

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>

E . P . T H O M P S O N

TEORİNİN SEFALETİ

İngilizceden çeviren: Ahmet Fethi Yıldırım



alan yayıncılık

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>



ALAN YAYINCILIK: 143

Düşünce Dizisi: 23

The Poverty Of Theory
TEORİNİN SEFALETİ

E.P. Thompson

Çeviren: A. Fethi Yıldırım

Birinci Baskı: Ağustos 1994

Kapak Deseni: Andızej Dudzinski

Kapak Düzeni: Arslan Kahraman

Baskı: Mart Matbaacılık Sanatları Ltd. Şti. (0 212) 212 03 39

ISBN 975-7414-24-7



Çatalçeşme Sok. Torun Han No. 40 K.3

Cağaloğlu-İST.

Tel: (0 212) 511 26 00 • Fax: (0 212) 528 00 69

E . P . T H O M P S O N

TEORİNİN SEFALETİ

İngilizceden Çeviren: A. Fethi Yıldırım



Bu deneme, akademik bir çalışma değil, polemiksel bir politik müdahaledir ve her savı belgelemeyi gerekli görmedim. Althusser'in ektarma yaptığım eserlerinin baskıları şunlardır: *Essays —Essays in Self-Criticism* (Denemeler —Özeleştiri Denemeleri) (New Left Books, 1976); *F. M. —For Marx* (Marx İçin) (Vintage Books, 1970); *L&F —Lenin and Philosophy* (Lenin ve Felsefe) (New Left Books, 1971); *P&H —Politics and History* (Politika ve Tarih) (New Left Books, 1977); *R. C. —Reading Capital* (Kapital'i Okumak) (New Left Books, 1970); K. Marx, F. Engels, *Collected Works* (Toplu Eserler) (Lawrence & Wishart); *Grundrisse* (Pelican, 1973).

E.P. Thompson

“Karşı Koyma”cı Geleneğin Aydını: E.P. Thompson(*)

Serdar Turgut

18. ve 19. yüzyıllarda İngiliz insanı alışageldiği yaşam biçimini, değer yargılarını ve geleneklerini temelden sarsan kapitalizme karşı direnişe geçmişti. Bu, her tarih kitabında yazılmayan, ev kadınlarının, ‘asil’ içki bira yerine cin için ‘serserilerin’, kendi köyü dışına adım atmamış toprak ekicisinin, hırsını kendini açlığa mahkum edecek olan makinaları kırmakta belli eden dokumacının içine itildiği koşullardan kurtuluşun ancak dine sarılmakla bulunabileceğine inananların, yani ‘basit’ insanların direnişiydi. Ne var ki bu basit insanlar tarihi yapmışlardır ve kapitalizme karşı direnişleri çoğunlukla yenilgiyle sonuçlanmış olsa da bu ‘karşı koyma’ (‘Old Dissent’) geleneği, İngiliz toplumuna damgasını kolayca silinemeyecek bir biçimde vurmuştur.

1970’li yılların sonuna doğru bu gelenek yine güçlü bir biçimde canlandı. Nükleer silahların, pek mükemmel olmasa da daha güzelleştirilebilir olan dünyamızı yok edeceğine inananlar, bu silahların ortadan kaldırılması için tüm güçleri ile çalışmaya başladılar. ‘Karşı koyma’ geleneğinin tüm özelliklerini kendi kişiliğinde yaşatan, tüm yaşamı boyunca demokrasi ve bireysel özgürlükler için mücadele veren E.P. Thompson yok olmaya karşı direniş hareketinin de önde gelen sözcüsü olma sorumluluğunu yüklendi. Otuz küsur senedir her türlü otoriter ideoloji ve kuruma karşı mücadele verip alternatif bir siyaset anlayışını savunan Thompson için bu son yüklendiği sorumluluk kaçınılmazdı. Yaşamının hiçbir döneminde, hangi koşullar altında olursa olsun, bu tür sorumluluklardan korkmamış olan Thompson’u tanıtmak bu çalışmanın amacıdır.

* Bu yazı Toplum ve Bilim Dergisinin Kış 24 1984 sayısından alınmıştır.

Thompson'un yaşamında belki de en önemli tarih 1956'dır. Hatta bir yazısında “o an'a (**moment**) dönme isteği bende bir tutku haline dönüştü” demektedir.⁽¹⁾ Bu tarihten önce İngiliz Komünist Partisi içinde önemli sayıda taraftarı olan bir grup, parti-nin politikalarına karşı muhalefet etmekteydi. Bu muhalefetin sözcüsü durumunda olan Thompson ve arkadaşlarının çıkardığı **The Reasoner** adlı dergi partide hakim olan Stalinist anlayışa karşı “sosyalist hümanizm” diye tanımlanan bir siyasal tavrı savunmaktaydı.⁽²⁾

Bu muhalefet Sovyetler Birliği **realpolitik**'ini sosyalizmle özdeşleştiren, insanı, tarihte varolduğu kabul edilen birtakım **kaçınılmaz** yasaların tutsağı olarak gören anlayışa karşı çıkmaktadır. Bu karşı çıkışın bir boyutu olarak tarihin yapılmasına değer yargıları ve mücadeleleriyle aktif olarak katılan bir insan anlayışını geliştiren ve parti içi örgütlenmede, uygulamada sadece merkezîyetçilik olarak işleyen “demokratik merkezîyetçilik” anlayışına karşı demokrasiyi savunan bu görüş doğal olarak lider kadrolarının şimşeklerini üzerine çekmekteydi. Bu iki grup arasında kopuş noktasına Sovyetler Birliği'nin 1956'da Macaristan'ı işgal ettiği aylarda gelindi. Bu işgalin destekleyicisi olan partiden onbin kadar üye ya atıldı ya da istifa etti. Bunlar arasında partinin bu tarihten önce İngiliz düşün yaşamına tek katkısını oluşturan Komünist Parti Tarihçiler Grubu'nun hemen hemen tüm üyeleri de bulunmaktaydı.

Thompson'da bir tutku haline dönüşen ve kendisine 1980'lerde bile “1956 ruhu”nun amaçlarını gerçekleştirmek için çalıştığını söyleten bu an'ın önemini anlayabilmek için dönemin siyasal konjonktürünün ana hatlarının iyice kavranması gerekmektedir. Thompson partiden koptukları zaman kendilerini nasıl bir siyasal ortam içinde bulduklarını ve bu siyasi ortamı hazırlayan oluşumları 1960'da yazdığı “Outside the Whale” (“Balina'nın Dışında”) adlı makalesinde tanımlamaktadır.⁽³⁾ Burada balina me-

(1) E. P. Thompson, **The Poverty of Theory and Other Essays** (London, 1968), s. 384.

(2) Bu dönemin genel havası Raphael Samuel, “British Marxist Historians 1880-1980, part 1” **New Left Review**, no. 120 (March-April 1980), s. 21-97'de çok iyi verilmiş.

(3) E.P. Thompson, “Outside the Whale”, **The Poverty of Theory and Other Essays**, içinde s. 1-33. Bu bölümde metin içinde yer alan sayfa numaraları bu yapıta aittir.

taforu Soğuk Savaş koşullarının belirlediği siyasal ortamı anlatmak için kullanılmış.⁽⁴⁾ 1955'de İngiltere'de genel seçimler öncesinde insanları nükleer savaş tehlikesine karşı uyarmaya çalışan Bertrand Russel'in girişiminin neden ilgi toplayamadığını, hatta alay konusu olduğunu soran Thompson, bu tavrı Soğuk Savaş ortamının Batı aydınlarında yarattığı vurdumduymazlık ve kötümserlik hislerine bağlıyor. Dahası bu vurdumduymazlık "yaygınlaşmasına çok uygun olan bir sosyal ortam içinde, kendisine özgü mantığından güç olarak herkesi etkilemektedir" (s. 3). Bu hislerle dolu Batı aydını balinanın içindeki kurumsal rahatlığa gönüllü olarak sığınmakta, yani hâkim dünya görüşünün kendisinden beklediği davranış biçimlerini kabul ederek kendi köşesine çekilmektedir. Her türlü sol düşüncenin Stalinizm ile özdeşleştirildiği bu ortamda, Marksizm düşmanlığı, Batılı dünya görüşünün (**consensus**) yaşaması için gerekli bir unsur haline gelmişti ve balinanın göbeğine insanları çekmek için bir silah olarak kullanılmaktaydı. Aynı şekilde Doğu ülkelerindeki otoriter sistem de kendi dünya görüşünün sürekliliğini sağlama da Batı düşmanlığı temasını kullanmakta, varolan sisteme ve Sovyet **realpolitik**'inin sosyalizm ile eş tutulmasına karşı çıkanları Batı'nın ajanları olmak ile suçlayarak bastırmaktaydı. Artık Soğuk Savaş "... kendi kısır döngüsü içinde insanlığın yaşamını yönlendirmektedir. ...; askeri ve siyasal stratejilerin düşmanca karşıtlığı kendine özgü gelişme süreci bulunan bir mantığı da beraberinde getirmiştir." (s. 11) Yani hem Batı hem de Doğu ülkelerinin insanları artık balinanın içindedirler.

Sorun balinanın içinde nasıl çıkılacağıdır ve işte 1956 kuşağının önemi bu soruyu ortaya atıp, cevaplar aramasından kaynaklanmaktadır. "Şundan emin olmalıyız ki bizler varolan koşulları değiştirmezsek bu koşullar kendiliğinden ve büyük bir ihtimalle de daha kötüye doğru değişecektir" (s. 28) diyen Thompson şu soruyu sorarak makalesini bitirmektedir: "Doğu ve

(4) Thompson tüm çalışmalarında İngiliz edebiyatının ürünlerinden ustaca yararlanmıştır. "Outside the Whale" in ana fikri Auden ve Orwell'in çalışmalarından esinlenerek oluşturulmuştur. Auden'in şiirlerinde 1939 öncesi dönemde varolan iyimser hava bu yıldan sonra yok olmaktadır diyen Thompson (s. 9), bu dönemin havasını "balinanın içine girin... ona karşı mücadele etmeyi veya onu denetliyormuş gibi numara yapmayı bırakarak dünya sürecine teslim olun" diyen Orwell'in çok iyi kavradığını söylemektedir. (s. 13) "Balinanın Dışında", Orwell'in tanımladığına benzeyen bir ortamda kurtuluş yollarını araştıran bir çalışma için çok uygun bir başlıktır.

Batı'da yeni kuşaklar, eski dünyanın kötümserlik yaratıcı koşullarından ve yeni dünyanın otoriter sisteminden, aynı anda ve beraberce kendilerini kurtarıp, insan bilincini tek bir sosyalist hümanizme doğru yönlendirebilirler mi?" (s. 32-33)

1956'nın gündemi tek bir maddeden, bu sorudan ibaretti ve bu tarihte partiden kopanlar birçok yönleriyle bu soruya cevap aramaya başlamışlardı. Özellikle 1979'dan sonra etkinliği çok artan ve son birkaç senedir Thompson'un adeta sözcülüğünü üstlendiği Nükleer Silahsızlanma Kampanyası (**Compaign for Nuclear Disarmament, CND**) bu dönemde başlatıldı. Thompson "Outside the Whale"de Batı'daki aydınların balinanın içindeki rahatlığa gönüllü olarak sığındıklarını, fakat aynı balinanın içinde atom bombasının da var olduğunu görünce bazılarının balinadan çıkmak için çaba göstermeye başladıkları tesbitini yapmıştı. Bu tesbit de, nükleer silahsızlanma talebinin Soğuk Savaş'ın mantığına bir darbe olacağı fikriyle birleşince **CND** oluştu.

Diğer taraftan Thompson ve arkadaşları partiye üye oldukları dönemde yayınladıkları **The Reasoner**'in devamı olarak 1957'de **The New Reasoner**'i çıkarmaya başladılar.⁽⁵⁾ Bu derginin ilk sayısına yazdığı "Socialist Humanism" başlıklı makalede⁽⁶⁾ Thompson, Stalinist ideoloji ve pratiğin bir eleştirisini yaparak, Sovyetler Birliği'nde bir birey olarak insanın baskı altında tutulduğunu belirtmekte, Sovyet ideolojisine karşı insanları "isyan" etmeye davet etmektedir. Fakat daha da önemlisi bu makalede Thompson, 1963'de yayınlayacağı **The Making of the English Working Class** (İngiliz İşçi Sınıfının Kendini Oluşturması) adlı, tarih metodolojisi ve yazınında yepyeni bir çığır açan çalışmasındaki fikirlerinin de çekirdeğini oluşturmaktadır. "Biz sistem oluşturmaya pek güvenmeyen, protestan bir halkız; birkaç yüzyıldan beri de devletin gücü ile desteklenmiş bir ideolojik **ortodoksluğun** baskısı altında yaşamaktayız" diyen Thompson,⁽⁷⁾ 1956'nın gündemindeki soruya cevabın İngiltere

(5) Bu dergiye katkıda bulunanlar arasında E.P. Thompson'dan başka John Saville, Dorothy Thompson, Ralph Miliband, Michael Barratt-Brown, Peter Worsley, Royden Harrison, Christopher Hill, Rodney Hilton, Eric Hobsbawm da bulunmaktadır. E.P. Thompson, "The Politics of Theory" **People's History and Socialist Theory**, derl. Raphael Samuel (London, 1981), içinde s. 397'de **The New Reasoner** dergisinin niteliğini kısaca tanımlamaktadır.

(6) E.P. Thompson, "Socialist Humanism", **The New Reasoner**, no. 1 (1957).

(7) Christopher Hill, E.P. Thompson, Sheile Rowbotham gibi tarihçilerin Meto-

tarihinin kendine özgü niteliklerinden ilham alınarak bulunabileceği fikrini işlemekteydi. Uymazcılık (**noncomformity**), merkezi otoriteye karşı güvensizlik, bu otoriteye karşı bireysel hak ve özgürlükleri kıskançlıkla koruma ve 'karşı çıkma' ("Old Dis-sent") geleneği, kapitalizmin'in romantik eleştirisi gibi güçlü bir fikir akımının varlığı, Thompson'a göre kesinlikle sahip çıkılması ve güçlü bir biçimde yeniden yaşatılması gereken tarihsel miraslardır. 1956'lılar artık balinanın dışına çıkma mücadelesinin ana hatlarını belirlemeye başlamışlardı.

Aslında Thompson fikirlerinin ne yönde gelişmekte olduğunu ipuçlarını daha partiye üye iken 1955'de yayınladığı **William Morris, Romantic to Revolutionary** (William Morris, Romantik'ten Devrimciye) adlı çalışmasında vermektedir. Bu çalışma, temelde, Romantik gelenek ve bu geleneğin Morris tarafından dönüştürülmesi olgusuna yeni bir bakış oluşturmaktadır.⁽⁸⁾ Romantik gelenek -ki başta gelen temsilcileri Crlyle ve Ruskin'di- hakimiyeti gün geçtikçe kuvvetlenen sanayi kapitalizmi ve onun beraberinde getirdiği değer yargılarına karşı, kapitalizm öncesi ekonomik yapının basit, karşılıklı dayanışmaya dayalı işbölümünü ve "doğal" yaşam biçimini savunan, temelde tutucu bir tepki hareketidir. Thompson'a göre çağdaşları olan Marx ve Engels'den bağımsız olarak orijinal bir düşünür olan Morris'in⁽⁹⁾ önemi, romantik geleneğin ana fikirlerini sosyalist bir içerikle yeniden düzenlemesindedir. Morris içinde yaşadığı toplumu romantik gelenekten devraldığı kavramlarla eleştirirken, geleceğin nasıl olması gerektiği konusunda bir ütopya da kurmaktadır. Sanayi kapitalizminin birlikte getirdiği gerekliliklerin dışına çıkmayı isteme cesareti gösterildiğinde (ki bu "bilinçli

dist okullarda okuyup, Metodist geleneklerin hâkim olduğu ortamlar içinde büyüdülerini kaydeden R. Samuel, Protestanların dogmadan nefret etme geleneğinin Thompson'un yaşamında ve siyasal düşüncesinde çok önemli rol oynadığını öne sürmektedir. R. Samuel, "British Marxist Historians", s. 43 ve 53-54.

(8) E.P. Thompson'un kitabının yayınlandığı dönemde Raymond Williams'da kapitalist endüstriyelizmin ve faydacı ideolojinin eleştirisi üzerindeki çalışmalarını sürdürmekteydi. Williams'ın **Culture and Society** adlı kitabı Thompson'un çalışmasından üç yıl sonra yayınlanmıştır. İlginç olan nokta, Thompson'un da belirttiği gibi, bu dönemde ikisinin de birbirlerinin çalışmalarından haberleri olmamalarıydı. bkz. E.P. Thompson, "Romanticism, Utopianism and Moralism: The Case of William Morris", **New Left Review**, no. 99 (Sept. - Oct. 1976), s. 84.

(9) Thompson, "Romanticism, Utopianism and Moralism: The Case of William Morris", s. 90. Bu makale Thompson'un kitabının 1977 baskısına yazdığı bölümün **New Left Review**'da yayınlanmış biçimidir.

umut"tur), insanın gerçekten mutlu olabilmesi için varolması gerekli birtakım ilkelerin kendilerini "gerekli kılabilecek" bir ortamın hazırlanması da başlayabilecektir.

Morris'in inanıp savunduğu değerler 1956'da kesin tavır almaya karar veren muhaliflerin de güç kaynağı olmuştur. Thompson, kitabının 1977'de yapılan yeni baskısında bunu açıkça belirtmektedir.

1956'da, ortodoks Marksizm'le olan anlaşmazlıklarımın tamamen keskinleştiği dönemde, Morris üzerinde çalışırken öğrendiğim algılama biçimlerine yeniden döndüm ve Morris'in beni destekleyici gücünü arkamda hissettiğimden olacak, tartışmaya devam etme gücünü kendimde buldum.⁽¹⁰⁾

Morris'ten öğrenebileceklerimiz sol düşünce ile bağdaşabilir, ne var ki bunun için tek önkoşul sol düşüncenin kendisini eleştirme ve yeniden düzenleme sürecine girmesidir, diyen Thompson, **The New Reasoner**'in sayfalarında (bu gelenekten çıkarak) alternatif bir siyaset anlayışının oluşmasını sağlayacak teorik bir çerçeveyi oluşturma çabasını başlatır.

NEW LEFT REVIEW

The New Reasoner iki buçuk senelik bir yayın yaşamından sonra, 1959 yılının ortalarında **Universities and Left Review** ile birleşerek **New Left Review** adını alır. 1962 yılına kadar **Review**'da hem güncel siyasal olaylara müdahale edici nitelikte, hem de yukarıda belirttiğimiz teorik çerçevenin oluşmasına katkıda bulunacak nitelikte yazılar yayınlanır.⁽¹¹⁾ 1962 yılının baş-

(10) A.g.e., s. 109.

(11) Thompson 1961'de **New Left Review**'in sayfalarında R. Williams'ın **Culture and Society** ve **The Long Revolution** (1961)'de öne sürdüğü fikirlerin bir eleştirisini yayınlar. Kendi başına ayrı bir çalışmanın konusu olabilecek bu eleştiride Thompson temelde Williams'ın "tüm bir yaşam biçimi olarak" kültür kavramı yerine "tüm bir mücadele biçimi olarak" kültür kavramını önermekte, Williams'ın birtakım geleneklere sahip çıkılması gereğini açıklamak için kullandığı "gelenegin günümüze uzatılması" (**extension**) kavramına karşı, bu geleneklere sosyalistler tarafından sahip çıkılma sürecinde bir süreklilik kadar 'kopuş'ta olacağını bu yüzden 'dönüştürme' kavramının kullanılması gerektiğini söylemektedir. E.P.Thompson, "The Long Revolution 1", **New Left Review**, no. 9 (May-June 1961); "The Long Revolution 2", **New Left Review**, no. 10 (July-August 1961).

larında dergiye bir çekidüzen vererek yeni bir soluk aldırması için, tüm kurucular tarafından üstün yeteneğe ve bilgiye sahip olduğu kabul edilen Perry Anderson'a derginin baş editörü olması teklifi yapılır. Yıl sonunda ise Thompson ve arkadaşları derginin yazı kurulundan istifa etmek zorunda kalırlar. Bir yönüyle bu olayda Anderson'un otoriter tutumunun büyük rolü olduğu kesindir.⁽¹²⁾ Fakat daha da önemli neden Thompson ve Anderson'un İngiliz tarihini yorumlama biçimlerinde büyük ayrılığa düşmeleridir.

Thompson'a göre **Review**, Anderson'un editörlüğü almasından sonra, üç ana konu üzerinde yoğunlaşmıştır: 1) 'üçüncü dünya'nın analizi 2) Marksist teorisinin yeniden tanımlanması 3) İngiliz tarihi ve sosyal yapısının analizi. **Review**'in en özgün katkılarının birinci grupta olduğunu söyleyen Thompson'un mücadelesi, derginin yeni kadrosunun üçüncü konuya yaklaşımına yöneliktir. 23, 24, 27, 28. sayılarda Anderson ve Tom Nairn derginin gelecekteki tavrını belirleyen çalışmalarını yayınlarlar.⁽¹³⁾ Bu makaleler içinde en önemlisi, hiç şüphesiz, Anderson'un İngiliz tarihine yeni bir yorum getirdiği "Origins of the Present Crisis" ("Bugünkü Krizin Kökenleri") adlı çalışmasıydı ve Thompson'un bunu eleştiren incelemesini yayınlamasıyla, sol düşüncenin yakın tarihi içinde bugün hala süregiden, en şiddetli tartışmalardan biri başlamış oldu.

Bu tarihten sonra Thompson ve Williams'ın fikirlerine sürekli bir yaklaşma başlamış ve bu süreç beraber yayınladıkları **May Day Manifesto** (1968) adlı çalışmadan sonra daha da hızlanmıştır. Öyle ki 1981 yılında Thompson "bugün teorisinin kritik noktaları üzerindeki düşüncelerim Williams'ın düşüncelerine çok yakındır" diyebilmektedir. E.P. Thompson, "The Politics of Theory", **People's History and Socialist Theory**, derl. Raphael Samuel.

(12) **New Left Review** içindeki son gelişmelerin de Anderson'un bu tutumuyla ilgili olduğu kanısındayım. 1983 yılı içinde ilk önce Anderson 20 yıldır sürdürdüğü baş editörlük görevini Robin Blackburn'a devretmiş, daha sonra da Kasım ayında Anthony Barnett, Fred Halliday, John Halliday, John Merrington, Juliet Mitchell, Roger Murray, Tom Narin, Lucien Ray, Bob Rowthorn ve Gareth Stedman Jones derginin yazı kurulundan, derginin idaresi konusunda anlaşmazlık gerekçesiyle, istifa etmişlerdir. **New Left Review**, no. 142 (Nove-Dec. 1983), s. 4. Robin Blackburn istifalar hakkında verdiği demeçte NLR'de sunulan gerçeğin yanında ayrıca yazı kurulu içinde bir 'kişilik çatışması' olduğunu da söylemektedir. **New Statesman**, 9 December 1983, s. 5.

(13) P. Anderson, "Origins of the Present Crisis", **NLR**, No. 23 (1964); T. Naim, "The British Political Elite", **NLR**, no. 23 (1964), "The English Working Class", **NLR**, no. 27; "The Anatomy of the Labour Party, 2" **NLR**, no. 28 (1965).

“İNGİLİZLERİN FARKLILIĞI” (“THE PECULIARITIES OF THE ENGLISH”)⁽¹⁴⁾

Thompson'a göre Anderson'un geliştirdiği ana tez şöyle özetlenebilirdi (s. 37-38): 1) 1640 devriminin zamanından önce gerçekleşmesi ve sonuca ulaştırılamaması nedeniyle sanayi burjuvazisi hegemonyasını kuramamış ve 1688 uzlaşmasında toprak sahipleri ile kurulan ittifakta “küçük ortak” olmak zorunda kalmıştır. 2) Buna iç savaşta din unsuru da hakim olduğundan, burjuvazi kendine özgü, tutarlı, bir dünya görüşü geliştirememiş ve “ampirik” dünya görüşü ile yetinmiştir. 3) Zamanından önce gerçekleşen burjuva devrimi, olgunlaşma olanağı bulamayan bir işçi sınıfı hareketinin ortaya çıkmasına neden olmuş ve 1880'lerde Fabianism'in denetimine giren bu hareket burjuvazinin “ampirik” dünya görüşünü taklit ederek benimsemiştir.

Thompson'un Anderson'a getirdiği en büyük eleştiri onun çalışmasında kullandığı yöntem ile ilgilidir. Fransız devrimi ve sonrasındaki gelişmeleri inceleme yoluyla “tipik” bir model oluşturan Anderson, bu modele ait kavramlarla İngiliz tarihini incelemeye çalışmakta ve buradaki özgül gelişmeler modele uymadığı için bu tarihi eleştirmektedir. Thompson, İngiltere'deki tarımsal güçler- burjuvazi bileşiminin oldukça alışılmamış olduğunu (s. 45) ve İngiltere'de olayların bir türlü, Fransa'da ise başka türlü geliştiğini, aradaki farkın önemli olup, değişik geleneklerin oluşmasına neden olduğunu kabul etmektedir (s. 47). Ne var ki bunun her gerçek tarihsel olay gibi belirli güç dengelerinin sonucunda ortaya çıktığını söylemektedir. Thompson'a göre bu özgül güç dengelerine ve ondan kaynaklanan gelişmelere eğer modelde yer yoksa, o zaman modeli reddetmek gerekir, gerçek tarihi değil.

Anderson'un yaptığı gibi gerçek tarih sahip çıkıldığı zaman, temelleri, açıklanmaya çalışılan tarihsel dönemde atılan, 1956'lıların balinadan çıkabilmek için sahiplendikleri ve yeniden yorumladıkları miraslar bir kalemde “gelenekselcilik” ve “ampirizm” suçlamaları ile silinebilmektedir. Bunu, örneğin, Ander-

(14) E.P. Thompson, “The Peculiarities of the English”, **The Poverty of Theory and Other Essays**, içinde s. 35-91. Bu bölümde metin içinde yer alan sayfa numaraları bu makaleye aittir.

son'un İç Savaş'ta dinin etkilerini incelerken aldığı tavırda görebiliriz- yukarıda burjuvazinin tutarlı bir dünya görüşü oluşturamayıp "ampirik" dünya görüşüne sarılmasını dinin etkisine bağladığını görmüştük. Thompson da İç Savaş'ta din ögesinin önemini kabul etmekte (s. 58) ancak bunu Fransız deneyiminden türetilmiş "tipik" modelde öngörülen gelişmeleri (yani İngiliz burjuvazisinin Jakobin tavrı almasını) engelleyici bir dünya görüşü olarak görmek yerine, İngiliz aydınının daha sonraki dönemlerde bir gelenek haline dönüşen "karşı çıkmacı" (dissent) tavrılarının nedenlerinden biri olarak incelemektedir. (s. 58-59) Gerçekten de Katolik kilisenin hegemonyası yıkıldığı zaman bunun yerine kendine özgü bir otorite yapısı, disiplini ve tam kapsamlı bir teololisi olan, yeni bir dinsel ideoloji gelmemiş, aksine her türlü dinsel otorite merkezi çözülmeye başlamıştır. (s. 58) Protestanlığın zaferi toplumun her düzeyinde akılcı düşünce ve davranış biçimlerinin çoğalmasına neden olmuş ve Anderson'daki anlamıyla bir "ideoloji" olarak değil de, gerçekliğe saygı anlamında ampirik davranış biçimi yaygınlaşmaya başlayıp, adeta ulusal bir adet haline gelmiştir. (s. 63)

Aslında teorik modeli mutlaklaştırıp tarihin suratlarına çarptığı "büyük gerçekleri" görmezlikten gelme sadece Anderson ve Nairn'e özgü birşey olmayıp, 19. yüzyıl sonundan itibaren sol düşüncenin çeşitli biçimlerinin ortak özelliğidir. (s. 64) Ne var ki tarih bu "büyük gerçekler"i oluşturduğu dönemlerden ibarettir ve biz bu dönemlerin içine giremezsek (yani gerçekliği kavrayamazsak) tarihi anlayabilmemiz olanaksızlaşır. (s. 65)

Öyleyse tarihe tarih olarak-kendilerini, kendilerinin seçmediği, kendilerine karşıt birçok güçle çatışmaktan kaçınamayacakları, ilişki ve görevlerin büyük aciliyet kazandığı ve kendi isteklerini kabul ettirebilme şanslarının çok az olduğu, gerçek durumlarda bulan gerçek insanlar arası ilişkiler olarak bakılmalı, yoksa modelin tanımladığı olması gereken biçiminde değil. (s. 69)

'Karşı Koyma'cı Gelenek: Thompson

Anderson'un yaptığı gibi tarihte olması gerekenin aranması yanlışına düşüldüğü zaman İngiliz tahindeki özgül gelişmeler ve

bunlardan kaynaklanan gelenekler kolaylıkla bir kenara itilebilmekte, İngiliz tarihinin Fransız tarihine benzemiyor diye azarlanması gibi acayip bir tavır ortaya çıkmaktadır. Ne var ki İngiltere, Fransız ihtilalinin ve sanayi devriminin etkilerini, Protestanlığın, 'karşı çıkmacı' tavrın, merkezi otoriteye güvensizliğin, uymazcılığın, kendi gerçekliklerinden hareket ettikleri için "bilimsel" şemalara uymayan romantik geleneğin yaygın olduğu bir toplum olarak yaşamıştır ve tarihçinin görevi de bu karmaşık ilişkiler bütünlüğünü açıklıyabilecek kavramlarla modelini oluşturmaktadır.

Aslında Thompson buna, bu tartışmadan iki sene önce, 1963'de yayınladığı *The Making of the English Working Class* (İngiliz İşçi Sınıfının Kendini Oluşturması) adlı çalışmasında girişmişti. Bu yüzden de Anderson'la olan tartışmasında tarih yazma pratiği içinde olan bir kişi olarak otoritesini hissettirmektedir. Bu yapının incelenmesine biraz sonra döneceğiz, fakat bundan önce Thompson'un Anderson'u incelerken öne sürdüğü, ama aslında hakim Marksist tarih anlayışına karşı geliştirdiği beş ana elştiriyi, hem kendi metodolojisini açıklamak hem de daha sonra sol içinde yoğunlaşacak tartışmalara ışık tutmak açısından önemli olduğu için aktarıyorum:

1- Herhangi bir modelin uygun olarak kullanılıp kullanılmadığı sorusunu tarihçi defalarca kendisine sormalıdır. (s. 77) "Modelini uygulama sürecinde iken bile tarihçi radikal bir şüphecilik içinde olmalı" (s. 78) ve tarihsel gerçekliğe karşı modelin yapısını esnek tutmalıdır. Model ile gerçeklik arasında bu biçimde sürekli bir diyalog olmazsa "entelektüel gelişme olanaksızlaşır". "Model tarihsel sürecin bir metaforudur. Bu sürecin en önemli parçalarına işaret etmekle kalmaz aynı zamanda bu parçaların nasıl birbirleriyle karşılıklı ilişkide olduklarını ve hangi biçimlerde değiştiklerini de açıklar. Bir anlamda tarih modele indirgenemez; eskiden olmuş herşey tarih olarak kalmaktadır. Öte yandan ise bir model oluşturmada tarih, tarih olmaz; en basit bir nedensellik, süreç veya kültürel koşullandırma kavramı işin içine sokulduğu andan itibaren artık bir model varsayılmaktadır" (s. 77-78) diyen Thompson şematizme, modelin gerçeklikten bağımsız tutulduğu yaklaşıma karşı, modelin yapısının "olgusal denetime" tabi tutulduğu bir yaklaşım getirmektedir.

2- Altyapı-üstyapı modelinin yetersizliği.⁽¹⁵⁾ Thompson'a göre bu modelde siyasal, kültürel, dinsel tüm toplumsal olguları ekonomik yapıyla açıklama yönünde indirgemeci bir eğilim vardır. Tarihçi bu modelin kendisi için sadece bir başlangıç noktası oluşturduğunu unutmamalı ve modelin mekanik yorumlarının büyük yanlışlara yol açacağını bilmelidir. Mekanik yorumda indirgemeci eğilim hakimiyet kazanır; bu ise tarihsel süreçler incelenirken insan boyutunun dışlanmasına yol açar. Oysa önemli olan, kendilerini, gönüllü olarak seçmediği, çeşitli nedenselliklerle belirlenmiş bir ortamda bulan insanların ne tür etkilenmeler altında kendi tarihlerini yapmaya giriştiklerini açıklayabilecek bir model oluşturmaktadır. Thompson'a göre bu tür bir modele doğru en önemli adım "sosyal varlık ile sosyal bilinç-veya "kültür" ve "kültür olmayan"⁽¹⁶⁾ -arasındaki diyalektik ilişkinin" kavranmasının tarihsel süreci anlamamızı sağlayacak tek yaklaşım olduğunun anlaşılmasıdır. (s. 79)

3- Modelde ekonomik ilişkilere tanınan rolün ne olduğu sorunu. Thompson'a göre "ekonomi" diye ayrı bir kategorinin varlığı bile, yani ekonomik ilişkilerin ekonomi dışı sosyal ilişkilerden ayrılabilmesi varsayımı, kapitalizmin evrim sürecinde belirli bir dönemin ürünüdür.⁽¹⁷⁾ Altyapı-üstyapı modeli ve dahası Marx'ın Kapital'i de bu dönemin bir ürünüdür; işte ancak bu anlaşıldığı zaman tarihçi kendini kısır döngüden kurtarma yönünde bir adım atabilir. Thompson'a göre:

Sorun sosyal süreçleri açıklamak için, en son analizde her zaman için sosyal varlık tarafından belirlenen bir ortamda sosyal bilince özerklik tanıyacak bir model bulmaktır. Acaba herhangi bir model, tarihin, ne önceden istenildiği gibi ne de rast-

(15) Thompson. R. Williams'in Culture and Society'de bu model'e karşı duyduğu radikal tatminsizliği çok açık bir biçimde dile getirdiğini ve Marksizm'in bu "kabuledilegelmiş formülüne" karşı duydukları kuşkunun ikisinde de o dönemde ortak bir duygu olduğunu söylemektedir. E. P. Thompson. "An Open Letter to Leszek Kolakowski" Poverty of Theory and Other Essays, içinde s. 189.

(16) "Kültür olmayan" kavramı, Thompson'un Williams'in The Long Revolution adlı çalışmasını eleştirirken, insanın bilinçli mücadelesi ile "tüm bir yaşam biçimini" değiştirme mücadelesini tanımlamak için oluşturduğu bir kavramdır.

(17) Thompson "iktisat" diye ayrı bir kategorinin kapitalizmin evrim sürecinde belirli bir dönemin ürünü olarak ortaya çıkması sürecini Caudwell'in çok iyi anlattığını söylemektedir. " Peculiarities of the English", s. 83.

lantısal olan yani ne (birtakım irade dışı hareket kanunları tarafından belirlenme anlamında) yasalara bağlı ne de (sosyal süreçlerde bir mantık tesbit edilebileceği anlamında) mantık dışı olan, insana özgü diyalektiğini kapsayabilir mi? (s. 81)

Model ile gerçeklik arasında sürekli bir diyalog kurulması gerekliliği kavranmaz, altyapı-üstyapı modeli mekanik bir biçimde yorumlanır ve ekonomik determinizme düşülürse, bu türden bir model kurulması olanaksızlaşır. Thompson'a göre şu noktanın anlaşılması çok önemlidir. Kapitalizme karşı mücadelenin bir biçimi, ister üretici ister tüketici konumunda, sömürüye karşı direnmektir; diğer bir biçimi -ki bunlar birbirleriyle ilişkilidir ve hangisinin daha önemli olduğuna a priori karar verilemez- kapitalizmin her türlü insani ilişkiyi ekonomik kavramlara indirgeme eğilimine karşı direnmektir. (s. 84) Kapitalizmin romantik gelenek tarafından eleştirisinin ve bu geleneğin Morris tarafından dönüştürülmüş biçiminin önemi bize bu ikinci tür direnme boyutunu göstermiş olmasındandır.

William Morris romantik ve Marksist eleştiriye biraraya getirip, kapitalizme özgü "değer düşüklüğü" üzerine yazdığı zaman, ekonomik temelden türetilen bir değerler üstyapısına işaret etmemekteydi. Morris'in anlatmak istediği -ki bunu defalarca örneklemiştir -kapitalist toplumun eşzamanlı olarak ortaya çıkan ekonomik, ahlaksal ve kültürel sömürü biçimleri üzerine temellendiğidir. (s. 84)

Bu anlaşıldığı zaman altyapı-üstyapı modelinin indirgemeci çerçevesi dışına çıkılarak, onun dışarıda bıraktığı insan boyutu yeniden incelenebilir hale gelecek ve "üstyapının" "altyapısına" nasıl uygunsuzca müdahalelerde bulunduğu görülecektir.

4- Modelin tarihsel gerçeklik tarafından "denetlenmesi" gereğini duymadıkları ve altyapı-üstyapı modelinin mekanik yorumundan kendilerini kurtaramadıklarından Anderson ve Nairn çok şematik bir sınıf kavramı ile çalışmaktadırlar. Sınıflar "soyut, platonik kategoriler" olarak varolmaz diyen Thompson (s. 51) ilk defa The Making of the English Working Class'ın girişinde yaptığı ve tarih yazarken uygulamaya koyduğu şu tanımları tekrarlar:

Sınıf, soyut bir biçimde veya yalnız başına alındığında tanımlanamayan, ancak diğer sınıflarla ilişkileri açısından tanımlanabilen, çoğu kez kendine kurumsal ifade biçimleri bulan bir sosyal ve kültürel oluşumdur; ve en son analizde gerçek anlamda bir tanım ancak zaman -yani eylem ve tepki, değişim ve çatışma-boyutu göz önüne alındığı zaman yapılabilir. Biz bir sınıf hakkında konuştuğumuz zaman, aynı çıkarları, sosyal deneyimleri, gelenekleri ve değer yargılarını paylaşan, bir sınıf gibi davranma eğilimleri olan, diğer insan gruplarıyla olan ilişkilerinde kendilerini eylemlerinde ve bilinçlerinde sınıfsal özelliklerle tanımlayan, çok esnek olarak tanımlanmış bir insan gurubunu düşünmekteyiz. Sınıf'ın kendisi bir şey değil, bir oluşumdur. (s. 85)

Thompson'a göre bu tür bir tanım tarihçinin kendi metodolojisini kontrol altında tutabilmesi için kesinlikle gereklidir. 'Tipik' modelleri mutlaklaştıran Anderson ve Nairn'de bu türden bir denetim tamamen dışlanmıştı; modellerinin açıklayamadığı tarihi gerçekliği reddetmeye varan tavırlarında bunun etkisi büyüktür.

5- Anderson ve Nairn'in modelleri toplumdaki siyasal güç ve iktidar ilişkilerinin önemini abartmalı bir şekilde vurgulamaktadır.⁽¹⁸⁾ Thompson'a göre, tarihsel gerçekliği "gerçek" sınıfsal özüne indirgemeye çalışarak incelemek nasıl yanlışsa, insanlar arasındaki her türlü ilişkiye siyasal güç ve iktidar kavramları aracılığıyla yaklaşmak da o kadar yanlıştır. (s. 86) Anderson'da bu yanlış en iyi Jakobenizm olayına yaklaşımında görülmektedir. Anderson'a göre Jakobenizm "burjuvazinin ilerleme hareketinin doruğunu" oluşturmaktadır. İngiltere'de Fransa'da olduğu gibi etkin ve yaygın bir Jakoben hareket olmadığı tesbitini yapan Anderson, İngiliz tarihindeki birçok çarpıklık ve eksikliği (yani 'tipik' modele uymayan gelişmeleri) buna bağlayabilmektedir. Aynı şekilde Tom Nairn'in İngiliz işçi sınıfı ve İşçi Partisi üzerine yaptığı incelemelerde de siyasal güç ve iktidar ilişkilerinin ön plana çıkarılması sonucu işçi sınıfının hegemonya kurmaya yönelik etkinlikleri dışında kalan her türlü sosyal reformcu girişim analiz dışı bırakılmıştır. (s. 87) Thompson'a göre bu şe-

(18) Anderson'un bu tavrı daha sonra yayınladığı **The Lineages of the Absolutist State** (London, 1976) adlı çalışmasında da kendini çok güçlü bir biçimde hissettirmektedir.

kilde bir unsura ağırlık verilerek tarih anlaşılamayacağı gibi, Anderson'un "Origins of the Present Crisis" adlı makalesini bitirirken öne sürdüğü "1640 ve 1832'nin tamamlamamış iş, kaldığı yerden alınarak sonuçlandırılmalıdır" türünden yanlış bir siyasal tavır da meşrulaştırılabilir. (s. 56)

Bu beş ana noktayı kısaca belirttikten sonra Thompson, Anderson ve Nairn'in gerek insani ilişkiler açısından, gerek teori ve tarih anlayışları açısından, tavırlarının, kendisinin 1956'da karşı çıktığı tavra benzediğini söyleyerek, 1956 ruhunun canlandırılması çağrısını yapmakta ve yazısını noktalamaktadır.

Thompson'un, Anderson ve Nairn'in çalışmalarından esinlenerek oluşturduğu, fakat daha genel düzeyde Marksist tarih anlayışına karşı öne sürdüğü elştirileri içeren bu çalışmasını oldukça ayrıntılı bir biçimde aktarmamın nedeni, daha önce de belirttiğim gibi, Thompson'un kendi tarih anlayışının ve metodolojisinin anlaşılması açısından bu çalışmanın öneminin büyük olmasıdır. Şimdi inceleyeceğim *The Making of the English Working Class*'da bu tarih anlayışı ve metodolojisi uygulanmaya konulmuştur; "Peculiarities of the British" incelemesiyle Thompson'un fikirlerinin neye karşı olmaktan kaynaklandığı anlaşılırsa, *The Making*'in anlam ve önemi de daha doğru bir biçimde kavranılacaktır.

İNGİLİZ İŞÇİ SINIFI'NIN KENDİNİ OLUŞTURMASI⁽¹⁹⁾

Yayınlandığı andan itibaren klasikleşen bu çalışmanın önemi yeni bir tarih yazma anlayışını güçlü bir biçimde uygulamaya koymasındadır. Aslında 1956'dan önce Thompson'un da içinde yer aldığı Komünist Parti Tarihçiler Grubu'nda böyle bir tarih anlayışını oluşturma yönünde çalışmalar yapılmaktaydı; kendisinin bu kadar güçlü bir ürün ortaya çıkarabilmesinde bu geleneğin etkisi büyüktür. "Taban'dan yapılan tarih" (History from belows)⁽²⁰⁾ diye bilinen bu harekette Eric Hobsbawm, Christopher Hill gibi diğer büyük tarihçilerin de bulunduğu göz önüne alınırsa bu çalışma grubunun önemi ortaya çıkar.⁽²¹⁾

(19) E.P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (London, 1963).

(20) Bu tarih anlayışının güçlü bir değerlendirmesi için bkz: James A. Henretta, "Social History as Lived and Written", *The American Historical Review*, vol. 84, no. 5 (Dec. 1979), s. 1293-1323.

(21) "Tüm 'aşağıdan yapılan tarih' hareketinin ve bu nedenle, doğrudan olmasa

Thompson çalışmasında endüstri devrimi ve Fransız İhtilali'nin etkileriyle tüm yaşam biçimleri ve değer yargıları sarsılan "özgür doğmuş İngiliz insanının" kendini savunmaya çalışma mücadelesini anlatmaktadır. Kitapta kullanılan üslup çok ilginçtir, zira Thompson adeta bir hikaye anlatmaktadır. Raphael Samuel'in de belirttiği gibi Thompson çok karmaşık sorunları bu hikaye anlatma üslubu ile gündeme getirip çözümleyebilme gibi az bulunur bir yeteneğe sahiptir. Hikayesini oluştururken gerek fikir gerek çalışma biçimi açısından çok etkilendiği J. L. ve Barbara Hammond gibi İç İşleri Bürosu'ndaki binlerce evrağı kaynak olarak kullanmış,⁽²²⁾ toplumun çeşitli sınıflarından gelen bireylerin değişen yaşam biçimleri, onların kendilerini korumak için tutundukları değerleri ve mücadelelerini anlatırken bir toplumun nasıl değiştiğini göstermeyi başarmıştır.

Thompson'un kendi tarih anlayışını açıkladığı ve kitabının kapsadığı konuları özetlediği 'giriş' bölümünün büyük bir kısmını, gerek tarih yazınına yeni olanaklar açmada gerek yeni tartışmaların başlatıcısı olmadaki önemini de gözönüne alarak, aynen aktarıyorum:

Bu kitabın alışılmışın dışında bir başlığı var; ve bu başlık kitabın amacına tamamen uygundur. Kendini oluşturma deyimini kullandım zira yapısal belirlemelerin yanısıra insan unsurunun da çok önemli olduğu aktif bir süreci incelemeye çalışmaktayım. İşçi sınıfı güneşin belirli bir saatte doğması gibi ortaya çıkmamıştır. O kendi oluşumunda var idi.

da, bugünkü İngiliz sosyal tarih yazınının içinde bulunduğu parlak durumun, temelleri 1940'lar ve 1950'lerin başlarında Komünist Parti Tarihçiler Grubu'nun, soğuk savaşın karanlık günlerinde, yaptıkları çalışmalarla atılmıştır." R. Samuel, içinde. Ayrıca bu grubun çalışmalarının kısa bir değerlendirmesi için bkz. Hans Meddick, "The Transition From Feudalism to Capitalism: Renewal of the Debate", a.g.e., s. 120. Bu grup 1952 yılında, hala etkin bir biçimde yayın yaşamını sürdüren, Past and Present dergisinin çıkarılmasında öncülük etmiştir. Ayrıca ilk defa 1966 yılında çalışmaya başlayan Tarih Çalışma Grubu'nun (History Workshop) çalışmaları da bir anlamda Komünist Parti Tarihçiler Grubu'nun yerleştirdiği geleneğin bir devamıdır. bkz. R. Samuel, "History Workshop (1966-1980)", a.g.e., s. 414.

(22) Hammond'ların Thompson üzerindeki etkileri için bkz. R. Samuel, "British Marxist Historians", s. 37. Samuel'in de belirttiği gibi Hammonds'lardan etkilenmesine rağmen Thompson onları Luddismi yorumlamalarında 'klasik Whig görüşünü' savunmakla suçlamaktadır. E.P. Thompson, The Making of the English Working Class, s. 650

Sınıflar yerine sınıf kavramını kullandım; bunun nedenleri de kitabın araştırma konularından birini oluşturmakta. Bu iki kavram arasında, tabii ki, bir fark var. “Çalışan sınıflar” terimi, bazı şeyleri açıklamasına rağmen birçok şeyi de açıklama dışı bırakan betimleyici bir terimdir. Bu terim bir yığın birbirinden farklı olguyu üstünkörü bir biçimde biraraya toplayıcı niteliktedir. Bir yanda terziler, öte yanda dokumacılar vardı ve bunların tümü çalışan sınıfları oluşturmaktaydılar.

Sınıf kavramıyla ben, birbirinden farklı ve görüntüde bağlantılı olmayan olayları, hem deneyimlerin hammaddesinde hem de bilinçlerde birbirlerine bağlayan, tarihsel bir olguyu anlamaktayım. Bunun tarihsel bir olgu olduğunu yeniden vurgulamak istiyorum. Ben sınıfı bir “yapı” olarak görmediğim gibi, bir “kategori” olarak bile görmüyorum; o, insani ilişkiler içinde oluşan (ve böyle oluştuğu gösterilebilen) bir olgudur.

Bunun da ötesinde, sınıf kavramı tarihsel ilişki kavramını da beraberinde getirir. Diğer her türlü ilişki gibi bunu belirli bir anda dondurup yapısını irdelemeye giriştiğimiz zaman bu incelemeyi imkansızlaştıracak bir akıcılığa sahiptir. Çok titiz oluşturulmuş bir sosyolojik model bile nasıl bize saygının ve aşkın saf bir örneğini sunamıyorsa, sınıfın da böyle saf bir örneğini bulamaz. Bu ilişki her zaman için içinde gerçek insanların yer aldığı gerçek ortamlarda düşünülmelidir. Dahası, herbirinin bağımsız varlığı olan iki farklı sınıf alıp daha sonra bunları ilişki içine sokamayız. Aşklar olmadığı zaman aşk olamayacağı gibi, asiller ve onların emrinde çalışanlar olmadan da saygı olamaz. Sınıf, bazı insanların (miras olarak devraldıkları veya paylaştıkları) ortak deneyimleri sonucunda aralarındaki çıkar birliğini hissedip bunu kendi çıkarlarından farklı ve genellikle kendi çıkarlarına karşıt çıkarlara sahip insanlara karşı ifade etmeye başladıkları anda oluşur. Sınıf deneyimi, genellikle, insanların kendilerini doğuştan veya daha sonra istemeden, içinde buldukları üretim ilişkileri ile belirlenir. Sınıf bilinci bu deneyimlerin, gelenekleri, değer sistemlerini, fikirleri ve kurumsal biçimleri içeren, kültürel kavramlarla ifade edilme biçimidir. Deneyimin kendisine bir belirlenme olsa da, sınıf bilincinde böyle bir belirlenme yoktur. Birbirine benzer deneyimler geçiren aynı meslek grubundan insanların bu deneyimlere karşı tepkilerinde bir mantık tesbit edebiliriz, fakat bundan herhangi bir yasa çıkaramayız. Değişik zaman ve yerlerde sınıfın bilinci aynı biçimde ortaya çıkar fakat bu hiçbir zaman tam bir benzerlik göstermez.

Günümüzde sınıfı bir şey gibi görme yönünde çok yaygın bir eğilim

vardır. Bu türden bir yaklaşım Marx'ın kendi tarihsel yazılarında yoktur; ancak bu yanlış daha sonraki "Marksist" yazının büyük bir bölümü üzerindeki çarpıtıcı etkisini sürdürmektedir. İşçi sınıfının, "o şey"in, üretim araçları ile belirli ilişkiler içinde bulunan şu kadar insan anlamında, neredeyse matematiksel olarak tanımlanmış bir mevcudiyeti olduğu varsayılmaktadır. Bu bir kere varsayıldıktan sonra "o şey" kendi konumuna ve gerçek çıkarlarını doğru dürist anlayabilseydi sahip olabileceği (fakat genellikle çok nadiren sahip olduğu) doğru bir sınıf bilinci türetilmektedir. Fakat işçilerin gerçek konum ve çıkarlarını görmelerini engelleyen, en azından geciktiren, bir kültürel üstyapı vardır. Bu tür kültürel "gecikmeler" ve çarpıklıklar çok can sıkıcı şeyler olarak görüldüğünden, artık bir tür ikame teorisinin öne sürülmesi yönündeki adım çok kolay atılacaktır; ya parti ya tarikat ya da teorisyen olanı açıklamak yerine olması gereken sınıf bilincini gün ışığına çıkaracaktır.

Ne var ki bu türden bir yanılsaya ideolojik bölünmenin karşı tarafında da hergün düşülmektedir. Bir biçimiyle bu tamamen olumsuzlayıcı niteliktedir. Marx'da var olduğu iddia edilen kaba sınıf tanımı hiç zorluk çekilmeden yanlışlanabileceğinden, her türlü sınıf kavramının gerçeklik üzerine kötü bir teorik kurgu olduğu varsayılmaktadır. Yani sınıfların var olduğu tamamen reddedilmektedir. Diğer biçimde ise, acayip bir tersine döndürme operasyonu ile, dinamik bir sınıf kavramından statik bir tanıma hiç zorluk çekilmeden geçilebilmektedir. "O şey" -işçi sınıfı- vardır ve toplumsal yapının bir ögesi olarak, kesin bir biçimde, tanımlanabilir. Diğer taraftan sınıf bilinci kavramı dengelessiz entelektüellerin uydurduğu kötü bir kavramdır; zira değişik "toplumsal rolleri" oynayan grupların uyumlu bir biçimde birarada yaşamalarını bozan (ve böylece ekonomik büyüme engelleyen) herşey "meşru olmayan bir rahatsızlık belirtisi" olarak kınanmalıdır. Sorun "o şey"in kendisine uygun görülen toplumsal rolü kabul etmesi için en iyi nasıl koşullandırılacağını belirlemek ve şikayetlerinin nasıl en uygun bir biçimde "ele alınıp, yönlendirileceğini" bulmaktır.*

*Eğer sınıfın bir şey olmayıp bir ilişki olduğunu kabul edersek bu biçimde düşünemeyiz. "O şey" ne ideal bir çıkar veya bilince sahip olmak için var olmakta, ne de Ayar Edici'nir** masasında bir hasta*

* Bu türden bir yaklaşım Talcoot Parsons'un yakın çalışma arkadaşı N.S. Smelser'in Social Change in Industrial Revolution adlı kitabında görülür.

** E.P. Thompson, burada, Yunan mitolojisinde Prokrustes adıyla anılan kişiliğe gönderme yapıyor. Prokrustes yol kesen bir haydut. Biri kısa, biri uzun iki yatağı var. Yakaladığı yolculardan uzun boylu olanları kısa yatağa, kısa boyluları uzun yatağa yatırıyor. Fazla gelen kısımları kesiyor, az gelenleri çekiyor. (Çevr.)

*gibi yatmaktadır. Bu konularda otorite sayılan bir kişinin, yöntemi saplantı haline getirdiği için bir tane bile gerçek tarihsel süreç içinde yer alan gerçek bir sınıfsal ilişkiyi incelemeye çalışmasında, yaptığı gibi sorunu kafa üstüne oturtarak sunma yoluna da gidilmemelidir.**

Sınıflar, belirli konumlara bağlı olarak ortaya çıkan meşru güç farklılıklarına, yani otorite bekleyişlerine bağlı olarak ortaya çıkan toplumsal roller yapısını, temel alarak oluşturlar... Otoritenin bakış açısından geçerli olan toplumsal rolü oynamaya başlayınca, birey bir sınıfın üyesi olur... Toplumsal örgütlenme içinde bir konumu doldurduğundan birey bir sınıfa ait olmaktadır; yani sınıf üyeliği toplumsal rolün yüklediği görevlerden kaynaklanmaktadır.

Ama tabii ki sorun, bireyin o “toplumsal rol” içinde olma durumuna nasıl geldiği ve dahası belirli bir toplumsal örgütlenmenin (mülkiyet hakları ve otorite yapısı ile birlikte) nasıl oluştuğu gibi tarihsel sorunların anlaşılmasıdır. Tarihi belirli bir noktada durduğumuz taktirde artık sınıfları değil, birçok deneyimleri olan bir bireyler kalabalığını görürüz. Fakat bu insanları toplumsal değişimin uygun bir dönemi boyunca izlediğimiz zaman, ilişkilerinde, fikirlerinde ve kurumlarında belirgin özellikler gözlemleyebiliriz. Sınıf, kendi tarihlerini yaşayan insanlar tarafından tanımlanır ve en son analizde bu onun biricik tanımıdır.

Birtakım sosyologların yöntemsel uğraşlarını yeterince anlamamış olarak gözükssem de bu kitabın sınıf olgusunu anlamamıza katkıda bulunacağını umuyorum. Çünkü şuna inanıyorum ki sınıfı, uzunca bir tarihsel dönemi inceleyerek gerçek etkilerini görebileceğimiz süreçlerden kaynaklanan, toplumsal ve kültürel bir oluşum olarak görmezsek anlayamayız. Bu kitap İngiliz işçi sınıfının çocukluğundan olgunlaşmasının ilk dönemine kadarki bir biyografisi olarak görülebilir. 1730-1832 yılları arasında İngiltere’de çalışan insanların büyük çoğunluğu, iktidarda olanlara ve işverenlere karşı, kendi aralarında bir çıkar birliği olduğunu hissetmeye başlamışlardı. İktidardakiler de kendi aralarında çok bölünmüştü; ancak yine aynı dönemde işçi sınıfına karşı olma ortak paydası nedeniyle aralarındaki bölünmeler halledilmiş, en azından önemsiz bir düzeye indirgenmiştir. Bu nedenle denilebilir ki işçi sınıfının varlığı 1832 yılında İngiliz siyasal yaşamında en önemli faktördü.

* R. Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society* (1959), s. 148-149.

Kitabın düzenleniş biçimi şöyledir: Bölüm 1'de 18. yüzyıl boyunca varlığını sürdüren ve 1790'ların çok önemli Jakoben hareketinin yararılandığı popüler gelenekler üzerinde duruyorum. İkinci bölümde benim çok önemli gördüğüm bir olayı, Sanayi Devrimi boyunca birtakım işçi gruplarının deneyimlerini inceliyorum. Aynı zamanda yeni sanayi iş-disiplininin niteliğini ve bunun yerleşmesinde Metodist kilisesinin rolünü yorumlamaya çalışıyorum. Bölüm 3'de pleb radikalizminin hikayesini, Luddism** ve Napolyon savaşlarının sonundaki kahramanlık dönemini kapsayacak bir biçimde anlatıyorum. En son olarak da 1820'ler ve 30'larda siyasal teori ve sınıf bilinci konularını tartışmaktayım.*

*Bu kitap birbirleriyle yakından ilgili konular üzerine yapılmış çalışmaların bir derlemesidir; ard arda gelen bölümler arasında süreklilik sağlayıcı bir anlatım bu nedenle kullanılmamıştır. Bu konuları seçerken varolan hakim yaklaşımların gücüne karşı yazdığımın bilincindeydim. Bunlardan ilki, bir avuç uzağı görebilen örgütleyici (örneğin Francis Place) dışında, çalışan insanların büyük çoğunluğunu laissez faire'in pasif kurbanları olarak gören Fabianism yaklaşımıdır. İkincisi, çalışan insanları bir işgücü kaynağı, bir göçmenler topluluğu veya istatistik serilerine bir veri olarak gören, imparist iktisat tarihçisinin yaklaşımıdır. Üçüncüsü ise, bu dönemin sürekli bir biçimde irdelenerek daha sonraki gelişmelerin ve fikirlerin öncülerinin aranıp bulunduğu, "Pilgrim's Progress"*** çizgisidir. Bu bakış açılarının, her biri bir dereceye kadar doğruluk payı taşımaktadır. Hepsinin bilgi hazinemize katkısı olmuştur. Benim birincisine ve ikincisine karşı eleştirim, çalışan insanların bilinçli gayretleri ile kendi tarihlerini yaptıkları gerçeğini örtbas etmeye çalışmalarındandır.*

Üçüncüsü ise tarihe daha sonraki gelişmelerin ışığı altında bakmak-

* Thompson, sanayi iş-disiplini anlayışının topluma kabul ettirilmesinde Metodist kilisesinin rolü konusuna "Time, Work Discipline and Industrial Capitalism", **Past and Present**, no. 38 (1967), s. 56-97'de yeniden güçlü bir biçimde dönmektedir. Bu çalışma çok özgün bir tarih araştırması olması yanı sıra, günümüzde siyasal sorunlara ışık tutması açısından da çok önemlidir, zira Thompson "Zaman disiplini olmadan sanayi toplumu insanının bitmeyen enerjisi de olamazdı; ve bu disiplin ister Metodizm, ister Stalinizm, ister milliyetçilik biçiminde olsun ergeç gelişmekte olan ülkelerde de ortaya çıkacaktır" demektedir, s. 93

** Sanayi Devrimi'nin ilk dönemlerinde ortaya çıkan ve İngiltere'de önemli etkinliği olan makina kırıcılığı hareketi.

*** John Bunyan'ın **Pilgrim's Progress** Paine'nin **Right of Man**'i ile birlikte 1790-1850 döneminde İngiltere'de radikal hareketleri çok etkileyen bir çalışmadır.

ta, tarihi gerçekten olduğu gibi görmeye yanaşmamaktadır. Sadece başarılı olanlar, yani daha sonraki gelişmeleri doğru olarak tahmin edenler hatırlanmakta, çıkmaz sokaklar, kaybedilmiş davalar ve kaybedenlerin kendileri unutulmaktadır.

Ben işte bu unutilan fakir çorap örücüsünü, Luddist tarım işçisini, "günü geçmiş" el dokumacısını, "ütopik" ve Joanna Southcott'ur¹ aldandmış takipçisini tarihi yapan kişiler olarak yeniden gün ışığına çıkarmaya çalışıyorum. Onların zanaatları ve gelenekleri belki de can çekişmekteydi. Yeni endüstriyalizme karşı düşmanlıkları belki de eskinin geri gelmesini isteyen bir nitelikteydi. Paylaşmacı toplum idealleri belki de fantazi, başkaldırma eylemleri belki de aptalca idi. Ne var ki bu müthiş toplumsal dalgalanmaların olduğu dönemde onlar yaşadı, biz değil. Onların umutları, kendi yaşadıkları deneyimler göz önüne alındığı zaman meşru idi; ve eğer onlar tarihin bir kurbanı idiyseler kendi yaşamlarında bir kurban gibi yaşamaya mahkumdular.

Bir değerlendirme yaparken kullandığımız ölçü bir insanın eylemlerinin daha sonraki gelişmelerin ışığı altında meşruluğunu soruşturmak olmamalıdır. Zaten biz kendimiz de toplumsal evrimin noktalandığı bir dönemde yaşamamaktayız. Endüstri Devrimi insanın kaybettiği davalarda, bugünün sosyal bozukluklarını düzeltmemize yardımcı olacak ipuçları bulunabilir. Dahası, bu dönemin yakından incelenmesi iki önemli nedenden gerekmektedir. Bunlardan ilki, bu dönemde pleb hareketinin eşitlikçi ve demokratik değerleri çok yüksek tutmasıdır. Demokratik yaşam biçimimizle sürekli övündüğümüz halde bu kritik yılların olayları sık sık unutulmaktadır. Diğeri de, dünyanın büyük bir kısmında bugün bizim Sanayi Devrimi'nde yaşadığımız deneyimlere benzer bir biçimde sanayileşme ve demokratik kurumları oluşturma sürecinden geçildiği gerçeğidir. İngiltere'de kaybedilmiş davalar belki de Asya ve Afrika'da hâlâ kazanılabilir.

Bu "giriş"ten sonra Thompson aralarında ayakkabıcı Thomas Hardy'nin de bulunduğu dokuz kişinin katıldığı bir toplantıyı anlatarak hikayesine başlar ve 800 küsur sayfada, böyle bireysel hikayelerin biraraya gelmesi ile, bir toplumun belirli bir dönemdeki yapısı ve bu yapının geçirdiği değişimleri açıklar.

Bu çalışma ve daha sonra yayınlanan "Peculiarities of the English" makalesinden sonra 1978 yılına kadar Thompson gün-

* Southcott hizmetçiye² vaiz olan kadınların en önemlilerinden biridir.

cel siyasal konjonktüre müdahaleler olarak tanımlanabilecek makaleler yayınlamıştır. Aslında Thompson söz konusu olduğu zaman teorik ve siyasal yazılar arasında bu türden bir ayırım yapmak anlamsızdır; çalışmalarında bu iki boyutun ne denli bir-biri içine geçmiş, birbirini destekler nitelikte olduğunu gördük. Ne var ki Thompson 1978 yılında "Peculiarities of the English"deki temalara yeniden dönmüş ve bazı yazarlarca "entelektüel soğuk savaş", "yıkıcı saldırı" diye nitelendirilen, Althusser'i hedef aldığı şiddetli polemiğini yayınlamıştır.⁽²³⁾ Siyasal konjonktüre müdahale niteliğindeki yazılarını bir sonraki bölümde incelemek üzere şimdi 1978 yılına gideceğiz. Thompson'un bu yıl yayınladığı "Teori'nin Sefaleti" makalesinde öne sürdüğü fikirler 1963 ve 65'deki fikirlerinin ana noktalarının bir tekrarıdır. Aradaki tek fark karşı olunan "düşman"ın değişmiş olması ve aradan geçen yılların birikimiyle sorunların daha açık ve kesin bir biçimde ortaya konmasıdır.

"TEORİ'NİN SEFALETİ" ("THE POVERTY OF THEORY")⁽²⁴⁾

Bu çalışmasının yayınlanmasından sonra çıkan tartışmalarda, polemiğinin aşırı derecede sert olduğu yolundaki eleştirilere karşı Thompson, aslında kendilerinin, 1956 geleneğinden gelenlerin, on yılı aşkın bir süredir teorici yapısalcı kampanyanın saldırılarına hedef olduklarını, bu nedenle polemiğinin şiddetinin kendini savunma içgüdüsüne bağlanması gerektiğini söylemektedir. 1960'lı yılların sonuna doğru özellikle Althusser'in **New Left Review** aracılığı ile Anglo-Saxon dünyasına tanıtılması ile, Thompson'un ta 1965 yılında Anderson'da görüp eleştirdiği tavrın daha da güçlü bir uzantısı sol düşünce içinde hakimiyet kurmaya başlamıştır. Althusser altyapı-üstyapı modelinin mekanik yorumunu tartışmasız kabul edip tarihsel gelişmenin itici gücü olarak üretici güçleri gören hakim Marksist tarih anlayışının tıkanıdığı ve krize düştüğü bir ortamda ortaya çıkarak bu

(23) Thompson, çalışmasında kullandığı saldırgan üslup için özür dilememekte, saygıdeğer ve kardeşçe tartışmanın ancak öne sürdüğü fikirlerin gerçek siyasal yaşamda hiçbir etkisi olmayacağını bilen kişilere mahsus olduğunu söylemektedir. E.P. Thompson, "The Politics of Theory" **People's History and Socialist Theory** içinde, s. 400.

(24) E.Thompson, "The Poverty of Theory", **Poverty of Theory** içinde, s. 193-397. Bu bölümde metin içinde yer alan sayfa numaraları bu makaleye aittir.

tikanıklıktan çıkış kapısı olarak görülebilecek bir teorik alternatif sunmuştur. Ne var ki bu kapıdan çıkanlar Althusser'in tarih anlayışını da beraberlerinde taşımak zorundaydılar. "Teori'nin Sefaleti" yazısında Thompson'un ana hedefi işte bu tarih anlayışıdır.

Hatırlanacağı gibi Thompson'un "Peculiarities of the English" makalesinde Anderson'u en çok eleştirdiği nokta, onun, kendi kurduğu 'tipik' modele uymayan tarihi gerçekliği kötileyici tavrıydı. Althusser'in tarih anlayışının temelinde ise tarihi gerçekliğin toptan reddi yatmaktadır. Thompson Althusser'in bu yaklaşımının Karl Popper'in yaklaşımıyla benzerlikler gösterdiğini söylemektedir. (s. 213) Popper'e göre bir bilgi nesnesi olarak "tarih" yoktur; ancak güncel konuları nedeniyle birtakım değer yargıları edinmiş olan tarihçilerin, kendi ilgi duydukları konulara göre seçip oluşturdıkları sonsuz sayıda "tarihler" vardır.⁽²⁵⁾ Dahası tarihçi kendi anladığı biçimde tarihi yazarken kendi değer yargılarına uyan olaylar ve belgeleri seçip kullanacaktır.⁽²⁶⁾ Popper, bu şekilde bir yorum veya bakış açısının sunulmasının meşru olabileceğini, ama bunun doğru tarihsel bilgiyi oluşturduğunun söylenemeyeceğini belirtir. Althusser'in ise bu kadarına bile tahammülü yoktur. Ona göre tarihsel incelemeye değer yargıları sokulduğu ve ampirik araştırma yapıldığı anda ideoloji'nin dünyasındayızdır. İdeoloji'nin bilimden farkı yanlış olmasında değildir zira ideolojiler kendi içerlerinde tutarlı ve mantıklı olabilirler; aralarındaki fark, ideolojide pratik ve sosyal olguların teori, yani gerçek bilgi üzerinde hakimiyet kurmasıdır. Althusser'e göre Marksizmin kendine özgü bir teorik çerçevesi veya "sistematik olarak birbirleriyle ilişkili kavramlar seti" olarak tanımlandığı sorunsalı vardır. Bu sorunsalı oluşturan kavramlar ise gerçekliğin soyutlanarak yeniden düşünülmesi ile değil bilimsel çalışmanın kendine özgü söylemi ile oluşturulmuşlardır. Bu kavramlarla üretilen teorik modelden bağımsız bir tarihsel gerçeklik ise yoktur, ancak teorinin yarattığı bir tarihsel gerçekliği vardır.

(25) Karl Popper, **The Open Society and Its Enemies** (London, 1962), s. 265-8.

(26) Thompson, "tarihçi'nin çalışmasının her anında, değer yargılarıyla dolu bir insan olarak problemler öne sürüp, tarihsel belgeleri değerlendireceğini, değer yargısız bir biçimde çalışmasının imkansız olduğunu" söyleyerek, Popper'in doğru bir saptama yaptığını ne var ki bunun nesnel tarihsel bilgi oluşturma çabasıyla çelişmediğini belirtir. E.P. Thompson, "The Politics of Theory", **People's History and Socialist Theory** içinde, s. 407.

1953 geleneğinden gelenlerin, tarihsel süreçlerin insanî boyutunu gündeme getirme ve Marksist söylemde eksik olan “deneyim” terimini yerleştirme çabalarına karşı Althusser’ci tarih anlayışının ne kadar büyük bir tehlike olduğu açıktır. Althusser’in modelinde insanın, üretim ilişkileri ve üretici güçler öğelerinin üretim ilişkilerinin belirleyiciliğindeki özgün bileşimden oluşan **üretim biçiminin** ve ekonomik, siyasal ve ideolojik pratikleri kapsayan **toplumsal formasyonun**, kendisine uygun gördüğü rolleri yerine getirmekten, bu rollerin “taşıyıcısı” olmaktan başka bir fonksiyonu yoktur. Bunun için de Althusser’e göre Marksizm “teorik bir anti-hümanizm”, tarih ise “öznesi olmayan bir süreç”tir.

Artık Thompson’un Althusser’e karşı çıkarken neden bu kadar saldırgan olduğunu anlamamız gerekir. Bunun için Thompson’un **The Making of the English Working Class** kitabına “giriş”te yaptığı sınıf tanımını hatırlamak yeterli olacaktır: “sınıf kavramıyla ben, birbirinden farklı ve görüntüde bağlantılı olmayan olayları, hem deneyimlerin hammaddesinde hem de bilinçlerde, birbirine bağlayan tarihsel bir olguyu anlamaktayım. Bunun **tarihsel** bir olgu olduğunu yeniden vurgulamak istiyorum. Ben sınıfı bir “yapı” olarak görmediğim gibi bir “kategori” olarak bile görmüyorum; o, insani ilişkiler içinde oluşan (ve böyle oluştuğu gösterilebilen) bir olgudur.” (s. 9) Thompson ayrıca Anderson’u da eleştirirken bu tanımları gündeme getirmiş ve bu türden bir tanım yapılmadıkça tarihinin kendi metodolojisini denetleyebilmesinin olanaksızlaşacağını ve bunun da sonunda teorik modelin mutlaklaştırılacağını söylemiştir. Thompson’un Anderson’da tesbit ettiği tavrın aşırı uçtaki doğrultusunda ise Althusser bulunmakta, onun modelinde gerçeklik tamamen reddedilmektedir. Yalnız Thompson’un bu eleştiri yaparken her türlü teorik düşünme sürecini reddettiği gibi bir sonuca varılmalıdır. Hatırlanacağı üzere Anderson ile olan tartışmasında “bir anlamda tarih modele indirgenemez, eskiden olmuş **herşey** tarih olarak kalmaktadır. Öte yandan ise bir model oluşturmadan tarih, tarih olmaz” diyen Thompson, Althusser’e karşı model ile gerçeklik arasında sürekli bir diyalog kurulmasını ve modelin “olgusal denetim” altında tutulması gerektiğini savunmaktadır. Ayrıca Thompson’un modelinde, kendilerini, kendilerinin seçmediği ve önceden tahmin edemedikleri koşullar içinde bulan, değer yargıları ve geleneklerine sahip çıkarak kendi çı-

karlarını karşıt güçlere karşı mücadele etmek zorunda kalan insanlar odak noktasını oluşturmaktadır. Thompson'a göre insanlar arası ilişkilerde nedensellikler tesbit edilebilir, ama bu hiçbir zaman modelin tesbit ettiği "olması gereken" ile tam benzerlik göstermeyecektir, yani tarihsel kanunlar yoktur, ancak tarihsel süreçlerin bir **mantığı** vardır.

Thompson, Althusser'in kendi teorik modelinin kaynağının Marx'ın **Kapital**'inde olduğu iddiasında haklı olduğunu söylemektedir. Marx'ın **Kapital**'i yazmaya giriştiği dönemde önündeki zor sorunları çözmesi ancak soyutlamaların "zihindeki somut"a giden yöntemi uygulaması ile mümkündü, diyen Thompson, ancak bu yöntemin kendi içinde tehlikeler taşıdığına (s. 255) ve **Kapital**'in kapitalizmi değil sermayenin mantığını inceleyen bir çalışma olduğu yolundaki yorumların buradan kaynaklandığına işaret etmektedir. Thompson'a göre bu türden bir eleştiride doğruluk payı olsa da, **Kapital**'de aynı zamanda çok kuvvetli bir tarih sezgisi olduğu da reddedilemez. Buna rağmen bu tarih sezgisi kuşkusuz, öğretici değere sahip olan bir "model"e indirgenerek tarih dışı iktisadi yasalara boyun eğdirilmiştir. (s. 257) Bu yüzden Thompson **Kapital**'in büyük bir tutarsızlık içerdiğini belirterek (s. 257) Althusser'in bu çalışmaya atıf vererek kendini haklı çıkarmasının bir anlam taşımadığını söylemektedir.

Thompson'un "Teori'nin Sefaleti"nde yer verdiği en çarpıcı suçlama Althusserciliğin, Stalinizm'in sosyalist açıdan yapılabilecek her türlü eleştirisine **karşı** ideolojik bir polis eylemi olduğu, (s. 327-328) dahası Althusserciliğin **kendisinin** teori paradigmasına indirgenmiş Stalinizm olduğudur. (s. 374) Thompson'a göre belirli bir an ve mekânda ortaya çıkmış ve belirli tarihsel/siyasal/sosyolojik sonuçlarını vermiş Stalinizm ile bu dönemin bir ürünü olan ideoloji, kurumlar ve pratikler bütünü olarak Stalinizm arasındaki farkı anlamak çok önemlidir. İlk anlamıyla Stalinizm geçmişte kalmış bir şeydir, tarihtir. Fakat ikinci anlamıyla Stalinizm hala güçlü bir biçimde yaşamaktadır ve Althusser'in durumunda, sanki insanlarla alay eder gibi, kendini anti-Stalinizm gibi lanse ederek yeniden hortlamıştır. Althusser Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin 20. Kongresinde Krushev'in Stalin'i eleştirme biçimine karşıdır. Thompson'a göre Stalinizmi Stalin'in kişiliğindeki çarpıklıklara indirgeyerek açıklama biçimine karşı olmak doğrudur. Ne var ki Althusser bununla yetinme-

yip Stalinizmin “hümanizm”, “insanî değerler”, “demokrasi” gibi kavramlara sahip çıkılarak eleştirilmesine de karşıdır ve asıl saldırı hedefi de bu kavramlardır. Stalinizm’in eleştirisinin teorik olması gerektiğini söyleyen Althusser’e göre Marksizm herşeyden önce bir tarih bilimidir ve Marksizmin tarih bilimine katkısı onun “öznesi olmayan bir süreç” olduğunu göstermesidir. Bunu ve “teorik anti-hümanizm” kavramını temel alarak oluşturduğu kendi teorik yaklaşımında Stalinizm hakkında vardığı sonuç ise ilginçtir: “Pratikte kurbanları ‘yanlış’ kişiler de olsa, Sovyetler Birliği’ndeki temizlik hareketi **en son analizde ülke içindeki sınıf savaşının bir sonucudur**”.⁽²⁷⁾

Thompson Stalinizmin eleştirisinin teorik olmak zorunda olduğunu daha 1957 yılında **The New Reasoner** dergisinin birinci sayısında yazdığı “Sosyalist Hümanizm” başlıklı yazısında belirtmiştir. Stalinist İdeoloji ve pratiğin eleştirildiği bu makalenin ana temasını Sovyetler Birliği’nde bireyin baskı altında tutulduğu ve bireyselliğin yok edildiği fikri oluşturur. Thompson bu makalesini Sovyet İdeolojisine karşı “isyan” edilmesi çağrısını yaparak bitirir.⁽²⁸⁾ “1956 ruhu”nu taşıyanlar Stalinizmin etkilerini parti içinde yaşamışlar ve 1956 yılından itibaren Stalinizmin kurumsal yapısı dışında kalarak mücadelelerini sürdürmeye başlamışlardır. Bu mücadelelerinde sahip çıktıkları kavram ve değerler Althusser’in teorik şiddetini yönelttiği ve sol düşüncede kovmaya çalıştığı kavram ve değerlerdir. Thompson’a göre eğer bunlara sahip çıkılmazsa, hâlâ yaşayan bir ideoloji, kurumlar ve pratikler bütünü olarak, Stalinizme karşı mücadele etme olanağı da kalmaz.

Thompson “Teori’nin Sefaleti”ni 1973 yılında yaptığı bir yanlış dikkatleri çekerek bitirir. Bu yıl içinde yayınladığı, bir sonraki bölümde değineceğimiz, “Leszek Kolakowski’ye Açık Mektup” adlı çalışmasında Thompson bir gelenek olarak Marksizm diye genel bir kavram ortaya atmış ve bu gelenek içinde birbirinden farklı düşünen çok farklı gruplar olsa bile bu gelenek içinde kalmak gereğini savunmuştur. Şimdi ise bunun yanlış olduğunu düşünmekte ve Stalinist ile anti-Stalinist’in aynı gelenek içinde varolamayacağını (s. 380), daha 1956 yılında teoloji geleneği

(27) L. Althusser, **Essays in Self-Criticism** (London, 1976), s. 14-15.

(28) Sovyetler Birliği’nde yayınlanan **Oktober** adlı dergide bu yazı hedef alınarak Thompson “İngiliz revizyonistlerinin tanınmış lideri” diye tanımlanmaktadır. Aktaran E.P. Thompson, “The Poverty of Theory” s. 323.

(Stalinizm) ile aktif uslama geleneği (anti-Stalinizm) arasında kesin kopuş olduğunu (s. 381), 1956'nın gündeminin gerçekleştirilmesi için balinanın Batı'daki biçimi kadar Doğu'daki biçimine karşı da mücadele edilmesi gerektiğini belirtir ve çalışmasını noktalar.

Thompson kendi teorilerinin siyasal sonuçlarının sorumluluğunu üstlenen, bunları yaşamının her anında savunan bir aydındır. Zaten böyle davranmasaydı kendisini bir aydın olarak tanımlamamız olanaksız olurdu. Bundan sonraki bölümde onun güncel siyasal gelişmelere müdahalelerinden başlıcalarını, kısa değinmeler biçiminde, tanıtmaya çalışacağım. En son bölümde ise 1979 yılından beri önde gelen sözcülerinden biri olduğu Nükleer silahlara karşı hareket içindeki önemli yerini incelemeye çalışacağım.

GÜNCEL SİYASAL GELİŞMELERE MÜDAHALELER

1968 yılında Raymond Williams ve Michael Barret-Brown'ın başı çekmesiyle gerçekleştirilen **May Day Manifesto** adlı çalışmaya Thompson da katılır. Bu çalışmada toplumda varolan genel eğilim çerçevesi içinde kalan siyaset anlayışlarının, parlamentar politika süreçlerinin, bir eleştirisi yapılmakta ve biçimsel siyasal kurumların dışına çıkarak alternatif bir siyaset yapma anlayışının geliştirilmesi gereği savunulmaktadır.

Bu temaya Thompson 29 Temmuz 1971'de **New Society** dergisinde yayınladığı, Harold Wilson'un **The Labour Government** 1964-70 adlı kitabının bir eleştirisi olan, "Yesterday's Manikin" adlı makaleyle yeniden döner. Thompson'un burada asıl eleştirisi Wilson'un her türlü politikanın sadece partiler aracılığı ile yapılması gerektiği düşüncesi iledir. Bu türden bir düşüncenin İşçi Partisi'ni de çoğunluğa uyma politikasının kısır döngüsü içine soktuğunu belirten Thompson, artık "olanaksız"ı düşünmenin zamanı geldiğini ve bu kısır döngünün ancak böyle düşüncelerin pratikte uygulanması ile kırılabileceğini söyler.

Thompson'un 1973 yılında yayınladığı "Leszek Kolakowski'ye Açık Mektup" adlı çalışması **Teori'nin Sefaleti ve Diğer Makaleler** adlı kitabında yeniden basılmıştır (s. 93-192) ve aslında bunun yine bu kitapta yer alan, bizim daha önce incelediğimiz, "Balina'nın Dışında" makalesi ile beraber okunması gerekir. Her iki çalışmanın da konusu Stalinist politikalardan yılmış

sol düşüncedeki bir kişinin nasıl tavır alması gerektiği ile ilgilidir. Thompson, 1966 yılında partiden atılan, 1968 yılında da Polonya dışına çıkmak zorunda kalan Kolakowski'nin Stalinist sisteme karşı getirdiği birtakım eleştirilere katılmakla birlikte, bu eleştirilerin, Kolakowski'de olduğu gibi, genel bir kötümserlik ve dönecliğe dönüşüp tüm sol düşünceye karşı saldırıyla sonuçlanmasını eleştirmektedir. Thompson, kendilerinin 1956'dan sonra uzun bir süre bu kötümserliği yaşadıklarını, fakat her zaman sol düşünce içinde kalarak bunu aşmaya çalıştıklarını, bunun olanaklı olduğunu gösterdiklerini söylemektedir.

Thompson'un 1970-80 yılları arasındaki siyasal müdahalelerin hemen tümü, kamuoyunun hangi araçlarla ve nasıl oluşturulduğunu gün ışığına çıkarmak ve hem Muhafazakâr hem de İşçi Partisi hükümetleri döneminde İngiltere'de devletin gittikçe artan otoriter uygulamalarına karşı mücadele etmek için yazılmıştır. Thompson bu yazıları **Mum Işığı Altında Yazarken**⁽²⁹⁾ adlı kitabında toplamıştır; kitaptaki makalelerin amacını açıkladığı "giriş" bölümünde, kamuoyunu besleyen resmi kültüre karşı gelişen "alternatif kültür"ün içinde yer alan çeşitli grupların herbirinin sadece kendilerini doğrudan ilgilendiren sorunları çözmeye tüm enerjilerini harcayıp, ulusal siyasal yaşam düzeyindeki etkilerini kaybetmelerini eleştirmekte, alternatif kültürün ulusal siyasal yaşamı aktif bir biçimde yeniden etkileyebileceği yolları **mutlaka** bulması gerektiğini vurgulamaktadır.

Bu (alternatif kültür içinde yer alan) herhangi bir grup veya hareketten kendi değerleri ve otonomilerinden vazgeçmelerini istemek değildir. Ben siyaset yapma biçimleri içinde (benim üye olduğum) İşçi Partisi'ne katılma gibi tek bir 'doğru' yolun olduğu fikrinde de değilim. Örneğin, feminist hareket içinde yer alan kadınların kendilerine özgü sorunları çözmek için mücadele etmeyi bırakmadan aynı zamanda bir yurttaş, Jüri üyesi, sendikacı ve seçmen olarak diğer rolleri üzerinde de acilen düşünmeleri gereğine dikkati çekiyorum, o kadar.. (s. vii)

diyen Thompson alternatif kültürün savunucularının yepyeni bir demokratik yaratıcılık ile toplumun tüm kurumlarının yeniden yapılanması gibi kritik bir probleme tüm güçlerini yoğunlaştırmaları gereğini vurgulamaktadır. (s. xiii-xiv) Kitapta, üniversite-

(29) E.P. Thompson, **Writing by Candlelight** (London, 1980). Bu bölümde metin içinde yer alan sayfa numaraları bu kitabı aittir.

lerin içinde bulunduğu durumdan,⁽³⁰⁾ Ulusal Sağlık Sistemine,⁽³¹⁾ İletişim organlarının yapısından⁽³²⁾ Ortak Pazar'a katılma sorununa,⁽³³⁾ gizli servisin yapısı ve işlevlerinden⁽³⁴⁾ jüri sisteminin anlamına⁽³⁵⁾ kadar değişen çeşitli konular ele alınmakta, devletin otoriter yöneliminin bu kurumlar üzerindeki etkileri, Thompson'un kendine özgü polemiksel ve alaycı üslubu ile ele alınarak irdelenmekte, bu yönelime dur diyebilecek seçenekler önerilmektedir.

1979 yılı Thompson için adeta yeni bir yaşam biçiminin başlangıç yılıdır. Bu tarihten başlayarak, hükümetin yayınladığı **Protect and Survive** (Savun ve Canlı Kal) başlıklı bir broşüre tepki olarak kaleme aldığı **Protest and Survive** (Protesto Et ve Canlı Kal) adlı çalışmasıyla, yeniden çok güçlü bir biçimde canlanmaya başlayan nükleer silahlara karşı hareketin önde gelen sözcülerinden biri durumuna gelmiş, kendi deyimiyle bu hareketin "gönüllü bir esiri" olmuştur. Thompson artık tüm enerjisini bu hareketin düzenlediği gösterilere katılmaya çeşitli toplantılarda konuşmalar yapmaya ve güçlü kalem ile bu hareketin istek ve amaçlarını duyurmaya adanmıştır.⁽³⁶⁾

NÜKLEER SİLAHLARA KARŞI HAREKET

Thompson'un 1979 öncesinde yapmakta olduğu tüm çalışmaları ve yaşam biçimini bir kenara bırakıp bu şekilde kendini tüm benliğiyle bu harekete adanmasının önemli bir nedeni vardı. 1979 yılında NATO Avrupa'daki nükleer başlıklı silahları modernleştirme planını uygulama kararı aldı. Bu kararın temelinde ise ABD'nin SSCB ile olası bir nükleer savaşı Avrupa kıtasında

(30) "The Business University", **a.g.e.**, s. 13-29; "A Report on Lord Radcliffe", **a.g.e.**, s. 29-39.

(31) "A Question of Manners", **a.g.e.**, s. 77-88.

(32) "The Segregation of Dissent", **a.g.e.**, s. 1-10.

(33) "Going into Europe", **a.g.e.**, s. 85-91.

(34) "A State of Blackmail", **a.g.e.**, s. 113-133; "The Secret State", **a.g.e.**, s. 149-180

(35) "The State vs. Its Enemies", **a.g.e.**, s. 99-113, "The Rule of the Judges", **a.g.e.**, s. 211-236.

(36) **Protest and Survive**'in yayınlanmasından sonra yaşam biçiminin nasıl değiştiğini Thompson, 1983 İngiliz genel seçimlerine siyasal müdahalesi olarak tanımlanabilecek ve nükleer silahsızlanma isteyen insanların Thatcher'a karşı oy vermelerini istediği **The Defence of Britain** (London, tarihsiz) başlıklı broşürde anlatır. s. 2-3.

sonuçlandırmak, Avrupa'yı bir nükleer savaş "sahnesi" konumuna getirmek planı yatmaktadır. Başta İngiltere ve Almanya olmak üzere çeşitli ülkelere yerleştirilmesine karar alınan Cruise ve Pershing füzeleri bu planı olanaklı kılacak teknik özelliklere sahiptirler.⁽³⁷⁾

Avrupa insanı ikinci dünya savaşı sonrası dönemde sürekli var olan nükleer savaş tehlikesini aniden çok yakınında hissetmeye başlamıştı. İşte bu ortamda, Thompson ve arkadaşlarının 1956 yılında partiden ayrıldıktan sonra oluşturdukları, fakat Küba füze krizinin sonuçlanmasından sonra İngiliz siyasal yaşamındaki etkinliğini çok yitirmiş olan, Nükleer Silahsızlanmaya Karşı Kampanya (**CND**) hareketi çok daha güçlü bir biçimde canlandı. **CND**'nin Ulusal Konsey'inin üyesi olan Thompson, bu dönemde yayınladığı **Protest and Survive** ve "Notes on Exterminism: The Last Stage of Civilization"⁽³⁸⁾ adlı çalışmalarıyla, kendisi kabul etmese de, bu hareketin en etkin sözcülerinden biriydi artık.

Thompson'un **New Left Review**'da yayınladığı "Notes on Exterminism"ın etkileri uluslararası düzeyde oldu. Bunda, Thompson'un kendisinin de kabul ettiği gibi, çalışmanın, insanları nükleer silahların oluşturduğu tehlikeye karşı hazırlamak ve harekete geçmelerini sağlamak için, çok çarpıcı bir üslupla kalem almış olmasının payı büyüktür. Thompson, konunun aciliği nedeniyle abartılmış bir üslup kullanmış olabileceğini, fakat bunun çalışmasının temel fikrini zedelemeyeceğini söylemektedir. Thompson'a göre, ABD ve SSCB'nin sahip olduğu, bildiğimiz anlamıyla dünyayı çoktan defalarca yok edebilecek güçteki, nükleer silahlar sisteminin kendine özgü bir mantığı vardır. Kendi içinde müthiş bir dinamiği olan bu mantık, varolan Soğuk Savaş koşullarının da etkisiyle, her iki toplumda da çeşitli düzeylerde kabul ve destek görmektedir. Eğer her iki toplum biçiminde de hakim olan bu Soğuk Savaş ideolojisi yıkılıp nükleer silahsızlanma sağlanamazsa, nükleer silahların bu kendi mantığının kaçınılmaz sonucu "topyekün imha"dır. Thompson,

(37) Haluk Gerger'in **Nükleer Tehlike: Nükleer Silahlar ve Nükleer Savaş** (Ankara, 1983) adlı kitabı, Avrupa insanını tehlikeyi yakınında hissedebildiği için bilmek zorunda olduğu nükleer silahların teknik özelliklerini bize de öğretebilecek değerli bir çalışmadır.

(38) E.P. Thompson, "Notes on Exterminism, the Last Stage of Civilization", **New Left Review**, no. 121, May-June 1983, s. 3-31.

eğer bu sonuç engellenmek isteniyorsa nükleer silahların mantığına siyasal müdahale gerektiğini, ancak bu müdahalenin başarıya ulaşması durumunda ussal bir siyasal ortamın doğabileceğini söylemektedir.

Bu sonucun yüklediği sorumlulukla Thompson artık her yazısında bu müdahalenin ne biçimlerde olabileceğini ve barış hareketinin karşılaştığı sorunları irdelemektedir. Bu arada Nisan 1980 tarihinde Avrupa'da Nükleer Silahsızlanma (**European Nuclear Disarmament, END**) adlı yeni bir örgüt oluşturulur.⁽³⁹⁾ Bunun kurucuları arasında bulunan Thompson, çok önemli bir işlevi olduğunu ve kendisinin içinde yer almaya devam edeceğini söylediği CND hareketinin sadece İngiltere'de nükleer silahsızlanma gibi tek amaçlı bir kampanya yürüttüğünü, oysa Doğu'su ve Batı'sıyla tüm Avrupa'da bir silahsızlanma gerçekleşmeden nükleer savaş tehlikesinin önlenmiş olmayacağını söyler. Daha-sı Thompson, sadece nükleer silahlara karşı olmakla yetinilmesini, Doğu'da insan haklarına saygılı demokratik kurumları yerleştirme mücadelesi veren "muhalifler"in desteklenmesinin de kendilerinin bir görevi olduğunu vurgulamaktadır. Bu hareket ile Batı'da varolan demokratik kurumları işletme ve yenilerini yerleştirme mücadelesi veren "alternatif kültür" hareketinin karşılıklı dayanışmaları olmadan birleşik, tarafsız ve pasifist Avrupa'yı gerçekleştirme olanağının olmadığını söylemektedir.⁽⁴⁰⁾

Thompson'u tanıtmaya amacı taşıyan bu çalışmada o'nun birçok önemli yapıtını zorunlu olarak analiz dışı bıraktık. Sırf 1979 sonrası yazılarının incelenmesi bile şimdiye kadar kullandığımız sayfa adedi kadar yer kaplayacağından yazıyı burada sona erdirmek gerekiyor. Ne var ki, ne 1956'nın ne de nükleer silahlara karşı hareketin gündemindeki hedefler -ki bunlar birbirine bağlıdır- daha gerçekleştirilememiştir. Bu yüzden Thompson'un adını daha çok duyacağına benzeriz.

(39) END'in kuruluş bildirisi için bkz. E.P. Thompson ve Dan Smith (derl.) **Protest and Survive** (London, 1980), s. 224.

(40) Bu bağlamda Thompson Polonya'daki Dayanışma Sendikası Hareketi'nin Stalinist yapıları yıkmada çok önemli bir adım olduğunu söyler. bkz: "Poland: A Defeat for Peace", E.P. Thompson, **Zero Option** (London, 1982) içinde, s. 134; "Beyond the Cold War" a.g.e., içinde, s. 165. Thompson, Çekoslovakya'nın "resmi" barış hareketinin sözcüsüyle tartışmaya girerek insan haklarına saygı ve silahsızlanmanın beraberce gerçekleşmesi gereğini vurgulamıştır. "Human Rights and Disarmament" a.g.e., içinde, s. 81-107.

“Tam olarak öğreninceye kadar ve mutlak bir itaatkâr ya da sürekli tutsak olmaktan çıkıncaya kadar çömezler, ancak geçici bir inançla ve kendi yargılarından duydukları bir kuşkuyla ustalara bağılıdır... Öyleyse, yazarların yazan zaman, kendi borcundan, yani doğruyu sürekli keşfetmekten kurtulmazken, büyük yazarlar da borçlu kalsınlar”

Francis Bacon

“Akıl, ya da zaten bildiğimiz her şeyin ölçeği, daha fazlasını bildiğimiz zaman olacak olanla aynı değildir.”

William Blake

Materyalist tarih kavrayışı —Marx ve Engels’in ilk doğan entelektüel çocukları— epey zamandır kendinden emin büyümektedir. Olgun bir pratik olarak (“tarihsel materyalizm”) Marksist gelenekten çıkan belki de en güçlü disiplindir. Bir tarihçi olarak benim kendi yaşamım süresince bile – ve benim kendi vatandaşlarımla çalışmalarımda– dikkate değer gelişmeler olmuş ve bunların bilgide gelişmeler olduğu sanılmıştı.

Bu demek değildir ki, bu bilgi sondur, ya da pozitivist bilimciliğin “ispat”larına bağlıdır. Gelişmenin doğrusal olduğu ve sorunlu olmadığı da sanılmamalıdır. Keskin anlaşmazlıklar vardır; karmaşık sorunlar sadece çözülmeden yerinde durmuyor, neredeyse açığa bile çıkarılmamıştır. Olasıdır ki, tam da bir pratik olarak tarihsel materyalizmin başarısı, şimdi bizden kaçınılmaz intikamını alan kavramsal bir uyuşukluğu teşvik etmiştir. İngilizce konuşan dünyanın, güçlü eğitsel ve kültürel geleneklerin yeniden ürettiği bir “ampirik” söylem mirası içinde gayretli bir tarihsel materyalizm pratiğinin yürütüldüğü kesimlerinde, bu durum daha çok olasıdır.⁽¹⁾

Bütün bunlar olasıdır, hatta olanaklıdır. Böyle de olsa, durum abartılmamalıdır. Zira, tarihsel pratikle sadece raslantısal bir tanışıklı-

(1) “The Peculiarities of The English”de, *Socialist Register*, 1965, s. 336-7, ampirik bir “deyim” ile “ampirizm”i birbirinden ayırt etmeye çalıştım.

ğı olan filozofun bir göz atıp, sonra da gaddar bir bakışla “ampirizm” olarak bir kenara attığı şey, gerçekte, hem kavramsal angajmanlarla (uygun sorunların tanımlanması, hipotezlerin işlenmesi, daha önce var olan tarih yazımının ideolojik nitelermelerinin açığa çıkarılması) hem de bizzat tarihsel yöntemin çatlaklarıyla uğraşırken karşılaşılan güçlüklerin sonucu olabilir. Ve artık uluslararası bir varlığa sahip olan Marksist tarih yazımı, sadece kendi özeleştirisine ve olgunlaşmasına (teorik yönde) değil, aynı zamanda ortodoks tarih yazımına kendi varlığını kabul ettirmesine de (tekrarlanan tartışmalarla, gayretli entelektüel emekle ve bazı polemiklerle) önemli katkılarda bulunmuştur: (Althusser’in anladığı şekliyle) kendisinin –ya da Marx’ın– “sorunsalını” esas tarihsel inceleme alanına kabul ettirme.

Yüz yüze kaldığımız bu sorunlara daldığımızdan, sanırım, teorik donanım kanallarımızı ihmal etmiştik. Zira, daha ileri gelişmeler için dengeyi tutturmuş gibi göründüğümüz bir anda, ani bir kükreyişle –açık “burjuva ideolojisi”nin kükreyişle değil, Marx’tan daha Marksist olduğunu iddia eden bir kükreyişle– sarsıldık. Louis Althusser’in ve onun sayısız izleyicisinin karargâhından “tarihsizm”e karşı ölçsüz bir hücum başlatıldı. Tarihsel materyalizmin kaydettiği gelişmeler, onun varsayılan “bilgi”si –anlaşıyor ki– bir tek ince ve çürük epistemolojik eksene (“ampirizm”) dayalıymış; Althusser bu eksenî soruşturmaya tabi tuttuğunda, çatırdayıp toz duman oldu ve bütün bir tarihsel materyalizm girişimi bu eksenin etrafındaki bir harabeye döndü. Sadece, insanların “kendi tarihlerini kendilerinin” asla yapmadıkları ortaya çıkarılmıyor (ötedeki yapısal belirlenimlerin vektörleri ya da *träger* (taşıyıcı, ajan) olarak), aynı zamanda tarihsel materyalizm girişiminin —tarihsel bilgiye ulaşma— başından beri piç olduğu da açığa çıkarılıyor; çünkü, “gerçek” tarih bilinmezdir ve var olduğu söylenemez. Althusserci mantığı, kendi *reductio ad absurdum*’ına* taşıma becerisine sahip iki post-Althussercinin ifadesiyle, “Tarih, kendi nesnesinin doğası tarafından ampirizme mahkûm edilir.” Fakat ampirizm, bildiğimiz gibi, burjuva ideolojisinin itibarsız bir bildirimi-dir: “Tarihsel pratiğin ampirist iddialarına karşın, tarihin gerçek nes-

* Sağlama indirgeme -çv.

nesi bilgi için ulaşılmazdır.” Şöyle devam ederler:

Teorik ve politik bir pratik olarak Marksizm, tarihsel yazın ve tarihsel araştırma ile ortaklığından hiçbir şey kazanmaz. Tarih incelemesi, sadece bilimsel olarak değil, politik olarak da değersizdir.⁽²⁾

Ardışık kuşaklar içinde birkaç ömrün verildiği proje, böylece, bir yanılsama (“masum”sa) ve daha kötü bir şey (masum değilse) olarak gösterilir. Fakat yine de, benim kuşağımın tarihsel materyalistleri, kendilerinin sefil açıklarını kabul etmede ağır davranmışlardır. Eski, melun tarzlarıyla çalışmaya devam ediyorlar. Şu ya da bu şekilde tepki göstermiş gibi görünenlerin dışında, kimileri kendilerine yöneltile suçlamaları okumayacak kadar meşguldür. Birçoğu, gözlerini kapattığında zaman içinde/çekip gidecek esrarengiz bir hayalet, entelektüel modanın bir garabeti gibi görerek, karıştına şöyle bir göz attı. İlk elde haklı olabilirler –Althusserci “Marksizm”in entelektüel bir garabet olduğu konusunda; fakat, sırf bu nedenle o çekip gitmez. Tarihçiler, garabetlerin, hoş görülürlerse –hatta okşanır ve beslenirlerse– şaşırtıcı bir etki ve süreklilik gösterebildiklerini bilmelidir. (Herşeyden önce, herhangi bir akıl sahibi kafa için, düşünce tarihinin büyük bölümü bir garabetler tarihidir). Bu özel garabet (iddia ediyorum) artık özel bir toplumsal yatağa, burjuva *lumpen intelijensiyaya*⁽³⁾ yerleşmiş bulunuyor: Amatör entelektüel hazırlıklarıyla basit felsefi gaflar ve açık saçmalıklar karşısında silahsız kalan ve entelektüel pratikteki safliklarıyla, karşı karşıya kaldıkları ilk skolastik argümanlar ağı içinde felç olan şevkli entelektüeller; ve burjuva, çünkü bunların birçoğu, “devrimci” olmak *istedikleri* halde, entelektüellik ile pratik deneyim arasındaki dolaşımı kesintiye uğratan (hem gerçek politik hareketlerde, hem de çağdaş kurumsal yapılar tarafından dayatılan fiili gruplanmalarda) özel bir “konjonktür”ün ürünleridirler ve dolayısıyla, tam da Althusserci teoriye uygun çok eski bir burjuva elitizmi geleneğine

(2) B. Hindess ve P. Q. Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production* (Londra, 1975); s. 310, 312.

(3) Benim kullanma tarzımdan sorumlu olmasa da, bu kategori için dostum Rodney Hilton'a borçluyum.

başvururken, gerçekte, *imgesel* devrimci psiko-dramalar (içinde her birinin vahşi sözel tutumları benimsemeye diğerini geçtiği dramalar) oynayabilirler. Ataları politik müdahaleci oldukları halde, bunlar ayırık olmaya (kendi dramalarının içine kapatılıp hapsedilmiş), ya da “işsel göçmenler” olmaya daha çok eğilimlidirler.⁽⁴⁾ Pratik önemleri, ne kadar dikkate değer olursa olsun, solun yapıcı entelektüel söylemini bozma ve teori ile pratik arasında elitist bir bölünmeyi sürekli yeniden üretme konusundadır. Belki de, deneyimlerden yeterince acı çekersek, garabet eninde sonunda çekip gider ve ona sadık olanların birçoğu, ciddi bir entelektüel ve politik faaliyete yeniden çekilebilir. Fakat, onu gideceği yola itmemizin zamanıdır.

Tarihsel materyalistler arasında sık sık karşılaşılan diğer tepki, daha çok ayıplanmaya layıktır —suç ortaklığı. Althusserci Marksizm bir göz atarlar, onu bütünüyle anlamazlar; fakat “bir” Marksizm olarak kabul ederler. Felsefecilerden tarihi (ya da antropolojiyi, edebiyatı ya da sosyolojiyi) anlamaları beklenemez; fakat Althusser istediğini yapan bir filozoftur. Bazı kavramsal kutuluklar kuşkusuz gereklidir; hatta kimi kırıntılar ödünç bile alınabilir (“üst-belirlenim”, “kerteler”)? Ne de olsa hepimiz birlikte Marksistiz. Büyük çoğunluğu sessizlikten oluşmasına karşın, bu şekilde bir tür zımmi uzlaşma görüşmesi yapılır ve *bütün* görüşmeler, zemini Althusser’e terk etmeye tabidir. Zira, Althusser asla herhangi bir uzlaşma teklif etmemiştir: Elbette “tarihsizm”e, “hümanizm”e ve “ampirizm”e.

Bu tutum ayıplanır; çünkü teorik olarak ilkesizdir. Althusser ve yardımcıları, kesinlikle, tarihsel materyalizmin kendisine meydan okuyorlar. Onu düzeltmeyi değil, kaldırmayı önerirler. Buna karşılık, ilk bakışta kendini idealizm olarak açığa vuran tarihsel olmayan teori-sizm önerirler. O halde, bu ikisinin bir tek gelenek içinde birlikte var olması nasıl olanaklı olur? Ya Marksist gelenekte son birkaç yıl içinde çok olağanüstü bir mutasyon gerçekleşmiştir, ya da bu gelenek şimdi iki —ya da birkaç— parçaya bölünüyor. Şimdi tehdit edilen —etkin bir şekilde reddedilen— temel Marksist tarihsel ve politik çözümleme-

(4) Bkz. Hans Magnus Enzensberger, *Raids and Reconstructions* (Pluto Press, 1976) s. 296; ve Raymond Williams, “Notes on Marxism in Britain since 1945”, *New Left Review*, 100, Kasım 1976, s. 92.

ler bütünü ve onun bilgi birikimidir (eğreti ise). Ve eğer (sandığım gibi) Althusserci Marksizm salt bir idealizm değil, aynı zamanda *tanrı-bilimin* birçok özelliğini de barındırıyorsa, Marksist gelenek içinde tartışılan şey, bizzat aklın savunulmasıdır.

Önce varmak istediğim yerin bir haritasını sunacağım; çünkü, kaçınılmaz olarak dönüp dolaşıp kendi izlerime dönen belli dolambaçlı yollar olacak. Esas dikkatimi Althusser'e —ve formatif eleştirel metinler *For Marx* (Marx İçin) ve *Reading Capital*'e (Kapitali Okumak)— vereceğim ve onun sayısız torununa zaman harcamayacağım. Bunlardan birçoğunun ustalarına sahip çıkmadığı ve bazılarının sadece belli düşünceleriyle ondan etkilendikleri doğrudur. Fakat umarım bazı genel argümanlarım (özellikle “ampirizm” ve “moralizm” konusundaki) onları da kapsayacak şekilde ele alınabilir. Bu ihmalden dolayı özür dilerim; fakat, (örneğin) Hindess ve Hirst'ü teorist inlerine kadar izlemek için yaşam çok kısadır. Marx'ın kullandığı tarihsel kategorileri (sınıf, ideoloji vb.) anlamakta —Althusser'le birlikte— başarısız kalan daha çetin muhalif Poulantzas'a karşı argümanları da sıralamayacağım. Belki başka bir zaman ele alırım. Şimdilik yeni Marksist idealizmin Aristo'suyla yetinelim.

Şu önermeleri öne sürüp sırayla inceleyeceğim. 1) Althusser'in epistemolojisi sınırlı bir akademik öğrenme sürecinden kaynaklanır ve hiçbir genel geçerliliği yoktur; 2) Bunun sonucu olarak hiçbir “dene-yim” (ya da toplumsal varlığın toplumsal bilince etkisi) kategorisine (ya da ele alış tarzına) sahip değildir, dolayısıyla bilgi üretiminin ve Marx'ın pratiğinin aslında var olan ampirik kanıtla “diyalog”unu çar-

pıtır ve böylece sürekli, Marksist gelenekte “idealist” olarak nitelenen bir düşünce kipinin içine düşer; 3) Özellikle gerekli ampirik diyalogu ampirizmle karıştırır ve tarihsel materyalizm pratiğini (bizzat Marx’ın pratiği de dahil) ısrarla yanlış ifadelendirir (en naif biçimlerde); 4) “Tarihsizm” eleştirisinin bileşkesi, yazarları karşıt sonuçlar çıkarsa da, özgül anti-Marksist tarihsizm eleştirileriyle (Popper’ın temsil ettiği gibi) belirli noktalarda özdeşir.

Bu argüman bizi yolumuzda biraz ilerletir. Sonra şunları önereceğim: 5) Althusser’in yapısalcılığı, bizzat Marx’ın tarihsel yönteminin kalkış yapan bir *stasis* yapısalcılığıdır; 6) Dolayısıyla Althusser’in kavramsal evreni, çelişkiyi ya da değişimi —ya da sınıf mücadelesini— açıklayan yeterli hiçbir kategoriye sahip değildir; 7) Bu önemli zayıflıklar, Althusser’in “ekonomik” ve “gereksinmeler” kategorileriyle birlikte diğer önemli kategoriler konusunda niçin sessiz kalması (ya da kaçamaklı davranması) gerektiğini açıklar; 8) Althusser’in (ve torunlarının) değer, kültür —ve politik teori— sorunlarını, en soyut ve teorik biçimler dışında, ele almamaları bunu izliyor.

Bu temel önermeler kurulduğunda (ya da Althusser’in yapacağı gibi kanıtlandığında), o zaman, o bütünüyle özenli ve sofistçe yapıdan uzak durabiliriz. Onun sözcüklerini başka bir şekilde bile okuyabiliriz. Ve eğer yorgun düşmezsek, farklı sorular da sorabiliriz: Marksist gelenek içinde bu olağanüstü kırılma nasıl gerçekleşti? Althusserci yapısalcılığı, onun kendini “bilim” olarak değerlendirdiği şekliyle değil, ideoloji olarak nasıl anlayacağız? Bu ideolojinin meydana çıkışının ve olgunlaşmasının ve Batı’da hızla yankı bulmasının özgül koşulları nelerdir? Ve tarihsel materyalizme bu ölçüsüz saldırının politik önemi nedir?

III

Argümanıma açık bir dezavantajla başlıyorum. Çok az görüntü, gayretli bir Parisli filozofa epistemolojik doğrular sunmaya çalışan bir İngiliz tarihçisinden —üstelik, açıkça ampirik pratiklerle suçlanmış biri— daha komik olurdu.

Önümdeki kâğıda bakarken, alacağı zevki gizleyemeyen ümitli izleyicilerin gölgeli yüzlerini görür gibiyim. Onları hoşnut etmek niyetinde değilim. Althusser'in "gerçek dünya" ile "bilgi" arasındaki ilişkiyle ilgili önermelerini anlamıyorum ve bu nedenle onları tartışarak meramımı açıklayamam.

Anlamaya çalıştığım doğrudur. *For Marx*'ın tamamında, gerçek dünyadan gelen bu "hammaddeler" in teorik pratik laboratuvarına (Genellikler I, II ve III'e göre ilerleyerek) nasıl ulaştıkları ile ilgili soru haykırı haykırı yanıt bekler. Fakat bunu söyleme fırsatı es geçilir. *Reading Capital*'e döndüğümüzde, yükselen bir heyecanla, nihayet bir yanıtın verileceğini öğreniriz. Bunun yerine bize daha önemli bir olay önerilir. Önce biraz can sıkıntısına ve daha fazla hiddete katlanırız; çünkü, "ampirizm" e karşı kutsal bir ceza tehdidi yürütülür. Felsefi katılığı olmayan bir kafa bile, Althusser'in ampirik araştırma biçimini (ya da tekniklerini) oldukça farklı bir ideolojik formasyon olan ampirizmle karıştırması ve yan yana koyması olgusunu, dahası onun bu "ampirizm" i bile karikatürize ederek ve ayırım yapmadan ve yanlış bir şekilde "özcü" (essentialist) soyutlama prosedürlerini ona atfederek

kendi polemiklerini basitleştirmesi olgusunu gözden kaçıramaz.⁽⁵⁾ 50 sayfa sonra nihayet geliyoruz —fakat neye?

O halde, sonuç bilgi üretimi mekanizmasının, bilimsel ispat söylemindeki düzen biçimlerinin eylemini belirleyen mekanizmada yattığını söyleyebiliriz (*Reading Capital*, 67)

On altı sözcük. Sonrası suskunluk.

Bu sözcükleri anladıysam, utanç verici buluyorum. Zira, bu şekilde bize orjinal sorunun yeni terimlerle tekrarı sunuldu. Sonuç bilgileri, “bilimsel ispat söylemi” istediği için, “hammaddeler” biçiminde ita-atkâr bir şekilde çıkagelir (az çok ideolojik kirlenmeyle zaten kültür yapıları olan Genellikler I). Kendi itirazımı açıklamalıyım: Fakat önce itirazımın ne *olmadığını*.

Althusser’in, “gerçek” nesne ile onun kavramsal ifadesi arasındaki bir özdeşlik ile ilgili hiçbir “garanti” sunmaması olgusuna itiraz etmiyorum. Böyle bir biçimsel garanti beklemenin yararı kuşkuolu olurdu: Felsefeyle gelişigüzel bir tanışıklık bile, böylesi garantilerin kısa vadele bir geçerliliğe sahip olduklarını ve garanti vereni sorumluluktan kurtaran küçük harf basım birkaç cümlecigi içerdığını gösterir. Althusser’in, bu “gerçek” maddi olay ya da nesne ile şu algı/sezgi/duyum/izlenim/kavram arasındaki birebir uygunluğu açıklama çabasının biktırıcı zeminini terk etmiş olması olgusuna da itiraz etmiyorum. Böyle yapmakla, Lenin’in *Materyalizm ve Ampirikritisizm*’deki belli önermelerinden de uzaklaştığını içtenlikle itiraf etmiş olsaydı —en azından huşuyla söz ettiği Lenin sözcüğü olmasaydı— belki daha dürüstçe olurdu.⁽⁶⁾ Ve elbette, zeminini değiştirmekle felsefi moda-

(5) Bkz. Leszek Kolakowski, “Althusser’s Marx”, *Sosyalist Register*, 1971, s. 124-5; “Temel bir tarih ve felsefe bilgisine sahip okuyucu, Althusser’in ‘ampirizm’ ile anlatmak istediği şeyin, pekâlâ Aristocu ve Thomist soyutlama teorisi olarak değerlendirilebildiğini, fakat modern ampirizmin —Lock’la değil en azından 14. yüzyılın nominalistleriyle başlayan— bu düşüncenin tam tersini anlattığını hemen fark edecektir.”

(6) Ancak daha sonra (*L&F*, 53), Lenin’in kategorilerinin “kendi ampirist referanslarıyla (örneğin yansıtma kategorisi) kirlenilmiş” “olabileceğini” *sotto voce* (Alçak sesle) kabul etti.

yı başlatmakta değil, izlemekte olduğunu itiraf etmiş olabilirdi.

Eskiden (zannedilir ki) lamba ışığında incelemesini sürdüren filozof, argümanlarında falan noktaya geldiğinde, kalemini indirip soruşturmak için gerçek dünyadan bir nesne aramaya koyulurdu. Çoğunlukla o nesne elinin altındaydı: Kendisinin çalışma masası. “Masa”, derdi, “senin var olduğunu nasıl bilirim; eğer varsan, benim masa kavramımın senin gerçek varoluşunu ifade ettiğini nasıl bilirim?” Masa göz kırpmadan bakar ve sonra filozofu sorguya çekerdi. Çok sabır isteyen bir fikir alışverişi idi ve bu yüzleşmede hangisinin galip geldiğine göre, filozof kendini idealist ya da materyalist olarak tanımlardı. Ya da masanın ortaya çıkış sıklığına göre böyle sanılırdı. Bugün, filozof bunun yerine sözcüğü soruşturur: Muğlak bir toplumsal genesisi ve bir tarihi olan, önceden verili dilbilimsel bir insan yaratısını.

Şimdi itirazım için terimler bulmaya başlıyorum. Birincisi, Althusser’in falan sözcüğü (ya da falan “hammadde”yi, ya da “sonuç bilgi”yi) çok kısa soruşturmasıdır. Falan sözcük, sadece yapısal kavramlaştırma, ya da somut bilgi (Genellik III) için teorik pratik (Genellik II) tarafından düzenlenmek bakımından vardır. Althusser, dilbilim ve bilgi sosyolojisinde olduğu kadar, tarih ve antropolojide de ters ve kısa sözlüdür. Onun hammaddesi (bilgi nesnesi), bilgide imal edilmesini edilgen bir şekilde bekleyen, ne süre duruma ne de kendi enerjisine sahip, hareketsiz, esnek türden bir şeydir. Bu, kuşkusuz, kaba ideolojik kirlenmeleri içerebilir; fakat, teorik pratiğin imbiğinde temizlenebilir de.

İkincisi, bu hammadde, ayrık zihinsel olaylar (“olgular”, *idées reçues*, sıradan kavramlar) olarak işlenmek için ortaya çıkar: Ve ayrıklığıyla kendini sunar. Şimdi bu kritik epistemolojik alanda filozofların karşı karşıya kaldıkları çok ciddi güçlüklerle alay etmek istemiyorum. Her filozof bunlarla karşılaştığına göre, bu güçlüklerin/gerçekten çok olduğuna inanmalıyım. Ve bu düzlemde, onların açıklamalarına herhangi bir şey eklemeyi umamam. Fakat Marksist gelenek içindeki bir tarihçinin, tarihçilerin de her gün kendi pratikleri içinde toplumsal bilincin oluşumu ve toplumsal bilinçteki gerilimlerle ilgilendiklerini bir Marksist filozofa anımsatmaya hakkı vardır. Bizim gözlemimiz

nadiren tekil —bu bilgi nesnesi, şu olay, geliştirilen bu kavram— olur. Çoğunlukla, aralarındaki ilişkiler gerçekten bizim soruşturmamızın bir nesnesi olan, çok katlı kanıtlarla ilgileniriz. Ya da, özgül inceleme için tekil kanıt yalıtırsak, bu kanıt bir soruşturma masası gibi uysal durmaz: Gözlerimizin önünde ve zaman içinde hareket eder. Bu hareketler, bu olaylar, eğer “toplumsal varlık” içindelerse, var olan toplumsal bilinç kaşısında sık sık kırılır, onu ihlal eder, onun içine gömülür. Yeni sorunlar ortaya çıkarılırlar ve herşeyden önce sürekli *deneyime* —ne kadar eksikliği olursa olsun, bir bireyin ya da toplumsal grubun birbiriyle ilintili birçok olaya ya da aynı türden olayların birkaç kez tekrarına zihinsel ve heyecansal tepkilerini içerdiğinden, tarihçiler için gözardı edilemez bir kategori— neden olurlar.

Deneyimin, gerçekte çok düşük bir mentasyon düzeyi olduğu belki ileri sürülebilir: En kaba “sağduyu”dan, Genellikler I laboratuvarına girme niteliğine sahip olamayacak kadar ideolojik olarak kirlenmiş “hammadde”den fazla bir şey olmadığı. Böyle olmadığını sanıyorum; aksine, böyle olduğu varsayımının, sıradan ölümlülerin aptal olduklarını sanan entelektüellerin çok karakteristik bir yanılsaması olduğunu düşünüyorum. Bana göre, gerçek daha ayrıntılıdır; deneyim geçerli ve etkilidir, fakat belirli sınırlar içinde: Çiftçi kendi hasat mevsimini “bilir”, denizci kendi denizlerini “bilir”; fakat ikisi de kozmoloji ve krallık konusunda şaşkın kalabilir.

Fakat önümüzdeki sorun deneyimin sınırları değil, onun ortaya çıkış ya da üretiliş tarzıdır. Deneyim, toplumsal varlık içinde kendiliğinden doğar; fakat düşünce olmaksızın doğmaz. Erkekler ve kadınlar (sadece filozoflar değil) rasyonel oldukları için, kendilerine ve dünyalarına ne olduğunu düşündükleri için deneyim doğar. Toplumsal varlığın toplumsal bilinci belirlediği (zor) nosyonunu kullanacak-sak, bunun böyle olduğunu nasıl varsayacağız? Kuşkusuz, her idealite kendisinden soyutlandığı kaba maddilik olarak “varlık”ın burada, “bilinç”in (soyut idealite olarak) şurada olduğu varsayılmayacak.⁽⁷⁾ Çünkü, herhangi bir toplumsal varlık biçimini onun düzenleyici kavramla-

(7) Elbette öyle sanılmıştır ve kimi yerlerde hala sanılıyor: *Marxism and Literature*'da (Oxford, 1977) Raymond Williams'ın giriş bölümü, bir anlamda bu varsayım karşı bir polemiktir.

rından ve beklentilerinden bağımsız olarak tasarlayamayız ve toplumsal varlık da, düşünce olmaksızın, kendini bir günde yeniden üretemez. Demek istediğimiz şudur: Değişimler, değişen *deneyime* neden olan toplumsal varlık içinde gerçekleşir: ve bu deneyim, var olan toplumsal bilince basınç uygulaması, yeni sorunlar ortaya atması ve daha incelikli entelektüel çalışmaların konusu olan materyalin çoğunu sağlaması anlamında, *belirleyicidir*.⁽⁸⁾ Deneyimin, bilimsel ispat söyleminin prosedürlerine sunulan hammaddelelerin bazı kısımlarını oluşturduğu sanılır. Gerçekte, bazı entelektüel pratisyenler bizzat deneyimden sıkıntı çekmişlerdir.

O halde deneyim, Althusser'in ileri sürdüğü tarzda, itaatkâr bir şekilde çıkıp gelmez. İnsan burada, doğal ışığından oldukça yoksun/bırakılmış bir bilgi nosyonunun bulunduğundan kuşkulandır. Althusser, bilincin formatif devinimini hesaba katan bir epistemolojiden çok, belli akademik yaşam prosedürlerinin bir betimlemesini bize sunmuştur. Lamba ışığında inceleme yapmaktan vazgeçmiş ve bitkin bir masayla diyalogdan uzaklaşmıştır: O, artık École Normale Supérieur alanı içindedir. Veriler gelmiş, daha düşük bir kavramsal gelişme düzeyinde olan son sınıf öğrencileri ve araştırma asistanları tarafından itaatkâr bir şekilde işlenmiş (G I), aday profesörlerin titiz bir semineriyle soruşturulup kategorilere ayrılmış (G II) ve G III kürsüye çıkıp sonuç bilgileri ortaya atmak üzeredir.

Fakat üniversite sınırlarının dışında, başka tür bilgi üretimi bu zaman süresince devam ediyor. Her zaman katı olmadığımı kabul ederim. Entelektüel değerlere aldırılmazlık etmiyorum ve onlara ulaşma güçlüklerinin de farkındayım. Fakat, bilgilerin akademik prosedürlerin dışında oluşmuş olduğunu ve hâlâ oluşmakta olduğunu Marksist bir filozofa anımsatmalıyım. Bunlar pratik deneylerde ihmal de edilmemiştir. Bu bilgiler erkeklerin ve kadınların tarlalarını sürmelerine, binalar yapmalarına, özenli toplumsal örgütleri desteklemelerine ve hatta bazen de akademik düşüncenin sonuçlarına etkili bir şekilde meydan okumalarına yaramıştır.

(8) Açıklama amacıyla bu sayfalarda, başka yerde tartıştığım farklı sınıf deneyimleri (ve sonraki ideolojik eğilimler) sorununu bir tarafa bırakıyorum.

Hepsi bu değil. Althusser'in hesabı, şimdiye kadar açıklanmamış sorunları hiç de uygun olmayan bir şekilde ve kendiliğinden filozoflara önererek, "gerçek dünya"nın ileri iticiliğini de atlar. Deneyim, ispat söyleminin kendisini huzura çağıracağı ana kadar büroların kapısında ihtiyatla beklemes. Deneyim kapıyı vurmadaın içeri girer ve ölenleri, sağ kalanların çığlıklarını, savaş siperlerini, işsizliği, enflasyonu, soykırımı dile getirir. İnsanlar açlıktan ölür: Ölenlerin yaşayan yakınları piyasayı yeni bir tarzda dşnrlers. İnsanlar hapsedilir: Hapishanede yasaları yeni bir tarzda tasarlarlar. Böyle si genel deneyimler karşısında eski kavramsal sistemler ufanabilir ve yeni sorunlar onların varlığı üzerinde ısrar eder. Alıcı —bugüne ulaşmadığı sürece kendi hammaddesinin genesisi ile ilgilenmeyen imalatçı— bir epistemoloji olan Althusser epistemolojisinde, sonuç bilgilerin böyle si zorunlu sunumuna izin verilmez.

Althusser'in gözardı ettiği şey, toplumsal varlık ile toplumsal bilinç arasındaki *diyalogdur*. Açıktır ki, bu diyalog her iki yönde de ilerler. Eğer toplumsal varlık, ayaklarıyla bir filozofu rtemeyen haraketsiz bir masa değilse, o zaman toplumsal bilinç de bu masanın "yansımalar"ının pasif bir alıcısı değildir. Açıktır ki, ister kendi üzerine kapanmayan bir kültür olarak, ister mit ya da bilim olarak ve isterse hukuk ya da ideoloji olarak olsun, bilinç varlığın içine tekrar geri döner: Varlık düşünülürken, düşünce de yaşar —insanlar egemen kavramsal kategorilerle kendilerine dayatılan toplumsal ya da seksüel beklentileri, sınırları içinde, *yaşayabilirler*.

Son yıllarda "Batı Marksizmi", diyalogu tekrar ideolojik egemenlik yönünde önemli ölçüde eğmesine karşın, varlığın bilinç üzerindeki belirleyici basıncını vurgulamak Marksistler arasında alışkanlık olmuştu —gerçekten bir zamanlar, Marksizmin ayırt edici yöntemsel bir önceliği olacağı düşünülmüştü. Birçoğumuzun sık sık işaret ettiği bu g sorun, bir an için bir kenara bırakılabilir; her durumda, teorik kanıtlardan çok tarihsel ve kültürel çözümlemelerle daha yararlı bir şekilde üzülen bir sorundur bu. Diyalogun birinci tarafını ikincisinden daha çok vurguladıysam, bunun nedeni, Althusser'in bu konuda söyleyecek bir şeyinin hemen hemen hiç olmamasıdır —ve bu konu-

da söyleyecek bir şeyleri olan tarihçilerin ya da antropologların anlamalarına ulaşmayı kabul etmemesidir. Onun buradaki sessizliği hem bir suçluluk sessizliğidir, hem de amacının gerekli kıldığı bir sessizliktir. “Ampirizmin”in içeri girebileceği aralığı kapatmak, onun önsel saptamasının bir sonucudur.

Devam edelim. Althusser'in epistemolojisi, her noktada sadece akademik entelektüel disiplinlerden değil oldukça özgülleşmiş disiplinlerden de (en fazla üç tane)⁽⁹⁾ türetilen bir teorik prosedürler anlatımı üzerine kurulur. Elbette, disiplin onun kendi disiplini: Felsefe, fakat kökeni itibarıyla Spinoza'nın monizminin (etkisi Althusser'in eserini adamakıllı ıslatan)⁽¹⁰⁾ değişime uğrattığı Katolik tanrıbilimin baskılarıyla şekillenen ve sonuçları itibarıyla da görüngübilim, varoluşçuluk ve Marksizm arasında Paris'e özgü bir diyalogla belirlenen özel bir kartezyen mantıksal tefsir geleneğinin felsefesi. Bu nedenle, bir "epistemoloji"nin türetildiği prosedürler genel olarak felsefe prosedürleri değil, onun varlığının bir tek belirli anının prosedürleridirler. Felsefecilerin kendi prosedürlerini, diğer her bilgi üretimi türünün prosedürleriyle zorunlu olarak özdeşleştirmelerini gerektiren hiçbir neden yoktur ve birçoğu ayrımlar koymak için zahmetlere katlanmıştır. Bu basit bir kafa karışıklığıdır, akademik emperyalizmin bir fonksiyonudur ve düzeltilmesi daha kolay bir eğilimdir. Çoğunlukla da bu şekilde düzeltilmiştir.

(9) Diğer ikisi, matematik ve belirli kavramlarına en keyfi biçimlerde el konulan psikoanalizdir.

(10) *F.M.*'da Althusser'in zar zor kabul ettiği etki, *R. C.*'de daha çok bellidir (s. 102: "Spinoza'nın felsefesi, belki de bütün zamanların en büyük felsefi devrimini başlattı.") ve *Denemeler*'de tamamen ilan edilir, s.104, 132-141, 187, 190. Perry Anderson'ın yararlı yorumlarına bakınız: *Considerations on Western Marxism* (New Left Books, 1976), s. 64-65, 85.

Fakat Althusser tarafından değil. Aksine, o kendi teorik emperyalizminin erdemini oynuyor. Felsefenin ve matematiğin belli dallarının özelliği, alışılmadık derecede kendiyi sınırlı ve kendilerini tekrarlayan olmalarıdır. Mantık ve nicelikbilim kendi materyallerini ve kendi prosedürlerini inceler. Althusser, bunu tam da *Teori* prosedürlerinin bir paradigması olarak sunar: G II (teorik pratik) G III'ü üretmek için G I üzerinde etkili olur. Bütün ideolojik kirlenmelere karşın, G I'deki materyalin potansiyel “doğru”luğu gizli bir Spinozacı monizmle garanti edilir (*idea vera debet cum suo ideato convenire*): gerçek bir düşünce doğadaki aslıyla uyuşmalıdır; ya da Althusser'in terimleriyle G I, “gerçek”e denk olmasaydı ortaya çıkmazdı. G I'i ideolojik kirlenlerden temizlemek ve kendi teorik bütünlüğü içinde kendi garantilerini barındıran bilgiyi (G III) üretmek, bilimsel G II prosedürlerinin işidir (*veritas norma sui et falsi* —doğru olan hem kendisinin hem yanlıştın ölçütüdür). Az ötede Althusser, belli disiplinlerde G II'nin biraz farklı prosedürler izlemesine izin verir: İspat söylemi deney biçiminde bile yürütülebilir. Bu onun tek ödünüdür: Genellik II (diye kabul ediyor) “benim burada yapabildiğimden daha ciddi bir incelemeyi hak ediyor.”⁽¹¹⁾ Ve öyledir de. Zira, böyle bir inceleme, kusursuzca yapılsaydı, Althusser'in “ampirizm” (yani felsefi pozitivizm ve onun bütün akrabaları) ile ampirik entelektüel pratik biçimi konusunda içine düştüğü sürekli, inatçı ve teorik olarak önemli kafa karışıklığının görülmesini sağlardı.

Bu sorun “tarihsizm” sorunuyla (benim açık ilginin bulunduğu bir konu) yakından ilgilidir; bu nedenle bu kadar çabuk geçiştiremem. Genellikler I, çoğunlukla “olgular” ya da “kanıt” denilen zihinsel olayları kapsar. “Ampirizmin ve duyumculuğun... ideolojik yanılsamalarının aksine”, (Althusser bize anlatıyor) bu “olgular” tekil ya da somut değildirler; zaten “bir ideolojik doğanın ... kavramları”dır (F. M., 183-4). Her bilimin⁽¹²⁾ işi “daha önceki bir ideolojik teorik prati-

(11) F. M.daki dipnota bakınız, s. 184-185.

(12) Althusser, Bachelard'ın, kendi “ideolojik” tarih öncesiyile bir “epistemolojik kopuş” tarafından oluşturulan bir bilim nosyonunu izliyor. Hem F. M. (bkz. s. 167-168) hem R. C., 1846 sonrası Marksizmi, bu şekilde bir Bilim (“Teori”) oluşturma olarak görür. Sonraki özeleştirisinde Althusser, sol eliyle bu nosyonu bir tarafa attı ve sonra sağ eliyle (Parti yoluyla) buna döndü: *Denemeler*, s. 107-125.

ğin geliştirdiği *ideolojik ‘olgular’*ın bir eleştirisiyle *kendi bilimsel olgularını geliştirmek*”ten ibarettir:

Kendi özgül olgularını geliştirmek, aynı zamanda kendi ‘teori’sini hazırlamaktır; çünkü bilimsel bir olgu —sözde saf görüngü değil— ancak bir teorik pratik alanında tanımlanabilir (F. M., 184).

Daha önce var olan ideolojik kavramlar hammaddesinden bu “*kendi olgularını geliştirme*” işini, kavramların işleyen bedeni ve söz konusu disiplinin prosedürleri olan Genellikler II yapar. G II’nin işleyiş biçiminde “güçlükler”in olduğu kabul edilir; fakat bu güçlükler incelenmeden bırakılır (“Bu şematik jestlerle yetinip, bu teorik emeğin diyalektiğine girmemeliyiz” (F. M., 185)).

Bu akılcıcadır; çünkü güçlükler sağlamdır. Bunlardan biri şudur: Bilgi nasıl hep değişir ya da ilerler? Eğer hammadde, ya da bir bilime (G II) sunulan kanıt (G I) verili bir ideolojik alanda zaten sabitse —ve eğer materyal dünyasının ve toplumsal gerçeğliğin teori laboratuvarına bir girişi (utangaç, ideolojik bir giriş) etkileyebildiği tek yol (ne kadar gölgeli olursa olsun) G I ise, o zaman, G II’nin, kendisine sunulan ideolojik kirlenmelerin uygun ya da gerçeğçi herhangi bir eleştirisini hangi araçlarla başara bildiğini anlamak olanaksızdır. Kısaca, Althusser’in şeması, ya ideolojik yanılısamların nasıl kendilerini sonsuz bir şekilde yeniden üretebildiklerini (ya da yanlış ve tesadüfi bir yolda evrildiklerini) bize gösterir; ya kendi başlarına teorik prosedürlerin bilimsel ispat söylemi dışında hiçbir araçla verili materyallerini ideolojik kirlenmelerden arındıramayacaklarını önerir (Spinoza ile birlikte); ya da son olarak, maddi ve toplumsal dünyanın (bu dünya düşüncesinin bir “sonuç” olduğu bir dünya) dışında, hep önceden verili hazır ve nazır Marksist düşünceyi önerir. Eseri gerçeekte birincinin bir gösterimi olmasına karşın, Althusser sırayla birinci ve ikinci önerileri ileri sürer.

Fakat bu güçlüğu bir tarafa bırakabiliriz; çünkü, sadece “şematik jestler”le bize sunulan bir Genellik’i gereğinden fazla sıkı sorgulamak

insafsızlık olur. Olasıdır ki, Althusser belirli türden mantık alıştırmalarına uygun prosedürleri betimliyordur: Rousseau'dan bir pasajı (di-yelim) inceliyoruz (G I): Sözcük kullanımları ve mantık uyumu sıkı felsefi ya da eleştirel prosedürlere göre titizlikle irdelenir (G II): Ve yararlı (ve kendi disiplininin koşulları içinde “doğru”) bir bilgi olabilen, fakat asıl olmaktan çok eleştirel olan bir “bilgi”ye ulaşırız (G III). Bu prosedürleri, kendi sınırları içinde uygun bilgi üretiminin bütün prosedürleriyle birbirine karıştırmak, bu tür metin eleştirileriyle seminerlere katılma alışkanlığına sahip ve kendi disiplinlerinin pratisyenleri olmaktan çok, çırakları durumunda olan mesleki yaşamlarının başlangıcındaki öğrencilerin yapabileceği türden basit bir hatadır. Bu öğrenciler, diğer (ve eşit derecede güç) araştırma, deney ve gerçek dünyayı entelektüel değerlendirme prosedürlerine —ki bunlar olmadandan, ikincil (ama önemli) eleştirel prosedürler ne anlama ne de varoluşa sahip olur— henüz ulaşmamışlardır.

Açıktan açığa bilgi üretiminin en büyük alanında, çok güç bir diyalog türü sürüyor. Soruşturma altındaki kanıtın ya da “olgular”ın daima zaten ideolojik bir biçimde (G I olarak) geldikleri doğru değildir. Deneysel bilimlerde, her bir disipline uygun, bu “olgu” ve kanıtların öyle olmamasını güvenceye almak için tasarlanmış son derece özenli prosedürler vardır. (Elbette bu, bilimsel olguların kavramsal düzenlemelerden bağımsız olarak kendi “anlam”larını “açığa vurduğu”nu ileri sürmek değildir). Benzer prosedürlerin hazırlanması, bu prosedürler zorunlu olarak daha az tamamlanmış ve ideolojik belirlenimlere daha çok tabi olmalarına karşın, diğer her uygulamalı disiplin için (“toplumsal bilimlerde ve “insan bilimleri”nde) temeldir. Olgun bir entelektüel disiplin ile salt bir ideolojik formasyon (tanrıbilim, astroloji, burjuva sosyolojisinin ve ortodoks Stalinist Marksizmin kimi yanları —ve belki de Althusserci yapısalcılık) arasındaki fark, tam da bu prosedürlerde ve kontrollerde yatar; çünkü, eğer bilgi nesnesi sadece bu disiplinin kendi prosedürleriyle hazırlanan ideolojik “olgular”dan ibaret olsaydı, o zaman herhangi bir önermeyi doğrulamanın ya da yalanlamanın hiçbir yolu asla olmazdı, hiçbir bilimsel ya da disiplinler başvuru mercii olmazdı.

Althusser'in saçmalığı, onun teorik yapılarının idealist biçimindedir. Onun düşüncesi, teorisist idealizmin ırzına geçtiği ekonomik determinizmin çocuğudur. Maddi gerçekliğin varlığını olumlar (fakat “kanıtlama”ya ya da “garanti etme”ye çalışmaz): Bu noktayı kabul ederiz. Kararlı örgütlenmesi son kertede daima “ekonomik” olan maddi (“dışsal”) bir toplumsal gerçeklik dünyasının varlığını da olumlar: Bunun ispatı Althusser'in eserinde değil —bir filozofun eserinde böyle bir kanıt aramak mantıklı da olmazdı— Marx'ın olgun eserinde vardır. Bir bilgi kendi teorik pratiğinin daima farkında olmasa da, Marx'ın eseri, somut bir bilgi olarak, Althusser'in soruşturmasının başlangıcına hazır gelir. Kendi çatlaklarının sessizliğinde büyümüş olan çeşitli çirkin ideolojik kirlenmeleri temizlemek kadar, bizzat kendi kendisinin bilgisini artırmak da Althusser'in işidir. Böylece verili bir bilgi (Marx'ın eseri) Althusser'in hiyerarşisinin üç düzeyinin her birinde, onun prosedürlerini canlandırır. Marx'ın eseri “hammadde” olarak —hazır olmasına karşın— G I'e gelir; onun olgun *aperçu*'sundan (bakışından) türetilen “bilim”in ilkelerine göre belirsiz varsayımlar, muğlak yöntemler vb. soruşturulup işlenir (G II) ve sonuç, Marx'ın eserinin onaylanan bölümlerinin zaten ilan ettiği somut bilgiyi doğrulamak ve güçlendirmektir (G III).

Bu prosedürün bütünüyle kendi kendini doğrulayıcı olduğunda ısrar etmek, hemen hemen gereksiz gibi. Bu prosedür sadece kendi sorunsalının çemberi içinde değil, aynı zamanda bizzat kendi kendini süreklileştiren ve ilerleten prosedürler çemberi içinde de hareket eder. Bu teorik pratiğin esası tam da budur. (Althusser ve izleyicilerinin gözünde) içinde kavramların sonsuz bir şekilde döndüğü, birbirini tanıdığı ve sorguladığı mühürlü bir sistemdir ve onun sürekli tekrarlanan içe dönük yaşamının yoğunluğu, yanlış bir şekilde “bilim”in yerine geçirilir. Sonra bu bilim tekrar Marx'ın eserinin üzerine çevrilir: Marx'ın eserlerinin de aynı düzende oldukları ve “epistemolojik kopuş” (hiçbir kaba empirik döllemeye gereksinim duymayan kusursuz bir kavram) mucizesinden sonra, düşüncenin işlenmesi ve onun yapısal örgüsü gereğince herşeyin peşi sıra geldiği ileri sürülür.

Bütün bunları bir tek tümcede özetleyebilir miyim? Bu tümce bir çemberi betimler: *Kapital*'in felsefi okunması, tam da bizim soruşturmamızın nesnesi olan Marksist felsefenin uygulanması olarak olanaklı olur. Marx'ın felsefesi Marksizmin eserleri içinde var olduğu için, bu çember ancak epistemolojik olarak olanaklıdır (R. C., 34).

“İspat söylemi”ni kolaylaştırmak için Marx'ın bazı pasajlarına, fakat şimdilik hammadde (G I) olarak, geri dönüyoruz: Marx'ın bütün “olgunlaşmamış” çalışmalarının, Engels'in çalışmalarının neredeyse tamamının, Marx'ın olgun eserlerinin tarihsel materyalizm pratiğini örnekleyen bölümlerinin, Marx ve Engels'in yazışmalarının (bizi doğrudan onların laboratuvarına götürüp onların prosedürlerini bize gösterirler) ve bizzat *Kapital*'in büyük bir bölümünün (“illüstrasyonlar”) üzeri elle kapatılır; fakat teorik pratiğin kendi kendine yeterliliğini doğrulayana kadar cezalandırılıp disipline edilen alt ara ifadelere, Marx'ın bağlantısız cümleciklerine elin parmakları arasından göz atılmasına izin verilir. Elbette, sorunlar bu şekilde ileri sürülürse ve materyal göreve çağrılırsa —zaten kendi yanıtları içinde yerleşik ve başka sorulara değil bu sorulara yanıt vermelerine izin verilmiş ise— bunun araştırmacıya itaatli bir sadakat sunacağını umabiliriz.

Bu düşünce tarzı, Marksist gelenekte *tamı tamına* genel olarak idealizm diye tanımlanan tarzıdır. Böyle bir idealizm, öte yandaki maddi bir dünya önceliğinin yadsınmasında ya da olumlanmasında değil, maddi ve toplumsal varoluş görüngüleriyle sürekli bir diyaloga girmekten çok, kendi idealitesini bunlara dayatan kendi kendini yaratıcı kavramsal bir evrimdir. Eğer Marx'ın ve Engels'in hemen idealizm olarak tanımlayacakları bir çağdaş dünya “Marksizmi” varsa, o da Althusserci yapısalcılıktır.⁽¹³⁾ Kategori kendi maddi göndergesinin üzerinde bir öncelik elde etmiştir; kavramsal yapı toplumsal varlığın üzerinde durur ve ona egemendir.

(13) Althusser'in yönteminin Marx'ınkiyle bağdaşmazlığının kusursuz bir gösterimi için bkz. Derek Sayer, “Science as Critique: Marx versus Althusser”, J. Mepham ve D. Rubin (eds), *Essays in Marxist Philosophy* (Harvester, 1978) içinde. Bu denemeyi bütünüyle yararlı buldum.

Althusser'in bilgi üretimi paradigmasına bana ait alternatif bir evrensel paradigmayla karşılık vermeyi önermiyorum. Fakat kendi disiplinin içinde onu biraz daha izleyeceğim. Bunu sakın bir şekilde yapmak kolay değil; çünkü, tarihe ve "tarihsizm"e sürekli göndermeleri, onun teorik emperyalizmini en kibirli biçimiyle sergiler. Yorumları, tarihsel prosedürlerle hiçbir tanışıklığının bulunmadığını ve onları hiç anlamadığını gösterir; yani "tarih"i birbirini izleyen ideolojik savların anlaşılmaz bir uğultusu değil, bir *disiplin* yapan prosedürleri, kendi uygun ispat söylemini sağlayan prosedürleri.

Yine de sakın olalım. Banliyölerden değil ("kanıt"a başvurduklarında ve onu ileri sürdülerinde tarihçilerin yaptıklarını *sandıkları* şey), bizzat kentin sağlam kalesinden bu soruna yaklaşalım: Althusser'in teori nosyonundan. Kentten ayrı duran bu kuleli (ve saçma) muhteşem kaleye hücum edersek, enerjimizi kalenin civarındaki çatışmalara harcamayız. Ülke elimize geçer.

Tarih (Althusser bize anlatıyor), "gerçek anlamda hiç var olmayan ... bir teorinin 'uygulanması'... olmaktan öte güçlkle varolur. Tarih teorisinin 'uygulamaları', bir bakıma bu var olmayan teorinin geçmişinin ötesinde gerçekleşir ve doğal olarak yanlışlıkla onun yerine geçilir." Bu "var olmayan teori, az çok teorilerin ideolojik anahatları"na dayanır:

Güçlü anlamda tarih teorisinin var olmadığı, ya da tarihçilerin ilgilendiği kadarıyla güçlkle var olduğu olgusunu, var olan tarih kavramlarının, bu nedenle, neredeyse daima kendi teorik temellerini az çok arayan 'ampirik' —'ampirik', yani kendi 'apaçıklık'ının arkasına gizlenen bir ideolojinin güçlü bir gerilimiyle melezlenmiş— kavramlar oldukları olgusunu ciddiye almalıyız. Teoriye olan ilgilerinden dolayı diğerlerinden ayırt edilebilen, fakat bu teoriyi, bulunamayacağı bir düzlemde, dayandığı teori olmaksızın tanımlanamaz olan tarihsel yöntembilim düzleminde arayan en iyi tarihçilerin sorunu budur (R. C., 110).

Bir tuhaflığı belirtmek için bir an duracağız. İşaret etmiş olduğum gibi, artık uluslararası bir varlığa sahip olmuş Marksist bir tarih yazımı elli yıldan fazla bir süredir (Marx ve Engels'i de anımsarsak çok daha uzun bir süre) var olagelmıştır. O halde, bütün bu tarihçilerin (Althusser'in “en iyiler” arasına koyduğu bir ikisi de dahil edilebilir), bütün bu onyıllar boyunca teorisiz hareket etmiş olmaları tuhaftır. Zira, onlar kendi teorilerinin kimi yanlarıyla Marx'dan, ya da Althusser'in Teori diye tanımlayacağı şeyden türetildiğini sanmışlardı. Yani, bu tarihçilerin kendi pratiklerinde her gün kullandıkları hassas kavramlar, sömürü, sınıf mücadelesi, sınıf, determinizm, ideoloji ve üretim tarzı olarak feodalizm, kapitalizm vb. kavramlarını —Marksist bir teorik gelenekten türemiş ve bu gelenek içinde geçerli kılınmış kavramları— kapsar.

Öyleyse bu tuhaftır. Tarihçilerin hiç teorisi yoktur. Marksist tarihçilerin de hiçbir teorisi yoktur. O halde, tarihsel teori Marksist tarihsel teoriden farklı bir şey olmalı.

Neyse, kaleyi incelememize yeniden başlayalım. Zirveye ulaşmadan önce, kayaları tek tek tırmanmalıyız. Marksist olsun ya da olmasın, tarihsel pratik “düzleminde” teori bulunamaz. *İvir zıvir!*

Tarihin gerçeği, onun açık söyleminde okunamaz; çünkü, tarih metni içinde bir sesin (Logos) konuştuğu bir metin değil, bir yapılar yapısının sonuçlarının duyulamaz ve okunamaz nosyonudur (R. C., 17).

Çok az tarihçi, tarihin “açık söylemi”nin bazı “gerçek”leri gönüllü olarak açığa çıkardığını, Logos’un kendi kulaklarına fısıldadığını düşünür. Fakat öyle de olsa, Althusser’in anti-tezi bir bakıma terstir. “Duyulamaz ve okunamaz?” Bütünüyle böyle değil. “Sonuçların nosyonu?” Göz yumabileceğimiz bir eğretilene olarak belki; fakat Althusser’in farklı bir ruh haliyle resmi damgalı “ampirizm” olarak cezalandırdığı bir özün “onu kapsayan ve gizleyen gerçek”ten soyutlaması nosyonuna götüren eğretilene, tam da bu değil mi? (Bkz. R. C., 35-37). Bu “yapılar yapısı” hiçbir “ampirik” soruşturmaya tabi değilse ve (anımsıyoruz) tarihsel yöntembilimin dışında da duruyorsa, o halde bu “yapılar yapısı” nerede konumlandırılıyor? Vulger bir soru sorabilirsek, bu “yapılar yapısı” *orada*, tarih olaylarının içine gömülü müdür, yoksa dışarda başka bir yerde midir? Örneğin, tarih metninden değil de, bazı felsefi kafalarda konuşan Logos’ta mı?

Soru yersizdir, diyor Althusser, daha kötüsü uygun değildir, suçtur, burjuva ve ampirist bir sorunsaldan kaynaklanır. Tarihsel soruşturma prosedürleriyle yapının açığa çıkarılabileceğini söylemek anlamsızdır; çünkü, tarihten bilebildiğimiz bütün şey belirli kavramsal ifadelendirmelerdir: Kirli Genellikler I. Dolayısıyla, tarihsel “gerçek” sadece bizzat teoride, teorik prosedürlerle (“Bütünüyle teorik pratik içinde gerçekleşen somut bilgi üreten süreç”) açığa çıkarılabilir (F. M., 186). Bu prosedürlerin biçimsel katılığı bu bilginin “doğruluğu”nun, onun “gerçek” görüngüye denkliğinin biricik kanıtıdır; böylece kanıtlanan somut bilgi, gerekli —ya da daima elde edilebilir— bütün “garantiler”ini birlikte taşır. “Tarihin kendisi bir zamansallık değil, belli bir bilimin, tarihsel materyalizmin, nesnesini ifade eden epistemolojik bir kategoridir.”⁽¹⁴⁾ “Tarih bilgisi, şekerin tatlı olduğu bilgisinden daha fazla tarihsel değildir” (R. C., 106).

Neredeyse içinden çıkılamayacak derecede sık örülmüş idealist bir varsayımlar ağıyla kaleye bu nihai tırmanış engellenir. Tarih bilgimizi “gerçek-somutun gelişmesinde değil, sadece *bilginin içinde*, bilgi sürecinde” biçimlendirebiliriz (R. C., 108). Ve elbette, düşündü-

(14) Ben Brewster’in hazırladığı ve Althusser’in onayladığı R. C.’e Sözlük’te (s. 322) tanımlandığı gibi.

ğümüz her şey düşüncede ve onun simgeleri, kodları ve ifadelendirmeleri içinde gerçekleştiğine göre, bu herkesçe bilinen bir doğrudur. Şaşırtıcı olan durum, 1960'ların sonunda böylesi doğruların böylesi tımturaklı kızgınlıklarla, karşıtların (asla belirtilmemiş) böylesine sert cezalandırılmasıyla ve böylesi bir yenilik varsayımıyla sürekli tekrarlanmasının bir filozof için olanaklı olmasıdır. Fakat sertlik gösterileri ve retorik "masumane" değildir; okuyucuyu böylesi doğrulardan, bilginin *bütünüyle* düşüncede, onun kendi kendini teorik genel-leşmesi yoluyla ortaya çıktığı şeklindeki bir önermeye taşıyan tuzaklardır. Böylece bir tek atlamayla hem *deneyim* sorununu (G I'in teoriye nasıl sunulduğu), hem de kısaca değerlendireceğim bu ampirik "diyalog"u oluşturan özgül soruşturma prosedürleri (deneysel ya da diğer) sorununu gözardı etmek olanaklı olur. Bu nedenle Althusser:

Bir kez doğru bir şekilde biçimlendirilip geliştirildi mi,⁽¹⁵⁾ ürettikleri bilgilerin 'doğru', yani *bilgi* olduklarını ilan etmek için [bilimlerin] *dışsal* pratiklerle doğrulanmaya hiç gereksinimleri yoktur. Dünyadaki hiçbir matematikçi, bir teoremin kanıtlandığını ilan etmek için, fizik onu *doğrulamaya* kadar beklemez... Onun teoreminin doğruluğu yüzde yüz matematiksel ispat pratiğine salt *içsel* ölçütlerle, dolayısıyla *matematiksel pratik* ölçütüyle, yani var olan matematiksel bilimselliğin gerektirdiği formlarla kanıtlanır. Aynı şeyi her bilimin sonuçları için de söyleyebiliriz... (R. C., 59).

Gerçekten mi? Bir kez daha Althusser, bizzat kendi materyalinin mantığını izlediği sürece özgül bir durum olan bir disipline başvuruyor: Sadece mantık için değil, bilgi üretimi için de matematiğin bir paradigma olarak işe yaradığı nosyonu, Spinoza'nın kâfirane düşüncelerinden hiç de az olmamak üzere, kartezyen geleneğe de mısallat olmuştur. Ve Althusser muzafferane bir şekilde ilan etmeye devam eder:

Bizi çok özel olarak ilgilendiren bilim, tarihsel materyalizm için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Marx'ın teorisi doğru olduğu için başarıyla uygulanmıştır; başarıyla uygulandığı için doğru değildir (R. C., 59).

(15) Bkz. 12. not. R. C.deki vurgu (s. 59-60), deneyim ve "diğer pratikler"i'n bir bilimin tarih öncesi ile ilgili kanıtlar olduğunu ima eder gibidir.

İfade kendi öncülünü veriyor: Marx'ın teorisi doğru olduğu için başarıyla uygulanmıştır. Doğru teoriler çoğunlukla böyle uygulanırlar. Fakat bu başarıyı nasıl belirleyeceğiz? Tarihsel disiplin içinde mi? Ve Marx'ın teorilerinin başarıyla uygulanmadığı durumlara ne demeli? Bu ifadeyi, “Teori ‘doğru’ olduğu kadarıyla Marx'ın teorisini başarıyla uygulamak olanaklı olmuştur: Teorinin başarılı olduğu yerde teorinin doğruluğu doğrulanmıştır” şeklinde ileri sürseydik, o zaman kendimizi farklı bir epistemolojik söylem içinde bulurduk.

Tekrar başa dönelim. Althusser, baştan savma bir cümlecikle şuna izin verir (gerçekten teorinin çok düşük bir düzeyinde bir sorundur bu): “Kuşkusuz, gerçekle ilgili *düşünce* ile o *gerçek* arasında bir ilişki vardır; fakat bu ilişkinin, düşüncenin (yeterli ya da yetersiz) bilgisi olduğu *o gerçeğin* içinde tanımlandığı anlamında gerçek bir ilişki değil, bir *bilgi* ilişkisi, bilginin yeterliliği ya da yetersizliği ilişkisidir bu”:

Gerçeğin bilgisi ile gerçek arasındaki bu bilgi ilişkisi, ilişki içinde bilinen *gerçeğin* bir ilişkisi değildir. Bir bilgi ilişkisi ile bir gerçek ilişkisi arasındaki fark temel bir farktır: bunu göz önünde bulundurmasaydık, ya gerçeği düşünceye indirgeyerek, ‘*gerçeğin düşüncenin ürünü olduğuna inanarak*’ Hegel ile birlikte düşünce ile gerçeği birbirine karıştırıp kurgusal idealizme, ya da gerçekle ilgili düşünceyi gerçeğin kendisine indirgeyerek düşünce ile gerçeği birbirine karıştırıp ampirik idealizme düşerdik (R. C., 87).

Bunu çok iyi anladığımı söyleyemem. Bilgi ile onun gerçek nesne arasındaki ilişkiyi, iki *aktif* tarafla “ilişkisi” gereğince tanımlamak –söz uyuysa, aktif bir şekilde kendisini alıcı zihne açmaya çalışan “gerçek”– aklıma gelmezdi. Diğer tezahürlerinde ne kadar aktif olursa olsun, gerçek epistemolojik olarak önemsiz ya da atıldır: Yani, ancak algı ya da bilgi alanına girdiği noktada epistemolojik soruşturmanın bir nesnesi olabilir. Caudwell’in ifadesiyle, “nesne ve özne, zihin ilişkisiyle ortaya konduğu için, eşzamanlı meydana gelirler” ve “bilme,

varlık ile bilme arasında karşılıklı birbirini belirleyen bir ilişkidir.”
(16) Bu bilginin falan gerçeğe “kazılı” özelliklere uygunluğunu kanıtlamaya tasarlanmış prosedürler (pratiğin “diyalog”u) varsayılmadıkça, *bilginin* “yeterliliğini ya da yetersizliğini” kararlaştırmanın (mantığın, matematiğin, vb. özel durumlarına karşıt olarak) hiçbir yolu olamaz.

Althusser, yine, herkesçe bilinen bir doğrudan teorici tekbencilığe (solipsism) atlamıştır. Hiç bir güçlük göstermeyen sıradan bir iddiayla soruna yaklaşmıştır:

Gerçekle ilgili düşünce, gerçeğin kavranışı ve gerçeğin düşünüldüğü ya da kavrandığı bütün düşünce operasyonları, gerçeğin düzeniyle karşılaş-tırılması gereken düşüncenin, düşünce öğelerinin düzenine aittir (R. C. 87).

Düşünce başka nerede gerçekleşebilir? Fakat “gerçeğin bilgisi ile gerçek arasındaki bilgi ilişkisi” pekâlâ gerçek ve belirleyici bir ilişki de olabilir: Yani, bir tarafın (düşünce) diğer tarafı (gerçeğin seçici özellikleri) aktif kendine mal etmesi ilişkisi ve bu ilişki *düşüncenin emrettiği koşullarda değil* de gerçek nesnenin özellikleri hem uygun düşünce prosedürlerini (yani onların “yeterliliğini ya da yetersizliğini”), hem de onun ürününü belirler. Bilinç ile varlık arasındaki diyalog buradadır.

Bir örnek vereceğim... İşte Masamı görüyorum. Bir nesne olmak, “önemsiz ve atıl” olmak, bu nesneyi bir özne-nesne ilişkisinde belirleyici bir taraf olmaktan uzaklaştırmaz. Hiçbir kereste parçasının kendisini masa yaptığı asla görülmemiştir; hiçbir marangozun havadan ya da talaştan masa yaptığı da görülmemiştir. Marangoz, o keresteyi kendi kendine mal edip, işleyip, masa haline getirirken, hem kendi becerileri (kendisi *bir tarihten* yükselip gelen teorik pratik ya da uygun aletlerin evrim tarihi ile birlikte masa yapma “deneyimi”) tarafından, hem de bizzat kerestenin nitelikleri (oylumu, pürüzleri, tavı vb.) tarafından yönlendirilir. Marangoz, kendi aletlerini, becerilerini ve ideal

(16) Bkz. “Caudwell” üzerine denemem, *Sovialist Register*, 1977, s. 241.

masa kavramını ağaca dayatırken, ağaç da kendi özelliklerini ve “mantık”ını marangoza dayatır.

Düşünce bir marangoz olmadığı gibi, bu türden bir imalat sürecine de girmediği için, bu örnek düşünce ile onun nesnesi arasındaki ilişki konusunda bize çok az şey anlatabilir. Fakat aktif bir özne ile “atıl” bir nesne arasında, nesnenin belirleyen (sınırları içinde) kaldığı bir olası ilişki biçimini vurgulamaya yarayabilir: Ağaç *neyin* yapılabildiğini ve onun iyi ya da kötü yapılabileceğini belirleyemez, ama *neyin yapılabileceğini*, yapılanın sınırlarını (eni, boyu,vb.) yapmaya uygun beceri ve aletleri elbette belirleyebilir. Böyle bir denklemde “düşünce” (“doğru”ysa) ancak kendi gerçek nesnesinin belirlenen özelliklerine *neyin* uygun olduğunu ifade edebilir ve belirlenen bu alanda hareket etmelidir. Başboş olursa, o zaman anormal bir kurgusal beceriksizliğe girmiş ve önceden var olan bağınazlıktan bir masa “bilgisi”nin kendi kendinden anlam çıkarması olur. Çünkü, bu “bilgi” ağacın gerçekliğine uymaz; hemen kendisinin “yetersizliğini ya da yeterliliğini” gösterecektir; üzerine oturulur oturulmaz, ince epistemolojik sorun bütün yükünü yere saçarak çökmesi olasıdır.

Gerçek nesne (dedim) epistemolojik olarak atıldı; yani kendisini dayatamaz ya da bilgiye açamaz: her şey düşüncede ve onun prosedürlerinde gerçekleşir. Fakat bu, onun diğer yönlerden de atıl olduğu anlamına gelmez; toplumsal olarak ya da ideolojik olarak atıl olması, hiçbir şekilde gerekmez. Ve toparlarsak, gerçek “orada”, düşünce, kafalarımızın sessiz konferans salonlarında, “içerde burada” değildir. Düşünce ve varlık bir tek uzayda barınırlar; ki bu uzay biziz. Düşünürken bile acıkırız, nefret ederiz, hastalanırız, severiz ve bilinç ile varlık birbirine karışır; “gerçek”i düşünürken bile, kendi elle tutulur gerçekliğimizi de yaşarız. Öyle ki, “hammaddeler”in düşünceye sunduğu sorunlar, tam da kendilerinin aktif, gösteren ve öğreten niteliklerinde çoğunlukla vardır. Zira eleştirel bilinç kendine has özelliklerden meydana gelen bir hammadde üzerinde etkide bulunduğu anda, bilinç ile varlık arasındaki diyalog giderek karmaşıklaşır —gerçekten derhal farklı bir epistemolojik sorunlar *düzeni* sunan farklı bir karmaşıklık *düzenine* ulaşır: Entelektüel yaratılar, toplumsal ilişkiler, tarihsel olay.

Bir tarihçi —kuşkusuz Marksist bir tarihçi— bunun çok iyi farkında olmalıdır. Kendi kanıtının bu ölü, atıl metni, hiçbir şekilde “duyulamaz” değildir; kendine ait sağır edici bir canlılığa, geçmişte yankılanan kendi anlamlarını ileri süren, bizzat kendi kendisinin bilgisini bilgi olarak açığa vurur gibi ortaya çıkan seslere sahiptir. Sıradan bir “olgu”yu sunuyorsak —“Kral Zed M.S. 1100’de öldü”—, bir krallık kavramı zaten bize sunulur: Egemen-bağımlı ilişkileri, devlet dairelerinin işlevleri ve rolleri, bu rollerle bağlantılı karizma ve büyülü güçler; ve sadece bir soruşturma nesnesi, verili bir toplumdaki aracı ilişkilerde belirli işlevleri yerine getiren bir kavram, bu kavramın o toplum içindeki farklı toplumsal gruplar (din adamları vb.) tarafından aktarılan birçok çelişkili notasyonları olarak bunlarla başbaşa değiliz —tarihçilerin güçlükle düzeltmek zorunda oldukları sadece bu değil, aynı zamanda, Kral Zed’in ölümüne fiilen tanıklık edenlerin erkteki, sağduyudaki ya da mitteki dolaysızlığından çok farklı krallık kavramlarıyla sonuçlanan farklı toplumlardaki birçok farklı krallık örneklerini inceleyerek, krallık kavramını rafine eden teorik bir çerçeve içinde (kendisi de bir tarihe sahip ve şimdiyi tartışan tarih disiplini) bu kanıtı da ele alırlar.

Bu güçlükler çoktur. Fakat bir tek olayı ya da kavramı (krallık) değil de, pek çok tarihçinin incelemelerinde önemli gördüğü olayları, tarihsel “süreç”i, farklı görüngüler (ekonomiler ve ideolojiler gibi) arasındaki karşılıklı ilişkileri, neden-sonuç ilişkisini dikkate aldığımızda, güçlükler birkaç kat artar. Düşünce ile onun nesnesi arasındaki ilişki artık son derece karmaşık ve aracılı olur; ve dahası, sonuçta ulaşılan tarihsel bilgi, aktörler tarafından o zamanın tarzıyla asla yaşanamayan, hissedilmeyen ya da görülemeyen görüngüler arasında ilişkiler kurar ve eylemleri inceleme nesnesi olan kadınların ve erkeklerin bilmediği kategorilere ve kavramlara uygun olarak bulguları düzenler —bütün bu güçlükler o kadar çoktur ki, “gerçek” tarih ile tarihsel bilginin bütünüyle farklı oldukları açık hale gelir. Ve elbette öyledir de. Başka nasıl olabilir ki? Nesne (gerçek tarih), yine de, kendi bilgisiyle “nesnel” bir ilişki (ampirik olarak doğrulanabilir), belirleyen olduğu (sınırları içinde) bir ilişki, içinde olamaz mı?

Böyle bir sonucun karmaşıklıkları karşısında, belli türden bir rasyonel kafa (ve özellikle tarihsel prosedürlerin pratik bilgisinden yoksun ve Mutlak'a giden kolay bir yol için sabırsızlanan rasyonel bir kafa) irkilir. Bu irkilme birçok biçim alabilir. İrkontinin başlangıç evresinde, hem ampirizmin hem de Althusserci yapısalcılığın özdeş bir "tarihsizm" karalamasına varmaları ilgi konusudur (ve Marksistleri de ilgilendirmelidir). Althusser'in tutumunun orijinal olması bir yana, bunlar, sonuçları bazen rölativist (şimdi meşguliyetinin bir ifadesi olarak "tarih"), bazen idealist ve teorisist ve bazen de tarihin epistemolojik güvenilirliği konusunda aşırı radikal bir kuşkuculuk olan alışılmış akademik tarih yazımı eleştirisine bir teslimiyeti gösterir. Bir yol Husserl ve Heidegger üzerinden, diğeri Hegel ve Lukacs üzerinden, bir diğeri daha "ampirik" bir "Anglo-sakson" dilbilim felsefesi geleneği üzerinden olmuş olabilir; fakat bütün yollar ortak bir sona varmıştır.

Tarihsel materyalizmin yenilmesi güç pratisyeni Marc Bloch için, mesleki yaşamının sonunda, güçlü bir inançla kendi materyalinin nesnel ve belirleyen karakterini varsaymak olanaklıydı: "Geçmiş, tanım gereği, gelecekteki hiçbir şeyin değiştiremeyeceği bir veridir."⁽¹⁷⁾ 1960'lara gelindiğinde, muhterem entelektüel şirkette böyle bir inanç ifade edilemiyordu; Marksist geleneğe ait yetenekli bir yazar için, tarihsel rölativizmi sıradanlık olarak varsaymak olanaklı oluyordu:

İnsan bilimleri açısından, *bizim için* önemli olanın tercihiyle, yani bizim değer yargılarımız gereğince, tarihsel bireysellik biçimlenir. Bu nedenle, tarihsel gerçeklik değerler hiyerarşisindeki değişikliklerle birlikte çağdan çağa değişir.⁽¹⁸⁾

Tarihin epistemolojik güvenilirlikten yoksunluğu açısında ileri sürülen özel nedenler, önerilen çözümler kadar farklı olmuştur; fakat Oakeshott ile Althusser, Lucien Goldmann ile Raymond Aron, Popper ile

(17) Marc Bloch, *The Historian's Craft* (Manchester, 1954) s. 58.

(18) Lucien Goldmann, *The Human Sciences and Philosophy* (Londra, 1969) s. 42-43.

Hindess/Hirst, hepsi benzer niyetle aynı alanda sürtmektedirler.⁽¹⁹⁾

“Tarih”, belki de bu intikamı kendi üzerine çekmişti. Ondokuzuncu ve yirminci yüzyılların otantik ve bazen de anormal “tarihsizm”lere (evrimci, tanrıbilimsel ve essensialist “tarih”in kendi kendini güdüleme nosyonları) yol açtığını yadsımıyorum; bu aynı tarihçiciliğin, sınıf mücadelesi tarafından önceden belirlenen bir sona doğru hareket eden tarihsel “evre”lerin *programlanmış* bir ardışıklığı nosyonu, Marksist geleneğin bazı kesimlerine de nüfuz ettiğini yadsımak istemiyorum. Bütün bunlar ciddi düzeltmelere muhtaçtırlar. Fakat tarihsel meteryalizme getirilen düzeltme, çoğunlukla onun pratiğinin titiz bir araştırılmasını yapmadan onun suçluluğuna hükmetti; ya da suçluluk örnekleri saptandığında (çoğunlukla tarihçilerin olgun eserlerinde), tarihsel bilginin olgunluğundan ya da pratisyenlerinden kuşulanmaktan çok, bunların bütün çalışmayı geçersizleştirdiği varsayıldı. Daha çok eleştirmenler ve filozoflar (Collingwood hariç) genel olarak bu kolay kaçamağın suçlusuydu, kendi “tarihsizm” özelliğini tarihsel materyalizm pratiğine vermede hiç kimse Althusser’den daha gaddar olmamıştır: Başından sonuna kadar tarihçilerin (ve Marksist tarihçilerin) pratiğini varsayar ama onu incelemeyiz.

Eleştirinin titiz incelemesini eleştirmenlerin üzerine çevirelim ve Althusser ile Popper’ın “tarihsizm”i ortaklaşa reddetme noktasına nasıl geldiklerini görelim. Popper için tarihin belli “olgular”ının ampirik olarak doğrulanmasına izin vereceği çok sınırlı bir kanı vardır. Fakat, ayırık olgular ya da özel kanıtlar ile süreç, toplumsal oluşumlar ve ilişkiler sorunları ya da neden-sonuç ilişkisi sorunları arasındaki gölgesi (ama hassas) sınıra adımımızı attık mı, derhal ya “tarihsizm” (ki

(19) Bu uygunluğun nedenleri, Althusserci ve pozitivist epistemolojinin gizli uygunluğunda yatmaktadır. Uzun süre önce, Paul Piccone’nin sert bir polemikinde, “Structuralist Marxism?”, *Radical America*, III, no. 5 Eylül 1969, tartışıldı; şöyle sonuçlanmıştı: “Althusser son zamanlardaki pozitivism tarihinin farkında değil ve bu nedenle, farkında olmadan onların ıskartaya çıkarılmış bütün sorun-sallarını kendine mal ettiğini kavramıyor” (s. 27-28). Althusser’in önermeleriyle tam bir uygunluk açısından bkz. M. Oakeshott, *Experience and its Modes*, (Cambridge, 1933) s. 168. Uygunluğun bir tekrarı bakımından bkz. H. Gilliam, “The Dialectics of Realism and Idealism in Modern Historiographic Theory”, *History and Theory*, XV, 3, 1976.

ona göre, kısmen tarihe kehanetçi yasalar atfetmekten ya da yorumlayıcı zihinin dayattığı uygunsuz “kutsal” kategorilerden kaynaklanan, ampirik olarak doğrulanamayan ve bizim tarihe soktuğumuz “genel yorumlamaları” ortaya atmaktan ibarettir) suçlusu olmamızı gerektiren ya da açıkça, bir yorumu “bir bakış açısı” olarak sunduğumuz bir alana gireriz. Ayırık olgular, her durumda kendi raslantısalıkları ya da önceden seçili kaynakları tarafından kirletilirler. Geçmişle ilgili kanıt, ya keyfi şekillerde ya da özel bir önkaniyi tarihsel araştırmacıya dayatan şekillerde yaşamını devam ettirir; ve çünkü:

Sözde tarih ‘kaynakları’, sadece kaydetmeye değer ölçüde ilginç görülen olguları kaydeder... Kural olarak kaynaklar, sadece önceden tasarlanan bir teoriye uygun olan olguları kapsar. Ve daha başka olgu elde edilemez olduğu için, kural olarak sonra gelen şu ya da bu teoriyi sınamak olanaklı olmayacaktır.

Pek çok yorum, “olguların başlangıçtaki seçiminde kullanılan yorumla uyum içinde olması gerektiği anlamında döngüsel” olacaktır. Dolayısıyla, tarihsel bilgi, geniş ya da genel anlamda, onun kendi yarattığıdır. Popper, ampirik olarak oluşturulabilir ayırık olgulara uymadığı için bir yorumun yanlışlığının kanıtlanabileceğine izin verirken (Althusser’in vermediği bir izin), onun ispat ölçütleriyle —doğal bilimlerden türetilen ölçütler— bir adım ileri gidemeyiz. Herhangi bir yorumun deneysel ispatı olanaksızdır: Dolayısıyla, her kuşağın kendi yorumunu ya da bakış açısını kendi kendini anlamaya ve değerlendirmeye bir katkı olarak sunma hakkı, hatta buna “zorlayıcı bir gereksinimi” olmasına karşın, yorum tarihsel bilginin (“bakış açısı”) dışında bir kategoriye aittir.⁽²⁰⁾

Böylece Popper: “Tarih”i bilemeyiz; ya da en iyi durumda ancak ayırık olguları (ve kendi başlarına ya da tarihsel kendi kendini eleme yoluyla tesadüfen yaşamış olanları) bilebiliriz. Yorum, bir bakış açısının sunulmasından ibarettir: Bu meşru olabilir (başka zeminlerde); fakat hiçbir doğru tarihsel bilgiyi biçimlendirmez. Ayırık olguları bilebileceğimiz önerisi bile küçümsemesiyle karşılaşsa da, Althusser de

(20) K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies* (1962) II, s. 265-8.

aynı öncülden yola çıkar⁽²¹⁾: Çünkü hiçbir olgu teorik (ya da ideolojik) bir alana yerleştirilmedikçe, epistemolojik kimliğe (ya da herhangi bir anlam önemine) ulaşamaz; ve teorik eylem, “ampirik” araştırma gibi gösterilen her şeye önseldir ve onu şekillendirir.

Althusser’in şemasında ideoloji (ya da Teori), Popper’ın yorum ya da bakış açısı olarak sunduğu işlevleri üstlenir. Sadece ulaştıkları aralarında anlaşmazlığın olduğunu fark ederiz. Popper için “insanoğlunun hiçbir tarihi yoktur. İnsan yaşamının bütün boyutlarının sonsuz sayıda tarihleri vardır. Bu tarihler, çağdaş uğraşılara uygun olarak tarihçiler tarafından sonsuz bir konu”dan yaratılırlar.⁽²²⁾ Bir demirci bal-yozunun monotonluğuyla, herhangi bir nesnel tarihsel sürecin bilinemezliğine ve “tarihsizm” tehlikelerine vurgu yapılır. Ampirist bir alacakaranlıkta ayaklarımıza takılan bulanık olguları parça parça ve birer birer ayırt ederek geriye doğru el yordamıyla yolumuzu bulmalıyız. Fakat Popper’ın tehlike gördüğü yerde Althusser harika bir fırsat, kavramsal bir alan, muhteşem uğraşısını davet eden bir boşluk görür. Tarihsel süreç gerçek bir nesne olarak bilinemezdir: Tarihsel bilgi teorinin ürünüdür: Teori, tarihi ya ideoloji olarak ya da teori (“Bilim”) olarak *icat eder*. Tek sorun (anımsıyoruz) “güçlü anlamda tarih teorisinin var olmaması”dır. Fakat Althusser bu teoriyi tarihçilere sağlayabilir. Alacakaranlıkta el yordamıyla yolumuzu bulmamıza hiç gerek yok: Bir tek kocaman epistemolojik sıçrayışla karanlıktan aydınlığa atlarız.

Bu sersemletici idealizmi zaten belirttik. Elbette, idealizm Althusser’in çok sert tutum aldığı, hatta titiz olduğu bir şeydir. “Kurgusal idealizm” (diye bize anlatıyor) gerçeği düşünceye indirgeyerek ve “gerçeği düşüncenin bir ürünü gibi tasarlayarak” düşünce ile gerçeği birbirine karıştırır. Şimdi Althusser, bu kadar sözcük içinde, bu gereksiz hareketi yapmaz (maddi bir dünyanın var olma önceliğini yadsımak FKP liderlerinin tuhaf bakışlarını bile üzerine çekebilirdi). Görevine bağlı bir “materyalist” olarak Althusser, gerçeğin orada biryerlerde var *olduğunu* savlar.

(21) Hindess ve Hirst, daha da kölece aynı pozitivist öncülleri izliyorlar. Bkz. s. 2-3, 310, 311.

(22) Popper, op. cit., II, s. 270. Krş. Hindess ve Hirst s. 311.

Bizim için ‘gerçek’ teorik bir slogan değildir; gerçek, kendi bilgisinden bağımsız olarak var olan —ama ancak onun bilgisiyle tanımlanabilen— gerçek nesnedir. Bu ikinci, teorik, ilişkide gerçek, onu bilmenin araçlarıyla özdeştir... (F.M., 246)

350 yıl önce karşıt bir inançla öne çıkan bir filozof tam da bunu ilan ediyordu:

Bizim için Tanrı teorik bir slogan değildir. Tanrı bizim bilgimizden bağımsız olarak var olan ilk Nedendir; vb.

Ya da daha emin olmak için, “Tanrının doğada ikinci nedenlerden başka bir şey yapmadığı kesindir.” Bu argüman Francis Bacon’un gizli ateist olarak suçlanmasını önlemedi ve Althusser’in de gerçekliği idealist bir kurgu içinde eritmekle suçlanmasına şaşırmamalıdır. Zira bu sofuca ve zorunlu hareket bir kez yapıldı mı (bir tür genetik *a priori*, bir “son an” hükmü olarak), “gerçek” sahneden sürüklenip çıkarılır. Düşüncenin bilebildiği tek şey düşüncedir —ve düşüncenin oldukça kötü yarattığı, “çünkü insan zihni... eğer temizlenip tanzim edilmemişse boş inanç ve hile ile dolu büyük bir bardak gibidir.”⁽²³⁾ Teori şimdi bunu düzeltmelidir.

Althusser, gerçeği teoriye indirgeyerek gerçeği belirleyen özelliklerinden yoksun bırakırken, gerçeğin bilinemezliğini savlamakla gerçek ile düşüncüyü o kadar çok birbirine karıştırmaz. Bu teori Marx’ın epistemolojik kopuşunu bekleyerek hazır ve nazır durur. Ve o halde, Marx tarafından mal edilen (gerçi “açığa çıkarılan” daha iyi bir ifade olurdu) bilgi, hiçbir şekilde, o bilginin nesnesi tarafından belirlenmedi. Tarihçiler *Kapital*’i bütünüyle yanlış okumuşlardır:

Gerçek bir nesne olarak değil teorinin bir nesnesi olarak, gerçek-somut bir nesne olarak değil ‘soyut’ (kavramsal) bir nesne olarak tarihin *Kapital*’de önemli olduğunu; Marx’ın tarihsel bir yaklaşımın ilk evrelerini ya işgü-

(23) Francis Bacon, *Of the Advancement of Learning*, s. 132.

nünün kısaltılması mücadelelerine ya da kapitalist ilkel birikime uyguladığı bölümlerin, kendi ilkesi olarak tarih teorisine, kapitalist üretim tarzı ekonomik teorisinin bir belirleyen 'bölge' meydana getirdiği tarih kavramının ve onun 'gelişmiş biçimleri'nin şekillenmesine işaret ettiğini görmediler (R. C., 117).

Yine:

Görünüşe karşın Marx, herhangi bir somut toplum'u, hatta birinci ciltte o kadar sözünü ettiği İngiltere'yi bile çözümümez; başka hiçbir şeyi değil, KAPİTALİST ÜRETİM TARZINI çözümler... Marx'ın İngiltere'yi tartışırken, İngiltere'deki somut durumu çözümlediğini düşünmemeliyiz. Sadece kendi kapitalist üretim tarzı teorisini (soyut) 'açıklamak' için İngiltere'yi tartışır (L. P., 76).

Bu kırmızı ve kürklü teori cüppesini giyen Althusser, artık birbirine yakın her konferans salonuna hücum edebilir ve felsefe adına görevlileri suçlayıp onları bilgi gibi gösterilen zayıf ve kusurlu disiplinlerinden yoksun bırakabilir. Bu disiplinler harekete geçmeden önce, onun kürsüsünün önünde oturup verdiği dersleri iyice öğrenmelidirler:

Özellikle 'insan bilimleri' ve toplumsal bilimler (daha dar bir alan) alanlarında çalışan uzmanlar, yani iktisatçılar, tarihçiler, sosyologlar, sosyal psikologlar, psikologlar, sanat ve edebiyat tarihçileri ya da din ve diğer ideoloji tarihçileri —ve hatta dilbilimciler ve psikoanalistler, bütün bu uzmanlar Marx'ın bulduğu teorinin vazgeçilmezliğini tanımadıkça, kendi uzmanlık alanlarında doğru bilimsel bilgiyi üretemeyeceklerini bilmeleri gerekir. Zira Marx'ın teorisi, ilke olarak, şimdiye kadar sadece birkaç ilk bilgi (dilbilim, psikoanaliz), ya da birkaç bilgi ögesi ya da kırıntısı (tarih, sosyoloji ve ekonominin bazı bölümleri), ya da haksız yere bilgi denilen basit ve saf yanılsamaları üretmiş oldukları 'kita'ya bilimsel bilgiyi açan teoridir (L. P., 72).

Bu kitalardaki ya da "dar alanlar"daki kulların, kendilerini Marksist sayıp sıymadıkları hiç önemli değil: Onlar sahtekârdı ve belki de şimdi, "Marx'ın bulduğu", fakat Althusser'in ilanından önce, Marx

da dahil hiç kimsenin anlamadığı “teori”ye, ikiye katlanmış bir haraç vermeleri gerekir. Benim zavallı, zahmet isteyen tarih disiplinine gelince, küçük prensliğimizin (kuşkusuz gerçekte çok küçük bir alan) istimlakı toptandır:

Bir kez daha, tarih teorisi kavramımızı ampirik tarih apaçıklığının bulaştırdığı pisliklerden temizlemeliyiz, radikal bir şekilde temizlemeliyiz; çünkü biliyoruz ki, bu ‘ampirik tarih’ sadece ampirist tarih ideolojisinin çıplak yüzüdür... bütün katılıklarıyla tarih teorisini ‘ampirik’ zamansallıkla uzlaşmadan kurtarma mutlak zorunluluğunu kavramalıyız (R. C., 105).

Her şeyden önce, bir önyargının “güvenilmez iktidarı”nı devirmeliyiz:

Çağdaş tarihsizmin temeli olan ve bilgi nesnesine, bilgisi olduğu gerçek nesneyle aynı ‘nitelikleri’ atfederek, bilgi nesnesini gerçek nesneyle birbirine karıştırmamıza yol açacak olan (R. C., 106).

önyargıyı.

Açıktır ki, Althusser ve onun asistanlar alayı, bu küçük (ve artık boyun eğdirilmiş) tarih alanına ceza vergisi yüklemek ve bizim günahlarımızın cezasını çocuklarımızın üzerinden üçüncü kuşağa çek-tirmek niyetindedir.

Bu tersine çevrilmiş saçmalıklar dünyasında insan şaşırıp kalır. Fakat yine de onun büyü, eleştiri silahının ve disiplininin altına yatmadıkça o dünyanın içinde yolunu şaşırıp kafaları hareketsiz bırakır. (“sağduyu” bunlara iyi gelmez: Her ziyaretçi sınırdan girer ve üzerinden sağduyu alınır). Büyülenmiş zihinler nüktenin bulunmadığı hayali alanlardan geçer, imgesel engelleri aşar, mitsel canavarları (“hümanizm”, “moralizm”) öldürüp yere serer, onaylanan metinleri tekrarlayarak kabilesel töreleri yerine getirir. Bir drama vardır: Önyak olanlar, Marx’da yeni “boşluklar” keşfettiklerinde ve teorisinin kendi kendine sonuç çıkarıcı usullarından daha ileri sonuçlar çıkardıklarından bir şey yaptıklarını (bir “bilim” geliştirdiklerini) sanırlar. Ve öğrenciler ile çömezler imanlarını yitirdiklerinde, rakip peygamber-

berler ortaya çıktığında ve post-Althussercilik, sub-Althussercilik ve türev yapısalcılıklar (dilbilim ve göstergebilim) katlanarak çoğaldığında, daha büyük kâfirler ve kâfirlikler draması vardır. Elbette: Çünkü, bir teorinin (ya da *bir tanrıbilimin*) teorik doğuma, entelektüel eşeysiz üreme doğumuna yol açan bir terimin yerini tartışma konusu yapan hiç bir ampirik kontrole tabi kılınmadığı zaman, bu durum tam da koşullara uygundur.

İşte bulunduğumuz yer. Şaşırtıcı bir sapkın oyun daha zamanımızın görüntü oyunlarına ekleniyor. Rasyonel kafa için yaşanacak kötü bir zaman; Marksist gelenekteki rasyonel bir kafa için dayanılmayacak bir zamandır. Zira gerçek dünya dahi el kol hareketleriyle konuşuyor. Açık seçik çelişkiler kendilerini gösterip, jest, sonra gözden kayboluyorlar; bilinen ile bilinmeyen yer değiştiriyor; kendilerini incelerken bile, kategoriler kendi karşıtlarının içinde çözülüp değişiyorlar. Batı’da, burjuva bir ruh kendi yabancılaşmasını sağaltacak bir “Marksizm” özlemi çekiyor; “komünist” dünyada ilan edilen bir “sosyalist temel”, bir Ortodoks Hristiyan inanç üst yapısına, bozulmuş materyalizme, Slav milliyetçiliğine ve Soljenitsin’e yol açıyor. Bu dünyada “Marksizm” bir “ideolojik devlet aygıtı” işlevini yerine getiriyor ve Marksistler kendi özkimlikleri içinde değil, halkın küçümsemesi içinde yabancılaşıyor. Eski ve sağlam bir rasyonel gelenek iki parçaya bölünüyor: Yavan bir akademik skolastisizm ve zorba bir iktidar pragmatizmi.

Bütün bunlar beklenmedik değildir. Dünya, daha önce de böylesi sahne değişiklikleriyle geçip gitmiştir. Böylesi değişiklikler bazı sorunların çözümünün (ya da geçip gitmesinin), yeni sorunların ortaya çıkışının, eski sorunların ölümünün, etrafımızdaki yeni ve belirtilmemiş sorunların görünmez varlığının işaretidirler. “Deneyim” —faşizm, Stalinizm, ırkçılık deneyimi ve kapitalist ekonomi sektörlerinde işçi sınıfı “bolluğu” çelişkili görüngüsü deneyimi— kapıya dayanıp kategorilerimizi yeniden yapılandırmamızı istiyor. Deneyim düşünceye çarpıp onu bastırırken, bir kez daha “toplumsal varlık”ın “toplumsal bilinç”i belirlemesine tanık oluyoruz; fakat bu kez, yük altında ezilen burjuva ideolojisi değil, “bilimsel” Marksizm bilincidir.

Us için diş gıcırdatmanın zamanıdır. Dünya değişirken, dilimizi ve terimlerimizi değiştirmeyi öğrenmeliyiz. Fakat bunu asla *nedensiz* değiştirmememiz gerekir.

Althusser'e yanıt vermek için, bu savaşı elverişli bir alanda — yani bizzat Marx ve Engels'in yazdıkları alanında— yürütme avantajından kendimi yoksun bırakacağım. Bu koşullarda bir mücadelede her çatışma kazanılabildiği halde (Marx ve Engels'in en özgül koşullarda, tarihe “yazılı” hem sürecin hem de yapının gerçekliğini defalarca gösterir, tarihsel bilginin nesnelliğini doğrular ve Althusser'in düşüncesiyle özdeş düşünce tarzlarını maskara ederler), üç nedenden ötürü argümanımı bu alanda yürütmeyi kabul etmiyorum. Birincisi, her çatışma kazanılabildiği halde, savaş ortada kalır: Geriye çekici doğmanın yapması gereken tek şey Marx'ı daha da seçici “okumak”, yani boşluklar keşfetmek, daha çok metni kabul etmemek olacaktır.⁽²⁴⁾ İkincisi, bir öğreti olarak Marksizmi bu şekilde savunmayla ilgilenmeyi uzun süredir bırakmıştım.⁽²⁵⁾ Üçüncüsü, *bu metinleri bilmeme* ve belki de Althusser'in okumasından farklı bir şekilde onların nasıl okunacağını bilmeme karşın —yani bir çırac olarak, tarihsel materyalizmin bir pratisyeni olarak onları tanıyorum, yıllarca bunları kendi

(24) 1969'da Althusser, tam onaylanmış metinleri ikiye indirmişti: *Gotha Programının Eleştirisi* (1875) ve *Marginal Notes on Wagner's 'Lehrbuch der politischen Ökonomie'* (1880): sadece bunlar “bütünüyle ve kesinlikle Hegelci etkiden muaf-tırlar” (L&F, 90). Ayrıca bkz. François George, “Lire Althusser”, *Les Temps Modernes* (Mayıs 1969).

(25) Bkz. benim “Leszek Kolakowski'ye Açık Mektup”, *Socialist Register*, 1973, s. 18-33.

pratiğimde kullandım, sınadım, onlara minettar kaldım, onlarda farklı türden “boşluk” ya da yetersizlikler de bazen keşfettim— bütün bunların doğru olmasına karşın, bu türden derin metinsel tefsirler zamanının geçtiğini düşünüyorum.

Bu noktada ve sadece bu noktada, Althusser’le bazı anlaşmalara yanaşabilirim. Her birimiz açısından da, kendi tutumumuz ile Marx’ın özel bir metni arasındaki uygunluğa işaret etmek, tartışılan önermenin geçerliliği konusunda hiçbir şey kanıtlayamaz; sadece bir uygunluğu doğrulayabilir. Bir yüzyıl içinde entelektüel evren değişti; hatta Marx’ın ne revizyon ne de açıklama gerektiren önermeleri bile, özel bir ortamda ve çoğunlukla da özel ve şimdi unutulmuş karşıtlarla uyumsuzluk içinde tanımlandı; ve yeni ortamımızda, yeni ve belki de anlaşılması daha güç itirazlar karşısında bu önermeler iyice düşünülp bir kez daha dile getirilmelidir. Bu bilinen tarihsel bir sorundur. Herşey bir kez daha iyice düşünülmelidir; her terim yeni sınavlara girmelidir.

Bazı pratik engeller üzerinde biraz daha oyalanmalıyım. Pratiğini yürüten bir tarihçiye kendilerini hemen gösterdikleri halde, kuşkusuz bir filozof bunları önemsiz bulacaktır: epistemolojik bir sihirli değnekle ortadan kaldırılabilirler. Fakat engellerden söz edilmelidir. Zira Popper ya da Althusser’in önerdiği tarihsel prosedürler, pek çok tarihinin yaptığını *sandığı*, ya da pratikte kendilerini yapar durumda “buldukları” şeye uygun değil. Bazı filozofların (ve daha çoğu sosyologlar) tarihsel “kaynaklar”ın ne olduğuna dair teorik fakat biçimlendirilmemiş bir nosyona sahip oldukları anlaşılıyor. Bu nedenle, ne “sözde tarihin ‘kaynakları’ sadece kayıt için yeterli derecede ilginç görülen olayları kaydeder” ifadesinde (Popper), ne de “olgular asla *verili* değildir; daima üretilirler” ifadesinde (Hindess/Hirst), kendini bilme duygusuna pek fazla sahip olunamaz. Popper’ın ifadesi dikkati tarihsel aktörlerin *niyetlerine* yöneltmiş gibi görünüyor: Tarihsel kanıt, sadece bu aktörlerin gelecek kuşaklara aktarmak *istedikleri* kayıtları kapsar ve dolayısıyla kendi niyetlerini, hüristik bir kural olarak tarihçiye dayatırlar. Epistemolojileriyle gerçek Althusserci olarak tanınan Hindess ve Hirst (ustalarından daha katı olmalarına karşın) dikkati

kanıtın kökeninden, “verili” olmayan bir şeyden, “olgular” üreten kanıtın tarihçiler tarafından maledilmesine (özel bir teorik alan içinde) çevirir.

Her iki ifade de yarı doğrudur; yani doğru değildir. Açıktır ki, tarihsel kanıtın büyük bölümü, aktörlerin kendi imgelerini gelecek kuşaklara aktarma niyetlerinden tamamen bağımsız nedenlerle yaşaya gelmiştir: Yönetim, vergi, yasama, dini inanç ve pratiklerin kayıtları, tapınak ya da manastırların öyküleri ve sitelerin arkeolojik kanıtları. Kayıtlara geçmiş zamanın sınırlarını geriye doğru ne kadar çok zorlarsak, kanıtın Popper’ın niyet nitelemesine tabi olması o kadar çok doğru olabilir. Ne var ki, bu, eski tarihçilerin ve antropologların anlaşıl-maz bir şekilde gözdardı etmiş oldukları kanıtların bir özelliği değildir. Gerçekte, en eski Maya kabartmaları ya da eski Babil çivi yazıları incelemeye alındıklarında, incelemenin önemli bir nesnesi kesinlikle bunları kayda geçirenlerin niyetleridir: Ve bunun aracılığıyla onların kozmolojilerinin, astrolojilerinin, takvimlerinin, dua ve tılsımlarının —kayıtları tutanların “ilgileri”— elde edilmesi.

Tasarlanmış kanıt (niyete bağlı olarak gelecek kuşaklara sağlanan kanıt), tasarlanmamış kanıt (yani, aktörlerin niyetlerinden bağımsız nedenlerle varlıklarını koruyan tarihsel kanıtın büyük bölümü) kadar nesnel bir şekilde tarihsel disiplin içinde incelenebilir. Birinci durumda niyetlerin kendileri bir soruşturma nesnesidir; ve her iki durumda da, tarihsel “olgular”, uygun disiplinler tarafından kanıta dayanan olgulardan “üretilir.” Disiplinli anlamında tarihsel olgular “üretilir” şeklindeki bu itiraf, Hindess ve Hirst’ün “olgular asla verili değildir” şeklindeki yarı-doğrusunu haklı gösterir mi? Bir anlamda verili olmasalardı, o zaman tarihsel pratik, teorik havadan tarih imal eden (Althusser ve Hindess/Hirst’ün yapmak istediği gibi) boş bir atölyede gerçekleşirdi. Ve tam da olguların verililiği, pratisyenlere sundukları belirli özellikleri, tarihçinin disiplinini meydana getiren diyalogun bir yarısını oluşturur.

Popper, bütün tarihsel kanıtları kralların vakainameleri olarak görür gibidir. Çok az tarihsel kanıt, bu ne yaptığını bilen anlamında “kayıtlara geçirilir”: Ve var olan da Blake’in “şeytaniliği” anlamında o-

kunabilir: Yani, yazarlarının var olduğunu kabul ettikleri fakat kayıtlara geçirmek istemedikleri şeyler —metinde yazılan örtük varsayımlar ve yüklemeler— açığa çıkana kadar, kanıtlar iyice silkelenir. Yazılı pek çok kaynak “ilgi”den bağımsız olarak kayda geçirilmeye değerdir. Onsekizinci yüzyılda, bir Doğu Hint tüccarının kızı ile toprak sahibi bir oğul arasındaki evlilik anlaşması, bir kayıt dairesine önemli emanetler, uzatılmış görüşmeler, yasal senetler, mülk anlaşmaları, hatta (nadiren) karşılıklı aşk mektupları bırakabilir. Aktörlerden hiçbirinin niyeti gelecek kuşaklara ilginç gelen olguları kayda geçirmek değildi: Mülkleri birleştirmek ve güvenceye almaktı ve belki de insanı bir ilişkiyi görüşmekti. Tarihçi bu materyalleri okur ve ileri sürdüğü sorunlar ışığında mülkiyet işlemleri, yasal prosedürler, toprak sahibi gruplar ile tüccar gruplar arasındaki araçlar, özel ailesel yapılar ve akrabalık bağları, burjuva evlilik kurumu ya da seksüel davranışlarla ilgili kanıtları bunlardan çıkarabilir.

Hep aynıdır: Her zaman. Halk vergilendirilirdi: Aile vergisi listelerini vergi tarihçileri değil, tarihsel demograflar kendine maleder. Halktan aşar alınırdı: Emlak sicilleri tarım tarihçileri tarafından kanıt olarak mal edilir. Halk alışılmış kiracı ya da hamildi: Kullanım hakları (tenure), malikaneye (manor) ait tescil defterlerine yazılıp bırakılırdı: Bu önemli kaynaklar, sadece yeni kanıtlar peşinde koşmak için değil, yeni sorular ileri süren bir diyalogla tarihçiler tarafından tekrar tekrar araştırılır. Öyle ki, Popper ile birlikte “kaynaklar kural olarak sadece önceden tasarlanan teoriye uygun olan olguları kapsar” diye i-leri sürmek, katıksız bir tarihçiye saçmalamak (nitekim saçma olduğunu biliyorum) gibi görünür.

Olguların *orada*, belli özellikleriyle tarihsel kayıtlarda yazılı olması, elbette, bu olguların kendi anlamlarını ve ilişkilerini (tarihsel bilgi) kendi başlarına ve teorik prosedürlerden bağımsız olarak açığa vurdukları şeklinde bir nosyona yol açmaz. Çok az ampirist bunu iddia ederdi: Ve kuşkusuz Popper değil. Fakat bu nosyon varlığını devam ettirdiği ölçüde, bir teori düzleminden çok bir yöntembilim düzle-

* Manor sarayına kaydedilme hakkı olan İngiltere ve İrlanda'ya özgü bir kullanım hakkı (tenure) sahipliği biçimi —çv.

minde varlığını devam ettirir: Yani, doğru yöntem oluşturulabilse, çoğunlukla niceliksel (bir bilgisayarla silahlanan pozitivizm), o zaman, herhangi bir katı kavramsal çalışmadan bağımsız olarak olgular, kendi anlamlarını açığa vururlar. Bizzat kendi pratiğimde, bu tür bir “ampirist” tutumun durağanlığıyla yıllarca tartıştım⁽²⁶⁾ ve yeniden tartışmak istemiyorum. Althusser’in “ampirizm” konusunda (ideoloji olarak tasarladığında) söylemek zorunda kaldığı şeylerin kimi küçük bölümleri yerindedir;⁽²⁷⁾ ve bu küçük bölümler, bu yerindeliliğin —hem bunun “sağduyu”sunun hem de genel akademik kabul edebilirliğinin— açık oluşunun anlık kabulüdür ve bu kabul deneyimsiz okuyucular için rahat bir giriş kapısıdır ve onları kendi saçma tasımsal (syllogistic) dünyasının içine çeker.

Bu eski masalı bir kez daha tekrarlamak yerine, şöyle anlatalım. Bir tarihçi, kendi pratiğinde eğreti bir epistemolojik karakter varsayımında bulunma hakkına sahiptir: Ele aldığı kanıtın düşünce formları içindeki varoluşundan bağımsız, “gerçek” (belirleyen) bir varoluşa sahip olduğu; bu kanıtın gerçek bir tarihsel sürecin tanığı olduğu ve bu sürecin (ya da onun kimi yaklaşık bilgilerinin) tarihsel bilginin nesnesi olduğu varsayımları. Böylesi varsayımlar yapmadan tarihçi ilerleyemez: Ömrü boyunca felsefe bölümünün dışındaki bir bekleme salonunda oturmalıdır. Böyle varsaymak, olguların kendi anlamlarını isteyerek açığa vurduğu, yanıtların sorulardan bağımsız olarak verildiği vb. entelektüel olarak cahil bir dizi nosyonun varsayılmasına yol açmaz. Tarih öncesinden söz etmiyoruz; öyle olsa bile, tarih öncesi de, kimi yerlerde varlığını devam ettirir ve sandalyelerde giyinik oturur. Her ciddi tarihçi bilir ki, “olgular” yalancıdır, kendilerine ait ideolojik yükleri taşırlar, yüzü açık masum sorular dışsal yüklemelerin bir maskesi olabilirler ve hatta en sofistike sözde tarafsız ve ampirik araştırma teknikleri bile —bilgisayarların otomatik yutmasıyla insan düşüncesinin dokunamadığı paketlenmiş “tarih”i bize teslim eden teknik-

(26) Örneğin, *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*’nda “Sömürü” bölümü.

(27) Fakat bu çok cömertçe olur; çünkü, Althusser’in ampirizm “tanımlama”sı, onun hoşlanmadığı her görüşe yapıştıracağımız bir etiketle başbaşa bırakacak derecede, bir yanda kılıksız ve kaygan, diğer yanda herşeyi kucaklayandır (“rasyonalist”, “duyumcu” “Hegelci düşünce”). Bkz. *R. C.* s. 35-36.

ler— en vulger ideolojik kirlenmeleri gizleyebilir.⁽²⁸⁾ O halde: bu biliyor: Filozoflar kendi yumurtalarını yuttuğundan beri biz de kendi yumurtalarımızı yutmaktayız.

Tarihsel kanıt kendi anlamını açığa vurmak için değil, dikkatli bir kuşku disipliniyle eğitilmiş kafaların soruşturması için ilk biçimiyle oradadır.⁽²⁹⁾ Ayrık olgular en azından çok farklı altı biçimde soruşturulabilirler: 1) Başka hiçbir soruşturmaya başlanılmadan önce, tarihsel olgular *olarak* güvenilirlikleri dikkatle incelenmelidir: Nasıl kayıtlara geçirilmişlerdir? Ne amaçla? İlgili yakın kanıtlarla doğrulanabiliyorlar mı? Ve devamı. Bu işin ABC'sidir. 2) Kendi görünüşleri ya da açıkça kendi kendini açığa vurmaları düzleminde, fakat disiplinli bir tarihsel soruşturma koşulları içinde. Soruşturma altındaki olgular toplumsal ya da kültürel görüngüler oldukları yerde, soruşturmanın, tam da görüngünün aslında var olan kendi kendini değerlendirme niteliklerinin (örneğin evlilikteki davranışlar ya da evliliğe yönelik tutumlar) inceleme nesnesi haline geldiği *değer-taşıyan kanıtı* gösterdiğini çoğunlukla fark ederiz. 3) Sonradan ileri sürülen özel soruların (demografik, ekonomik, tarımsal) ışığında soruşturmaya konu olan az çok atıl, “nötr”, *değerden muaf kanıtlar* olarak: ideolojik yüklemelerin devreye girmesini sınırlamak (daima bütünüyle başarılı olunmasa da) için tasarlanan kendi uygun prosedürlerine (örneğin istatistiksel) sahip soruşturmalar gibi. 4) Bir anlatımın biçimlendirilmesinde, böylesi bir çözümlemede ilkel ardışık anlatımın kendisi radikal dönüşümlere uğrasa bile, analitik ya da yapıli bir anlatımı (yapısal ve nedenleyici ilişkileri tanımlayan) biçimlendirmenin vazgeçilmez önceliği, herhangi bir nesnel (teorikten ayrı) neden-sonuç nosyonunun temeli, her tarihsel bilginin öncülü ve önkoşulu, *tarihsel disiplinin önemli bir bileşeni* olarak böyle bir yeniden biçimlendirmede (filozoflar, sosyologlar ve ilk ikisinden korkuya kapılan ve giderek sayıları artan çağdaş tarihçiler ne kadar küçümserse küçümse sin), *doğrusal* oluşlar ya da olumsal olaylar —yani fiilen gerçekleşen (fakat asla tam olarak bilin-

(28) Amerikalı tarihçilerin Fogel ve Engerman'ın *Time on Cross*'una yönelttikleri (biraz gecikmeden sonra) ilkeli eleştiriden cesaret alınabilir.

(29) İkincil biçimiyle bu, sürekli eleştirel değerlendirmeden geçen (ya da geçmesi gereken) kabul edilmiş “bulgular” ya da bilgi birikimidir.

meyen) olarak tarih— *dizisindeki bağlar* olarak. 5) Birçok örnekten geçmişteki verili bir toplumun en azından eğreti “bölümler”ini — karakteristik erk, egemenlik, akrabalık, serflik ilişkilerini, pazar ilişkilerini vb.— elde edip anlamamızı sağlayan toplumsal/ideolojik/ekonomik/politik *yanal ilişkiler dizisindeki bağlar* olarak (örneğin, fa-lan sözleşme o zamanki sözleşmelerin genel biçimi içinde özgül bir durumdur; böylesi sözleşmeler şu hukuk biçimlerine göre yapılır: Bunlar şu yükümlülük ve bağımlılık ilişkilerini güçlendirmişlerdir). 6) Bu noktayı biraz daha ileri götürürsek, ayrı olguların bile “*yapı taşıyan*” *kanıt* için soruşturulabileceği bunu izleyebilir.

Bu öneri çok tartışmalıdır. Pratik yapmakta olan birçok (belki de pek çok) tarihçi ilk beş noktaya razı olurdu: Kanıtları soruşturmanın bu biçimleri disipline ve onun “ispat söylemi”ne aittir. Bir tarihsel materyalist, sadece daha geniş kanıtlardan (zamanla ulaşacağımız) değil, aynı zamanda, kimi kısımlarıyla görünüşte ayrık belli türden olgulardan da verili toplumlardaki yapısal örgütlenmenin anlaşılabilceğini ileri sürebilir. Böylece bir kullanım hakkı (tenure), mahkeme sicillerine yazılı kimi Latin formüller kadar “*olgu*” olarak var olur: fakat bu kullanım hakkının (tenure) “ifade ettiği” şey, kullanım hakkına ait işgal ve hizmet hukukunun bütün bir yapısından bağımsız olarak anlaşılabilir. Yani, kullanım hakkıyla ilgili bir *sistemden* bağımsız olarak: dolayısıyla bu “*olgu*” —ve elbette aynı düzendeki bir olgular dizisi (tarih filozofları, epistemolojik inceleme için “*olgular*”ı yalıtır ve teker teker seminer masasına yatırır; oysa tarihçiler olguları daima salkımlar ve diziler halinde ele alırlar)— o sisteme yönelik kimi “işaretler”i kendi içinde taşır, ya da en azından soruşturmacıya belirtici bir soru sorması gerekir. Benzer şekilde, bir ticaret senedi, bu senedin görüşüldüğü özel bir kredi sistemine yönelik bir “işaret”tir.

Sadece, “yapı”nın gerçeğin “içinde yazılı” olmasının olanaklı olmadığı (teorinin tarihi “*ürettiği*”) şeklindeki Althusser’in nosyonuyla ilişkisi açısından değil, bütün kolektiflik ve yapı nosyonlarını “holistik” hayaller ya da gözlemcinin dayattığı soyutlamalar gibi ele alan Popper’in nominalizmi ve “yöntembilimsel bireyciliği” ile ilişkisi açısından da, bu nokta önemlidir. Fakat MacIntyre’in göstermiş olduğu

gibi, “ordu”, Popper’ın anlayışına göre, soyut bir kavramdır; “asker” somut bir kavram, izin vereceği ayırık bir kanıttır. Fakat yine de,

Bir orduyu, ona ait bir askere gönderme yaparak nitelendiremezsiniz. Zira, bunu yapmak için onları askerler olarak tanımlamak zorundasınız; ve bunu yapmak, zaten bir ordu kavramını meydana getirmektir. Çünkü, bir asker bir orduya ait bir bireydir. Böylece görüyoruz ki, bireylerin ve sınıfların nitelendirilmesi birlikte gitmek zorundadır. Esasında bunlar iki ayrı iş değildir.⁽³⁰⁾

Bir nominalist, yeteri derecede titiz olsaydı, bir copyhold* kaydını ve ticaret senedini tirşe ya da kağıt üzerine yazılı pasajlar olarak betimlemek zorunda kalırdı: Ve hatta dil kavramından bağımsız olarak yazıyı betimleyemezdi bile. Bugün Althusser’in öğrencileri olanlar, dün nominalistlerinin çocuklarıdır.

Bunu bir tarafa bırakacağız. Olguları soruşturmanın belli yollarını ileri sürdüm ve kuşkusuz başka disiplinli ve uygun yollar da ileri sürülebilir. Bu yolların iki ortak özelliği vardır: 1) Tarihçilerin sonsuz derecede yumuşak olmayan ya da keyfi müdahalelere tabi olmayan bir kanıtlarla bir tür kavga etmekle uğraştıklarını; olguların “orada” bulunmasında gerçek ve önemli bir anlamın var olduğunu; ileri sürülebilen sorular çeşitli olsa bile, tayin edici olduklarını ve çeşitli yanıtları aydınlatacaklarını varsayarlar. 2) Disiplinli ve dikkatli uygulamayı ve tam da bir keyfi müdahale çabasını ortaya çıkarmak için geliştirilen bir disiplini gerektirirler; olgular kendiliğinden hiçbir şey açığa vurmaz, tarihçi “onların kendi seslerini” bulmalarını sağlamak için sıkı çalışmalıdır. Tarihçinin sesini değil, lütfen dikkat edin: “söyleyebildikleri” şey ve söz dağarcıklarının kimi kısımlarını, tarihçinin ileri sürdüğü sorular belirlese bile, *olguların kendi sesleri*. Onlara soru “sorulmadıkça” “konuşmazlar.

Yukarıdaki argümanda, görünüşte belli “pratik itirazlar” ileri sürdüm: Yani bir tarihçinin yaptığı sandığı şeyi, onun kendi prosedür-

(30) Alasdair MacIntyre, “Breaking the Chains of Reason”, *Out of Apathy* (Londra, 1960) içinde; s. 219-220.

leri hakkındaki öz-bilgisini. Bu, Popper'in el attıklarından çok farklı prosedürleri ima eder. Ve Althusser, benim anlatımımda "ampirist ideoloji"ye ayıplanacak teslimiyetler bulurdu. Fakat bu savunma çizgisini uzatmak niyetinde değilim: Daha da genişletilebilir ve tarihçinin atölyesine daha yakından girebilirdik. Fakat bir savunma yapmak, böyle bir savunmayı gerektiren ciddi bir durumun ortaya çıktığını kabul etmek olurdu. Oysa, böyle bir durum yok. Hem Popper'in hem Althusser'in, tarihçinin prosedürleriyle hiçbir yakın tanışıklıklarının bulunmadığı görülüyor: İkisi de tarihsel bilginin doğasını anlamıyor. Popper büyük merak gösteriyor ve bu nedenle onun itirazları kimi yanıtlar verme inceliğini hak ediyor;⁽³¹⁾ fakat onun deneysel bilimlerdeki prosedürlerle tarihsel disiplinin prosedürlerini ve sonuçta ortaya çıkan farklı bilgi türlerini sürekli birbirine karıştırması, kendi soruşturmasını yenilgiye uğratar.⁽³²⁾ Althusser hiç merak etmiyor. Ürünü, tarihsel bilgiyi sevmez ve hoşnutsuzluğu herhalde o kadar büyük ki, herhangi daha yakın bir tanışıklığı engelliyor. Teorinin tarihi daha iyi yazabileceğini biliyor.

"Tarih bilgisi, şekerin tatlı olduğu bilgisinden daha fazla tarihsel değildir." İşte Althusser. Bu cesur vecizeye biraz bakalım. "Apaçık" sağduyusu, gerçekte ise bayağılığı nedeniyle dikkatsiz bir zihne teslim olmaya zorluyor: Hiçbir bilgi kendi nesnesiyle aynı şey olamaz. Ne kadar doğru! Ve aynı düzende bir vecize uydurmak için epistemolojik bir darphane kurabiliriz. "Fransız Komünist Partisi bilgisi, suyun ıslak olduğu bilgisinden daha fazla komünist değildir." (Sıkıcı bir tren yolculuğunda zihinsel bir uğraş olarak önerilebilir). Öyle de olsa, bizi aldatıp sahte sonuçlara götürmek için bu bayağı vecizenin terimleri kullanılmıştır. "Tarih... tarihsel" ifadelerinde kasıtlı olarak bir belir-

(31) Popper'in, tarihsel "yasalar" ile ilgili belli nosyonların "öngörücü" karakterine itirazları güçlüdür ve inatla ileri sürülür. Althusser bunları okuyarak yararlanabilirdi.

(32) *Otobiyoğrafı*sinde, incitici "The Need for a Philosophy of History" bölümünde R. G. Collingwood, bu itirazları tamı tamına açığa vurdu. "Benim için açıktı; bir tarihsel yöntem sunma durumunda olmadan bir 'bilimsel yöntem' teorisi öneren herhangi bir filozof, kendi dünyasını bir öküzin boynuzlarıyla destekleyerek ve hiç kimsenin de öküzü neyin desteklediğini sormayacağını umarak kendi hal-kını aldatıyor olurdu." (Pelican, 1944; s. 61).

sizliğin içine atılırız: Zira “tarihsel”, gerçek tarihsel olaylarla ilgili olma anlamına da, tarihsel disiplinle ilgili olma anlamına da (tarih bilgisi) gelebilir. Althusser, bu iki anlamı birbirine karıştırmamızı istemektedir —zira katı bir filozof böyle bir gramer yanlısına safça düşmez. Çünkü, “tarihsel bilgi, şekerle ilgili bilginin tatlı olduğundan daha fazla tarihle ilgili değildir” diye ileri sürmüş olsaydı, doğru bir ifade olduğunu kabul etmezdi. “Aldatıldığımız”dan kuşkulanırdık (haklı olarak). Ve o zaman diğer ifadelere daha eleştirel bakardık. Niçin “tatlı”? “Tarihsel” ile “tatlı” hangi biçimde birbirleriyle mantıksal bir benzeştirme kurmaya izin veren bir ilişki içindedirler? “Tarihsel” generik bir tanımlamadır: Kendi nesnesinin genel bir özelliğini çok genel olarak tanımlar (şimdi ya da gelecekle değil, geçmişle ilgili olma). “Tatlı”, bir özelliği, kendi kendilerini ileri süren başka birçok özellikten yalıttır. Şeker kimyasal özelliklere ve bileşime sahiptir; kah-verengi ya da beyaz gözükür; küp ya da toz şeklindedir; ağırlığı şu kadardır ve fiyatı sürekli artıyor. Althusser’in seçip aldığı özellik —tatlılık— bilgiyi değil, duyu algısını ilgilendirir. Şeker tatlı *tadını verir*; fakat hiç kimse, belki de acı bir tadı olan tarihi tatmamıştır. Dolayısıyla bu iki ifade birbirleriyle sadece polemiksel ya da anlatımsal bir ilişki içindedirler.

İfadelerin dürüst bir dengelenmesi bize şunu verirdi: “Tarih bilgisi, şekerin tadının tatlı olduğundan daha çok tarihsel değildir.” Bu, masum okuyucuları Teorinin bilgeliğiyle şaşırtmazdı; ne de onları Bachelard ve Lacan’a başvurmaya koştururdu. Ya da, yine başka bir biçimde ileri sürülmüş olabilirdi: “Tarih bilgisi, şeker bilgisinin kimyasal olmasından daha çok tarihsel değildir.” Bu, bizi bir benzeştirmeye daha çok yaklaştırırdı; fakat o zaman Althusserci hilenin amaçlarına bu kadar iyi hizmet etmezdi. Zira, tıpkı şeker bilgisinin kimyasal *olduğunu* (kendi tanımını kimya biliminde bulduğunu) düşündüğümüz gibi, tarih bilgisinin de tarihsel *olduğunu* (tarihsel disiplinle dair olduğunu) düşünürdük.

Althusser’in bu vecizeden almamızı istediği şey şudur: “Tarih bilgisinin gerçek tarihle ilişkisi, şeker bilgisinin gerçek şekerle ilişkisinden hiç fazla değildir.” O zaman, cesur hiçbir keşfin bize sunulma-

dığını, ya epistemolojik bir doğruculuk (düşünce kendi nesnesiyle aynı şey değildir), ya da her iki ifadesi de gerçek dışı olan ve hatta anlamları biraz çılgınca olan bir önermenin bize sunulduğunu görürdük. Fakat bu türden birçok küçük turnikeden geçerek Althusserci tiyatroya girmeye davet edilir giriş ücreti olarak bu yüce önermeleri “satın alı-
rız.” Bunlarla mübadele etmemiz gereken tek şey biraz akıldır. Ve tiyatronun içine girdikten sonra, hiçbir çıkışın olmadığını anlarız.

Diğer bozuk önermeleri de aynı şekilde inceleyebiliriz; fakat okuyucunun canını sıkmayacağım. Daha ciddi bir soru sormanın zamanıdır: Nasıl oldu da Althusser, rasyonel mimar, bu absürd tiyatroyu kurdu? Althusser, karmaşıklıkları kendisini kendi kendini gizemleştirme ıstıraplarına sokan hangi sorunlara işaret ediyordu? İki farklı düzlemde yanıt verilebilir: İdeolojik ve teorik. İdeolojik soruşturmayı bir an için bir tarafa bırakıyoruz. İlk olarak, Onun kendi düşüncelerini kendi değerleriyle hesaba katma hakkını teslim edeceğiz: Onun akıl prosedürleriyle (hatalı da olsalar) irrasyonalizme vardığını varsayacağız.

Gördük ki, Althusser’in düşüncesinin tamamını kapsayan temel kırılma ampirik prosedürler, ampirik kontroller ve onun “ampirizm” dediği şeyler arasında bir şaşkınlıktır. Bu kırılma onun düşüncesinin şu ya da bu bölümünü değil, düşüncesini bir bütün olarak geçersizleştirir. Epistemolojik tutumu, düşüncemizin şekillendiği iki “diyalog”u anlamaktan onu alıkoyar: Birincisi, deneyime yolaçan toplumsal varlık ile toplumsal bilinç arasındaki diyalog; ikincisi, bir yanda kanıtın teorik düzenlenmesi (bütün karmaşıklığı içinde) ile diğer yanda onun nesnesinin belirli karakteri arasındaki diyalog. İkincisinde düştüğü başarısızlığın bir sonucu olarak, sadece “olgular”ı soruşturmak için değil onların yanıt vermesini sağlamak için de, soruşturmacının sesiyle değil bizzat bu olguların sesiyle farklı disiplinlerde geliştirilen ampirik prosedürlerin karakterini anlamıyor (ya da yanlış gösteriyordur). Birincisindeki başarısızlığının sonucu olarak, hem ideolojinin gerçek varoluşsal genesisini, hem de insan *praksisinin* bu ideolojiyle çekişme ve onun sınırlarını zorlama biçimlerini anlayamıyor. Her iki diyalogu da gözardı ettiği için, hem tarihsel bilginin nasıl “doğduğu”nu (deneyim olarak) hem de tarihsel disiplinin soruşturma

ve doğrulama prosedürlerini anlayamıyor. Althusser’de “epistemolojik kopuş”, disiplinli kendini tanımadan bir kopuş ve “bilgi”nin kendi kendini kendi teorik prosedürlerine uygun olarak doğrulamasına bir sıçrayıştır. Yani bilgidен teoriye bir sıçrayış.

Kendi entelektüel kapasitesi ve kendi kendilerini doğrulayan pozitivist teknikleriyle asıl ampirizmin zorlayıcı ideolojik alanından çıkışın başka yolunu göremediği için, bu sıçrayışı yapar. “Dar görüşlü rasyonelliğiyle, entelektüel faaliyet paradigması olarak fiziği kabul etmesiyle, bütün genel dünya görüşlerine yönelik konukseverlikten yoksun oluşuyla pozitivizm”⁽³³⁾ —bunu Althusser icat etmedi. Onun kaçmak istediği şey —kurulu sürecin kabul edilmesine karşı bütün kapıları kapatan belindeki anahtarlarıyla (istatistiksel, dilbilimsel) dolaşan yöntembilimsel devriyeleriyle kendi üzerine kapalı ampirist cezaevi— kuşkusuz vardır. Althusser cezaevinin duvarlarını tırmandı, üzerinden atladı; fakat şimdi de bitişiğinde kendi tiyatrosunu inşa ediyor. Cezaevi ile tiyatro birbirlerine kaç çatıyorlar. Fakat rakip mimarlar düşmanlık yeminleri etmelerine karşın, hem cezaevi hem tiyatro daha çok aynı malzemeden inşa ediliyor (tuhaf bir şey). Tarihsel materyalizm perspektifinden bakıldığında, iki yapı olağanüstü bir özdeşlik gösterir. Belli ışıklarda iki yapı birbirini yansıtır, birbiriyle kaynaşır, karşıtların özdeşliğini örnekler gibidirler. Zira her ikisi de kavramsal stasis ürünüdür; durağan, tarihsel olmayan kategorilerden oluşmuş taşlarla inşa edilirler.

Ayrık olgularla ilişkisi içinde (gerçi burada belli benzerlikleri zaten belirttik) epistemolojiden çok, neden-sonuç, yapı, toplumsal gruplar ya da kurumlar arası ilişki tarzları ve tarihsel sürecin mantığı (ya da “yasalar”) bilgisi gibi boyutları dikkate alındığında, esas sorun *tarihsel* bilginin epistemolojik meşruluğuyla ilgilidir. Cezaevi ile tiyatronun tarihsel materyalizme karşı güçlerini birleştirdikleri yer burasıdır; çünkü her ikisi de, bu bilginin (gerçeğin bir bilgisi olarak) epistemolojik olarak meşru olmayacağını savlar. Althusser “ampirizm”e hiç zarar vermez; çünkü aynı öncüllerden kalkış yapıyor: Sadece belli bir noktada idealist bir sonuca ulaşmak için ondan “kopuyor.” Hem

(33) MacIntyre, op. cit, s. 234.

Popper (a), hem de Althusser (b) kendi neden-sonuç ilişkisiyle açıklanan bir süreç olarak tarihin bilinemezliğini onaylar; çünkü (a), herhangi bir yapılar ve yapısal araçlar nosyonu uygunsuz “holistik” yüklemelere yol verir ve “tarihsist” neden-sonuç ve süreç nosyonları deneysel testlerle doğrulanamazdır; ya da çünkü (b), bilgi “bilmek zorunda olduğu gerçek nesnede zaten *gerçekten* var” nosyonu, kendi ideolojik yüklemelerini ampirik keşifler olarak yanlış anlayan “soyutlamacı” ampirizmin bir yanılsamasıdır. Althusser’in *o sırada*, bilginin kendi teorik malzemesinden (Popper’ın kullandığı terimle) kötü bir tarihsizm olan tarihsel “bilgi” imal ettiği ve etmesi gerektiği sonucuna atlaması neye yarar? Gerçek bir ampirist bundan mutlu olacaktır; çünkü onun gözünde Althusser, böylesi bütün tarihsel bilgi isteklerinin ideolojik ve doğrulanamaz karakterini idealist çevikliğiyle doğrulamıştır. Althusser seminer tartışmasına esaslı bir örnek sunar: *Tarihsizmin Se-faleti*’ne sonsöz.

Bu karşıtların tarihsel materyalizme ortak itirazları: “olgular” (binebilir olsalar da) ayrıktırlar: Bulaşıklı “hammadde” olarak vardır- lar: Bu nedenle (ifade edilmemiş, fakat böyle varsayılmış) “olgular”ın çok katlılığı bulaşıklıklarını çoklaştırır. Tarihsel olgular, rastlantısal ya da önceden elenmiş şekilde varlıklarını (metinler olarak) devam ettirirler: Zaten ideolojik bir alanın (geçmişteki verili bir toplum ve onun kendi kendini değerlendirmesi gereğince) içinden çıkıp- gelirler; dolayısıyla hiçbir şekilde “nötr” değildirler. Tarihsel neden- sonuç ve yapı nosyonları oldukça özenle hazırlanmış teorik yapılan- dırmalardır; aslında kendi nesnesinin, “gerçek” tarihin değil teorinin zenginlikleridirler. Hiçbir ampirik prosedür, toplumsal sınıf kategori- sini saptayamaz; ne burjuva ideolojisinin burjuva karakterini kanıtlama- mak için, ne de böyle holistik bir nosyona izin vermek için hiçbir de- neyim tekrarlanamaz. Sözcükler farklı olabilir; fakat her iki tarafın mantığı da bir noktada birleşir. Bu noktada filozoflar el sıkışır, bir- birlerinin yanaklarından öper ve ayrılırlar. O sırada gerçek ampirist şunu söyler: “Ayrık olgular binebilen her şeydir. Ayrık olguları ger- çekte birbirini izledikleri gibi ardışıklığını karşılamak için ‘tarih’ uy- gunsuz bir holistik kavramdır. Kavramlara girersek, bu olguları araş-

tırmak ve düzenlemek için bize yardımcı olan ‘modeller’ olarak bunlara gireriz; fakat açıkça bilmeliyiz ki, bu modeller bizim elimizde vardır, tarihin ‘içinde’ değil. Ve olguların gerçekleştikleri gibi kendilerini açığa vurmalarını sağlamak için daha rafine, ve tercihen niceliksel ampirik teknikler geliştirmeliyiz. Ne olursa olsun, eminim ki, hiçbir olgu kendi hapishane hücrelerinden kaçmaz, ilişkilere girmez ve kitlerle toplantılarına katılmaz.” Ulu Marksist yapısalcı şunu söyler: “Güle güle! Sizin prosedürleriniz canımı sıkıyor. Daha iyi, devrimci senaryolar yazmak için tiyatroma geri dönüyorum.”

Fakat tuhaf olan şu ki, karşıt yönlerde yürürlerken, bunlar çoğunlukla aynı yeri boylarlar. Bunun nasıl gerçekleştiğini göreceğiz. (Althusser ileri sürüyor) “Üretikleri bilginin doğru olduğunu ilan etmek için bilimlerin *dışsal* pratiklerle gerçeklenmeye gereksinimi yoktur.” Ve (anımsıyoruz) tarihsel materyalizmi böylesi bilimlerden biri olarak adlandırır. “Marx’ın teorik pratiği, Marx’ın ürettiği bilgilerin ‘doğru’luğunun ölçütüdür.” Bir keresinde, ekstra-felsefi bir dünyaya yönelik nadir bir jestinde, bu teorik bilginin başarı ya da başarısızlıkları “teorinin kendi üzerinde düşünmesi ve içsel gelişimi açısından uygun ‘deneyler’ oluşturur”⁽³⁴⁾ dediği doğrudur. Jest belirsizdir: ‘deneyler’ tanımlanmaz; başarı ya da başarısızlığın ölçütü kesin belirtilmez; söyleyiş tonu böyle ‘deneyler’in uygun ama gereksiz olduklarını akla getirir ve bunların herhangi bir açıdan teorinin “iç gelişimi”ni belirleyebildiklerine dair hiç bir ima yoktur. Öyle ki, bir kez daha, Althusser’in idealist yapısalcılığı ile Popper’ın “zayıf ampirizm”i arasında dikkate değer bir uygunlukla karşılaşırız.

İki filozofumuz, tarihçilerin epistemolojik olarak cahil ocağının üzerinde, farklı fakat paralel patikalarda birbirlerini başlarıyla selamlayarak yürümektedirler. Fakat bir kez daha patikalar bir noktada birleşir. Popper’ın radikal kuşkuculuğu bizi uyanık bir mantığın yol gös-

(34) Bkz. 15. not. Argüman, özel Fransız epistemoloji ve idealist yapısalcılık geleneğine yönelik bir jestten fazla bir şey değil: Bachelard, Cavaillès, Conguillhem ve Foucault. Bkz. Simon Clarke, “Althusserian Marxism”, Bölüm III, Kısım I ve R. C. 43-46. Althusser’in tavsiye ettiği tek tarihçinin, eski öğrencisi, ilk eserinde (“episteme” kavramının egemen olduğu bir eser) tarihi öznesiz yapı olarak öznesiz bir yapı olarak sunan Foucault olması anlamlıdır.

tericiliğine teslim eder gibi görünmüştü; Althusser'in epistemolojisi bizi teorik pratiğin katılığına yöneltiyor; ikisi de teoriyi ya da mantığı onurlandırır ve bunları "nesnel gerçekliğin" yanıltıcı görünüşlerinin üstüne koyar gibi görünür. Fakat sonuç şu ki, ikisi de düşüncenin kaynağında değil, görünüşlerin kırmızı balık gölcüğüne hayranlıkla bakarken buluşurlar. Her iki mantık yolu da şeylerin benzer köleliğine sürükler.

Popper duyulamayana, deneyle sınanmayana, doğrulanmayana izin vermez: Fakat toplumsal görüngülerin iç bağları, tarihsel süreçteki neden-sonuç ilişkisi —bunlar herhangi bir deneysel sınamanın ötesinde gibi görünürler: Böylece zayıf bir ampirizm, gördükleri gibi oldukları için onları oldukları gibi kabul ederek dünyanın en aracasız tezahürlerine anlamadan bakmamıza izin verir. Althusser, aksine, eğer "sağduyu" görünüşlerine karşı uyanık değilse, hiçbir şeye izin vermez. *Her* tezahürden, *her* "dışsal" işaretten kuşkulandır: Teorik pratik kendi ölçütleriyle ve kendi ispat söylemiyle donanımlıdır. Peki bunu ne izler? Teori, kendi kendini doğrulaması nedeniyle kendi içsel anlamlarına sahip olduğu için, kendi anlam çıkarımlarıyla istediği yönde gelişebilir. (Ve oldukça teorisist kimi anlatımlarda böyle de olur). Fakat gerçekte, bu yolla ne yaşam sorununu halledebiliriz, ne de sağlam bir tarzda ya da tözel bir sorun hakkında düşünce işini bitirebiliriz. Bir kez epistemolojiyi geride bırakıp komşularımız, ekonomi, tarih ya da politik pratik ile ilgili sorular sormaya başladık mı, daha düşünmeye başlamadan önce bile, kimi varsayımlar (*hakkında* düşündüğümüz şeyle ilgili) yapmamız gerekir.

Teori, olanaklı tek yolla (kendi kanıtıyla aktif ilgilenme ya da diyalogla) dışsal bir dünyanın herhangi bir aktif maledilmesine izin vermediğine göre, *bütün bu dünya hayali olmalı*. Çıkıp gelen "hammadeler" (G I) basitçe *verili olarak* alınır; G II'nin G III'e dönüştürme saf-içsel işlemi, domuz kulağından ipek para kesesi meydana getirmez; başlangıçta neydilerse bütününüyle öyle —teorinin önceki önermelerinin doğrulanması ("illüstrasyon") için tesadüfen uygun bir şekilde ele geçen varsayımlar (önyargılar, "herkesin bildiği"ni ölçen sıradan "sağduyu") olarak— kalırlar (ne kadar modelleştirilir ya da sofistike edilirse edilsin). Aynı havuzun üzerine şaşkınlıkla eğilen Popper ve

Althusser'in farklı renkte balıklar görmeleri gerçekten önemli değildir: Burjuva-ampirik ve Marksist-yapısal "herkesin bildiği" nosyonlarının farklı varsayımlara dayandırılmaları önemli değildir. Her ikisinin de, tam da görmeye geldikleri şeyi görmeleri için kusursuz epistemolojik nedenleri vardır.

Orada, havuzda görüntüler yüzer: Balıklar Althusser'e kırmızı görünür, Popper'a gri: birisi birlikte yüzülen görkemli bir İşçi Devleti görür; yabancı otlar arasına gizlenen diğeri konuşmayan bir Açık Toplum görür. Her kisi de görüntülerle sonuca ulaşmalıdır; çünkü ikisi de görüntülerin, ancak gayret isteyen soruşturmayla anlamları açığa çıkabilen ilişkilerin ve pratiklerin, arkadaki bir gerçekliğin yazılımı olduğunu yadsıyarak işe başlar.

Görüntüler bu anlamı ve kendilerini kendiliğinden açığa vurmaya caklardır: Bunu bir kez daha söylemeye gerek var mı? Görüntünün a-yartıcı "kendinden belli" mistifikasyonunu yadsımak, ya da incelenmemiş kategorilere kendi kendimizi hapsedmeyi yadsımak benim niyetimin sonucu değildir. Güneşin dünyanın etrafında döndüğünü varsayarsak, her günkü "deneyim"le bu bize doğrulanır. Bir topun tepeden aşağı kendi enerjisi ve isteğiyle yuvarlandığını varsayarsak, şeylerin görüntüsünde bizi yanıltan kurtaran hiçbir şey yoktur. Günahlarımız nedeniyle Tanrı'nın bizi ziyaret etmesinin kötü hasada ve açlığa neden olduğunu varsayarsak, o zaman kuraklığa ve yaşanan afete işaret ederek bu kavramdan kaçamayız; zira Tanrı tercih edilen bu araçlarla bizi ziyaret etmiştir. Her zaman orada bulunan "inceleme"den önce, eski kategorileri kırıp yenilerini yapmak zorundayız.

Fakat kavramları anlayıp kırma, yeni hipotezleri ileri sürme, kategorileri yeniden yapılandırma bir teorik *icat* sorunu değildir. Herkes bunu yapabilir. Açlık, belki de şeytanın bir eğlencesiydi? İngiltere'deki afet, Fransız büyüünün bir sonucuydu? Ya da belki de, Kraliçe'nin zina yapması üzerine, kimi eski bedduaların gerçekleşmesiydi? Görüntü bu hipotezlerin her birini eşit derecede doğrulayacaktır: Şeytanın etrafta dolaştığı iyi bilinir; Fransızların büyücü olduğu iyi bilinir ve pek çok kraliçenin zina yapacağı da iyi bilinir. Sovyetler Birliği'nin, aydınlatıcı bir Marksist teorinin rehberlik ettiği bir işçi devleti

olduğunu, ya da kapitalist toplumdaki piyasa güçlerinin kamu yararını daima maksimize edeceğini varsayarsak, o zaman her iki durumda da, mavi göklerde ışıldayan parlak sosyalist güneşi, ya da gayri safi milli hasıla topunun, yolu üzerinde yeni hayır dualar toplayıp verimli bir tepeden aşağı doğru yuvarlanmasını izleyerek bütün gün bir tek noktada durabiliriz.

Ne var ki, bu alfabe sadece mantıkçıların anladığı özel bir şifre değildir. Bütün disiplinlerin girişinde öğrenilen ortak bir alfabedir. “Ampiristlere” (ve sadece onlara) periyodik olarak verilecek ağır bir ders de değildir. Elbette bu ıslaha gereksinimi olan ampiristler de vardır. Fakat dersin keskin iki ucu vardır. Hiçbir ampirik kontrole tabi olmayan kendi kendini yaratan hipotezler, bizi “açık” ve belliye teslim edeceği kadar hızlı bir şekilde —daha hızlı değilse bile— olumsuzluğun esaretine sokacaktır. Gerçekte her yanlış bir diğer yanlışı yaratır ve yeniden üretir ve bazı kafalarda her ikisine de sık sık rastanabilir. Öyle görünüyor ki, yeniden anlatılması gereken ders, düşünce ile onun nesnel materyalleri arasındaki çekişmenin çetin doğasıdır: Her bilginin elde edildiği “diyalog” (ister *praksis* olarak, ister daha çok ne yaptığını bilen entelektüel disiplinlerde olsun).

VII

Şimdi kısa bir ara verilecek. Işıkların söndürüldüğünü ve teşrifatçıların dondurma tepsileriyle ilerlemekte olduklarını varsayabiliriz. Bu ara verme sırasında tarihsel mantığı tartışmak istiyorum. Bu konudan hoşlanmayan, ya da ona derin bir güvensizlik duyan filozof ya da sosyologlara fuayeye ve bara çekilmeleri önerilir. VIII. Bölümde tekrar bize katılabilirler.

Bu temayı tartışmak kolay değil. Çok zaman geçmedi, saygıdeğer antropologların bir seminerine konuk olarak Cambridge’de bulunduğum bir sırada, bir önermeyi doğrulamam istendiğinde, bunun “tarihsel mantık” tarafından onaylandığı yanıtını verdim. Kibar evsahiple- rim içten kahkahalara boğuldu. Elbette eğlenceye ben de katıldım; fakat mukabelenin “antropoljik” anlamı üzerinde düşünmeye de yönlendirildim. Zira akademi törelerinde, her disiplinin bulgularına o kadar çok olmasa da, bizzat disiplinin otantik güvenilirliğine sıra gelince saygı ifade etmek adettir. Eğer tarihçilerin bir semineri bir filozofun ya da antropoloğun tam *güvenirliğine* gülecek olsaydı (yani pratiklerine temel olan mantık ya da ilkeye), bu bir saldırı fırsatı olarak değerlendirilirdi. Ve bu mukabelenin anlamı, “tarih”in bu kuralın bir istisnası olduğunun genel olarak varsayılmasıydı, kendi pratiğinin temeli olan disiplinin gülme nedeni olmasıydı ve bir pratisyen olarak benim, saldırıya geçmek şöyle dursun, kahkahalara katılacak olmamdı.

Bunun nasıl olduğunu görmek çok zor değil. Tarihsel yazım bi-

çimleri o kadar farklı, tarihçilerin kullandığı teknikler o kadar çeşitli, tarihsel inceleme temaları o kadar birbirine benzemez ve herşeyden öte sonuçlar o kadar çelişkili ve meslek içinde o kadar keskin yarışmalar ki, herhangi bir disiplin uyumunu ileri sürmek zordur. Ve Cambridge Tarih Okulu’nda antropolojik ya da başka gülmelere neden olan şeylerin olduğunu çok iyi görebiliyorum. Yine de tarih incelemesi çok eski bir uğraştır ve eğer bilimler ve insan bilimleri arasında sadece o, birkaç bin yıl boyunca kendi disiplinini geliştirmeyi başaramamış olsaydı, şaşırtıcı olurdu: Yani kendisinin uygun ispat söylemini. Ve ben, tarihsel mantık biçimini almadığı sürece, bu uygun söylemin ne olduğunu anlamıyorum.

Bu, ileri süreceğim, tarihçinin materyaline uygun *ayrı* bir mantıktır. Popper ve diğer birçokları tarafından ileri sürülen nedenlerle fizikle aynı ölçütler içine sokulamaz: Bu nedenle “tarih” deneysel doğrulama için hiçbir laboratuvara uygun değildir; zorunlu fakat (bana göre) asla yeterli olmayan nedenler kanıtına uygundur; toplumsal ve ekonomik süreçlerin “yasalar”ı (ya da benim tercih ettiğim gibi mantığı ya da baskısı), deneysel bilimlerdeki herhangi bir kuralı geçersizleştirecek şekilde olumsuzluk tarafından sürekli ihlal ediliyor; ve devamı. Fakat bu nedenler, ne tarihsel mantığa engeldir, ne de benim kendi “rasyonelliği”yle bileşik bir süreç olarak tarih nosyonuma yöneltilen “tarihsizm” suçlamasını güçlendirir (Popper’ın sandığı gibi). Sadece, tarihsel mantığın fiziğin disipliner prosedürleriyle aynı olmadığını açıklar (ve fırsat düştüğünde daha yararlı bir şekilde tanımlar).

Tarihsel mantık analitik mantıkla, filozofun ispat söylemiyle de aynı ölçütlere tabi kılınmaz. Bunun nedenleri tarihçilerin mantık yoksunluğunda değil, daima hareket halinde olan, çelişkili belirtileri –bir tek an içinde bile– ortaya çıkan, ancak belirli ortamlarda özel kanıtlarının tanım bulabildiği, fakat yine de genel çözümleme terimlerinin (yani kanıtın sorgulanmasına uygun sorular) nadiren sabit olduğu ve daha sık olarak tarihsel olayın devinimiyle birlikte geçiş halinde bulunan görüngülere uygun farklı *türden* bir mantığa olan gereksinmelerinde yatar: soruşturma nesnesi değişirken, uygun sorular da değişir. Sartre’ın yorumladığı gibi: “Tarih düzen değildir. Düzensizlik-

tir: rasyonel bir düzensizlik. Tam düzeni, yani yapıyı, devam ettirdiği anda, tarih zaten onu çözme yolundadır.”⁽³⁵⁾

Fakat bu türden düzensizlik, ilk koşul olarak belirsiz olmayan terimleri ele alıp onları devamlı bir tek yerde tutması gereken analitik mantığın prosedürlerini bozar. Filozoflardaki eğilimi, “tarih”in epistemolojik güvenilirliğini incelediklerinde, tarihçilerin alışılmış materyalleri —zaman içinde oluşan davranış (zihinsel, kültürel davranış da dahil) kanıt— yerine “olgular”ı yalıtılmış olarak kendi masalarına yatırma eğilimini zaten belirttik. Althusser ve diğerleri tarihçileri “hiçbir teoriye” sahip olmamakla suçladığında, saflık ve uyuşukluk olarak ele aldıkları şeyin açık ve bilinçli reddiye olabileceğini düşünmelidirler: Durağan analitik kavramların, tarihe uygun olmayan bir mantığın reddi.

“Tarihsel mantık” demekle tarihsel materyallere uygun, olanaklı olduğu kadarıyla yapı, neden-sonuç ilişkisi ile ilgili hipotezleri sınamak ve kendi kendini doğrulayan prosedürleri (“kerteler”, “illustasyonlar”) elemek için tasarlanan mantıksal bir araştırma yöntemini anlatıyorum. Disiplinli tarihsel ispat söylemi, kavram ile kanıt arasındaki bir diyalogdan, bir yanda ardışık hipotezler diğer yanda ampirik araştırmayla yürütülen bir diyalogdan ibarettir. Soru soran tarihsel mantıktır; soru sorulan bir hipotezdir (örneğin farklı görüngülerin birbirleri üzerinde etkili olma biçimi konusunda); yanıt veren belirli özellikleriyle kanıttır. Bu mantığı belirtmek, elbette, onun her tarihçinin pratiğinde ya da herhangi bir tarihçinin her pratiğinde kanıtlandığını iddia etmek değildir. Fakat bu mantığın kendisini gönülsüzce açığa vurmadığını, disiplinin gayretli hazırlığını gerektirdiğini ve üç bin yıllık pratiğin bize birşeyler öğretmiş olduğunu söylemektir. Ve bu mantığın, disiplinin son başvuru mercii olduğunu söylemektir: Lütfen dikkat, kendi başına kanıt *değil*, bu şekilde soruşturulmuş kanıt.

Bu mantığı tam olarak tanımlamak —ve Popper’ın belli itirazlarını yanıtlamak— birçok örnekleme ve açıklamayla farklı ve daha akademik bir deneme yazmayı gerektirirdi. Daha özel olarak Althusser’in

(35) “Sartre Aujourd’hui”, *l’Arc*, no. 30.

iddialarına yanıt verirken, tarihsel materyalizmin savunulması bakımından belli önermeler sunmak yeterli olabilir.

1) Tarihsel bilginin dolaysız nesnesi (yani bu bilgiyi gösteren materyaller), kesinlikle gerçek bir varoluşa sahip; fakat uyanık tarihsel prosedürlerin işi olan ve olması gereken yollarla bilinebilen kanıtlar ya da “olgu”lardan oluşur. Bu önermeyi zaten tartıştık.

2) Tarihsel bilgi, kendi doğası içinde a) Eğreti ve eksiktir (fakat bu nedenle gerçek dışı değil); b) Seçicidir (fakat bu nedenle gerçek dışı değil); c) Kanıtla yöneltilen sorular (ve bu soruları ifade eden kavramlar) tarafından sınırlanır ve tanımlanır ve dolayısıyla sadece böyle tanımlanan alanda “doğru”dur. Bu açılardan, epistemolojik soruşturmaya tabi tutulduğunda, tarihsel bilgi, diğer bilgi paradigmalarından ayrılabilir. Bu anlamda, tarihi bir “bilim” olarak tasarlama girişiminin, daima yararsız ve kafa karıştırıcı olduğunu kabul etmeye hazırım.⁽³⁶⁾ Eğer Marx ve daha da fazlasıyla Engels bazen bu hataya düşmüşlerse, özür dileyebiliriz; fakat iddiayı onların fiili prosedürleriyle karıştırmamalıyız. Marx, kuşkusuz, Tarihin bir Muse* olduğunu ve “insan bilimleri”nin bilgileri biçimlendirdiğini de biliyordu.

3) Tarihsel kanıt belirli özelliklere sahiptir. Ona birçok soru yönelildiği halde, ancak belli sorular uygun olur. Herhangi bir tarihsel süreç teorisi önerilebilmekle beraber, bütün teoriler kanıtın sınırlamalarına uygun olmayan hatalı teorilerdir. İşte disiplinler yargıtay buradadır. Bu anlamda, tarihsel bilgi daima pozitif ispata (deneysel bilimlere uygun türden) elvermezken, hatalı tarihsel bilginin genel olarak *aksini* ispata konu olduğu doğrudur (burada Popper’la anlaşabiliriz).⁽³⁷⁾

(36) Bu iddianın bir kısmı, “bilimsel” soruşturma prosedürleri (niceliksel, demografik vd.) oluşturma otantik çabalarından kaynaklandı; “toplum bilimci”ler, yararlı ölçütlerin egemen olduğu eğitim yapılarındaki bilimsel meslektaşlarına benzemeye çalıştıkları için diğer kısmı akademik şartlanıktan kaynaklandı. Daha eski ve “amatörce” disiplinli bir “insan bilimi” olarak tarih nosyonu daima daha eksiksizdi.

* Yunan ve Roma mitolojisinde sanat ve bilim dallarını simgeleyen dokuz tanrıçadan biri.

(37) J. H. Hexter’in “reality rule”u —“var olan uygun kanıtla doğrulanabilen en olası öykü”— kendi içinde daha yararlıdır. Ne yazık ki, yazarı tarafından, *herhangi bir* “Marksist” öykünün olası olmaması *gerektiği* önsel varsayımını desteklerken, giderek daha fazla yararsız bir şekilde kullanıldı.

4) Bu önermelerden sonra şu gelir: tarihsel ilgi ile onun nesnesi arasındaki ilişki biri diğerinin bir fonksiyonu (diğerinden çıkarılan sonuç, onun bir açığa vuruluşu, soyutlaması, yüklemi ya da “illüstrasyon”u) olacak şekilde varsayılarak anlaşılamaz. Soru ile yanıt karşılıklı belirleyicidirler ve ilişki ancak *bir diyalog olarak* anlaşılabilir.

Diğer dört önerme şimdi biraz daha geniş sunulabilir.

5) Tarihsel bilginin nesnesi, kanıtları zorunlu olarak eksikli ve kusurlu olması gereken “gerçek” tarihtir. “Şimdi”nin “geçmiş”e gitmesiyle onun ontolojik konumunu değiştirdiğini varsaymak, hem geçmiş hem şimdiyi yanlış anlamaktır.⁽³⁸⁾ Bizim kendi şimdimizin (zaten geçmekte olan) duyulabilir gerçekliği, gelecek kuşaklar açısından *zaten* geçmiş olmakta olduğu için hiçbir şekilde değişemez. Kuşkusuz, gelecek kuşaklar onu bütünüyle aynı şekilde soruşturamazlar; kuşkusuz, kendi şimdimizde anları yaşayanlar ve aktörler olarak siz ve ben, sadece kendi eylemlerimizin ve düşüncelerimizin belli kanıtları olarak varlığımızı devam ettireceğiz.

Tarihçiler bu kanıttan bir seçim yapıp, bütünün ayrık yanlarının bir tarihini (bir biyografi, bir kurumun tarihini, fiks avcılığı tarihi vb.) yazmaya karar verebildiği halde, gerçek nesne bütünsel kalmaya devam eder. İnsan geçmişi ayrık tarihlerin bir toplamı değil, tıpkı bireysel aktörler belli biçimlerde (pazar aracılığıyla, erk ve bağımlılık ilişkileriyle) birbirleriyle ilişkili oldukları gibi, her bir yanın diğer yanla belli biçimlerde ilişkili olduğu insan davranışlarının bütünsel bir toplamıdır. Bu eylemler ve ilişkiler, rasyonel incelemenin nesnesi olan değişikliklere yol açtığı ölçüde, bu toplamı tarihsel *süreç* olarak tanımlayabiliriz: Yani rasyonel biçimlerde düzenlenen ve yapılandırılan *pratikler*. Bu tanımlama, sorulan sorunun yanıtında yerini bulduğu halde,⁽³⁹⁾ bu süreci “icat” etmez. Burada Goldmann’a karşı Bloch’un yanında yerimizi almalıyız. Karmaşık neden-sonuç ilişkisiyle bitmiş

(38) Bu yanlış anlamamanın bir ilk örneği açısından bkz. Hindess ve Hirst, op. cit. s. 312.

(39) Bu demek değildir ki, “tarih” sadece bir süreç olarak görülebilir. Günümüzün tarihçileri —ve elbette Marksist tarihçiler— araştırmamanın üstün nesnesi olarak süreci (ve bununla ilgili ilişki ve neden-sonuç sorunlarını) seçti. Kanıtı soruşturmanın başka meşru biçimleri de vardır.

tarihsel değişim süreçleri fiilen gerçekleşmiştir ve tarih yazımı geçmişin ontolojik konumunu tahrif edebilir ya da yanlış anlayabilir; fakat onu en küçük düzeyde değiştiremez. Tarihsel disiplinin amacı tarihin o doğrusuna ulaşmaktır.

Her çağ, ya da her pratisyen, tarihsel kanıtı yeni sorular yöneltebilir ya da kanıtın yeni düzeylerini gün ışığına çıkarabilir. Bu anlamda “tarih” (tarihsel incelemenin ürünleri olarak düşünüldüğünde) her kuşağın, ya da sözgelimi her ulusun, her cinsiyetin, her toplumsal sınıfın zihin meşguliyetiyle birlikte değişecektir ve değişmelidir. Fakat bu, hiçbir şekilde, bizzat geçmiş olayların her soru soranla birlikte değiştirdiğini, ya da kanıtın belirli olmadığını ima etmez. Tarihçiler arasındaki anlaşmazlıklar çok çeşitli olabilir; fakat amacı nesnel bilgi olan ortak bir disiplin içinde hareket ettikleri konusunda hemfikir olmadıkça, bu anlaşmazlıklar salt tutum alışverişleri ya da ideoloji uygulamaları olarak kalırlar.

Bu önermeye bir ek yapmak gerekiyor. Tarih “anlaşılabilirliği”nden söz ettiğimiz zaman, tarihsel sürecin rasyonelliğinin (neden-sonuç ilişkisi vb.) anlaşılmasını kastedebiliriz: Bu, belirli kanıtla bir diyalog içinde açığa çıkan nesnel bir bilgidir. Fakat bu geçmişin “anlamlılığı”nı, onun *bizim için* ifade ettiği anlamı da ima edebiliriz; bu değer biçici ve öznel bir yargıdır ve kanıt böyle sorulara hiçbir yanıt veremez. Bu durum, böyle bir çalışmanın uygun olmadığı sonucuna yol açmaz. Her kuşağın, her tarihçinin bir “bakış açısı”nı ifade etme hakkının bulunduğu konusunda (Popper ile), ya da bilimsel prosedürlere değil, bir “değerler tercihi”ne dayandığını açıkça bilmek koşuluyla, bir “inanç işi” olarak tarihe böyle bir “her yerde hazır anlaşılabilirlik” atfetme hakkımızın bulunduğu konusunda (Kalakowsky ile) hemfikir olabiliriz.⁽⁴⁰⁾

Sadece, tarihin “ifade ettiği anlam” ile ilgili böylesi yargıların uygun ve önemli bir faaliyet, bugünün aktörlerinin kendi değerlerini ve hedeflerini tanımlamalarının bir yolu olduğu konusunda değil,

(40) Leszek Kolakowski, “Historical Understanding and the Inteligibility of History”, *Tri-Quarterly*, 22, Sonbahar 1971, s. 103-117. “Kolakowski’ye Açık Mektup”umda bu önermeye bir niteleme verdim.

bunun kaçınılmaz bir faaliyet olduğu konusunda da hemfikir olabiliriz. Yani, her kuşağın, her cinsiyetin ya da sınıfın tasası, kanıta yöneltilen sorularda ifadesini bulacak olan normatif bir içeriğe kaçınılmaz olarak sahip olmalıdır. Fakat bu, kanıtın nesnel belirleyiciliğinden kuşkulanmayı hiçbir şekilde gerektirmez. Sırf tarihin değil, aynı zamanda kendimizin (aynı zamanda değer biçen ve rasyonel varlık olan bizler) karmaşıklığı —bütün toplumsal kendini tanıma biçimlerine giren ve bütün disiplinlerde prosedürel muhafızları gerektiren bir karmaşıklık— ile ilgili bir ifadedir. Böylesi anlam yüklemelerinin, eğer örtük ve uygunsuzlarsa, meydana çıkarılması bütünüyle tarihsel mantığın içindedir; tarihçilerin birbirlerini anlamaları bu yolla olur. Feminist bir tarihçi, bir erkek tarafından yazıldığı için değil tarihçi bitişik kanıtı gözardı ettiği için, ya da kavramsal olarak yetersiz sorular yönelttiği ve dolayısıyla eril bir “anlam” ya da önyargılar yanıtlara dayatıldığı için, falan tarih kitabının yanlış olduğunu söyleyecektir ve söylemesi de gerekir. Benim ve Marksist arkadaşlarımla akademik meslekte sık sık teşvik ettiğimiz kimi sert tartışmalar için de aynı şey geçerlidir. Başvuru mercii bir değerler tercihi değil (ya da nadiren böyledir), disiplinin mantığı olacaktır. Ve eğer nesnenin belirli özelliklerini yadsırsak, o zaman geride hiçbir disiplin kalmaz.

Değer verilmiş anlamlılık olarak “anlam” yüklemine sadece bir hayıflanma sorunu, insan yanılabilirliğinin bir sonucu olduğu izlenimini verecek şekilde yaptığım bu eki, burada bırakamam. Bundan çok daha önemli olduğunu sanıyorum. Kendi tarihsel araştırmamın sonuçlarını sunduğumda, ister uluorta ister yorucu olsun, ya da ister ironi biçiminde ve kendi kendine konuşma biçiminde olsun, geçmiş süreçle ilgili değer yargıları sunmaktan hiç mi hiç rahatsızlık duymuyorum. Bu, bir yanıyla yerindedir; çünkü tarihçi sadece tarihsel oluşumu (süreç) değil, bireysel yaşamları ve tercihleri de inceler. Sürece değer yükleyemediğimiz halde, eylemleri ve eğilimleri yerinde ve ilgili tarihsel bağlamda yargılanabilen (çağdaşlar tarafından yargılandığı gibi) bireylerin tercihlerini dikkate aldığımızda, aynı engeller aynı güçle ortaya çıkmaz.

Fakat bu, daha genel bir sorunun özgül bir durumudur. Sadece biz,

şimdi yaşayanlar, geçmişe bir “anlam” verebiliriz. Fakat bu geçmiş daima, diğer şeylerle birlikte, değerlerle ilgili bir çekişmenin sonucu olmuştur. Bu süreci yeniden elde etmede, neden-sonucun fiilen nasıl oluştuğunu göstermede, disiplin güç verebildiği ölçüde, kendi değerlerimizi askıda tutmalıyız. Fakat bir kez bu tarih elde edildi mi, onunla ilgili yargımızı sunmada özgür oluruz.

Böyle bir yargının kendisi tarihsel denetimin altında olmalıdır. Yargı materyale uygun olmalıdır. Burjuvazinin komüncü olmadığından, ya da Levellers’in anarko-sendikalist bir toplum ortaya çıkarmadığından şikayet etmek yararsızdır. Yapabileceğimiz şey, daha çok, geçmiş aktörlerin koruduğu belli değerlerle özdeşleşmek ve diğerlerini reddetmektir. Oyumuzu Winstanley ve Swift’e verebiliriz; Walpole ve Sir Edwin Chadwick’e karşı oy kullanabiliriz.

Bizim oyumuz hiçbir şeyi değiştirmeyecektir. Fakat yine de, bir başka anlamda her şeyi değiştirebilir. Zira bu değerlerin, şu diğer değerler değil, bu tarihi *bizim için* anlamlı kılan değerler olduklarını ve kendi şimdinizde genişletmeyi ve sürdürmeyi istediğimiz değerler olduğunu söylüyoruz. Başarılı olursak, o zaman gerisin geri tarihe ulaşır ve ona kendi anlamlarımızı veririz: Swift’in elini sıkıyarız; Winstanley’in değerlerini günümüzde destekleriz; Walpole’ün politikalarını diğerlerinden ayırt eden ari ve amansız oportünizmin iğrenç olduğunu garanti ederiz.

Sonunda biz de öleceğiz ve bizim yaşamımız bitmiş sürecin içinde hareketsiz yatacak; niyetlerimiz asla niyet etmediğimiz geçmiş bir olayın içinde erimiş olacaktır. Geleceğin erkek ve kadınlarının bize ulaşacaklarını, bizim anlamlarımızı doğrulayıp yenileyeceklerini ve kendi şimdiki zamanları içinde bizim tahimizi anlaşılır kılacaklarını belki umabiliriz. Sadece onlar, bizim kavgacı şimdimizin sunduğu birçok anlamı seçme ve bizim sürecimizin kimi kısımlarını kendi ilerlemelerine dönüştürme gücüne sahip olacaklardır.

Zira, ancak şimdideki özel bir konumdan, kendi soyunun araştırılmasındaki bir değer konumundan anlam kazanabilen geçmişe bir yüklem olarak dayatıldığında, (ve böyle yüklem haklı olarak “tarihsist”

ilan edilebilir) “ilerleme”, ya anlamsız ya da kötü bir kavramdır. Böyle soy kütükleri kanıtın içinde *vardır*: Namuslu, cesur ve “öngörü-lü” kadın ve erkekler olmuştur; ve bu niteliklerle şekillenen tarihsel hareketler olmuştur. Fakat Goldmann’ın otoritesine karşın, “değerler hiyerarşisindeki değişmeyle birlikte tarihsel gerçekliğin de çağdan çağa değiştiği”ni değil, bizim bu gerçekliğe yüklediğimiz “anlam”ın bu şekilde değiştiğini ileri sürmeliyiz.

Önermeme yaptığım bu ek bizi yolumuzdan biraz uzaklaştırdı. Önerme “gerçek” tarihin nesnelliğiyle ilgiliydi. Bu epistemolojik girdabin daraltıcı döngüsüne tekrar tekrar dönüyor gibiyiz. İlerlemeye çalışalım.

6) Süreç olarak, oluşum olarak, ya da “rasyonel düzensizlik” olarak tarihin araştırılması, neden-sonuç, karşıtlık, dolayım ve toplumsal, siyasal, ekonomik ve entelektüel yaşamın sistematik örgütlenişi (bazen yapı) nosyonlarını gerektirir. Bu ayrıntılı nosyonların,⁽⁴¹⁾ tarih teorisinde, “özel bir yerleri vardır,” bu teorinin prosedürlerinde arıtılırlar, düşünce içinde düşüncedirler. Fakat bunların *sadece* teoride bir yere sahip oldukları doğru değildir. Her nosyon ya da kavram, ampirik bağlantılardan çıkar ve kendi kendini araştırma prosedürleri ne kadar soyut olursa olsun, sonradan kanıtın belirli özellikleriyle bir bağlantıya girmeli ve tarihin “yargıtay”ındaki titiz yargıçların önünde davasını savunmalıdır. Bir kez daha bu, en eleştirel anlamda bir diyalog sorunudur. Bir tezin (kavram ya da hipotez) kendi anti-teziyle (teorik olmayan nesnel belirlilik) ilişki içine sokulması ve bir sentezin (tarihsel bilgi) ortaya çıkması anlamında, buna tarihsel bilginin diyalektiği diyebiliriz. Ya da “diyalektik” kavrayışımızdan kaba bir şekilde uzaklaştırılıp skolastisizmin bir oyuncağına dönüştürülmeden önce, böyle yapmış olabilirdik.

Tarihsel pratik, herşeyden önce, bir yanda ele alınan yetersiz ya da

(41) Bkz. Sartre’ın aşağıda aktarılan “nosyon” ile “kavram” arasındaki ilginç ayrımı. Fakat buna aldırmaıyorum her iki terimi de kullanmaya devam edeceğim.

(42) “Kavramlar” (ya da nosyonlar) sözcüğüyle genel kategorileri —sınıf, ideoloji, ulus-devlet, feodalizm vd.— anlatmak istiyorum; “hipotezler” sözcüğüyle de, özel neden-sonuç ve ilişki olaylarını açıklamak için kanıtın kavramsal örgüsünü anlatmak istiyorum.

ideolojik olarak şekillenmemiş kavram ya da hipotezler,⁽⁴²⁾ diğer yanda taze ya da elverişsiz kanıt arasında bir tartışmayla; yeni hipotezlerin geliştirilmesiyle; var olan kanıtın yeni biçimlerde soruşturulmasını gerektirebilen ya da yeni nosyonları doğrulamak ya da yalanlamak için, araştırmanın yenilenmesini gerektiren kanıta karşı bu hipotezlerin sınanmasıyla; bu bağlantıların ışığında, bu testlerden geçmeyen hipotezleri elemek ve geçenleri arıtop yeniden gözden geçirmekle; bu türden diyalogla bağlantılıdır.

Bir nosyon kanıttan onay gördüğü ölçüde, onun “orada”, gerçek tarihin içinde var olduğunu söylemek için her hakka sahip olunur. Elbette, olgulara yapışık bir plazma gibi, ya da görüntünün kabukları içinde bir çekirdek gibi fiilen var değildir. Nosyonun (kavram, neden-sonuç ile ilgili hipotez) kanıtle disiplinli bir diyaloga çekildiğini ve “iş”e koşulduğunu, yani karşı kanıtle çürütilemediğini ve şimdiye kadar anlaşılmaz olan kanıtle başarılı bir şekilde düzenlediğini ya da “açıkladığını”, dolayısıyla bu olayların nedensel ardışıklığının ya da rasyonelliğinin yeterli (yaklaşık da olsa) ifadesi olduğunu ve geçmişte gerçekten oluşan bir süreçle (tarihsel disiplinin mantığı içinde) doğrulandığını söylüyoruz. Dolayısıyla aynı zamanda hem “doğru” bir bilgi olarak, hem de falan olayların fiili bir özelliğinin yeterli bir ifadesi olarak vardır.

7) Tarihsel materyalizm, herhangi bir epistemolojik öncül bakımından değil (ya da zorunlu olarak değil), kendi kategorileri, karakteristik hipotezleri, yardımcı prosedürleri⁽⁴³⁾ ve bunlar ile diğer disiplinlerdeki Marksist pratisyenlerin geliştirdiği kavramlar arasında kabul edilen kavramsal akrabalığıyla, tarihsel kanıtle yorumlayıcı diğer düzenlemelerden ayrılır. Marksist tarih yazımını, başka bir yere konumlanmış (belki de felsefeye?), teori-olarak Marksizm külliyatına hizmet eden bir şey olarak görmüyorum. Aksine, bütün Marksist pratikler için ortak bir zemin var ise, bu, Marx'ın kendisini konumlandığı yer, tarihsel materyalizm olmalıdır. Bütün Marksist teorinin üzerinde yükseldiği ve sonunda da dönmesi gerektiği zemin budur.

(43) Bu prosedürlerin yararlı bir açıklaması: E. J. Hobsbawm, “Karl Marx Contribution to Historiography”, R. Blackburn (ed.), *Ideology in Social Science* (1972) içinde.

Bunu söylerken, belli kavramları diğer alanlarda çalışan Marksistlere yönelik genişleten ve onların bulgularını düzenleyen genel bir Marksist teoriye, Marksist tarihçilerin 'borçlu olmadığını söylemiyorum. Bu açık bir durumdur; bizim işimiz süregelen bir mübadele içinde devam eder. Bunun, bu pratiklerden bağımsız bir Yuva'ya sahip bir teori olduğu fikrine katılmıyorum: Kendi kendini geçerli kılan bir Yuva, ya da bir Marksist partinin geliştiği bir Yuva, ya da artırılmış teorik pratikteki bir Yuva. Marksist teorinin anayurdu her zaman bulunduğu yerde, gerçek insan nesnesi, bütün belirtileriyle (geçmiş ve şimdi) duruyor: Ne var ki, bir tek teorik *coup d'oeil* (bakış)'la değil (teori gerçekliği bir lokmada yutarmış gibi), bütünsel kavramların biçimlendirdiği ayrık disiplinler yoluyla bilinebilen nesne. Bu disiplinler birbirlerinin sınırlarında karşılaşır, kavramları mübadele eder, konuşur ve birbirlerinin hatalarını düzeltirler. Felsefe konuşmayı denetleyebilir, arıtılabilir ve yardım edebilir (ve etmelidir). Fakat felsefe pratiklerden kavramlar *soyutlamaya* girişsin, pratiklerden bağımsız bu kavramlardan bir Teori Yuvası inşa etsin ve teori kendi nesnesiyle herhangi bir diyalogdan oldukça uzaklaşsın; o zaman Althusser'in tiyatrosuna kavuşuruz.

Bundan sonra şu gelir: Eğer Marksist kavramlar (yani Marx tarafından ve Marksist gelenek içinde geliştirilen kavramlar), tarihsel pratikteki diğer yorumlayıcı kavramlardan farklılarsa ve eğer bunların diğerlerinden daha "doğru" ya da açıklamaya daha elverişli olduklarına karar veriliyorsa, o zaman, bu disiplinin dışında doğru "bir teoriden türetildikleri" için değil, tarihsel mantığın sınavına daha iyi göğüs verdikleri için bu böyledir. Ben kendim, belli kavramları bizat Marx'ın pratiğine borçlu olduğum kadarıyla onun otoritesine başvurarak sorumluluktan kurtulmayı, ya da yüksek yargı organının üstünden atlayarak eleştiriden kaçmayı reddediyorum. Tarihsel bilgi açısından bu yargı organı tarih disiplininin içindedir, başka hiçbir yerde değil.

Yüksek yargıya başvuru iki biçimde olabilir: a) Yeterli ölçüde tartışılmış kanıta dayanan ve b) Teorik —kavramların tutarlılığı, yeterliliği, uygunluğu ve yakın disiplinlerin bilgisiyle uyumluluğu. Fakat her iki başvuru biçimi de, ancak tarihsel mantığın söz dağarcığı için.

de yürütülebilir. Mahkeme bir yüzyıldır tarihsel materyalizmi yargılamaktadır ve duruşma sürekli erteleniyor. Ertelemeler aslında geleneğin sağlamlığına bir katkıdır; bu uzun erteleme döneminde, yüzlerce diğer yorumlayıcı sisteme karşı açılan davalar sonuçlanmış ve sanıklar “alk katlarda” gözden kaybolmuşlardır. Mahkemenin, tarihsel materyalizm lehine henüz kesin karar vermemiş olması sadece belli yargıların *parti pris* (önyargı)’ları nedeniyle değil (bunlardan bolca bulunmasına karşın), aynı zamanda açıklayıcı kavramların eğretisel doğası, içlerindeki *fili* suskunluklar (ya da dolayımaların olmayışı), kategorilerden bazılarının ilkel ve yeniden yapılandırılmamış karakteri ve kanıtın ikna edici olmayan sınırlayıcılığı nedeniyledir de.

8) Son önermem, Althusserci epistemoloji ve periyodik olarak tarihsel disipline yüklenmeye çalışılan işlevsel sistemler (örneğin parsoncu sosyoloji) ya da belli yapısalcılıklar üzerinde etkili olacak temel bir çekince getirir. Tarihsel materyalizmin kullandığı belli hassas kategoriler ve kavramlar, ancak *tarihsel kategoriler* olarak anlaşılabilirler: Yani, sürecin soruşturulmasına, soruşturma anında bile biçim değiştiren (ya da biçimlerini koruyan fakat “anlam”ları değişen) ya da diğer olgular içinde çözünen “olgular”ın titiz incelenmesine uygun kategoriler ya da kavramlar olarak; durağan kavramsal ifadelendirmeye elverişli olarak değil, sadece belirti yada çelişki olarak kanıtı ele almaya uygun kavramlar olarak.

Tarihsel kavramların yapılandırılması elbette tarihsel materyalizme özgü özel bir ayrıcalık değildir. Böyle kavramlar, tarihçilerin ortak söyleminden yükselir ve yakın disiplinlerde gelişirler. Klasik geçim krizi kavramı,⁽⁴⁴⁾ olayların rasyonel bir ardışıklığını gösterir: Örneğin, kötü hasat → kıtlık → ölüm oranının artışı → ertesi yılın tohumluklarının tüketilmesi → ikinci bir kötü hasat → aşırı kıtlık → salgın hastalıklarla birlikte ölüm oranlarında zirveye çıkış → gebe kalma oranlarında kaskin artış gibi. Ailesel gelişme çevrimi kavramı, toprak kiralamanın özel koşulları ve miras pratiğiyle değişen aynı köylü ailesinin içinde özel bir üç kuşaklık ardışıklığı gösterir. Birçok örnekten hareketle mantıkla genelleştirilen bu kavramlar, kanıt üzerinde et-

(44) Fransız tarihsel damografisini özel olarak borçlu olduğumuz.

kili olurlar; öyle “modeller” olarak değil, daha çok “beklentiler” olarak. Her durumun şu ya da bu özelliğiyle kuraldan ayrıldığına sık sık rastlanması karşısında, bu kavramlar, kanıtın soruşturulmasını hızlandırıp kolaylaştırmaktan başka bir kural dayatmazlar. Kanıt (ve gerçek olay) kural-belirlenimli değildir; fakat yine de onun düzensizliklerini gösteren kural olmadan anlaşılamaz. Bu durum, böyle bir esnekliğe sahip bir kavramın doğru bir kavram olmadığını ve kanıt kurala uymayıp bir tek yerde durmadığında, kuralın doğru kural olmadığını düşünen kimi filozoflarda (ve hatta sosyoloğlarda) sabırsızlığı körükler.

Tarihsel kavramlar ve kurallar çoğunlukla bu düzendedirler. Aşırı esneklik sergiler ve büyük düzensizlikleri hesaba katarlar; bir anda herhangi bir özgül durumun niteliklerinin özgüllükleri içinde kaybolurken, hemen bir sonraki anda en geniş genellemeler içinde kaybolduğu için, tarihci sıkıntıdan kaçıyor gibi görünür. Bu durum diğer disiplinlerde güvensizliğe, hatta gülmelere yol açar. Tarihsel materyalizm genellik ve esneklik kavramlarını —“sömürü”, “hegemonya”, “sınıf mücadelesi”— kural olmaktan çok beklentiler olarak eşit derecede kullanır. Tarihsel pratikte, daha az esneklik gösterir gibi gözüken kategoriler bile —“feodalizm”, “kapitalizm”, “burjuvazi”— tarihsel evrimde tamamlanmış ideal tipler olarak değil, bütün bir özel durumlar ailesi, evlatlık alınan yetimleri ve tipolojik bozuk neslin çocuklarını da kapsayan aileler olarak görülürler. Tarih hiçbir düzenli fiil tanımaz.

Bizim belli kavramlarımızın daha geniş bir entelektüel evrende ortak geçerliliğinin olması, kendi mantıklarını bu kavramlara dayatıp onları durağan, tarihsel olmayan kategorilere indirgeyen diğer disiplinlerde benimsenmesi, Marksist tarihçilerin talihsizliğidir (kesinlikle bugün bizim özgül talihsizliğimiz). Hiçbir tarihsel kategori toplumsal sınıf kategorisinden⁽⁴⁵⁾ daha çok yanlış anlaşılmamış, sataşılmamış,

(45) Son zamanlarda, “Eighteenth-Century English Society: Class Struggle without Class?”da, *Bocial History*, III, no. 2 (Mayıs, 1978), tutumumu yeniden belirttim. Ayrıca bkz. E. J. Hobsbawm, “Class Consciousness in History”, I. Meszaros (ed.) *Aspects of History and Class Consciousness* (1971) içinde; ve C. Castoriadis, “On the History of the Worker’s Movement”, *Telos*, 30, Kış 1976-77.

dondurulmamış ve tarihdışlaştırılmamıştır; erkeklerin ve kadınların bizzat kendi deneyim ve mücadeleleriyle oluşturdukları kendi kendini tanımlayan bir tarihsel oluşum, durağan bir kategoriye, ya da insanların yapıcıları değil vektörleri oldukları ötedeki bir yapının sonucuna indirgendi. Althusser ve Poulantzas Marksist teoriye sadece bu haksızlığı yapmakla kalmadılar, tarihin hiçbir uygun sınıf teorisine sahip olmadığından da yakındılar! Onların ve her ideolojik renkten diğerlerinin yanlış anladığı şey, bu türden esnek olmayan bir teori oluşturmanın tarihin işi olmadığı ve hiçbir zaman da olmamış olduğudur. Ve eğer Marx'ın kendisi bir tek yüce yöntembilimsel önceliğe sahiptiyse bu, kesinlikle, bu türden tarihsel olmayan teori satıcılığını yıkmaktı.

Tarih bir küresel hava Concorde'u gibi, Grand Teori imal eden bir fabrika değildir; seri halde küçük teoriler üreten bir montaj fabrikası da değildir. Dışardan imal edilen teorinin içinde “uygulanabildiği”, “sınanabildiği” ve “doğrulanabildiği” dev bir deney istasyonu da değildir. Bu asla onun işi değil. Onun işi kendi nesnesinin örtüsünü açmak, “açıklamak” ve “anlamak”tır: gerçek tarihi. Tarihçilerin ileri sürdüğü teoriler, tarihsel mantığın koşulları içinde bu amaca yöneliktir ve yabancı teorileri, değişmeyen organlar gibi diğer durağan, kavramsal mantıklara ya da *vice versa* nakledebilen hiçbir cerrah yoktur. Bizim hedefimiz tarihsel bilgidir; hipotezlerimiz, geçmişteki falan özgül toplumsal formasyonu, falan özgül neden-sonuç ardışıklığını açıklamak için geliştirilir.

Bizim bilgimiz (umarız) bu nedenle o geçmişin içine hapsolmaz. Toplumsal sürecin mantığını ve biçimlerini bilebildiğimiz kadarıyla kim olduğumuzu, niye burada olduğumuzu ve hangi insan olanaklarının ortaya çıkarıldığını bilmemize yardım eder. Bu bilginin bir kısmı kural olmaktan çok, beklenti olarak teorileştirilebilir. Diğer bilgi ve teorilerle fikir alışverişi gerçekleşebilir ve gerçekleşmesi gerekir. Fakat alışveriş, uyanıklığı gerektirir; çünkü bir tek disiplinin teorik parası diğerinin parasına çevrilir. Felsefe, bütün ülkelerde geçerli “evrensel” banknotlar sunan bir kalpazan gibi her sınırdan durmamalıdır. Bunun yerine dikkatli bir *bureau de change* (döviz bürosu) işletebilir.

Toplumsal varlık ile toplumsal bilinç arasındaki ilişki, üretim ilişkileri ve bunların belirleyicilikleri, sömürü, sınıf mücadelesi ve ideoloji biçimleri, kapitalist ekonomik ve toplumsal formasyonlar ile ilgili tarihsel materyalizmin önermeleri (“diyalog”un bir kutbunda) *zaman içinde*, tarihsel oluşumun gözlenmesinden türetilirler. Bu gözlem, ayrıık olgular *dizisinin* değil, kendi düzenlilikleriyle olgu *kümelerinin* gözlenmesidir: Belli türden olayların tekrarlanması: farklı ortamlarda Belli davranış türlerinin uyumunun: kısaca sistematik toplumsal oluşumların kanıtlarının ve ortak bir süreç mantığının gözlenmesi. Böyle tarihsel teoriler ortaya çıkarken (kendi başlarına değil, diyalogun diğer kutbunda titiz kavramlaştırmayla), çoğunlukla sanıldığı gibi, süreç durdurularak, tarihi “dondurarak” ve kapitalizmi ya da sınıf hiyerarşisini zamanın herhangi bir verili anında oluşturulmuş bir yapı olarak gösteren durağan bir coğrafi bölge alınarak sınanamaz.⁽⁴⁶⁾ Tarihi araştırırken, her biri bir tek dışsal görüntü içinde sabitlenmiş bir toplumsal zaman anını bize gösteren bir “fotoğraflar” dizisi içinde çırpınmıyoruz: Zira bu “fotoğraflar”ın her biri sadece bir varlık anı değil bir oluş anıdır da: Ve görünüşte durağan her bölümde bile, çelişkiler ve ulamalar, egemen ve bağımlı öğeler, gerileyen ve yükselen enerjiler bulunacaktır. Tarihsel an hem öngelen sürecin bir sonucudur, hem de onun gelecekteki akışı yönünde bir işaretir.

Hem tarihsel süreci açıklamada, hem de herhangi bir açıklamayı doğrulamada, bilinen güçlükler vardır. “Tarih”in kendisi biricik olanaklı deney laboratuvarıdır ve bizim biricik deneysel donanımımız tarihsel mantıktır. Deneysel bilimlerde, uygun olmayan benzeştirmelerde ısrar edersek, bütün işin yetersiz olduğunu hemen fark ederiz. Tarih asla özdeş deney koşulları sağlamaz ve karşılaştırmalı prosedürlerle farklı ulusal laboratuvarlarda bir bakıma benzer deneyler gözlemleyebildiğimiz halde (ulusal devletin doğuşu, sanayileşme), bu laboratuvara gerisin geri asla ulaşamayız, kendi koşullarımızı dayatamayız ve deneyi bir kez daha yapamayız.

Böyle benzeştirmeler hiç yararlı olmamıştır. Tarihsel açıklama

(46) Böylesi statik modeller, elbette, belli türden soruştırmalarda yararlı rol oynayabilir.

güçlüklerinin çok olması olgusu kimseyi şaşırtmamalıdır. Biz kendimiz aynı ortamda (bir geçmiş olmakta olan bir şimdi) insani bir alışkanlık, gereksinme, akıl, irade, yanılama ve arzu ortamında yaşıyoruz ve bunun inatçı bir hamurdan yapıldığını bilmeliyiz. Fakat yine de, geçmişin şimdiyi iyileştirdiği şeklinde bir his vardır; zira “tarih” kendisinin süreç ve oluşum laboratuvarını geride bırakır. Durağan bir bölüm karşılıklı ilişkileri ve çelişkileriyle belli öğeleri (A, B ve C) bize gösterebilir; zaman içinde oluşum bu ilişkinin nasıl yaşandığını, nasıl çözüldüğünü ve ABC’nin nasıl D’ye yol açtığını bize gösterecektir ve bu oluşum, sırayla, öğelerin önceden ilişkilendirildiği biçimlere ve çelişkilerin gücüne ışık tutacaktır.

Bu anlamda oluşum açıklayıcı hipotezi doğrular ya da yalanlar, katılaştırır ya da yumuşatır. Bir anlamda kötü bir laboratuvar: Şu şekilde gerçekleşen olay, gözden kaçırılan olumsal bir öğenin (X) sonucu olabilir; dolayısıyla ABC + X bir şekilde (D) olmuş olabilir, fakat ABC + Y farklı bir şekilde (E) olmuş olabilir; ve bunu gözden kaçırmak *post hoc ergo propter hoc* (bundan sonra geldiği için nedeni bu) demeye benzer bir hataya düşmektir. Bu her tarihsel açıklamanın sürekli var olan bir sorunudur ve bizim prosedürlerimize göz atan filozoflar bundan bol bol yiyip içmişlerdir. Fakat başka bir anlamda “tarih”in iyi bir laboratuvar olduğunu gözden kaçırmak; çünkü süreç, oluşum, her hipotezi bir sonuç içinde sınayarak, hep yapılan her insan deneyimine sonuçlar sağlayarak kanıtın her anında vardır. Mantığımız yanılabilir. Fakat deneylerin çok katlılığı ve bunların birbiriyle uyumu hata tehlikesini sınırlar. Herhangi bir özgül olaya ait kanıt kusurlu olabilir: Oluşumu diziler halinde ayrı olgular biçiminde ele aldığımızda, oldukça bol boşluklar olacaktır: Fakat (en azından daha yakın tarihte)⁽⁴⁷⁾ falan sürecin mantığını, sonucunu, karakteristik toplumsal oluşumu ve ABC’nin gerçekte D’ye nasıl yol açtığını açığa çıkarmak için yeterli kanıt vardır.

Geçmişten değil, tarihsel şimdiden bir sorunu ele alırsak, bu noktayı daha açık hale getirebiliriz. Sovyetler Birliği böyle bir sorundur.

(47) Eski toplumlarla ilgili kanıtlardaki “açıklıklar” sorunu, M. I. Finley, *The Use and Abuse of History* (1971) s. 69-71’de tartışıldı.

Bu sorunun bir yanını —erki kim elinde tutuyor ve politik süreç hangi yöndedir?— açıklamak için birçok açıklayıcı hipotez ileri sürülür. Örneğin, Sovyetler Birliği sert iç mücadeleler ya da süreklilikten kesinti olmadan, kendi kendini geliştirmeye yetenekli bir işçi devletidir (belki de belli “bozulmalar”la birlikte): Marksist teoriyle biçimlenen ve dolayısıyla tarihin “know-how”uyla kutsanan bir proletarya partisinin rehberliği sayesinde, bütün “eksiklikler” kendi kendini düzeltmeye yeteneklidir. Ya da Sovyetler Birliği, çıkarları kendi ayrıcalıklarını korumak ve iktidarı kullanma hakkını devam ettirmek olan yeni bir bürokratik sınıfın —ancak ikinci bir proleter devrimle iktidardan uzaklaştırılacak bir sınıf—iktidarı elinde tuttuğu bir devlettir. Ya da Sovyetler Devleti, Sovyetler Birliği’ni modern insanın gerçek modeli —Birleşik Devletler— ile gecikmiş ve eksikli bir uyum noktasına getiren ve Sovyet toplumunun “modernizasyonunun” araçları olduklarından artık kuşkulanan yönetici grupların keyfi ve olumsal düzenini açığa çıkarmış, tarihsel olarak özgül zorla sanayileşme biçiminin bir aracıdır. Ya da (bu benim görüşüme daha yakındır) Sovyet Devleti, ancak “asalaklık” kavramının yardımıyla anlaşılabilir; ve yönetici grupların bürokratik bir *sınıf* şeklinde katılaşp katılaşamayacağı, ya da çeşitli türden baskılarla (işçi ve köylülerin gereksinim ve dirençlerinden, entelektüel muhaliflerden ve bu grupların kendi iç çelişkilerinden, fraksiyonel mücadelelerinden ve temel işlevleri yerine getirememekten kaynaklanan baskılar) ayrı ayrı reformların bu yönetici gruplara dayatılıp dayatılamayacağı sorunu, olumsuzluklarla şu ya da bu yönde tahminde bulunulabilecek, tarihsel olarak bitmemiş ve belirlenmemiş bir sorundur.

Bu hipotezlerin (ya da diğerlerinin) oluşum *praksisi* içinde onaylanacağı ya da reddedileceği konusunda gerçek ve önemli bir sezgi olur. Deney hala sürdürülüyor ve “pudingin ispatı onun yenmesidir.” Sonuç, gelecekteki tarihçilerin titiz incelemesine tabi tutulduğunda, bir hipotezi doğrular gibi görünebilir, ya da bütünyle yeni hipotezler ileri sürülebilir. Böyle bir “doğrulama”, ortaya çıkacaksa, ancak yaklaşıp olabilir: tarih kural-yönetimli değildir ve hiçbir yeterli neden tanımaz: ve eğer geleceğin tarihçileri başka şekilde düşünürlerse, *post hoc ergo propter hoc* yanlısına düşeceklerdir. Bizim, ya da Sovyet

halkının şu anda benimsediğimiz hipotezler, ya da ideoloji ile kendini bilme karışımları, oluşmakta olan sũrece bir öge olarak bizzat gireceklerdir. Ve eğer farklı bir “olumsallık” bu ögelerin sınırını aşsaydı (rneğin Kũba krizinden bir ũcũncũ dũnya savaşı çıksaydı), o zaman herşey farklı bir şekilde oluşmuş olurdu; askeri ve gũvenlik gũçleri son derece gũçlenmiř olurdu ve açıklama gũcũne sahip farklı bir hipotez ortaya çıkabilirdi.

Fakat bu, bir nitelendirmeyi başlangıçta grũndũđũ kadar yok edici değildir. Zira sorunlar oluştukları *gibi*, “deney” yapıldığı *gibi* olacaktır, ki bu geleceğin tarihçilerine, bizim tarihsel şimdimizin gũrũntũsũnũ belirleyen Sovyet toplumu yapılandırان hassas ilişkilerle ilgili muazzam bir ek grũř olanağı sağlayacaktır. “Sonuç”, onlara üstesinden gelinmesi gũ ögelerin (belki de devletin marksizm-leninizm ideolojisi) olayla kanıtlanacağı, kırılғанlařacađı ve gerileyeceği bir grũř olanağı sağlayacaktır. Olayların *nasıl* sonuçlandığını bilecek olan geleceğin tarihçileri, olayların neden bu yönde sonuçlanmak *zorunda* kaldığını değil, neden gerçekte öyle olduğunu anlamak için gũlũ bir yardımcıya sahip olacaklardır: Yani kural-yönetimli yasa anlamında değil, “sınırları oluşturma” ve “basınç uygulama” anlamında belirleyen kanıtı olaylar laboratuvarında gzlemleyeceklerdir. (48) Bugũnũn tarihçileri de, aynı zamanda hem araştırma nesnesi hem deneysel laboratuvar olan tarihsel geçmiş konusunda bũtũnũyle aynı konumdadırlar.

Tarihsel açıklamanın mutlaklarla uğraşmaması ve yeterli nedenleri açığa çıkarmaması, kimi basit ve sabırsız ruhları bũyũk ölçüde kızdırır. Tarihsel açıklama Bũtũn olmadığı için Birşey olmadığını, ardışık bir grũngũbilimsel anlatımdan başka bir şey olmadığını varsayar. Bu aptalca bir hatadır. Zira, tarihsel açıklama tarihin nasıl oluşmuş olması *gerektiğini* değil, neden başka şekilde değil de bu şekilde oluşmuş olduğunu, sũrecin keyfi değil kendi dũzenliliklerine ve rasyonalitese sahip olduğunu, belli tũrden olayların (politik, ekonomik, kũltũrel) birinin hoşuna gider tarzda değil zgũl biçimlerde ve belirli olasılık alanları içinde ilişkilendirildiğini, belli toplumsal olu-

(48) Bkz. Raymond Williams, *Marxism and Literature* ve “Belirleme” konusundaki önemli blũm.

şumların —ne “yasa”yla yönetilen, ne de durağan bir yapısal teoremin sonucu olan— belirli ilişkiler ve sürecin özgül bir mantığı tarafından karakterize edildiğini açığa çıkarır. Ve devamı. Ve daha fazlası. Bizim bilgimiz bazı filozofları tatmin etmeyebilir; fakat bizi meşgul etmeye yetiyor.

Sekizinci önermemizi geride bıraktık ve şimdi bir kez daha tekrarlayabiliriz. Tarihi araştırmaya uygun kategoriler, tarihsel kategorilerdir. Tarihsel materyalizm, böyle kategorileri geliştirmedeki inatçı tutarlılığıyla (ne yazık ki bazen doktriner olan bir inatçılık) ve bunları kavramsal bir bütünlük içinde anlatmasıyla diğer yorumlayıcı sistemlerden ayırt edilir. Bu bütünlük, bitmiş bir teorik “doğru” (ya da Teori) değildir; ne de yapmacık bir “model”dir; birçok noktada suskunluğu ve bulaşıklıklarıyla eğreti ve yaklaşık bir bilgi olsa da, gelişmekte olan bir *bilgidir*. Bu bilginin gelişmesi hem teoride hem pratikte gerçekleşir: Bir diyalogdan doğar: Ve onun ispat söylemi tarihsel mantığın koşulları içinde yürütülür. Bu mantığın fiili işleyişleri, tarihçinin eserinin her sayfasında, adım adım ortaya çıkmaz; çıksaydı tarih kitapları dayanma gücünü tüketirdi. Fakat bu mantık her ampirik ilişkide örtük, tarihçi kanıtın önünde ve sorulan sorularda kendini konumlandıracağı tarzda açık olmalıdır. Tarihsel mantığın her zaman olması gerektiği kadar titiz, ya da kendinin bilincinde olduğunu, pratiğimizin çoğunlukla işimize denk olduğunu iddia etmiyorum. Sadece böyle bir mantığın olduğunu iddia ediyorum. Ve hepimizin acemi olmadığını.

Verdiğimiz ara bitti. Filozofların ve sosyologların koridordaki sohbeti kesip etrafımdaki boş sandalyelerde tek tek yerlerini almaları rica olunur. Salon kararıyor. Tiyatroya bir sessizlik çöküyor. Ve Althusser tekrar sahnedeki yerini alıyor.

Büyük impresario* taze güç toplamış ve alışılmadık bir nezaketle geri dönmüştür. Ağır epistemolojik dramının ertelendiğini ilan eder: şimdilik tarih ve trajediyle işimiz bitti. Bunun yerine, biraz Sade'den etkilenmiş kendi kompozisyonundan yergili bir skeç sunacak. Epistemolojik saygınlığı hak eden emekli bir palyaço getirilecek, alay edilecek, sürüklenecek, eziyet edilecek ve sonra da tekmelenip sahneden atılacak. Yan odalardan o uzanır: Hastalıklı, donuk gözlü, başında bir aptal şapkası, şu zavallı ihtiyar Frederick Engels.

Skeç kurnazlıkla biraz yavaş başlar. Engels “güçlerin paralel kenarlılığı”, “bireysel iradeler” ve tarihsel “bileşke”ler konusunda soruguya çekilir; totolojiyle suçlanır; utancından başını öne eğer; affedilir (“Engels’in *doğaya* gönderme yapmasına önem vermemeye hazırım”). Daha kötü şaşkınlıkla, burjuva ideolojisiyle bütünleşmekle suçlanır; yine boynunu eğer; sert bir şekilde azarlanır (“yararsız bir yapı”); fakat sonra kendisine bir şeker verilir (“hayret verici teorik

* Bir sanatçının çalışma programlarını ve anlaşmalarını belli bir yüzde karşılığında düzenleyen kişi — çv.

sezgilere” sahiptir). Sonradan neyin geleceğini biraz bekleyerek, gülümseyip başını sallar. Özellikle palyaçonun yanıt vermesine izin verilmemesinde, diyalog biraz güç ilerler. Senaryoyu eve götürüp sonradan üzerinde yorum yaparız.⁽⁴⁹⁾

Şimdi kamçı ortaya çıkarılıyor:

Engels, *Anti-Dühring*’de ‘Ekonomi politik... tarihsel, yani sürekli değişen materyalle uğraştığı’ için, ‘esas olarak tarihsel bir bilimdir.’ diye yazdığında, tam da belirsizlik noktasına dokunur: ‘*tarihsel*’ sözcüğü, bu sözcüğün bir tarih teorisinin *bilgi nesnesini* mi, yoksa aksine bu teorisinin bilgisini verdiği gerçek nesneyi mi ifade ettiğine göre, ya marksist kavrama ya da ideolojik tarih kavramına karşılık gelebilir. Marksist ekonomi politik teorisinin, onun alanlarından biri olarak marksist tarih teorisinden türetildiğini söylemek için her hakka sahibiz; fakat ekonomi politik teorisinin, kendi kavramları içinde bile, gerçek tarihin özel *niteliğinden* (‘*değişmekte*’ olan ‘materyal’i) etkilendiğini de düşünebiliriz [yani Engels’in sözcükleriyle varsayımda bulunma hakkımız olabilir].

Palyaço, “Marx’ın kategorilerinin içine bile tarihi sokan (ampirist-ideolojik anlamda) bir dizi şaşırtıcı metinle bizi bu son yorumu yapmaya zorlar.” Saçmalıklar saçmalığı! “Marx’ın eserlerinde sabit, ilk ve son olarak ölçülüp biçilmiş uygulanabilir tanımlamalar” bekleme-nin yanlış olduğunu bile söyler. Ve iddia eder:

Kendinden açıktır ki, şeyler ve onların iç ilişkileri sabit değil, değişen olarak kavrandığı yerde, bunların zihinsel yansımaları kavramlar da aynı şekilde değişime ve dönüşüme tabidirler.

Daha da kötüsü, müstehcen bir anti-teorisist duruşla açıkta kalan poposu onu ele verir:

Bilim için tanımlamalar değersizdir; çünkü daima yetersizdirler. Tek gerçek tanımlama, bizzat şeyin kendisinin gelişimidir; fakat bu da artık bir

(49) F. M., s. 117-128.

tanımlama değildir.⁽⁵⁰⁾ Yaşamın bütün biçimlerini tanımak ve göstermek için yaşamın bütün biçimlerini incelemeli ve onları iç bağlantıları içinde sunmalıyız (R. C., 113. Uyarıcı italikler Althusser'in).

Böylece yaşlı adamcağız ampirist “ideoloji”ye “şaşırtıcı” bir geri dönüşle meydana sürülür. “Herhangi bir tarih teorisinin zorunlu kavramlarının, kendi kavramsal özləri içinde *gerçek* nesnenin *özellikle-rinden* etkilendiği”ni varsaymaktan suçlu bulunur:

Bu şekilde Engels ‘gerçek-somut’u ‘düşünülmüş-somut’a ve gerçek değişim olarak tarihseli kavramın kendisine dönüştürerek, doğrudan somut ampirik ardışıklıktan (tarih ideolojisinden) ödünç alınan bir *devingenlik katsayısını* tarih teorisinin kavramlarına uygular (R. C., 114).

Fakat bu kez, yaşlı palyaçonun sefil savunması kendisini cezalandırılmaktan kurtarmaz. Tekme ve kamçı acımasızca yerini bulur. Zira, onun asla bir palyaço olmadığı, rengârenk giysileri içinde palyaço kılığına bürünen, kendi gerçek doğasının kötülüklerine şaka süsü vermeyi uman kurnaz bir adam olduğu anlaşılıyor. Bu doğa, rolün ta sonunda tam olarak ortaya çıkar; zira Mart 1895’te, ölümünden 5 ay önce, yaşlı adamcağız bütün maskelerini atar ve Conrad Schmidt’e yazar:

Değer yasasına yönelttiğin itirazlar, gerçeklik bakış açısından ele alındığında *bütün* kavramlara uygulanır. Düşünce ile varlığın özdeşliği, Hegelci modaya uygun ifade edersem, her yerde sizin çember ile çokgen örneği-nizle çakışır. Ya da bunların ikisi, bir şeyin kavramıyla onun gerçekliği, daima birbirine yaklaşan fakat yine de asla karşılaşmayan iki asimptot gibi yan yana ilerlerler. *İkisinin arasındaki bu fark, tam da kavramı doğu-ran ve dolayimsız gerçeklik olmaktan ve gerçekliği dolayimsız kendi kavramı olmaktan alıkoyan farktır. Çünkü, bir kavram, o kavramın esas doğa-sına sahiptir ve bu nedenle gerçeklikle, başlangıçta bu kavramın kendisinden soyutlandığı gerçeklikle doğrudan prima facie çakışmaz; ger-*

(50) Cf. Anon, *The Making of the English Working Class*, s. 11: “Sınıf, kendi tarihlerini yaşarlarken insanlar tarafından tanımlanır ve sonunda bu onun tek tanı-mı olur”

çeklik kurgulara ancak çok dolambaçlı bir şekilde denk düştüğü için, ve hatta asemptomatik tahminle denk düştüğünde, düşüncenin bütün sonuçlarını kurgu ilan etmeyeceksen, kavram kurgudan daha fazla bir şeydir.

Skeç artık bir sonuca bağlanır; yaşlı adamcağız tekmelenir; inleyerek yan odalara geçer; perde kapanır. Engels'in mektubu "şaşırtıcıdır (apaçık oluşunun bayağılığına karşın)." Engels'in gafları "Marksist felsefi teoriyi..." damgalar... hem de ne damgayla! "Ampirist bilgi teorisi damgası..." Etrafımdaki izleyiciler birden coşkulu bir alkış patlatır.

Ne kadar zekice bir skeç! Yazık ki, çok kısaydı; belki de bu aynı palyaçonun eşit derecede dönüşmüş olabilen daha önceki satırları düşünülebildiği —artık bize gösterilmiştir— için. Örneğin, *Ludwig Feuerbach*'ta bizzat felsefeye, Althusser'in kuşkusuz affetmediği ve şimdi intikamını aldığı hain bir saldırı (bilinçli, masumane değil) vardı. Marksist tarih kavramının "ispat"ı (Engels'in sıkılmadan itiraf ettiği) "Bizzat tarihin içinde bulunacaktır."

Ne var ki, tıpkı diyalektik doğa kavramı her doğa felsefeyi hem gereksiz hem olanaksız yaptığı gibi, bu kavram da tarih alanında felsefeye son verdi. Beyinlerimizden ana bağlantıları icat etmek artık bir sorun değildir; sorun onları olguların içinde keşfetmektir. Doğadan ve tarihten kovulan felsefe için sadece saf düşünce alanı geriye kalıyor (bırakıldığı kadarıyla): Bizzat düşünce sürecinin, mantık ve diyalektik yasaların teorisi (L. F., 69).*

Althusser'e bu nosyonları ("olgularda keşfetmek"!!!) kırbaçlatmayan iç engel nedir? Komedi aşırı basit olurdu. Ya da Anti-Dühring'de şu diğer "şaşılacak" metin var:

Dünya şemasını kendi zihinlerimizden değil, varlığın temel ilkelerini onun kendisinden çıkararak, zihinlerimiz *aracılığıyla* sadece gerçek dünyadan çıkarırsak, dünyanın ve onun içinde olup bitenlerin pozitif bilgisinden başka birfelsefeye gereksinimimiz olmaz; ve bunun ürünü de felsefe değil pozitif bilimdir (A. D., 45).**

* F. Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, Sol Yayınları 1979, s. 69 —çv.

** F. Engels, *Anti-Dühring*, Sol Yayınları 1977, s. 94-95 —çv.

(Bu d neklikten önce Marx'ın hiçbir patlamasının kaydedilmemi  olması nasıl oluyor?). Ya da ya lı palyaçonun sonraki mektuplarını şöyle bir karı tırmı  olabiliriz. Althusser'in düzeltici sa altımı için  e ip ayırdığı Schmidt'e yazılan  u mektup bile orada bitmez; *devam eder* ve bir fark varsa o da *daha da k t le mesidir!* Marx'ın bütün ekonomik kavramları —genel k r oranı, ücret yasaı, rant— gerçekten “genel olarak ekonomik yasalar —bunlardan hiçbiri *dolaysız* gerçeklik olarak değil, yaklaşık, eğilim, ortalama olmaktan başka hiçbir gerçekliğe sahip değildir.” Tarihsel kavramlar için de böyledir:

Feodalizm kendi kavramına hep denk d  m   müdür? Batı Frankların krallı ında kurulan, Norveçli fatihlerin Normandiya'da daha da geliştirdiği, eski Norveçli Fransızların İngiltere ve Güney İtalya'da oluşumu devam ettirdiği Feodalizm, kendi kavramına en yakın noktaya geldi — Kudüs'te, feodal düzenin en klasik ifadelerini *Kudüs' n Kurullarında* geride bırakan bir günlük krallıkta. Tam klasik biçimiyle Filistin'de ancak kısa ömürlü bir varoluşa sahip olduğu için, bu düzen bu nedenle kağıt üzerinde bir kurgu muydu?

Ve aynı epistemolojik sorumsuzluk şimdiye ve *geleceğe* gönderme yapılırken bile sergilenir! Zira, Engels Schmidt'e söyler ki, değer ve k r yasaları,

Her ikisi de, kapitalist üretim heryerde tam olarak kurulduğu, toplumun modern mülk sahipleri sınıfına, kapitalistler (sanayiciler ve tüccarlar) ve işçilere indirgendii —yine de bütün aracı evrelerden kurtulundu u—  nko uluyla en tam yaklaşık ger eklenmelerine ulaşır. Bu İngiltere'de bile var olmadı ve asla da var olmayacak —biz bu düzeye ulaşmasına izin vermeye iz.

Nasıl bir bir gramer hatası! İspat söylemine bir kategori sokmak için, farklı bir “bölge”den (ve ku kulu bir bölgeden —“hümanizm” kokmuyor mu?) türetilmiş ve Teorinin hiçbir çekince koymadı ı “Biz” (ya lı bir adamın aracılığı ve onun imgesel dostları)!

Fakat (titiz eleştirmenler olduğumuz için) dramatist kendi skecini

başka biçimlerde emin bir şekilde zenginleştirmiş olabilir? Niçin *bir tek* palyaço? Niçin iki palyaço değil; birbirlerinin işini bozan, yaşlılıktan beli bükülmüş zayıf biri ve daha güçlü kuvvetli ve daha genç şişman biri? Terli, çıbanlarıyla canından bezmiş, süper-palyaço Marx'ı yan odalardan sürükleyip getirelim! Selamını verir ve ilk mektuplarından birinden (P. V. Annenkov'a, Aralık 1846) (ve "epistemolojik kopuş"tan *sonraki*) bir Proudhon eleştirisini ezberden okur:

Ekonomik kategorilerin bu fiili ilişkilerin sadece *soyut ifadeleri* olduklarını ve bu ilişkiler var oldukça ancak doğru kaldıklarını kavramamıştır. Bu nedenle, bu ekonomik kategorileri sadece özgül bir tarihsel gelişme açısından yasa olan tarihi yasalar olarak değil, ebedi yasalar olarak ele alan burjuva iktisatçıların düştüğü hataya düşüyor... Dolayısıyla, politik-ekonomik kategorileri gerçek, geçici, tarihi toplumsal ilişkilerin soyut ifadeleri olarak ele almak yerine Bay Proudhon, mistik bir geçişle, gerçek ilişkileri bu soyutlamaların cisimleşmesi olarak görür. Böylece bu soyutlamalar, dünyanın başlangıcından beri Tanrı Baba'nın yüreğinde uyuklamakta olan formüller olur.*

O halde, kategoriler "tarihi ve geçici ürünlerdir"; halbuki, Proudhon'a göre, "bunlar tarihi yapar, insanlar değil":

Bu şekilde, yani insanlardan ve onların maddi faaliyetlerinden ayrı *ele alınan soyutlama*, *kategori*, elbette ölümsüz, hareketsiz ve değişmezdir; saf aklın varlığının tek biçimidir; ki bu, böyle bir soyutlamanın soyut olduğunu söylemenin sadece başka bir biçimidir. Hayranlık uyandıran bir *totoloji***

Yaklaşık yirmi yıl sonra (Ocak 1865) Schweitzer'e yazarken Marx, tamamen aynı terimlerle Proudhon eleştirisine geri döner: "*Ekonomik kategorileri* ele almada kurgusal felsefenin yanılsamalarını paylaşır; zira bunları *maddi üretimdeki özgül bir gelişme evresine denk düşen, tarihi üretim ilişkilerinin teorik ifadesi* olarak almak yerine, bunları önceden var olan *ebedi düşüncelerin* içinden seçip alır..."

Fakat skeçteki iyileştirmeleri tasarlamaya ara verelim. Oturup gösterildiği gibi inceleyelim.

* K. Marx, *Felsefenin Sefaleti*, Sol Yayınları 1992, s. 169-170 — çv.

** Age. S. 172 — çv.

Bütün bunlar niçin? Althusser, ön epistemolojik kafa karışıklığının zorunlu kıldığı sahte bir soru ileri sürdü diye, bütün tartışmayı gözardı etmek basit olurdu. Gerçekten yanıtın büyük bir bölümü budur ve Althusser'e yeterli yanıtır; ve kısaca belirtilebilir. Sözde bir karşıtlık ileri sürmüştür. Bir yanda Teoriyi (ve bizzat *Kapital*'i) "sadece bilgide gerçekleşen ve sadece görüntünün zorunlu düzeniyle ve bilimsel ispat söylemindeki kavramların görüntü olmaktan çıkmasıyla ilgilenen" (R. C., 114) gibi sunar. Diğer yanda, bu büyük projenin karşı tarafında, "ideoloji"yi meydana getiren "ampirizm"ın küçük projelerini sunar. Engels ikisini birbirine karıştırmaya çalışıyor; ki bu felaket (ampirist hayvan alameti) olurdu; çünkü ispat söylemi, önkoşul olarak kavramların değişmezliğini ve belirsiz olmayışını gerektirmektedir. Fakat Althusser'in "ampirizm" nosyonunun sahte olduğunu, felsefenin toplanını oldukça farklı prosedürlere ve disiplinlere dayattığını zaten gördük. Bu argümanı daha fazla izlemeye gerek yok.

Kendi terimleri içinde bile, Althusser'in argümanı kendi kendinin çelişkilerini ve kaçamaklarını gösterir. Bu nedenle, "Marksist ekonomi politik teorisinin, onun kendi bölgelerinden biri olarak Marksist tarih teorisinden türetildiği"ni bize anlatır; fakat tarih teorisinin şimdi, *Kapital*'den 100 yıl sonra bile, "gerçek anlamda var olmadığı"na da

bize anlatır. Öyle ki, kendi “bölgelerinden” birinde Marksist politik teori “var olmayan bir teori”den türetildi. *Diğer* bölgelerinde, bu ekonomi politiğin doğrudan doğruya ampirik bağlantıdan, ya doğrudan (Marx’ın böylesine cömert övgüler düzduğu İngiliz kabinesinin basılı raporlar dağından)⁽⁵¹⁾ ya da daha az doğrudan diğer yazarların ampirik temelli çalışmalarının yoğun ve eleştirel titiz bir incelenmesiyle türetildiği açık olgusundan kaçmayla el ele gider bu.

Öyle ki, Althusser kötü bir argümanla yola çıktı ve onu daha iyi göstermek için terimlerle oynadı. Engels iki önermeyi ileri sürüyormuş gibi göründü. Önce bütün kavramlarımızın, özellikle değişen, sabit *olmayan* toplumsal gelişmenin çözümlenmesinden çıkan ve bu çözümlemeye sokulan zorunlu olarak “sabit” kavramların asli “yaklaşıklık” özelliği. Bunun “böyle bir soyutlamanın soyut olduğunu söylemenin sadece başka bir biçimi,” Althusser’in dilinden düşmeyen “hayranlık uyandıran bir *totoloji*” olduğunu sanan bir filozof için bu, kendi “apaçıklık”ıyla bir “bayağılık” olabilir. Fakat bir tarihçi ya da iktisatçı için (Teorik olarak “apaçık” olduğu halde) gerçekte olağanüstü derecede karmaşıktır: Pratikte çok kolay unutulabilen ve bizim anımsatıcılarına gereksinim duyduğumuz bir apaçıklıktır.

Dahası Engels, tamı tamına kavramlar ile onların “gerçek nesne”lerinin farklı olduğunu söylemiyor. Eski burjuva skolastiklerine ve yeni “Marksist” şematiklere kızdığı bir anda, örneğini abarttığı doğrudur: “bilim için tanımlamalar değersizdir.” Kızgınlığını anlıyoruz. Fakat Schmidt’e yazdığı mektubun esası a) Bütün kavramlar yaklaşık tahminler olduğu için, bu durumun onları kurgu haline getirmediğini; b) Sadece kavramların, nesnel gerçeklikten “anlam çıkarma”mızı, onu anlamamızı ve bilmemizi sağlayabildiğini; c) Fakat bilme faaliyeti içinde bile, kavramlarımızın o gerçekliğin çeşitliliğinden —ve ampirik gözlemle *bunu da bilebiliriz*— daha soyut ve daha mantıksal olduğunu bilebileceğimizi (ve bilmemiz gerektiğini) ileri sürer. Feodalizm kavramı yardımıyla feodalizmin (kendi kavramsal mantığı içinde) “klasik biçimi”yle asla ifade edilemediğini bilebilsek

(51) *Capital* (1938), s. xviii.

bile, bu kavram olmaksızın Ortaçağ Avrupa toplumunu anlayamayız; ki bu, feodalizmin gerçek toplumsal oluşumları temsil eden (ve karşılık gelen) h ristik bir kavram olduğunu başka bir şekilde söylemektir. Tanımlama bize gerçek olayı vermez. Her durumda Engels'in sözcükleri benim cilalamamdan daha açıktır. Bu son mektuplarında sık sık olduğu gibi, onun sonradan geri d nd ğu nokta, onun bunları biçimsel bir toda indirgemeye çalışmasından çok onun pratiğinde doğru anlamı bulunabilen "diyalektik"i istemektir. Ve bu pratiğin  onemli bir kısmı, tamı tamına, zaten tartı mı  olduğum kavram ile kanıt arasındaki "diyalog"dur.

Engels'in ikinci konusu özel olarak *tarihsel* kavramların, sürekli değişim halinde olan materyallerin anlaşılmasına uygun kavramların doğası ile ilgilidir. Althusser, "ekonomi politik teorisi kendi kavramları içinde bile gerçek tarihin (kendisinin 'değişen materyali')  zg l niteliğinden etkilenir" nosyonuna karşı çıkar. Bunun kısa yanıtı şudur: Bu bilginin gerçek nesnesi değişiyorsa ve kavramlar değişim sürecini ku atamıyorsa, o zaman ekonomi politiği son derece kötü ele alırız. Sadece Marksist ekonomi politik değil, ortodoks burjuva ekonomi politiği de böylesi bir değişim kavramları cephaneliğine ( unun ya da bunun yasaları, yükselen ve d  en oranlar, hatta arz-talep hareketleri) sahiptir. Althusser'in karşı çıkmak istediği şey, kategorilerin sabitliğine yapılan saygısızlıktır. Engels, sadece nesnenin değiştiğini söylemez, *bizzat* kavramların "değişim ve dönüşüme tabi" olması gerektiğini de söyler. Althusser için kapitalizm falan şey olmalıdır: Ya da başka bir şey: Ya da hiçbir şey. Bugün bir şey, yarın başka bir şey olamaz. Ve eğer bir  eyse, o zaman esas kategoriler, i lerinde ne kadar çok "oyun" olursa olsun, aynı kalmalıdır. Eğer nesne değişirken, kategoriler de "devingenlik katsayısı"na göre değişirse, o zaman bilim ya da Teori yitirilir; görüngülerin gelgitleri, kendi ba larına dümeni hareket ettiren gelgitlerin, arasına s r kleniriz; (Marx'ın Ranke'nin öğrencilerini suçladığı gibi) tarih "uçakları"na döneriz.

Fakat Engels'in bu şekilde bizi akıntıya terk etmiş olduğu açık değildir. Saldırgan sözcükler (bana göre) "kavramlar... değişim ve dönüşüme tabidir" sözü değil, sonraki "onların zihinsel yansımaları"

sözcükleridir.⁽⁵²⁾ Ve Engels, tarihsel çözümlemeye uygun kavramların özgül esnekliğine işaret ediyor olabilir —ve sanırım feodalizm kavramı tartışmasında işaret ediyor: Yani, kural olmaktan çok beklentiler olarak tarihsel kategorilerin zorunlu genelliğine ve esnekliğine işaret ediyor. Bizzat kendi pratiğimde, “işçi sınıfı” gibi bir kategori, sınıf varlığının özgül bir tarihsel anına uygun hale getirmek için teorisyenler tarafından uygunsuz bir şekilde zorlanırsa, hemen hatalı ve yıkıcı tarihsel/politik sonuçlar verdiğini gözlemlemeye yetecek kadar durumla karşılaştım; yine de sınıf kategorisi (esnek) —kanıtın doğruladığı beklenti— olmaksızın hiçbir pratik yapamam.

Bu nedenle, Engels’in iyi niyetle konuştuğunu, Althusser’in onu yanlış ifadelendirdiğini ve saçmaladığını düşünüyorum. Fakat yine de, geride gerçek bir sorunun durduğu doğrudur. Hemen Engels’in haklı, Althusser’in haksız olduğunu söyleyemeyiz. Althusser sorunu yanlış ifade etmiştir; fakat en azından sorunun bulunduğu alana işaret ettiğini kabul edebiliriz. Sorun, bir yanıyla, *yapı* ve *süreç* çözümlemesinin farklı tarzlarıyla ilgilidir. Ve diğer bir yanıyla “ekonomi politik”ın statüsü ve dolayısıyla *Kapital*’in statüsü ile ilgilidir. Önce ikinci yanıyla ele alacağız.

Önce *Kapital*’in bir tarih eseri olmadığını kabul ederek başlamalıyız. *Kapital*’de bir sermaye biçimlerinin gelişim tarihi vardır; fakat bu nadiren tarihsel disiplin içinde geliştirilir, ya da tarihsel mantık prosedürleriyle sınırlanır. Tarihsel pasajlar, “kerteler” ve “illüstrasyonlar”dan daha fazla, fakat gerçek tarihten de daha az bir şeydir. Bunu hemen daha tam olarak açıklayacağız. Fakat önce, Marx’ın, *Kapital*’i yazarken, kapitalizmin tarihini yazıyor gibi asla davranmadığını söylemeliyiz. Bu iyi biliniyor; fakat yine de anımsatacağız. Marx, (*Grundrisse*’de açıkça belli olduğu gibi), eserinin “geçmişin anlaşılmasına da bir anahtar sunacak”ını⁽⁵³⁾ umar. Bu umut gerçekleşmedi.

(52) Althusser’in, hiçbir eleştiri yapılmadan, Engels’in en ciddi epistemolojik hatasını (“yansıma teorisi”) es geçmesi anlamlıdır. Zira, eleştiri, onu (a) “diyalog” sorununu düşünmeye, (b) sonra bir Lenin eleştirisine ve (c) kendi kendini yok edecek bir özeleştiri yapmaya zorlardı; çünkü onun epistemolojisi, idealist biçimde yeniden üretilen bir tür “teorici” yansıma-teorisidir.

(53) *Grundrisse*, s. 461.

Tamamlanan eser, “ekonomik kategorilerin ya da burjuva ekonomi sisteminin bir eleştirisi” olarak nitelendirdiği (1858’de Lassalle’a) eserdı ve “genel olarak sermaye”yi ele aldı. Birinci cilt, “İngilizlerin ‘ekonomi politiğin ilkeleri’ dedikleri şeyi kapsar.” Ve başlığı şuydu: *Kapital, Ekonomi Politiğin Bir Eleştirisi*.⁽⁵⁴⁾

İlerlemenin bir yolu, yapıdan ve bunun ne türden bir yapı olduğunu araştırmaktan bir süre uzak durmak olabilir. Önce, eserin gücünün bir kısmının, onun açık prosedürlerinden, kendi nesnesini açmasından değil, kendi başlarına kavramsal prosedürlerden çıkarılamayan ve incelemenin nesnesi olmayan değerlerle ilgili tercihlerden (ve bunların katı ve uygun ifade edilmesinden) kaynaklandığını belirtmeliyiz. Yani Marx, sadece ekonomik sömürü süreçlerini ortaya sermez, aynı zamanda acılara, yoksulluğa, çocuk emeğine, insan potansiyelinin boşa harcanmasına duyduğu kızgınlığı ve entelektüel mistifikasyonlara ve dini savunulara duyduğu nefreti de ifade eder (ya da materyalini bunları akla getirecek şekilde düzenler).

Bu konuda ne övmek ne de mahkum etmek için yorumda bulunuyorum. Marx’ın değerler tercihi, sadece Althusser’in “ideoloji” olarak önemsemediği bir “bölge”ye işaret etmekle doğrulanabildiğine göre, bunu burjuva moralizminin, hatta hümanizmin bir izi olarak açıklamak (hatta göz yummak) zorunda kalabilirdik. Kuşkusuz, Althusser ve Balibar’da böyle izlere rastlanmaz: *Kapital*’i “oku”duklarında, bütün bunlardan arınır. Birincisini *Kapital*’in ikinci “okuma”sına tercih edebilir ya da etmeyebiliriz; bu önemli yanıyla sorun, bunların farklı kitaplar olmasıdır.

İkinci olarak bunu şu izleyebilir ve sanırım *izler* de: Bu şekilde *Kapital*’i bütün “ahlakçı” mütecavizlerden arındırırsak, bu eserin önemli bir bölümü —esas bölümü— *salt* “İngilizlerin ‘ekonomi politiğin ilkeleri’ dedikleri şey” olarak ele alınabilir: Var olan “bilim”in çözümsel bir eleştirisi, alternatif bir “bilim”in, ekonomik işlevlerin, ilişkilerin ve yasaların bir serimi olarak. Yani, sömürüyü, israf ve sı-

(54) *Kapital*’in Kitap I’i (“Kapitalist Üretim”), elbette, Kitap II ve III’ten önce çıktı ve Engels’in yayımladığı İngilizce basımında “Kapitalist Üretim Eleştirel Bir Çözümlemesi” alt başlıklıydı.

kınıtları uygun görmemezlik etmeseydik (dışsal değer “nedenler”iyle), o zaman alternatif bir yasal ekonomik ilişkiler yapısıyla birlikte ortaya çıkardık. Doğrusu, çıkarı *Kapital*’e bağlı olan okuyucu, bu alternatifin sonuçlarını kötümser bulurdu; zira, sistem sonal bir krize doğru (henüz oluşmamış olan) hızla gider gibi sunulur. Fakat bu durum, anlaşmazlık için “bilimsel” bir neden olamaz.

Bu iki değerlendirme “ahlaksal” amaçlarla sunulmuyor. *Kapital*’e doğuşu anındaki entelektüel bağlamı içinde bakmamıza yarar. *Yapı* ve *sistem* nosyonlarının Marx’ın icatları olmadığını (bazı çağdaş ifadelerden hareketle öyle sanılmasına karşın) bize anımsatırlar. İyi bilindiği gibi, Onsekizinci Yüzyıl Britanya’ında dünyanın hayranlığını çeken ve Fransızları kıskandıran harika yapılarımız vardı. Özellikle anayasal yapılar örnek gösterilirdi ve belki de Tanrı tarafından İngilizlere bahşedilmişti:

Kralların, Lordların ve Avamın,
Erklerin karşılıklı denetim ve desteğinden
Oluşan Britanya’nın eşsiz Anayasası

Ya da, William Blackstone’un kullandığı bilinen saat benzeştirme: “Böylece sivil hükümetimiz, destekler ve desteklenir, düzenler ve düzenlenir... Makinalardaki üç farklı güç gibi, hükümet makinasını, her biri kendi başına yaptığında gideceği yönden farklı bir yöne ortaklaşa zorlarlar...”

Bacon’ın işaret ettiği gibi, Tanrı ikinci nedenlerle çalışır ve bu nedenler, ister doğada, ister psikolojide ve ister anayasada olsun, çoğunlukla etkileşen nedenler *kümesi* (yapılar) *olarak* ortaya çıkarlar. Mekanik materyalizmin saat ya da değirmen paradigmasını izleyerek önerdiği kümeler. Anayasal küme hukuk kuralıyla yönetilirdi. Fakat burjuva ekonomi politik (Adam Smith’den bu yana), şimdi özü, piyasa yasalarının yönetimi altında etkileşen öz-çıkarların aracılık ettiği bir piyasa olan “doğal bir süreç” olarak görülen farklı bir küme keşfetti. Marx bu kümeyle karşılaştığında, bu ekonomi politik, Malthus, Ricardo ve yararcılar aracılığıyla, prosedürlerinde katı ve iddialarında kapsayıcı çok sofistike gerçek bir yapı halini almıştı.

Marx bu yapıyı kendisinin temel karşıtı olarak tanımladı ve bey-ninin bütün enerjisini onu bozguna uğratmaya adanmıştı.⁽⁵⁵⁾ Neredeyse 20 yıl boyunca bu onun temel meşguliyeti oldu. Ekonomi politiğin her kategorisinin içine gitmek, onları kırmak ve yeniden yapılandırmak zorunda kaldı. 1857-8 tarihli *Grundrisse* defterlerinde bu çatışmaların kanıtlarını bulabiliriz ve bu çabalarındaki coşkuya hayranlık belirtmek adettir. Ben de hayranım. Fakat hepsine birden hayranlık duyamam. Zira aynı zamanda Marx'ın *bir tuzağa yakalandığının* da kanıtlarıdır: "ekonomi politiğin" kurduğu bir tuzak. Ya da daha doğrusu, teorik bir girdaba girmişti ve kendi etrafında dönen akıntılara karşı ne kadar yiğitçe kulaç atıp yüzerse yüzsün, kendisini boğma tehlikesi gösteren bir döngünün etrafında dönüp dolaşır. Değer, sermaye, emek, para, değer, aynı soruşturma için eski biçimleriyle yeniden ortaya çıkmak üzere tekrar tekrar ortaya çıkarlar, soruşturulurlar ve yeniden kategorileştirilirler.⁽⁵⁶⁾ Bunun böyle olmak zorunda olduğunu, Marx'ın düşüncesinin ancak bu şekilde gelişebildiğini de kabul edemem. 1840'ların felsefi atılımı ve *Alman İdeolojisi* ve *Komünist Manifesto*'ya biçim veren önermeler dikkate alındığında, sonraki yirmi yılda durgunluk, hatta gerileme belirtileri var gibi. *Grundrisse*'deki *ekonomik* karşı koymanın önemine karşın ve satır aralarında ortaya çıkan zengin hipotezlerine (pre-kapitalist oluşumlar vb. ile ilgili) karşın, Marx'ın ekonomi politikte çatışmasında takıntı halini alan bir şey var.

Bu "ekonomi politik" ne içindi? Toplumun ya da toplum tarihinin toplam bir anlatımını sunmuyordu; ya da sunuyor gibi davrandıysa

(55) 1965'te bu açık belirlemeyi yaptığımda, "Marx'ın vizyonunu inanılmaz derecede yoksullaştırdığım" için sert bir yekilde azarlandım: Perry Anderson, "Socialism and Pseudo-Empiricism", *New Left Review*, 35 (Ocak-Şubat 1966), s. 21. O zaman *Grundrisse*'i okumamıştım. Sorun artık her türlü argüman arayışının ötesinde kanıtlanmış bulunuyor.

(56) Marx'tan Lasalle'a, 22 Şubat 1858: "İşler çok yavaş ilerliyor, çünkü, insanın yıllarca kendi incelemesinin baş nesnesi yaptığı sorunlarla tam son hesaplaşma noktasına gelir gelmez, bu sorunlar daima yeni yanlarını ortaya çıkarıyor ve yeni değerlendirmeleri gerektiriyorlar." (*Selected Correspondances*, s. 224). Fakat yedi yıl önce Marx, Engels'e "beş haftada ekonomi belasının işini bitereceğim" güvencesi vermişti. Sonra "yeni bir bilime..." dalacaktı, "bundan bıkmaya başlıyorum." David McLellan, *Karl Marx, His Life and Thought* (1973), s. 283'ten aktarma.

bile, vardığı sonuçları öncüllerinde veriliydi. Bu öncüller, sadece belirli faaliyetleri “ekonomik” olarak tanımlamanın değil, aynı zamanda bunları özgül bir inceleme alanı olarak diğer faaliyetlerden (politik, dini, hukuki, “moral” —o zaman tanımlanan normlar ve değerler alanı olarak— kültürel vb) yalıtmanın da olanaklı olduğunu ileri sürüyordu; “politika”nın ya da “hukuk”un “ekonomik” faaliyet alanına tecavüzünde olduğu gibi böylesi yalıtmaların olanaksız olduğu ortaya çıktı. Şöyle ki, o zaman bu tecavüzler, “doğal” ekonomik sürece yersiz müdahaleler, ya da ikinci derecede sorunlar, ya da ekonomik hedeflerin başka araçlarla gerçekleştirilmesi olarak görülebilirdi.

Ekonomi biliminin ve Malthus’la birlikte demografinin birinci derecede sorunlar olduğu ve bunların, bir bütün olarak toplumsal gelişmeyi belirlediği (ya da “özgür” bir devlette belirlemesi gerektiği ve belirleyeceği) de ileri sürülebilirdi. Bunlar, ulusların zenginliğini ve “ilerleme”nin hız ve yönünü belirleyen uygarlığın gelişmiş üstyapılarının “temeliydi”. Böylece yalıtılan ekonomik faaliyetler, öncelikli postulatları çıkarlar ve gereksinimler olan, mikro düzeyde öz-çıkâr ve makro düzeyde grup (“tarımsal” ve “sınai” gruplar) ya da sınıf çıkarları, bilimin ekonomik öncüllerine göre tanımlanan grup ve sınıf çıkarları olan, bir bilimin nesnesi haline geldi. Şevkle böyle bir bilimi geliştirmek, kategorilerin doğru tanımlanmasını ve sabitliğini, matematiksel bir mantığı ve kendi kavramlarının sürekli iç dolaşımını ve kabulünü gerektirirdi: Vardığı sonuçlar “yasa” olarak ilan edildi.

“Ekonomi politik”in yapısı budur. 1840’larda bu yapı dışardan Marx’a ideoloji, ya da daha da kötüsü Hristiyan savunusu gibi görünüyordu. Onu alaşağı etmek için içine girdi. Fakat içerde, kategorilerini ne kadar (ve kaç kez) parçalarsa parçalasın, yapı aynı kaldı. Zira öncüller, ekonomik faaliyetleri bu şekilde yalıtmanın ve bunları birinci sırada bir *toplum* bilimi olarak geliştirmenin olanaklı olduğunu var sayıyordu. Marx’ın, *Grundrisse* sırasında, aynı öncüller içinde bir *anti-yapı* geliştirecek kadar “ekonomi politik”in yapısı içinde kalmadığını söylemek daha doğrudur. Postulatlar, insanların öz-çıkârları olmaktan çıkıp, insanların bağımlı kılındığı sermayenin mantığı ve biçimleri halini aldı; sermaye, uysal kâr sağlayıcı olarak değil, artı-emeğin maledicisi olarak gösterildi; farklı “çıkârlar” uzlaşmaz sınıf-

lar olarak gösterildi; ve çelişki toplam ilerlemenin yerini aldı. Fakat sonunda karşılaştığımız şey, “ekonomi politik”in alaşağı edilesi değil, *başka bir* “ekonomi politik”tir.⁽⁵⁷⁾

Marx’ın kategorileri anti-kategoriler olduğu ölçüde, gelişmesinin hassas bir evresinde marksizm ekonomi politiğin kategorileriyle, en başta da, bu şekilde yalıtılabilen birinci derecede bir faaliyet olarak, işleyişi ikinci derecede faaliyetlere üstün gelen yasalara yol açan bir bilimin nesnesi olarak “ekonomik” nosyonuyla damgalandı. Saçmalamadan saptanması güç olan başka bir damga daha var. Althusser’in ve meslektaşının eserinde bu hatanın vardığı saçmalıklar —yani, belli türden bir kendi kendine dönen statik “Marksist” yapısalcılığın saçmalıkları— alay edilme riskini göze almamıza değer. Marx’ın *Grundrisse*’deki düşünce hareketinin *statik, anti-tarihsel bir yapının* içine kapatıldığı önemli bir anlayış var.

Marx ve Engels’in, burjuva ekonomi politiğin tarihsel özgüllüklerinden bağımsız “sabit ve ebedi” yasalar ortaya çıkarma savlarını sürekli alaya aldıklarını anımsadığımızda; yapının *içindeki* hareketi, sermaye birikimini, azalan kâr oranını anımsadığımızda; ve Marx’ın, *Grundrisse*’de bile, tarihsel biçimlerinin gelişimi açısından sermayeyi resmettiğini anımsadığımızda, o zaman önerme saçma görünür. Herşeyden önce Marx ve Engels, tarihsel materyalizmin doğmasını sağladılar. Fakat yine de önermenin hakkı var. Zira, sermaye bir kez su yüzüne çıktı mı, kategorinin aslında var olan tabii mantık ve “piyasa”nın burjuva ekonomi politikte ve bugünün “modernizasyon

(57) Elbette, bunun, yüzlerce kitabın ve tezin savaş düzeni aldığı kavgalı bir alan olduğunun farkındayım. Sadece kendi vardığım sonuçları belirtiyorum. Althusser de *Kapitali* bir ekonomi politik (Marksist Bilim) çalışması olarak görür, gerçi bunu bir meziyet gibi görür: “*Kapitalin* bir örneği olduğu ekonomi politik teorisi... toplumsal bütünlüğün göreceli olarak özerk bir bileşenini dikkate alır” (*R. C.*, 109). Ayrıca, *Kapitalin* birinci bölümü *onun* anlayışıyla okunmazsa, “esas olarak Hegelci bir eser” olmasına da izin verir (*R. C.*, 125-126). *Kapitalin* nesnesinin ne teori ne de toplumsal oluşumlar değil, kapitalist üretim tarzı olduğunda sürekli ısrar eder (örneğin, *L&P.* 76; *P&H.* 186). Coletti, sorunu (Marx, burjuva ekonomi politiğinin bir eleştirisini mi yopuyor, yoksa ekonomi politiği mi eleştiriyor?) çözümsüz gibi görüyor: “Interview”, *New Left Review*, 86, (Temuz-Agustos 1974) s. 17-18; aynı sorunu çok inceleyen Castoriadis, düpe düz Marksist ekonomik tezinin savunulamaz olduğu sonucuna varır: “Interview”, *Telos*, 23 (1975) s. 143, 149.

teorisi”nde etkili olma şekliyle aynı biçimde işleyen ilişkiler onun gelişmesini belirler. Sermaye, kendi gelişimini yasalaştıran etkili bir kategoridir ve kapitalizm bu yasaların toplumsal oluşumlar biçimindeki sonucudur. Bu çözümleme tarzı, kaçınılmaz olarak anti-tarihsel olmalıdır; çünkü, fiili tarih ancak gizli yasaların ifadesi olarak görülebilir; ve tarihsel kanıt, ya da çağdaş kanıt (ampirik olarak elde edilen), o zaman, Althusser’in gördüğü gibi, bu yasaları doğrulayan örnekler ve illüstrasyonlar olarak görülecektir. Fakat sermaye ve onun ilişkileri, sermaye biçimlerinin verili bir momentinde bir yapı olarak görüldüğünde, o zaman bu yapı kategorik bir statüye sahip olur: yani, başka herhangi bir bölgeden (bu disiplinin koşulları ve söylemi içinde izin verilmeyen herhangi bir bölgeden) gelen ilişkilerini değiştirebilecek hiçbir etki tecavüzüne izin vermeyecektir; zira bu durum bizzat kategorilerin bütünlüğünü ve basitliğini tahlikeye sokardı.

Bu, bir materyalistte bulunacak olağanüstü bir düşünce tarzıdır; zira sermaye, tarih içinde kendini açığa vuran İdea olmuştur. Marx’ın idealizmi lanetlemesini ve Hegel’i ters çevirme iddialarını o kadar iyi anımsıyoruz ki, açıkça orada olanı göremiyoruz. *Grundrisse*’de —bir iki kez değil, bütün sunum tarzında— *yeniden yapılandırılmamış hegelcilik örnekleriyle karşılaşırız*. Sermaye, “*asli özüne uygun olarak*”⁽⁵⁸⁾ koşulları olumlar ve bu, Marx’ın Hegel’in Doğa Felsefesini incelediğini ve “gerçeklik, biçimin asli belirliliğiyle olumlanır”⁽⁵⁹⁾ şeklindeki “doğa olarak İdea”yı not ettiğini bize anımsatır. Sermaye bunu olumlar, şunu olumlar; bunu yaratır, şunu yaratır; ve eğer kapitalizmi (“modern toplumun içsel biçimlenişi”) kavramak istiyorsak, ancak “ilişkilerinin bütünlüğü içinde sermaye”⁽⁶⁰⁾ olarak kavranabilir.

(58) *Grundrisse*, s. 459. İtalikler benim.

(59) *C. W. I*, s. 510.

(60) *Grundrisse*, s. 276. Roman Rosrotsky, *The Making of Marx's 'Capital'*, (Londra, 1977), *Grundrisse*’in Hegelci yapısının ve “genel olarak sermaye” kavramının merkezi statüsünün, *Kapital*’de varlığını koruyan bir statünün, ayrıntılı bir çözümlemesini yaptı. Bkz. özellikle s. 41-52, 367-8 ve yerinde vurgusu (s. 493): “Marx’ın eserindeki saf kapitalist toplum modeli..., kapitalist üretim tarzının, ‘eşlik eden bütün bozucu koşullardan’ bağımsız gelişme eğilimlerini açıklamaya yardımcı olma amacıyla kullanılan bir anlama aracını temsil eder”. Ayrıca, bkz. I. I. Rubin, *Essays on Marx's Theory of Value* (Detroit, 1972), s. 117.

Marx'ın, sermayenin “yeni üretim güçlerinin ve üretim ilişkilerinin boşluktan... kendi kendini olumlayan İdea’dan gelişme[z]di”ğini bize anımsatığı doğrudur. Fakat hemen eklemeye devam eder:

Karmaşık burjuva sistemde her ekonomik ilişki, kendi burjuva ekonomik biçimi içinde diğer her ilişkiyi önvarsayarken ve olumlanan her şey, bu nedenle, bir önvarsayımken, her organik sistemde durum budur. Bu organik sistemin kendisi, bir bütünlük olarak, kendi önvarsayımlarına sahiptir ve onun kendi bütünlüğüne gelişmesi, tam da, toplumun bütün öğelerini kendine bağımlı kılmaktan, ya da yoksun olduğu organları yaratmaktan ibarettir.⁽⁶¹⁾

“Organik sistem”, o halde, kendi öznesidir ve anti-tarihsel stasis ya da *kapanma* diye belirttiğim şey odur. Bu organizmanın içindeki “O”, organın ruhu sermayedir ve “O”, toplumun bütün öğelerini kendine bağımlı kılar ve “kendi” organlarını toplumdan yaratır.

Sorun, sadece, bu türden gaflar dikkate alındığında Engels'in Schmidt'e uyarılarının gerekli ve yararlı oldukları sorunu değildir: kavramlar ve ekonomik yasalar “yaklaşık olma dışında” hiçbir gerçekliğe sahip değildir: “Feodalizm kendi kavramına hiç denk düşer mi?” uyarıları. Daha büyük önemde bir sorun var. Zira Marx, görünmez bir kavramsal yolla, *kapitalden* (ekonomi politiğin bir soyutlaması) *kapitalizme* (“karmaşık burjuva sistem”), yani “organik bir sistem” olarak kavranan bütün topluma, geçmiştir. Fakat bütün toplum, ekonomi politiğin konusu olmayan, ekonomi politik *dışında* tanımlanmış olan ve ekonomi politiğin karşılık gelen terimlerine sahip olmadığı birçok faaliyet ve ilişkiyi (erk ilişkilerini, bilinç ilişkilerini, cinsel, kültürel, normatif ilişkileri) kapsar. O halde, ekonomi politik, kapitalizmi “kendi ilişkilerinin bütünlüğü içinde sermaye” olarak gösteremez: Bunu yapacak terimlere ya da dile sahip değildir. Bütün faaliyetleri ve ilişkileri uyumlu bir görüş içinde bir araya toplayabilen tarihsel materyalizm ancak bunu yapabiliirdi. Ve bana göre, sonraki ta-

(61) İbid. s. 278. Böylesi pasajlar, Althusser'in “öznesiz süreç olarak” tarih görüşü için yetki belgeleridir.

rihsel materyalizm, acımasız mantığıyla kendi kendini gerçekleştirmeyi başaran bu türden bir “organizma”yla karşılaşmamıştır ve basitçe “kendi ilişkilerinin bütünlüğü içinde sermaye” olarak betimlenebilen herhangi bir toplumla da karşılaşmamıştır. “Biz” o kadar ileri gitmesine *asla* izin vermedik: “onun” en azgın tezahürü olarak sunulabilecek faşizmi bile, onun asli rasyonel mantığının değil, irrasyonelliğinin ifadesi olarak cilalamak zorunda kalınacak kadar ileri gitmesine. Fakat tarihsel materyalizm, Marx’ın çok derin bir sezgiye, gerçekte *Grundrisse’e öngelen* bir sezgiye sahip olduğunu; kapitalist süreç mantığının bir toplumun bütün faaliyetlerinde ifade bulunduğunu; toplumun gelişimine ve biçimine belirleyici bir basınç uyguladığını; bu nedenle bize kapitalizmden, ya da kapitalist toplumlardan söz etme hakkı verdiğini görmüştür. Fakat bu çok farklı bir sonuçtur, bir yanda organist bir yapısalcılığı (eninde sonunda kendi kendini açığa vuran sermaye İdeası), diğer yanda gerçek tarihsel bir süreci bize veren önemli derecede farklı bir sonuçtur.

Elbette, bu *Grundrisse*’in sadece bir kısmıdır. Ve elbette Marx, dövüşken bir materyalisttir. Girişinde, düşüncede soyutlamalardan somuta ilerleme yöntemini başarıyla savundu; ve onun yöntemi sonuçlarda doğrulandı: Ancak en şiddetli soyutlamalarla bu kategorileri birbirinden söküp ayırabilirdi. Fakat aynı zamanda, yönteminde aslında var olan tehlikeleri de hesaba katmadı. Hegel, bu yöntemden hareketle “gerçeği, kendini açığa vuran düşüncenin bir ürünü olarak görme yanılmasına düştü”ğü için yolunu şaşırdı. Aynı yöntemle ilerleyip bu aptalca yanılşamayı bertaraf etmek çok kolay göründü. Fakat Marx, düşüncenin asla kendi kendini üreten olmadığını, aksine, “daha çok, gözlemin ve kavramlardaki kavrayışın gelişmesinin bir ürünü”⁽⁶²⁾ olduğunu unutmasaydı, bu soyutlama tarzı, yine de yeri geldiğinde, onu kendini düşüncesini açığa vuran olarak sermayeye götürebilirdi.

(62) İbid. s. 101. Elbette, şimdi Hegel-Marx ilişkisi konusunda muazzam bir yazın var. Althusser’in *Kapital*’deki Hegelci etkiyi yadsıma çabası bir şeye yaramadı.

Marx'ın on yıl boyunca bu tuzağın içinde kaldığını düşünüyorum. Gecikmeleri, çıbanları bütünüyle burjuvaziye atfedilemez. *Kapital*'i yazma noktasına geldiğinde, tuzak kısmen kapanmıştı. Onun kısmi kurtuluşunu betimleyecek kadar uzman değilim; fakat dört değerlendirme ileri sürmek isterim. Birincisi, tuzak hiçbir zaman tam olarak kapanmadı. Marx, 1840'larda kapitalizmi tarihsel terimlerle kavramıştı ve *Grundrisse*'de ara sıra böyle kavramaya devam etti ve yıllar kaleminden uygulamalı ve somut politik çözümlemelerin çıktığı yıllardı da. İkinci olarak, ve bunun yanı sıra, sadece tarihsel deneyimiyle değil, aynı zamanda kendi çapında tarihsel bir aktör olarak pratik politik deneyimiyle ve Avrupa'daki işçi sınıfı mücadelelerinin gelişmesini, akışını ve gerileyişini gözleyerek gelişmeye devam etti. Bu iki değerlendirme, kandinden açıktır.

Diğer ikisi daha tartışmalı olabilir. Üçüncü olarak, yine *Türlerin Kökeni*'nin (1859) önemli etkisini vurgulayacağım. Darwin'e hayranlığımın sevimli (ya da suç teşkil eden) bir eksantriklik olarak görüleceğinin ve ilerici entelektüeller arasında, Darwin'e erekbilimsel evrimcilik, pozitivizm, toplumsal malthusçuluk ve sömürüyü ve ırkçılığı mazur gösterme ("en uygunun yaşaması") günahlarını yükleyen⁽⁶³⁾ genel bir sabit fikrin bulunduğu farkındayım. Fakat bu itirazlara inanmıyorum ve dürüst olmak gerekirse, bütün bu eleştirmenlerin *Türlerin Kökeni*'ni okuduğuna da inanmıyorum. Darwin'in düşüncelerinin başkaları tarafından nasıl kullanıldığını çok iyi biliyorum ve onun sonraki (az da olsa) gaflarını da biliyorum. Fakat onun eserinde dikkate değer olan şey, bir erekbilim *olmayan*, vardığı sonuçlar öncüllerinde verilmeyen, fakat yine de rasyonel açıklamaya tabi olan bir evrim mantığının şevkle ve ampirik bir tarzda sunulma şeklidir.⁽⁶⁴⁾ Her durumda, benim hayranlığımı, masumane olsun ya da olmasın,

(63) Bkz. örneğin, Anderson, "Socialism and Pseudo-Empiricism", s. 19-21,

(64) Gareth Stedman Jones, "Engels and the End of Classical German Philosophy", *New Left Review*, 79 (Mayıs-Haziran, 1973), "Darvinist evrim yasaları"na işaret ettiğinde, hangi *yasalara* işaret ettiği bana açık gelmiyor; gerçi, *Doğanın Diyalektiği*'nde Engels'in evrim sürecini diyalektik yasaların bir örneği olarak gördüğü doğrudur: Darwin'in görmediği gibi.

Marx ve Engels de paylaşmıştır. Marx eseri Aralık 1860'ta okudu ve hemen Engels'e yazdı: "Kaba İngiliz stilinde geliştirilmesine karşın, bizim görüşümüzün doğal tarihteki temelini içeren bir kitaptır." Ertesi ay Lassalle'a yazdı: kitap "çok önemlidir ve tarihteki sınıf mücadelesinin doğal bilimdeki temeli olarak işime yarıyor... Bütün eksikliklerine karşın, *burada ilk kez doğal bilimlerdeki 'erekbilim'e öldürücü darbeyi indirmekle kalınmaz, aynı zamanda doğal bilimlerin rasyonel anlamı da ampirik olarak açıklanır.'*"(65)

Burada iki önemli kabul vardır: birincisi, Marx, ampirik yöntemin, ne kadar "kaba" ve ne kadar "İngiliz" olursa olsun, bilgiye önemli bir katkı sağlamış olduğunu istemeye istemeye kabul etti; ikincisi, Marx, doğal süreçteki rasyonel bir mantığın *erekbilimsel olmayan* açıklanmasında "görüşümüzün... temelini", gerçekte "tarihteki sınıf mücadelesinin doğal bilimlerdeki temelini" kabul etti. Kuşkusuz burada, bu "temel"in önceden (*Grundrisse*'de) *verilmemiş* olduğunun kabulü vardır ve hatta Marx'ın, kendi soyutlamacı prosedür tarzının böyle bir erekbilime karşı kanıt olmadığının farkında olduğunun belirtisi bile vardır? Bu demek değildir ki, Marx Darwinci benzeştirmelerin yeniden biçimlendirilmeden hayvan dünyasından insan dünyasına taşınabileceğini sandı: hemen ardından Malthus'un yardımıyla böyle sanan bir arkadaşını azarladı.(66) Sorun daha çok bir yöntem sorunudur,

(65) *Selected Correspondances*, s. 125-126. İtaliye benim. Engels, Darwin'in erekbilimin "sonunu getirdiği"ni Marx'a daha önce yazmış ve onun "tarihsel gelişimi doğada gösterme... muhteşem girişimi"nden söz etmişti.

(66) *Ibid.*, s. 198. McLellan, birkaç nedenle, Marx'ın "dini erekbilim'e (Marx'ın sözünü etmediği) bir darbe olarak erekbilime "öldürücü darbe"sini teslim eder. Fakat, Marx'ın sonraki Darwin eleştirilerini de belgeler (s.423-24). Bunlar, ideolojik rekabet nosyonlarının sızması üzerine yorumlardan ("Hobbes'ın 'bellum omnium contra omnes'i" —herkesin herkese karşı savaşı), "Darwin'de ilerleme salt rastlantısaldır" şikayetine kadar çeşitlilik gösterir. Lawrence Krader, bu konuda tam ve bilgece bir tanımlama yapan tanıdığım tek otoritedir: "Erekbilimsel, yönlendirici bir doğa ve insan yasası karşıtlığı Marx'ı Darwin'in kavrayışına yaklaştırdı": bkz. *The Ethnological Notebooks of Karl Marx* (Assen, 1974) s. 82-85, 354-355, 392-393. Engels, doğal evrim ile tarihsel süreç arasında bir benzeştirmeyi düşünmeden Marx'tan daha çok kullandığı halde, son zamanların birçok Marksologunun Marx'ı Darwin'e ortak hayranlıklarından ayırma çabası saçmadır.

süreç mantığının rasyonel açıklanmasına Darwin'in eserinin örnek olarak gösterildiği ve tarihsel pratikte yeni terimlerle geliştirilmesi gereken bir yöntem sorunudur. Ve bunu anlık bir kuruntu olarak geçiştirmeye hakkımız yok. Yine de, 1873'te Marx, *Kapital*'in "samimi hayranı"ndan bir armağan yazılı bir kopyasını Darwin'e gönderme zahmetine katlandı.⁽⁶⁷⁾

Grundrisse'e *Kapital* biçimini verme işinin başlaması bu sıradadır (1860). Ve bu beni dördüncü değerlendirmeme götürür. Bana öyle geliyor ki, Marx ilk eserlerinde birçok yorumcunun izin verdiğiinden daha çok özeleştireldi. Onun kendinden hoşnutsuzluğuyla ilgili varlığını sürdüren çeşitli imalar üzerinde oyalanmayacağım.⁽⁶⁸⁾ Fakat bana göre, *Kapital*'in yazılması kendi materyalinin kısmen *Türlerin Kökeni*'nden etkilenmiş bir şekilde radikal bir yeniden yapılandırılmasını gerektirdi. Değişikliklerin Marx'ın eserini daha "popüler", daha "somut" ve dolayısıyla devrimci hareketin daha geniş ölçüde kullanabileceği hale getirme isteğine atfedilebileceği ileri sürülür (örneğin, *Grundrisse*'in editörü Martin Nicolaus); fakat "*Kapital*'in iç yapısı ana hatlarıyla *Grundrisse* ile özdeştir." İlkinde "yöntem açıktır; *Kapital*'de kasten, bilinçli olarak gizlenir..." Böyle olduğunu düşünmüyorum. Marx'ın *Kapital*'in yavaş ilerlediğinden söz ettiği ve "her şeyi ters çevirmek zorunda" kaldığını açıkladığı Engels'e mektubunu (15 Ağustos 1863), "önceki ekonomi politiği fiilen yıkmak zorunda kaldığı" anlamına gelecek şekilde açıklama çabasını da uygun görmüyorum. İfade şöyledir: "Bu derlemeye baktığımda, nasıl her şeyi ters çevirmek zorunda olduğumu ve *tarihsel* bölümü bile, bir kısmı hiç bilinmeyen materyalden oluşturmak zorunda olduğumu görüyorum": ve bundan o yorum çıkarılamaz. Önceki ekonomi politiği "yıkma",

(67) Bkz. Gerratan'nın yararlı (fakat aşırı özgülü) denemesi, "Marx and Darwin", *New Left Review*, 82 (Kasım-Aralık 1973) s. 79-80. Ne var ki, Marx'ın *Kapital*'in bir cildini Darwin'e adama isteği sanısı, artık doğru olmadığı gösterildi. (Darwin'in habercisi, bu konuda, Edward Aveling'di). Bkz. Margaret A. Fay, "Did Marx offer to dedicate *Capital* to Darwin?", *Journal of History of Ideas*, XXXIX, Şubat-Mart 1978; ve *Annals of Science*, XXXIII, 1976.

(68) İşte *Grundrisse*'de Marx'ın bir hatırlatma notu, "bu çözümlemenin idealist tarzını düzeltmek".

1857-8'in defterlerinde (*Grundrisse*) zaten yapılmıştı; yeni olan "tarihsel bölüm" ve "geriye kalanı tersine çevirme"ydi.⁽⁶⁹⁾

Bu tersine çevirme, iddia ediyorum, sadece esere tarihsel bir boyut ve daha geniş somut örneklemeler (ampirik araştırmadan çıkarılan) eklemeyi değil, aynı zamanda, soyutlamacı tarzdan türetilen "idealist" (hatta kendi kendini gerçekleştiren, erekbilisel) formülasyonları sürecin rasyonel açıklanmasına indirgeme ve onun kontrolüne sokma çabasını da gerektirdi. Yeni bir tazda *Kapital*'e giren, bir tarih anlayışı ve (anımsıyoruz, "yersiz" öfke ifadelerinin eşlik ettiği) bir örneklem somutluğudur.

Fakat yine de Nicolaus bütünüyle haksız değil; kimi bölümleriyle —ve özellikle "ekonomi politik"ın karşı-yapısı olan bölümleriyle— *Kapital*'in yapısı *Grundrisse*'in yapısı olarak kalır.⁽⁷⁰⁾ Kapitalizmin değil, sermayenin mantığının bir incelenmesi olarak kalır ve tarihin toplumsal ve politik boyutları, öfke, sınıf mücadelesi anlayışı ekonomik mantığın kapalı sisteminden bağımsız bir bölgeden gelir. Bu anlamda *Kapital*, bir teorik melezlenme ürünüydü —ve belki de olmak zorundaydı. Fakat bu şekilde melezleme teoride, hayvan krallığında olduğundan daha fazla olanaklı değildir; zira kategorilerin ya da türle-

(69) Nicolaus (*Grundrisse*, s. 60) burada Rosdolsky'yi izler. Rosdolsky'nin eseri kimi yerlerde alkışlandığı için, bu çok ciddi ve yorucu inceleme üzerine bir yorum yapmak gerekir. *Kapital*'in tarihsel boyutu sorunu ile ilgili tartışması bir dipnotla (s. 25, dipnot 56) ve Marx'ın tarihsel ve ampirik çözümlemelerinin "canlılığı ve ikna ediciliği"nden ötürü övülen fakat daha fazla pek dikkate alınmayan kısa ilkel birikim tartışmalarıyla sınırlıdır. Kısaca, Rosdolsky tarihsel materyalizme çok az ilgi gösterir, *Kapital*'in Hegelci yapısını ("genel olarak sermaye") her zaman bir meziyet olarak görür ve dolayısıyla eleştirmenlere (Marksist eleştirmenler de dahil), özellikle de Rosa Luxemburg'a hakkını vermez. Bir ekonomi teorisyeni olarak Rosdolsky'nin konumu üzerinde yorum yapmak benim işim değil; fakat onun sadece *Kapital*'i ekonomik teoride akademik bir heuristic çalışma olarak görebilmesine, eserinin hiçbir Darwin ya da daha genel olarak entelektüel ve politik bağlam tartışmasını içermemesine hayret edilmelidir. Kısaca, ciddi fakat tarihsel olmayan bir çalışmadır.

(70) Rosa Luxemburg'un hapisshanededen yazdığı özel bir mektupta belirttiği gibi: "Hegelci rococo süslemesiyle *Kapital*'in ünlü Birinci Cildi, bana oldukça iğrenç geliyor": *Briefe an Freunde*, s. 85; aktaran Rosolsky, s. 492-93. Althusser tamı tamına "bilim"deki bu rococo öğeleri yüceltirken, kendimi Luxemburg'un nefreti-ni paylaşır gibi buluyorum.

rin sabitliğinin üzerinden atlayamayız. Öyleyse, yedi kuşak eleştirmele hemfikir olmak zorundayız: *Kapital* dağ gibi bir tutarsızlıktır. Saf ekonomi politik olarak, dışsal kategorileri işin içine sokmakla eleştirilebilir; yasaları doğrulanamaz ve öngörülleri yanlış. “Tarih” ya da “sosyoloji” olarak, hüristik bir değere sahip fakat gereğinden fazla itaatkarca tarihdışı ekonomik yasaları izleyen bir “model”e soyutlanır.

Kapital, olgun burjuva ekonomi politığıne farklı bir düzen uygulama değil, bu düzen içinde bütünsel bir karşı karşıya gelmeydi. Böyle olmakla, hem ekonomi politığın en büyük başarısıdır hem de ekonomi politığın yerine tarihsel materyalizmi geçirme gereğinin işaretidir. Birincisini söylemek, Marx’ın başarısını ortadan kaldırmaz; zira ancak bu başarının ışığıyla ki bu yargıda bulunabiliyoruz. Fakat başarı tarihsel materyalizmi üretmez; onun üretiminin önkoşullarını sağlar. Birimsel bir toplum bilgisi (daima hareket halinde olan ve dolayısıyla tarihsel bir bilgi olan), kendi disiplininin bir önvarsayımı olarak belli türden faaliyetleri inceleme için yalıtın ve diğer faaliyetler için hiçbir kategori sağlamayan bir “bilim”den elde edilemez. Ve *Kapital*’in yapısı, kendi karşıtının, özellikle de bizzat ekonominin, kategorileriyle damgalı kalır. Bu anlamda, *Kapital*’de, tarih disiplininin türetilmeyen bir teorisinin yapısına örneklemeler ve “illüstrasyon”lar vermek için tarihin sunulduğu doğrudur. Gönülsüzce de olsa, Althusser ve Balibar’ın tutumuna doğru yarım yol ilerlemeliyiz. Fakat tam yol gitmemize gerek yok; zira bu “illüstrasyonlar” yanlış olsaydı, “tarihin” eldeki anlatımlarından kapılmış ve hem araştırılmamış (“tarihsel bölümü bile, bir kısmı hiç bilinmeyen materyalden oluşturmak zorunda kaldım”) ve hem de yeni biçimlerde soruşturulmamış olsaydı, hiçbir değere sahip olmazlardı.

Kapital’deki ve ilgili yazılardaki tarihin hipotezler olarak, fakat ekonomi politik kategorilerinin yeterliliğini tekrar tekrar tartışma konusu yapan hipotezler olarak, çok verimli olduğunu söylemek daha doğrudur. Burada, tutarlı teorik önermelerle (üretim tarzının belirleyici basıncı) biçimlenen gerçek bir hipotezler bolluğu buluruz; tarihsel

materyalizmin o zamandan beri işe koştuğu hipotezler. Fakat bunları işe koşturmak, sürece onları “sınama”yı ya da “doğrulama”yı getirmedir,⁽⁷¹⁾ aynı zamanda onları gözden geçirmeyi ve değiştirmeyi de gerektirdi. Marx’ın daha çok muammalı ve daha çok karmaşık hipotezleri (örneğin, feodalizmden kapitalizme geçiş, ya da İngiliz “burjuva devrimi”, ya da “Doğu despotizmi” ve “Asya tipi üretim tarzı” ile ilgili) kadar, en gelişmiş tarihsel hipotezleri bile (örneğin, iş gününü uzatma mücadeleleri, ya da İngiltere’deki arazi kapatma hareketi ve bunun sanayiye emek arzıyla ilişkisi ile ilgili), tarihsel materyalizmin kendi ispat söylemi içinde, ya reformasyona ya da daha radikal değişime uğradı.⁽⁷²⁾

Başka nasıl olabilirdi ki? Başka şekilde sanmak, sadece herşeyin bir seferde söylenebildiğini sanmak değil, aynı zamanda, her yerde hazır ve nazır Teorinin (ya da Bilginin), kuşkusuz tam olgunlaşmış olarak değil (Althusser’in tam şahsiyetine gelinceye kadar gelişmek zorundaydı) fakat bütün bölümleriyle uygun bir şekilde oranlanmış ve zaten kusursuzca biçimlenmiş olarak Marx’da mucizevi cisimleşmesini bulduğunu sanmak olurdu. Bu, Sovyet ilkokullarında çocuklara anlatılan bir peri masalıdır ve onlar bile inanmıyor. *Kapital Cilt I*, tarihsel hipotezleri bakımından zengindir; Cilt II ve III, bu bakımdan

(71) Böyle ve Balibar (R. C., s. 202), *Kapital*’ın, tarihsel materyalizm “hipotez”ini işe koştuğunu ve “kapitalist toplumsal oluşum örneğine karşı onu *doğruladığını*” ilan eder. Balibar’ın genel saçmalığının iyi bir örneği. Tarihsel bir hipotez sadece tarihsel soruşturmaya “doğrulanabilir”: ve (onun ve Althusserin biktırcasına tekrarladıkları gibi) *Kapital*’in nesnesi “kapitalist toplumsal oluşum” değil, kapitalist üretim tarzıdır.

(72) *Kapital*’in “tarihsel” bölümlerinin, İngiliz Marksist tarih yazımı geleneği üzerindeki formatif etkisi, diğer herhangi bir ülkedekinden kaçınılmaz olarak daha güçlü olmuştur; ve aynı nedenle, oldukça erken bir dönemde Marx’ın hipotezlerinin köleci bir kabulü, bunların eleştirel bir çıkarılığının yerini aldı. İlginç bir durum Cilt Bir’in sorunlara yol açan “ilkel birikim” konusundaki son bölümüdür; bu sorunlar, M. H. Dobb tarafından yeniden incelendi, *Studies in the Development of Capitalism* (1946); sonra bu da John Seville’in yeniden dönüp tartıştığı ayrılıklara neden oldu, *Socialist Register*, 1969. Fakat Seville’nin tartışması açık alanlar bırakır (“sömürgeci talan”la birikim) ve bu sorun birçok yönden yeniden açılıyor (Wallerstein, Perry Anderson, ve İrfan Habip gibi Hindistanlı Marksist tarihçiler). Önemli olan şu ki, Marx’ın en canlı hipotezleri, soruşturma ve revizyona uğramaya devam eden bu hipotezleridir.

daha az zengindir; ekonomi politiğin “karşı-yapısı” yine daralır.⁽⁷³⁾ Marx’ın tarihsel materyalizmi pratikte geliştirme umudu büyük ölçüde gerçekleştirilmeden kaldı. Bunu yapmanın kimi girişimlerinde bulunmak yaşlı palyaço Engels’e kaldı; ve tarihsel antropolojideki denemesi *Ailenin Kökeni*’ni (yine Darwin’in etkisi), bugünün marksist antropologları, onların düşüncelerinin olgunluğunun örneği olmaktan çok çocukluğunun örneği olarak ele alırlar.

Yaşamının son yıllarında Engels, telaş içinde etrafına bakınıyor ve büyük ihmallerinin biriken sonuçlarını fark ediyordu. *Kapital*’de tarihsel materyalizm teorisine “birçok anıdırma” var (diye yazıyordu Bloch’a 1890’da) ve “Marx, tarihsel materyalizmin rol oynamadığı herhangi bir şey hemen hemen yazmadı.” Fakat, önemli bir rol oynadığı hiçbir şey de yazmadı ve Bloch’a, “bildiğim kadarıyla tarihsel materyalizmin var olan en ayrıntılı anlatımlarının” bunabileceği yerler olarak *Anti-Dühring* ve *Ludwig Feuerbach* gösterildi. Ve aynı yıl Conrad Schmidt’e, “Bütün tarih yeniden incelenmeli, farklı toplumsal oluşumların varoluş koşulları, bunlardan bunlara uygun politik, sivil-yasal, estetik, felsefi, dini vb. nosyonlar çıkarmaya çalışmadan önce, tek tek incelenmelidir. Bu konuda şimdiye kadar az şey yapıldı...”

Bu tümceye ne kadar insan faaliyetinin (ekonomi politiğin karşılık gelen hiçbir kategori sunamadığı) sıkıştırıldığı üzerinde düşünmek yerindedir. Fakat Engels giderek artan bir temkinlilik içindeydi:

Pek çok genç Alman, görelî olarak yetersiz tarihsel bilgilerini (zira ekonomik tarih hala bebekliğini yaşıyor!) olabildiğince çabuk düzgün bir sistem içinde birbirine uygun hale getirmek için basitçe tarihsel materyalizm cümlecliğini kullanır (ve *herşey* bir cümlecığe dönüştürülebilir) ve sonra kendilerini çok olağanüstü bir şey sanarlar.

(73) Marx’ın kendisi, yeri geldiğinde, bu yapının sınırlarını belirtmede dikkatli davranırdı. Bu nedenle *Kapital*, Cilt Üç (Chicago, 1909), “sermayenin yaşam çemberi”nden sözetmekle başlar ve Cilt Bir’i, kapitalist üretici sürecin “onun dışındaki koşulların ikincil etkilerini dikkate almadan” bir çözümlemesi olarak niteler. 968. sayfada: “...fiili rekabet hareketleri planımızın dışındadır... çünkü sadece kapitalist üretim tarzının içsel örgütlenmesini, deyim uygunsa, ideal ortalaması içinde sunmak zorundayız.” Ve devamı. Diğer durumlarda daha az dikkatliydi.

Öyleyse, sadece tarihsel materyalizmi değil *Kapital*'in en dolaysız yakını ekonomik tarihi de Engels, “hala bebeklik aşamasında” görebiliyordu. Marx'ın bütün yaşamını adadığı tamamlanmış eseri *Kapital*'de eksik olanın, *yeterince* tarihsel olaması olduğu artan bir aciliyetle kendisine görünüyordu. 1893'te Mehring'e:

Ne var ki, benim ve Marx'ın yazılarımızda her zaman yeterince vurgulamadığımız ve ikimizin de eşit derecede suçlu olduğu başka bir eksiklik var. Hepimiz, deyim uygunsu, ana vurguyu önce politik, hukuki ve diğer ideolojik nosyonları ve bu nosyonlar aracılığıyla ortaya çıkan eylemleri temel ekonomik olgulardan çıkarma üzerine yönelttik ve yöneltmek zorundaydık. Fakat bunu yaparken, içerik uğruna biçimsel yanı —içinde bu nosyonların ortaya çıktığı— ihmal ettik.

“Eski öyküdür,” diye devam ediyordu Engels: “Başlangıçta içerik için biçim her zaman ihmal edilir.” Fakat bu ihmal “ideologların” eleştirilerine güç vermişti. Bu “ideologlar”ın—

Tarihte rol oynayan çeşitli ideolojik alanların bağımsız tarihsel gelişmesini yadsıdığımızdan dolayı, onların tarihteki etkilerini de yadsıdığımız şeklindeki... aptalca nosyonları[na]. Bunun temeli, diyalektik olmayan katı karşıt kutuplar olarak neden ile sonuç genel kavrayışıdır, etkileşimin toptan gözardı edilisidir...

Metuplar biliniyor; bunları tekrarlayanın nedeni merak edilebilir. Birincisi, Marx'ın ne tam olarak açıkladığı ne de geliştirmeye başladığı bir tarihsel materyalizm teorisi *varsaydığını*, Engels'in de kabul ettiğini vurgulamak için şimdi bunu yapıyorum. Gerçekten önermelerinin bir kısmı açısından Engels'in son mektuplarına bağımlıyız. Althusser bu mektupları alaya alıyor; fakat onun, aynı anda, kendi düşüncesinde merkezi öneme sahip nosyonlarını (“görelî özerklik”, “son kertede belirleme”) yerdiği aynı mektuplarda yan yana duran pasajlardan ödünç alması olgusundaki bir tuhaflığı belirtmek gerekir. Bu mektupların, bana ve tarihsel materyalizm pratisyeni arkadaşlarıma,

1978’de olduğu kadar 1948’de de malum olduğunu ve *buradan* kalkış yaptığımızı ekleyeceğim. Althusser’in *hassas* sorunların “görelî özerklik” vb alanında bulunduğunu öğrenmesini beklemek zorunda değildik; bu ifadeler, o zaman kendi pratiğimizde incelemeye koyulduğumuz sorunlara işaret ediyordu. Bu soruna tekrar döneceğim; çünkü, Althusser’in geleneğinden çok farklı bir marksist geleneğe işaret eder.

Bu mektupları tekrarlamamanın ikinci nedeni şudur: bu mektuplarda Engels’in, haklı olarak, Marx’ın ölümüyle geride kalan en büyük gerçek suskunluk alanına işaret ettiğini buluyoruz. Fakat aynı anda, tam da bu olmayan teoriyi tartıştığı terimlerde, bu terimlerin yetersizliğini açığa çıkarır. Zira, tam da “ekonomik” tanımlamaları hiç bir yabancı kanıtın içeri girmesine olanak vermeyecek derecede kesin olan bir ekonomi politik söylemi içinde, “politik, hukuki ve diğer ideolojik nosyonlar” “ekonomik olgular”dan çıkarılamaz. Ve Marksizmin kavramlarının tarihsel kategoriler olması ve “değişim ve dönüşüme tabi” olması gerektiği nosyonu, kesin bir kapitalist üretim tarzı “bilim”i olarak Marksizmin güvenilirliğine zarar verirdi. O halde Engels, gerçekte, tarihsel materyalizm ile Marksist ekonomi politiğin ortak bir kavşak ve hem süreci hem de yapıyı kapsamaya yeterli teorik bir söz dağarcığı bulamadığını; Marksizmin *Kapital*’in kategorilerine hapsolma tehlikesi içinde bulunduğunu; fakat başlangıç halindeki tarihsel materyalizmin baskısının, belgeleyebildiği (Marx’ın diğer eserlerinden ve ortak projelerinden) baskının, Kapital’in yapısında (hipotezlerinde olduğu kadar tutarsızlıklarında da) görülebildiğini söylüyor. Bu son mektuplarda, tarihsel materyalizme eski *Grundrisse*’in yapısından kurtuluş belgesi vermek istedi; fakat bunun gerektirdiği teorik sorunları çözemedi ve bunu yapacak terimler bulamadı. Sonraki tarihsel materyalizm, kendi pratiğiyle —teorisiyle yetersiz olmasına karşın— bu kurtuluş belgesiyle hizmet vermeye çalıştı. Althusser ve meslektaşları, tarihsel materyalizmi tekrar ekonomi politik kategorileri hapishanesine sokmaya çalışıyorlar.

Sanırım çağdaş Marksist iktisatçılar, “*Kapital*’de ... Marx, kapitalist ekonominin yapısını karakterize etmek için tekrar tekrar sermaye dolaşımı kavramını kullanır” dediklerinde haklıdırlar —bundan da

çoğu, daha da genel olarak kapitalist toplumu karakterize etmek için.⁽⁷⁴⁾ Fakat tarihsel materyalizm, diğer “dolaşım”larla da ilişkilendirilmelidir: erk dolaşımlarıyla, ideolojinin yeniden üretilmesi dolaşımlarıyla vb. ve bunlar farklı bir mantığa ve başka kategorilere aittir. Dahası, tarihsel çözümleme “dolaşımlar”ın statik seyrine izin vermez, fakat her sistemin birbirini geçtiği ve her devrenin diğerine çarptığı anlara dalar. Öyleyse, Engels bu anlamda haksızdır: Onun ve Marx’ın “içerik uğruna biçimsel yanı —içinde bu nosyonların ortaya çıktığı— ihmal ettik”leri doğru değildir. Sorun daha çok, genesisi ve biçimiyle burjuva bir yapıdan türetilen ve gerçek tarihsel içeriği geçirimsiz ve geçilmez biçimlere sıkıştıran ekonomi politüğün “karşı-yapısı”nda biçimsel yanın aşırı gelişmesiydi.

Konumuz, artık bu soruna farklı bir yanıyla yaklaşmak olmalı: Alternatif “yapı” ve “süreç” anlama araçları (heuristic). Fakat önce, yaşlı palyaçomuzla kısa bir vedalaşma yapalım mı? Yaşlı Engels’i şamar oğlanına çevirmek ve sonraki Marksizmlerde bulunan kusurları ona yüklemek artık *de rigueur* (vazgeçilmez)’dir. Bütün bunları birçok kişi yazdı ve yeniden ele almama gerek yok.⁽⁷⁵⁾ Suçlamaların bir çoğunun dayanıklı olduğunu kabul etmeye hazırım. Bu nedenle, sanırım, Engels’in yazılarında, 1) Epistemolojik “yansıma teorisi”ne icazet verdiği;⁽⁷⁶⁾ 2) Antropolojik ve tarihsel eserine, pozitivist evrimciliğe doğru sürüklenen bir “doğal süreç” paradigması soktuğu; 3) Kesinlikle —eşit kesinlikte Marx’ın yaptığı gibi— tarihsist yasalara tabi ve önceden belirlenen gelişme nosyonlarını başlattığı doğrudur. Bunlar ağır suçlamalardır, bununla birlikte her zaman Marx ve Lenin’i masum bulan ve tek başına Engels’i havuzda bırakan savunuları kabul edemem. Ve bunlara, Engels’in fonmatif İngiliz sosyalist hareketindeki talihsiz ve yanlış değerlendiren etkisi ile ilgili daha

(74) Ben Fine ve Laurence Harris, “Controversial Issues in Marxist Economic Theory”, *Socialist Register*, 1976, s. 141.

(75) Sebastiano Timpanaro’nun Engels savunusu da belirtilmelidir, *On Materialism* (New Left Books, 1976).

(76) Her durumda, doğal bilimlerin pozitivist güvenilirliğinin kendisi uzun süre tartışma konusu olmuştur —Caudwell’in *The Crisis in Physics*’de ve *Further Studies in a Dying Culture*’da katıldığı bir tartışma.

marjinal kendi suçlamamı ekledim.⁽⁷⁷⁾ Fakat bütün bunlar söylendiğinde, ya o olağanüstü adanmış ve çok yönlü adam! Kendi zamanını o kadar yakından izlemesi; kendi çağının tarihsel ve kültürel düşüncesiyle uğraşırken kendini o kadar riske atması —çoğunlukla Marx’dan daha çok; beş kıtaya yayılan bir hareket-o kadar derinden ve tutkulu bağlılığı; yaşamının son yıllarında, eski dostunun müsveddelerine ve hareketin sonu gelmez mektuplarına kendini o kadar cömertce adanması! Eğer yeri geldiğinde onun hatalarından öğrenmemiz gerekiyorsa, o zaman bunun böyle olacağını beklemiştir. Ve onun bir şamar oğlanı haline getirilmesi, her şeyden daha az son on yılındaki bu “revizyonist” mektupları nedeniyledir.

Gençler, yaşlıların gençlerden daha kötü olduğunu herkesin bildiği gerçek olarak görür; fakat Engels’in bu genel duruma uyduğunu söyleyemem. “General”, son on yılında gençliğindeki önermeler geri dönmedi; daha çok, 1840’ların “gençlik günleri”ni nostaljik bir şekilde düşünüyordu ve yaşının bilgeliği ve sezgisiyle, 1880’lerin ve 1890’ların genç hareketinde, kendisinin ve Marx’ın orjinal tezlerindeki sezgilerden uzaklaşan bir şeylerin var olduğunu belirtti. Eğer cezalandırılacaksa, herşeyden daha az bu son uyarı mektupları nedeniyle cezalandırılmalıdır. Mektupların birçok sorunu ortaya attığı fakat yanıtlamadığı kabul edilebilir; fakat uyarılara uyulsaydı, Marksizmin tarihi farklı olabilirdi. Artık Frederick Engels’in, herşeyden önce bunak bir palyaço olarak oynatılmasına izin vermeyeceğim. Yaşamının son anına kadar kendisinin arzu ettiği gibi ele alınmalıdır: Büyük muhakeme gücü, hataları, hareketi anlama ruhu (“aile”yi aşırı sahiplenme dışında), bunların hepsi birbirine karışmış olarak.

(77) Benim, *William Morris, Romantic to Revolutionary* (Merlin Books, gözden geçirilmiş basım, 1977)’de.

Şimdi yapı ve süreci tartışacağız. Bu noktada, zaman ayrımlı (diachronic) ve zaman ayrımsız (synchronic) anlama araçları (heuristic) konusunda uzun bir söylev çekmek adettir. Fakat sanırım bunu biliyor sayabiliriz. Ne kadar belagatli olursa olsun, söylevin bizi *her iki* anlama aracının da geçerli ve zorunlu olduğu sonucuyla başbaşa bırakması olasıdır. Kaçamağa girmeden açıkça belirtmeliyim ki, aşağıdaki argümanda toplumsal, ekonomik ve (yeri geldiğinde) tarihsel çözümlemede zaman ayrımsız prosedürlerin gerekliliğine itiraz etmiyorum. Böyle prosedürleri (belirli bir anda “dondurulmuş” genel bir bütün toplum görüşü, ya da seçilen belli faaliyetlerin bütünden sistematik bir yalıtılması) tarihçiler her zaman kullanmıştır ve bizim “marka” dergi ciltlerine (örneğin *Past and Present*, ya da *Annales E.S.C.*, ya da *Economic History Review*) şöyle bir göz atmak, “tarih”i soruşturmak için son otuz yılda daha önceki herhangi bir dönemden daha sık zaman ayrımsız söz dağarcıklarının söz konusu edildiğini gösterecektir.

Tarihsel materyalizm, toplumsal süreci kendi bütünlüğü içinde incelemeyi önerir; yani, başka bir “sektörel” tarih —ekonomik, politik, entelektüel tarih gibi, emeğin tarihi gibi, ya da başka bir sektör gibi tanımlanan “toplumsal tarih” gibi⁽⁷⁸⁾ — olarak değil, diğer bütün sektörel tarihlerin içinde toplandığı bütünsel bir toplum tarihi olarak ortaya

(78) Bkz. E. J. Hobsbawm, “From Social History to the History of Society”, *Daedalus*, 100 (1971), s. 31-32.

çıkıldığında bunu yapmayı önerir. Hemen bundan sonra gelen iki gözlemi belirtmek için bu iddiayı ifade etmemiz gerekti. Birincisi, tarihsel materyalizm bu anlamda, diğer bütün insan disiplinlerinin içinde bulunduğu bir disiplin olmalıdır. Diğer disiplinlerin yalıtıcı öncüllerine daima dikkat etmesi gereken ve olgunluğu ancak diğer disiplinlerin bulgularına açıklığıyla ve bu bulguları toparlamasıyla kaim olabilen bütünsel bir disiplindir. O halde, kendi tebaasından kimilerine (özellikle antropoloji) kulaklarını bazen tıkadığı ve gözde nedimelerine (ekonomimetre gibi) karşı saf davrandığı kanıtlanmış olsa da, “Tarih” insan bilimlerinin Kraliçesi olarak tahtına yeniden oturtulmalıdır. Fakat, ikincisi, emperyalist eğilimlerini frenlemek için, bütün insan bilimlerinin en bütünseli ve geneli olduğu ölçüde, “Tarih”in her zaman *en az* kesini olması gerektiğini de gözlemeliyiz. Onun bilgisi, kaç bin yıllık olursa olsun, yaklaşık olmaktan başka bir şey olmayacaktır. Kesin bir bilim olduğu iddiasında bulunursa, bu bütünüye sahiptir. Fakat (yeteri ölçüde ileri sürdüğüm gibi) onun bilgisi yine de bilgi olarak kalır ve onun kendisine ait katı tarihsel mantık prosedürleriyle, kendisine ait ispat söylemiyle bu bilgiye ulaşılır.

Gördüğümüz gibi, tarihsel materyalizmin güvenirliliği, son on yıllarda sürekli ve acımasız bir saldırıya uğramıştır; ve bu saldırı eşit derecede, ortodoks “burjuva” akademik disiplinlerdeki (epistemoloji, sosyoloji vb.) mevzilerden, bizzat tarih mesleği içindeki kümelenmelerden (asıl ampirizm, niceliksel pozitivizm vb.) ve “Marksist” bir yapısalcılıktan yükseldi. Ve, epistemoloji örneğinde olduğu gibi, bütün bu saldırıları ayırt eden şey —ve Marksist filozofların ve sosyologların dikkate alması gereken şey—, biçimlerinin, karşı çıkma tarzlarının ve vardıkları sonuçların *benzerliğidir*. Hepsi, birbiriyle bağlantılı faaliyet kümelerinin bütünsel bir değişim mantığı olarak sürecin bilinebilirliğini sorgulamakla başlar ve bilginin söz dağarcığını, zaman ayrımlı prosedürlerden çok zaman ayrımsız prosedürlere doğru şiddetle (ve hatta mutlak bir şekilde) fırlatarak bitirirler. Zaman ayrımlı salt yapısız “anlatım” olarak, bir şeyden diğerine anlaşılmaz bir akış olarak bir tarafa itilir. Sadece yapısal çözümleme durağanlığı bilgiyi açığa çıkarabilir. Olayların akışı (“tarihsel zaman”) ampirist bir masaldır. Süreç mantığı reddedilir.

Buna daha yakından bakmadan önce, bir an geri durup bu sorunla ilgili tarihsel bir perspektifi ele alacağım: Zira bana öyle geliyor ki, yapısalcılığın doğuşunun tarihsel deneyimde gerçek kökleri vardır ve modern zihnin bu rüzgarı bir bakıma *ideolojinin* rüzgarı gibi görülme-lidir. Tıpkı evrimcilik (“ilerleme”) ve volantarizm bu yüzyılın başla-rını karakterize ettiği gibi, yapısalcılık da, gerçekten bu çağın yanılsa-ması olarak görülebilir. Evrimcilik, Birinci Dünya Savaşına öngelen onyıllarda sosyalist hareket içindeki “doğal” ideolojik bir kafa karı-şıklığıydı. Yıldan yıla (ufak “geri durmalar”la) hareket güç topluyor, Enternasyonal’e yine katılmalar ilan ediliyor ve daha çok sosyalist milletvekili seçiliyordu. Walter Benjamin’in yorumladığı gibi:

Alman işçi sınıfını, hiçbir şey akıntıyla birlikte hareket ettiği nosyonun-dan daha çok yozlaştırmamıştır. Teknolojik gelişmeleri, birlikte hareket ettiği akıntının gidişi olarak görüyordu. Bu, teknolojik ilerlemeye doğru gitme eğiliminde olduğu sanılan fabrika çalışmasının politik bir başarı meydana getirdiği nosyonuna doğru bir adımdan başka bir şey değildi.⁽⁷⁹⁾

Böylece Marksizm, ekonomik ve teknolojik ilerleme söz dağarcı-ğıyla —ki Britanya’da yararcılık söz dağarcığı demektir— ve doğal bilimlerle Darwinizmden uygunsuz bir şekilde ödünç alınan evrimci-liğin söz dağarcığıyla filtre edildi. Kötü ve zorlu zamanlarda militan-lar, Gramsci’nin gösterdiği gibi, bir tür determinist tahammülle sıkış-tırılmış bir evrimcilik aracılığıyla davalarına sahip çıkabildiler: “ta-rih” onlardan yanaydı, sonunda haklı çıkacaklardı. Birinci Dünya Sa-vaşı bu evrimciliğe bir set koyarken, Ekim Devrimi ona yeni ve daha ütöpik bir can verdi. Ütopyacılık (alışılmış marksist kötüleyici bildi-rimi içinde)⁽⁸⁰⁾, “Sovyetler Birliği”nin süslü ve bütünüyle kurgusal yansıtılması biçiminde, bizzat Marksizm içinde şaşırtıcı ve gösterişli bir dirilişe sahiptir: dışardakilere, kendi gelecek “tarih”lerinin, muh-

(79) Walter Benjamin, *İlluminations* (Fontana, 1973), s. 260.

(80) Gözden geçirilen *William Morris* kitabımdaki sonsözde bu bildirim meydana okudum. M. H. Abensour da, daha geniş çerçevede meydana okuyor, “Les For-mes de L’Utopie Socialiste-Communiste” (Thèse pour le Doctorat d’Etat en Sci-ence politique, Paris, 1973).

teşem ve değıştirilemez geleceklerinin işareti olarak bu ütopya sunuldu.

Bu evrimcilik (ve onun söz dağarcığı), “evrim”in yine militaların müttefiki gibi görüldüğü yerlerde, elbette ve özellikle eski sömürge dünyasında, sürüp gitti: bugün Hindistan’daki marksisler arasında bu söz dağarcığının (şiddetle tartışıl-sa da) hala çok güçlü olduğunu gördüm. Fakat, sanırım, 1936-1946 yılları arası onyılda, buna kesin bir set çektiği durumlar vardı. Faşist yükseliş ve İkinci Dünya Savaşının olağanüstü koşullarında Marksizm volantarizm aksanını edinmeye başladı. Marksizmin söz dağarcığı —1917 sonrası Rusya’da olduğu gibi— gittikçe daha çok aracılık, tercih, bireysel inisiyatif, direnç, kahramanlık ve özveri gibi aktif fiiler şeklini almaya başladı. Bu olağanüstü koşullarda zafer artık “evrim” içinde olacak gibi görünmüyordu: Ondan çok ötede. Tam da savaş ve baskı koşullarının arkasında —militanların ordulara, toplama kamplarına, partizan birliklerine, yeraltı örgütlerine dağılması— bireyler olarak politik yargı ve bireysel girişim gerekliliğiyle yüz yüze kaldılar. Partizan birlikleri önemli bir demiryolu köprüsünü havaya uçurduğunda, bu “tarih” yapmak gibi görünüyordu; kadınlar bombalara karşı durduğunda, ya da askerler sırtları Stalingrad’a dönük direndiklerinde, “tarih” onların dayanma gücüne bağılmış gibi görünüyordu. Bir kahramanlar on yılıydı; her ormanda ve her sokakta Guevaralar vardı. Marksizmin söz dağarcığı yeni bir yönde filtre edildi: Otantik liberalizm (özerk bireylerin tercihleri) ve belki de romantizm (olguların egemenliğine karşı ruhun başkaldırısı) yönünde. Doğal bilimlerden, ya da sosyolojiden çok bir şiir, bir kuzen olarak hoş karşılandı. Herşey çok mide bulandırıcıydı ve olayların sonradan kanıtlayacağı gibi, boşunaydı. Geride kalan tek şey, geçmişin ovalarında bir ütopya güneşinin kuruntusu altında, daha kahraman kardeş ve bacılarımızın ağaran kemikleri-ydi. Ve kuşkusuz (küçük bir mesele olsa da) kazanılan bir savaş —zorunlu ve tarihsel bir çatışma. Fakat benim kendi söz dağarcığımın ve duyarlılığımın, bu utanılacak formatif momentle damgalandığını inkar edemem. Şimdi bile, volantarizmin şiirselliğine geri döndüğümü duyumsadığımda, kendimi kontrol etmem gerekiyor. Bu üzücü bir itiraftır; fakat bugün onu yapısalcılığın “bilimsel” söz dağarcığına tercih ederim.

Volantarizmin söz dağarcığı bir süre daha yaşadı. Sovyetlerin Büyük Anayurt Savaşı destanları renkli filmlerinde sona erdi. Yine, en uzun süre, en doğru ve otantik biçimiyle sömürge dünyada — sonradan “Üçüncü Dünya”— yaşamını devam ettirdi. Emperyalistlere karşı ya da bu politik eylem hala kahramanlığı emredebiliyor, inisiyatifleri çağırabiliyor, tercihlere seslenebiliyor ve “tarih yapmak” olarak duyumsanabiliyordu. Şiirsellik, Küba’daki son şiddetli patlamayla yükseldi. Ve evrimcilikte olduğu gibi, volantarizm de kısa bir süre için sıkıntıyla birlikte var olabiliyordu: Zira ancak “yerleşik olgular”ın bunaltıcı baskısına baş kaldırmaylıdır ki, insanlar kendi insanlıklarını gösterebiliyorlardı.⁽⁸¹⁾ Fakat geçen yirmi yılda evrimcilik ve volantarizm, özellikle Batı’da, gücünü yitirip sessizliğe gömüldü. Yapısalcılığın söz dağarcığı diğer herşeyi bir tarafa itti.

Şimdi, doğru olan, doğru Marksist söz dağarcığı sonunda Marx’taki aslına mı çevriliyor? Bir an bunu kendi koşulları içinde inceleyeceğiz. Fakat tarihsel perspektifimiz, kendi öz-bilgimize daha da yaklaşıncaya kadar devam etmelidir. Volantarizm Soğuk Savaş duvarına çarptı. Hiçbir anlatım, 1945 ile 1948 yılları arasındaki hasta edici yavaşlama aşısını ifade edemez. Bu ülkede bile Marksist sol, 1945’tе “akıntının gidişi” ile birlikte hareket ediyor gibiydi; 1948’de antagonistik bir akıntının ortasında yaşam savaşı veriyordu. Doğu Avrupa’da bu hasta edici aşı Masaryk, Kostov ve Rajk’ın kalbini durdurdu. Batı’da bizim kafalarımız kapitalist toplumun ön camlarına çarptı; ve bu cam *bir yapı* gibiydi. 1943’te ve 1944’te kahraman iradeye karşı bu kadar eğilen “tarih”, bir anda, her biri kendi etki alanında sadece en küçük hareket serbestisine izin veren iki acayip yapı şeklinde katılaşır gibiydi. Yirmi yıldan fazla bir süre boyunca, her iki alanda da, bağımsız ileri harekete yönelik her atılım (Macaristan 1956, Prag 1968 ve Şili 1973), yapısal durgunluk paradigmasını doğrulayan bir

(81) “1956”nın özelliklerinden biri, komünistler arasında volantarist bir söz dağarcığının yeniden canlanmasıydı —özellikle Polonya ve Macaristanda, fakat aynı zamanda bütün dünya hareketinde de. 1956’nın çeşitli muhalefetlerine, çoğunlukla, duyarlılıkları 1936-1946 arası onyılda biçimlenen milatlar öncülük etti. Benzer bir “olguya karşı isyan” ifadesi, Britanya’daki Nükleer Silahsızlanma Kampanyasında açıkça görüldü.

şiddetle bastırıldı. Üçüncü Dünya'da, rakip yapıların sadece diplomatik, ekonomik ve ideolojik yayılmayla etkili olduğu bölgelerde bile, aynı güç-alanı uygulandı. Sadece Çin'in muazzam ve muammalı varlığı bu yapısal durgunluktan kaçındı (kendi kendini yalıtma pahasına).

Emperyal yapıların bu karşılıklı çatışmasının tarihsel bir benzeri yoktur: Hatta Hristiyanlık ile Osmanlı İmparatorluğu bile, birbirleriyle bu kadar kütleli, bu kadar dikkatli ve böylesine her yana nüfuz eden ideolojik kırılmayla çatışmadılar. Batı'da toplumsal ilerlemenin “doğal” akışı, zayıf bir şüpheli reformculuk akıntısına pıhtılaştı (her tekil reform muazzam ve orantısız bir çabayla başarıldı). Bu en iyisiydi; daha çoğu, yenilenen kapitalist üretim tarzı bu reformları (daha önceki mücadelelerin ürünleri) kolayca benimseyip özümsemi, bunlara yeni işlevler verdi ve kendi “organları” olarak geliştirdi. Ya da *görünüş* şekli budur: Zira, lütfen dikkat edin, zamanımıza doğru ilerlerken, sanki istenmeden oluyormuş gibi yapısalcılığın söz dağarcığına düştüm ve ne kadar karışık olursa olsun, yine de insan tercihlerinin ve mücadelelerinin sonucu olan bir süreci maddeleştirdim. Zira benim meselem şudur: Otuz yıllık soğuk savaşın açık görüntüleri, görünen “sağduyu”su yapısalcılığa söz dağarcığını verdi. Ve en yaygın aksanlarıyla bu, bir *burjuva* söz dağarcığı, bir *status quo* savunusu, “ütopacı” ve “uyumsuz” sapkınlar karşı bir küfür oldu. 1950’lerde yapısalcılık —bazen önceki bağlamlarda çalışan yalnız kafaların bir ürünü— akıntıyla *birlikte* akıyor ve her yanda kendini ideoloji olarak tedarikliyordu: Psikoloji, “normallik”e “uydurmak”la; sosyoloji, kendi kendini düzenleyen bir toplumsal sisteme “uydurmak”la, ya da konsensusun “değer-sistem”inden “sapanlar” olarak sapkınları tanımlamakla; politik teori psefoloji* çemberleriyle meşguldü.⁽⁸²⁾ Sonunda, daha anlaşılabilir ve daha sofistike yapısalcılıklar moda haline geldi. Yapısalcılığın söz dağarcıkları şimdi artık doğabilimden ya da şiirden değil, sosyolojiden, dilbilim ve antropolojiden ve Marksist ekonomi politik karşı-yapısından —Marx’ın “*Grundrisse* yüzü” — ödünç alındı.

(82) Bu görüngüyü, “Outside the Whale”, *Out of Apathy* (1960)’de tartışım.

* Psephology: seçimlerdeki oy dağılımlarının istatistik yoluyla çözülmesi —çv.

Bir yanlış anlamaya karşı kendimi korumaya almalıyım. Bu anlamda söz dağarcıklarından söz ettiğimde, bu kesinlikle ideoloji olarak onların anlamlarıdır. Yani, bu dönemlerin her birinde, toplumsal ve politik çözümlemenin özel bir dilini, şu ya da bu söz dağarcığına yönelik ideolojik bir önvarsayımı kabul temeye hak verir gibi görünen bir gerçek deneyim baskısının var olduğunu ileri sürdüm. Bunun bizi koruması gerekir. Birinci Dünya Savaşı öncesi on yılların deneyimleri zihinleri, evrimciliğin öncül ve terimlerini kabul etmeye hazırladı; 1917'nin ve 1936-1946'nın bunalımlı yılları, bütün devrimci anlar gibi, volantarizmin öncül ve terimleri için elverişliydi; ve beklenmeyen durağanlık ve en temel anlamında tarihsel tutuculuk (görünüşte kapalı bir çember içinde maddi malların ve ideolojinin sürekli yeniden üretimi) çağdaş zihinleri yapısalcılığın öncül ve terimleri doğrultusunda belirgin bir şekilde düzenledi. Bu anlamda, bir tarihçi, yapısalcılıkta önsel toplumların döngüsel ya da bir saat gibi çalışan haklı çıkarıcı sistemlerle bir benzeşme görür ve bunların genel olarak kurulu erki onaylamaya çalışan *ancien régime*'ler, ya da erki ideolojik bir gerekçeyle sağlamlaştırmaya çalışan orta yaşlı post-devrimci rejimler olduğuna dikkat eder. Demek ki, yapısalcılıkla karşılaşan bir tarihçi, havayı koklayıp bir tutuculuk kokusu sezmelidir.

Fakat ideolojik havayı koklamak sorunu halletmez. Çünkü, birincisi, tam da bu ideolojik eğilim olgusunun kendisi, söz konusu düşüncelerin tarihsel momentle kısmi bir uygunluğa sahip olduklarının bir tür garantisidir: Birinci Dünya Savaşından önce emek hareketinin bir "ilerleme"si vardı; 1936 ile 1946 yılları arasında kahraman inisiyatifler ve irade hareketleri vardı; bugün her yanda bizi saran köklü bir sosyolojik tutuculuk vardır. Öyleyse, ideolojinin kendi "doğruluk" türüne sahip olduğunu anımsamalıyız. Ve ikincisi, özel bir söz dağarcığını kabul etme ideolojik eğilimi kendi başına dilin, onun öncül ve terimlerinin geçersiz olduğunu elbette açığa vurmaz. Bu ayrı bir incelemenin konusu olmalıdır. Bir gün, binlerce zihin eşzamanlı olarak doğruluğa inanmaya meylettikleri bir "konjonktür" gelebilir! Kuşkusuz, tarihçiler böyle olayların kayıtlarını hiç bilmez. Fakat herhalde Althusser'le birlikte bu ütöpik konjonktür sonunda gelmiştir.

Fakat Althusser'e tekrar dönmeden, bugün biraz solan ve moda olmaktan çıkan bir yapısalcılık olmasına karşın, günümüzün diğer bir yapısalcılığını takdir etmeyi uzatalım. Bir bakıma nadir ve üretkâr bir çalışma olduğu için, yapıyı tarihsel kayıt içine yeniden yerleştirme ve böyle bir sistemin en güç sorununun, değişimi zaman içinde çözümüleme sorununun hakkından gelme girişimi olma şansı olduğu için, elimin altında hazır duruyor. Herşeyden önce doğrudan onun söz dağarcığına doğru ilerleyelim:

Endüstriyel bakış açısından pamuklu-tekstil devrimi, bütün üretim faktörlerinin dramatik bir yeniden düzenlenmesi olarak görülür. Devrim, günün egemen değer-sisteminin meşrulaştırdığı bir hoşnutsuzluklar dizisiyle meydana geldi. Birkaç ardışık farklılaşmayla endüstri, dış ve iç pazarların taleplerini daha yeterli karşılayan bir yapıyla birlikte ortaya çıktı. Böyle bir devrim, doğal olarak bir boşlukta gerçekleşmedi. Dini değerler, politik düzenlemeler ve toplumsal tabakalaşma gibi ekonomik olmayan öğeler tarafından başlatıldı. Aynı zamanda, pamuktaki endüstriyel devrim diğer öğelerle birleştiğinde diğer toplumsal alt-sistemlerde birçok ardışık farklılaşmaları başlatan *bir hoşnutsuzluk kaynağı* da yarattı.⁽⁸³⁾

Burada kaynakları kullanışı, bunları seçimi ve yorumlaması ve “kutular”ının boşluğu konusunda, Profesör Smelser’le daha yakın bir tartışmaya girmeye zamanım yok. Sadece, tam da çözümüleme söz dağarcığının yol açtığı süreci maddileştirmeye işaret etmek istiyorum. Sistemler ve alt-sistemler, öğeler ve yapılar, insan gibi gösterilerek sayfalara serpiştirilir. Smelser, toplumsal sürecin rasyonel olarak ve parsoncu bir biçimde gerçekleştiğini gösterme kaygısındadır. İçindeki herhangi bir temel öge farklılaştığında hoşnutsuzluklara (acı çektiklerinde “olumsuz heyecansal tepkiler” ve “uygunsuz rahatsızlık belirtileri” gösteren en alttakilerin her zaman kabaca yanlış anladıkları) yol açarak hızla dengesizleşen bir değer-sistemin (yine sistemi yönetenlerin davranışlarında ve kurumlarda kutsallaştırılan) meşrulaştırdığı hedeflere yönelen, bu değer-sistemin “yönettiği” kendi kendini düzenleyen bir toplumsal sistem (tepesinde bulunma şansına sahipse-

(83) Neil J. Smelser, *Social Change in the Industrial Revolution* (1959) s. 180,

niz, bilgeliği her zaman çok açık bir şekilde ortaya çıkan) vardır; fakat, sistem bu plebien irrasyonellik belirtilerinden bile yararlanabilir, çünkü sistemin tepesinde bir yerlerde bulunan çeşitli ekonomik olmayan üstün “öğeler” (“politik düzenlemeler”, ya da üstün dini değerler, ya da daha basiti ordu ve polis) bu rahatsızlık belirtilerini “ele alıp yönlendirir” ve eğer sistemin organları birçok rafine “adım”la “uygun” bir uyarının, tasarının, “yeni düşünceler” ya da kurumların (ne var ki, her zaman aldatıcı rahatsızlık kaynakları tarafından kışkırtılan daha akıllıca biçimlerde tasarlanan) işaretini verirse —böylece yapısal olarak farklılaşmış “sistem”e, sonunda egemen değer-sistemin saptadığı hedeflere yetmeyen ve böylece yeni hoşnutsuzluklar üreten “olağanüstü bir üretim, sermaye ve kâr büyümesi” şeklinde muhteşem bir başlangıç getirerek... Bu tümceden nasıl kurtulacağımı bilmiyorum; çünkü parsoncu sistem sürekli devinimin sırnını gerçekten saklamıştır.

Bu sistemde iyi ya da kötü adam yoktur; ya da daha doğrusu, bütün adamlar eşit derecede nötr iradeli dirler, iradeleri toplumsal sürecin merhametsiz iradesine teslim olmuştur. Onlar bu sürecin destekleri ya da *trageri* dirler (ya da olmalı dırlar). Toplumsal irade lütufkardır: “sanayi... pazarların taleplerini daha yeterli karşılayan bir yapıyla birlikte ortaya çıktı.” Ve ben, Smelser’in erkek ve kadınları bu farklılaştırıcı maddileştirme mekanizmasında sadece atıl yolcular olarak gördüğünü ileri sürmekle ona haksızlık ettim. *Kendi başına bırak*, sistem hepimizi daha geniş pazarlar hedefiyle buluşmaya doğru götürür. Fakat ne yazık ki, şu götürülenler çoğunluğunun “rahatsızlık belirtileri”, sadece önemsiz derecede yersiz değil, çoğunlukla büyük ölçüde yersizdir. Bu çoğunluk Luddite*, sendikacı, Peterloo** ve Ten Hour Men, çartist olur. Şey-toplumsal kendi pürüzsüz şey-yollarından şey-sonuçlarına ilerlemesini engellerler. Şanslıyız ki, çağdaş toplumlarda rahatsızlananlara belirtilerinin yersiz olduğunu açıklayabilen, “ele alıp

* Luddite: 1811-16 yılları arasında işsizlik yarattıkları gerekçesiyle makinaları kırmak için örgütlenen bir İngiliz işçi grubuna ve bu grup üyelerine verilen ad —çv.

** Paterloo: 1819 yılında Manchester’deki bir halk gösterisinin kanlı bir şekilde bastırılmasına verilen aşağılayıcı ad; olayda 600 kişiden fazla insan ölmüş ya da yaralanmıştı.

yönlendirme”nin en iyi araçları konusunda “politik düzenmeler”e ö-ğütlerde bulunabilen sosyologlarımız var. Artık hepimiz biliyoruz ki, cahil gözlere (ya da mideler) rahatsızlığın haklı nedeni olarak görünen görüngüler, gerçekte bir bilge-şeyin görünmeyen çalışmasının tezahürleridir. Ve bunun arkasında, yine, eski bir tanrıbilimsel düşünce biçimi göze işlebilir: her görüngü, İlahi İrade’nin bir kantu olarak bir işleve sahip *olmalıdır*.

Elbette, Smelserci sistemin, niyet ve normlar tarihine ekleme yapmayı aşma bahanesi bütünüyle aldatıcıdır. Bu sistemde ve her evrede dışsal değerlerin dayatmasıyla karşı karşıyayız. Bu durum, hiçbir yerde, Smelser’in, ister genelleştirilmiş kavram olarak ve isterse el örgücülerini gibi özel toplumsal gruplarla ilişkisi içinde olsun, değer-sistemi ele alışından daha açık değildir. Teori olarak şunu öneriyor:

Her toplumsal sistemi, sistemin doğasını, hedeflerini ve bu hedeflere ulaşma araçlarını tayin eden bir değer-sistem yönetir. Bir toplumsal sistemin ilk işlevsel gereği, bizzat değer-sistemin bütünlüğünü korumak ve bireysel aktörlerin ona uyum göstermesini sağlamaktır. Bu, bireylerin değerlerle ilgili rahatsızlıklarını ele alıp çözmek için gerilim-kontrol mekanizmaları kadar, bireyleri toplumsallaştırmayı ve eğitmeyi de gerektirir.

Ne var ki, bu yılan kendi kuyruğunu kendi ağzına zaten almış bulunuyor. Zira aynı sayfada Smelser bize şunu söylemiştir:

Bir toplumsal sistemi... toplumsal sistemin faaliyetlerini tanımlayan ve meşrulaştıran bir değer-sistem yönetir. İkincisi, bu değerler, daha somut birimlerin etkileşimini yöneten düzenleyici modeller şeklinde kurumlaşır. Üçüncüsü, daha somut birimler, toplumsal sistemi yöneten işlevsel zorunluluklar etrafında salkımlanan toplumsal alt-sistemlerde uzmanlaşır.

Fakat aynı zamanda (başka bir sayfada) değer-sistem kendi kendinin yargıcı ve hakemidir. “Sistemin üyelerinin hoşnutsuzluklarını ifade edecekleri ve değişimi yüklenmeye hazırlanacakları koşulları tayin eder.” Değerler, bu yapısal farklılaşma modelinin dışında tek ba-

şına dururlar. Değişirlerse, “toplumsal yapıdan daha yavaş” değişirler ve bu, “ayrı bir analitik sorun”dur.⁽⁸⁴⁾

Bu, gerçek bir epistemolojik pudingdir. Değer-sistem ile toplumsal sistem arasında ileri sürülen ilk ilişki ortak-yaşamdır (symbiotic). Toplumsal sistemi, gerçekte sistemin hedeflerini seçen değer-sistem “yönetir,” fakat, eşit derecede toplumsal sistemin “ilk işlevsel gereği değer-sistemin bütünlüğünü korumaktır.” Dolayısıyla, değer-sistem ile toplumsal sistem karşılıklı birbirini destekleyicidirler; fakat bunlardan birincisi önceliklidir. Toplumsal sistemin ilk işlevi, kendisini yöneten değerleri kendi bütünlükleri içinde yeniden üretmektir. Yılanın kuyruğunu ağzına aldığı yer burasıdır. Şimdi kendi kendini yutmaya başlıyor. Zira toplumsal sistem, “toplumsal sistemi yöneten işlevsel zorunluluklar etrafında salkımlanan toplumsal alt-sistemler”de uzmanlaşan “somut birimler”den (yazık hala hak değil!) meydana gelir. Fakat bu işlevsel zorunluluklardan *birincisinin* ne olduğu konusunda zaten bilgilendirildik: değer-sistemin bütünlüğünü korumak. Toplum nedir? İlk işlevi, boş kutular ve çirkin bir terminoloji aracılığıyla, kendi değer-sistemini yeniden üreten bir değer-sistemidir.

Bu değerleri kim elinde tutar? Tercih durumu olursa, hangi değer kümesinin egemen değer-sistem olacağına kim karar verir? Yılanın —ya da ondan geriye ne kaldıysa, zira o artık kıvranan bir düğumdür— buna da bir yanıtı vardır? Egemen olan değer-sistem tam da egemen olduğu sistemdir. (Daha da ileri gidip politik, ekonomik ve diğer kurumsal (yani dini, akademik) *erki* elinde tutanların değerleri demek gereksizdir; çünkü erk, işlevi “o” değer-sistemin seçtiği hedeflere ulaşılması olan “politik düzenlemeler” arasına bir yere yerleştirilmiştir). Dahası, değer-sistemin kendisi hoşnutsuzlukların doğup doğmaması gerektiğini “tayin eder”: Yani, alternatif değerleri doğmaktan alıkoyar ve “değerlerle ilgili bireysel rahatsızlıkları çözmek” için, “gerilim kontrol mekanizmaları” sağlar. Culp! Yılan, bütünsel teorik boşlukta gözden kaybolmuştur.

Elbette, oldukça tutucu bir boşluk: Yöneten, ilk işlevi olmak-lığın bütünlüğünü korumak-olandır; egemen olanın, kendi egemenliğini ko-

(84) İbid. s.11, 16.

ruma işlevsel zorunluluğu vardır. Smelser'in sunduğu şekliyle bu yapısal teori, alternatif süreç ya da sınıf çatışması teorileri terimleriyle eleştirelemez; çünkü teorisinin terminolojisi öyle biçimlendirilir ki, böyle kavramların hiçbir noktada içeri girmelerine izin verilmez. Söz dağarcığı, daha eleştiri başlayamadan eleştiri dışlar.

Yine de, söylediğim gibi, bu sistemin her evresinde dışsal değerlerin dayatmasıyla karşı karşıyayız. Elbette, Smelser'in yeniden yapılandırmayı önerdiği endüstriyel tarihte *bir tek* değer-sistem yoktu; içlerinden birinin sadece erki elinde tutan adamlar icra ettiği için, egemen olduğu birçok yarışan değer kümesi vardı. Yoksul Yasası Komisyonu üyelerinin değerleri ile yoksulların değerleri, El Dokumacılarına Yardım Komisyonu üyelerinin değerleri ile dokumacıların değerleri aynı sistem içinde toplanamaz. “Bağımsızlık” gibi kimi belirsiz nosyonlara göz kırparak öyle yapmaya kalkışsak bile, toplumsal sistem öyle yapılanır ki, bazı adamların bağımsızlığına neden olan şeyin başkalarının bağımlılığına neden olduğunu anlarız. “Toplumsal sistem” hiçbir hedefe, içselleştirilmiş hiçbir niyetliliğe sahip değildi; çünkü o sistem içindeki kadın ve erkekler karşıt hedef ve niyetler peşinde koşuyorlardı. Smelser, maksimum ekonomik büyüme peşindeki eski bir Weberci rasyonalizasyon hedefini varsayarak kendi hedefini çözümlmeye çalışır. Onun şey-mekanizmasının içinde maskeli; fakat yine de kontrol altında olan boğuk ses Sombart'ın girişimcisidir, tek motivasyonu kendi kârını ve dolayısıyla insanoğlunun üretken kaynaklarını maksimize etmek olan, günahsız iyi niyetli adamdır. İşte kapitalist sistemin *primum mobile*'si (ilk hareketi veren). Smelser'in sisteminin, daha büyük iddialarıyla⁽⁸⁵⁾ sadece tarihsel mantık söylemine hakaret değil aynı zamanda, sosyoloji olarak –ancak kapitalist ideolojinin bir momenti olarak– anlaşılır olmasının nedeni budur.

İdeoloji olarak, işaret etmiş olduğum Soğuk Savaşın en kızgın anında kutuplaşmış ideolojik durağanlık momentinin bir ürünü olarak

(85) Daha az ukala bölümleriyle, Smelser'in kitabı, pamuk sanayindeki iş örgütlenmesi ile çalışanların aile yapısı arasında değişen ilişkiler konusunda ilginç sorunları ortaya çıkardı.

görülebılır.⁽⁸⁶⁾ Stalin'in çok farklı bir terminolojiyle fakat eşit derecede soyut bir söz dağarcığıyla, "üstyapı"nın temeli meşrulaştırma ve sağlamlaştırmaya indirgendiği özdeş bir süreç maddileştirmesi öneren bir marksizm karikatürü yapabilmesi de bu momentteydi. Bu "temel" (Stalin yazıyordu 1950'de), "gelişmesinin verili bir evresinde toplumun ekonomik yapısıdır" ve "üstyapı toplumun politik, hukuki, dini, sanatsal ve felsefi görüşlerinden ve bunlara uygun düşen politik, hukuki ve diğer kurumlardan ibaretir:

Üstyapı temelin bir ürünüdür; fakat bu demek değildir ki, sadece temeli yansıtır, edilgendir, nötrdür, kendi temelinin kaderine, sınıfların kaderine, sistemin karakterine ilgisizdir. Aksine, doğar doğmaz kendi temelinin biçimlenmesi ve kendi kendini sağlamlaştırması için ona aktif bir şekilde yardım eden, yeni sistemin tamamlanıp eski temeli ve eski sınıfları ortadan kaldırması için elinden gelen herşeyi yapan, son derece aktif bir güç haline gelir.

Başka şekilde olmaz. Temel, kesinlikle kendisine hizmet edebilsin, biçimlenmesine ve kendini sağlamlaştırmasına aktif bir şekilde yardım edebilsin, eski, can çekişen temeli ve onun eski üstyapısını ortadan kaldırmak için aktif bir şekilde çaba harcayabilsin diye üstyapıyı yaratır.

Bu, şu demeye geliyor: "Yaratan, ilk işlevi kendi olmak-lığını sağlamlaştırmak —ve de önceden var olanı pataklamak— olandır." Sovyetler Birliği tarihçileri, belli bir evrede, Stalin'in üstyapısının kendi "olmak"lığının kendi temelinin keyfi bir şekilde (ve teorik olarak uygunsuz bir biçimde) yarattığı konusunda kuşkulu olmalarına karşın, devletin gerçekten "tamamlanıp eski temel ve eski sınıfları yok etmek" için, elinden gelen herşeyi yapan, "son derce aktif bir güç" olduğu Ulu Stalinizmin yaklaşık bir betimlenmesi budur. Stalin'in dikkate değer formülasyonlarından bir diğeriyle daha kolay uyuşur bu:

Üstyapı üretimle, insanın üretici faaliyetiyle doğrudan bağlantılı değildir.

(86) Alvin Gouldner'in parsoncu yapısalcılığın genesisini çözümlemesini (*The Coming Crisis in Western Sociology*) dikkate alarak, bu düşüncenin genetik olarak Soğuk Savaş stasisinin ürünü olduğunu demek istemediğimi açıklamalıyım: Gouldner eleştirel deneysel matrisi daha erken bir bağlama yerleştirmede haklıdır. Demek istiyorum ki, *ideoloji* olarak parsonculuğun yoğun akademik ve kurumsal destekle yükselmesi böyle oldu.

Ekonomi aracılığıyla, temel aracılığıyla sadece dolaylı olarak üretimle bağlantılıdır. Bu nedenle üstyapı, üretici güçlerin gelişmesindeki değişimleri dolaylı ve doğrudan değil, ancak temeldeki değişikliklerden sonra üretimdeki değişikliklerle temelde oluşan değişikliklerin prizmasından geçirerek yansıtır. Bu demektir ki, üstyapının hareket alanı dar ve sınırlıdır.⁽⁸⁷⁾

Benim sorunun, bu geçmiş günlerde, marksist bir teorisyen olarak Stalin'in güvenirliliğini incelemek değil. Şu andaki sorun, Smelser'de ve Stalin'de öncüllerde başlayan ve çözümlemenin söz dağarcığına yayılan tarihsel sürecin özdeş bir maddileştirilmesini belirtmektir: Her ikisi de tarihi “öznesiz süreç” olarak önerir (ya da önerir gibi yapar); ikisi de insan aracılığını tarihten çıkarır (ötedeki yapısal belirlemelerin “destekçileri” ya da ektörleri olmadıkça); ikisi de insan bilincini ve pratiğini kendinden-itilimli *şeyler* olarak sunar.

Başka bir sorun var. Aleni “öznesiz bir süreç” olarak tarih kavramı, ne Smelser'in ne de Stalin'in keşfidir; Althusser'in bir keşfidir ve üstelik bunun, “*Kapital*'deki bütün çözümlemelerin temeli” olduğunu ileri sürer (*L. & P.*, 117; *P. & A.*, 182-5; Denemeler, 51). Fakat bu dik-kate değer görüşün kökeninin, Althusser'in her zaman alışılmadık bir saygı gösterdiği bir metin olan Stalin'in *Marksizm ve Dil* adlı eserinde yattığını tahmin edebiliriz. Althusser'in Fransız Komünist Partisi'ne 1948'de katıldığını ve öznel olarak büyük bir güçlkle yüz yüze olduğunu duyumsadığını biliyoruz:

Parti'ye katılan profesyonel bir filozof, ideolojik olarak küçük burjuva kalmaya devam eder. Felsefede proleter bir sınıf tutumuna sahip olmak için, düşüncelerinde devrim yapması gerekir (*L. & P.*, 17).*

Bu güçlük içinde, Stalin'in o sırada kendi inisiyatifindeki komünist hareketi karakterize eden sekterizmi ve dogmatizmi yerle bir etmeye başlayan ilk “şoku” veren teoriye orjinal katkısıyla (1950) işe

(87) J. V. Stalin, *Marxism and Linguistics* (1950).

* I. Althusser, *Lenin ve Felsefe*, İletişim Yayınları 1989, s. 23 – çv.

başladı. Ya da geçmiş olayı —“bir tek ifadeli, boşlukta salanan bir karikatür pankartta özetlenen bir dönem”— böyle sunar: “burjuva bilim, proleter bilim” pankartı.

Bulaşıcı ve amansız yönetim sistemi ve düşüncesiyle bu hezeyanı teskin eden, çılgınlığı biraz daha makule indirgeyen Stalin'den başkası değildi. Dilin bir üstyapı olduğunu kanıtlamak için, gayretli çabalar içine girenlerin heveslerini kınadığı birkaç sayfanın satır aralarını okuduğumuzda, sınıf ölçütlerini kullanmanın sınırlarının bulunduğunu, bilimi, Marx'ın her sayfasında ilan ettiği bir konumu, ideolojiler arasında ilk sırada gelen gibi ele alır duruma getirildiğimizi görebiliriz. Geri çekilip, yarı düzenli bir şekilde ilk ilkelere geri dönmeliydik (*F. M.*, 27).⁽⁸⁸⁾

Kendi entelektüel gelişmesini sunuşu işte budur: Stalinist dogmatizme kapılmış; fakat bunun en aşırı hezeyanlarından kurtarılmış — Stalin tarafından— bir “küçük burjuva.” Kurtarma operasyonu onu, kesinlikle her yerde hazır ve nazır “öznesiz süreç olarak” tarih kavramıyla, maddileştirilmiş yapısalcı bir söz dağarcığıyla, amansız ve mekanik bir temel-üstyapı eğrilemesiyle —ve ikisine de ait olmayan bir “bilim” olarak marksizm nosyonuyla baş başa bıraktı!

Althusser, *Kapital*'i Okumak'tan sonra “genç eniklerin... bacakları arasında kaymasına”⁽⁸⁹⁾ izin verse de, kendi marksizm versiyonunun bir yapısalcılık olduğunu elbette yadsımıştır. Büyük ölçüde yapısalcı “birleştirici” nosyonlara başvuran argüman, sözünü etmek istediğimiz argüman değildir. Bunun yerine, doğrudan onun metnine, metnin söz dağarcığına, öncül ve terimlerine bakacağız.

Althusserci sosyolojik teorinin hassas kavramı, “üretim tarzı” kav-

(88) *R. C.* s. 133'te Stalin'e başka bir övücü gönderme daha var.

(89) *Denemeler*, 125. Ayrıca, bkz. *R. C.* in İtalyanca baskısına önsöz. Ateşli teorik pratisyenler sanırlar ki, Althusser'in “özeleştiriler”i *F. M.* ve *R. C.* deki bütün olası güçlükleri uzaklaştırır. Bu eleştirileri belirtirken, bunlar ya (a) marjinaldirler ya da (b) o kadar genişlerler ki, ciddiye alındıklarında, ilk eseri *in toto* (toptan) tartışma konusu yaparlar. Bu nedenle, *F. M.* ve *R. C.* i, Althusserci gövdenin en geliştirilmiş ve en etkili parçası olarak ele alma hakkımız var. Sonraki yazılar, genelde, öncekilerin kabalaştırılmış versiyonudur.

ramıdır. Çok az Marksist buna itiraz eder. Eğer tarihçiysek, düşünürüz —*üretimi*: toprağı, borçları, rantları, mülkleri, teknolojileri, piyasaları, sermayeyi, ücretleri ve benzerlerini. Fakat Althusser bütün bunları varsayar ve sorunun özüne, kavrama, “terim”lerin “düzenlenmesi”ne geçer:

Bir yanda *yapı* (ekonomik temel: üretim güçleri ve üretim ilişkileri); diğer yanda *üstyapı* (devlet ve bütün yasal, politik ve ideolojik biçimler).

Şimdiye kadar Stalin’in güçlü eli bize yol gösterdi. Fakat şimdi onu düzeltmeliyiz. Marx, “herhangi bir toplumsal oluşmun özünü oluşturan yapı-üstyapı kompleksinde, *belirleyen kerteler* arasındaki ilişkinin *yeni bir kavrayışını*” sundu (*F. M.*, 11). Sonra Althusser dört antagoniste karşı —bir yanda *ekonomizm* ve hatta *teknolojicilik*, diğer yanda *hümanizm* ve *tarihsizm*— Marksist bilimin saflığı için güreşmeye atılır. Temel ile üstyapı arasındaki ilişki, egemenlik-ilşkisi-içinde yapı, son-kertede-belirleme, üst-belirleme kavramları işin içine sokularak, yeni biçimlerde ifade edilip sofistike edilmelidir. Marx, bize “zincirin iki ucunu” verir: “bir yanda *üretim tarzı (ekonomik) tarafından son kertede belirleme*, diğer yanda *üstyapının görelî özerkliği ve özgül etkileri*” (*F. M.*, 111). (Doğrusunu söylersek, bunlar zincirin iki ucu değil, aynı şeyi söylemenin iki şeklidir; çünkü, belirleyen olan, fakat sadece son kertede belirleyen olan şeyin, diğer kertelerde görelî olarak özerk sonuçların etkililiğine izin vermesi gerekir). Fakat Althusser bu belirlemenin hep-var-olduğu halde, sadece kurgusal olduğu konusunda bizi temin eder; çünkü “ilk andan son ana kadar, yalnız başına ‘son kerte’ saati asla gelmez” (*F. M.*, 113). O halde, tarihçilere, daha ileri ampirik araştırmayı ve geliştirmeyi gerektirir gibi görünen sorun, Althusser’e “*üstyapıların... özgül etkileri teorisi*”nin yetersizliğinden kaynaklanan bir sorun olarak görünür (*F. M.*, 113). Onarmaya koyulduğu şu: “ve etkililikleri teorisinden önce, ya da onunla eşzamanlı olarak (çünkü etkililiklerinin formüle edilmesiyle onların özüne ulaşılabilir), *özgül üstyapı öğelerinin özel özü teorisi* geliştirilmelidir (*F. M.*, 114).

Tekrar tekrar, italiklerin özgül açıklayıcılıklarına ve saygınlığına ulaşan bu düzendeki “formülasyonlar”ın, gerçekten bizi gizemin sırrını çözmeye hazırlaması gerektiği sanılır. Düş kırıklığına da uğramayız. Zira, bir bakıma büyük bir temel üzerine oturan narin üstyapı olarak değil, bütünsel bir figür olarak görülen çok ulu bir hanımefendiyile, *La Structure à Dominante* ile tanıştırılırız. O, bir “bütünlük”tür, fakat Hegelci ya da Sartreci sahte bir bütünlük değil: son derece daha “belirli ve kesin”dir (*F. M.*, 203). Onun varoloğunu belirleyen ve egemenliğini yapılandıran şey, son kertede “ekonomik”tir; fakat son kerte asla gelmeyeceği, sık sık bu maddi belirlemeyi gözden kaçırmaya saygılıdır. Ulu bir Hanımefendiye midesi tarafından belirlendiğini sürekli anımsatmak kabalıktır. Onu, mizacındaki çelişkilerle karakterize etmek, bunların kötü sindirimden kaynaklandığı olgusunu ısrarla sürekli belirtmek yerine, bu çelişkileri kendi başlarına incelemek daha yararlıdır.

Eğer her çelişki, egemenlikte yapılan karmaşık bir bütün içinde bir çelişkiyse, bu karmaşık bütün kendi çelişkileri olmadan, bu çelişkilerin temelde eşitsiz ilişkileri olmadan tasarlanamaz. Başka bir ifadeyle, egemenlik-ilişkisi-içinde-yapıdaki her çelişki, yapıya her tözel eklemleme ve eklemlemelerin genel ilişkisi bizzat karmaşık bütünün varoluş koşullarını oluştururlar. Bu önerme, birincil önemde bir önermedir. Zira bu demektir ki, bütünün yapısı ve dolayısıyla tözel çelişkilerin ‘farklılık’ı ve bunların egemenlik-ilişkisi-içinde-yapısı, tam da bütünün varoluşudur; çelişkilerin ‘farklılığı’... karmaşık bütünün varoluş koşullarına özdeştir. Açık terimlerle, bu tutum ‘tali’ çelişkilerin ‘temel’ çelişkinin saf görünüşleri olmadığını; temel çelişki pratik olarak tali çelişkiler *olmadan*, ya da bunlardan bazıları olmadan var olabilecek, onlardan *önce ya da daha sonra* var olabilecek derecede temel çelişkinin o kadar çok kendi görünüşünün öz ve talisi olmadığını ima eder. Aksine, tali çelişkilerin temel çelişkinin varoluşu için bile önemli olduğunu, tıpkı temel çelişki onları varoluş koşullarını oluşturduğu gibi, onların da gerçekten temel çelişkinin varoluş koşullarını oluşturduğunu ima eder. Örnek olarak, karmaşık yapılı bütün olan toplumu ele alalım (*F. M.*, 204-5).

Ha, evet. Abes de olsa, bir örnek alalım: “toplum.” Zira, “açık terimlerle” Althusser’in herhangi bir karmaşık bütün ya da organizma-

da bütün yüklemelerin bir tek küme olarak ele alınması gerektiğini; ve eğer çözümleme bir “temel çelişki” saptarsa bunun (a) onun yapısının aslında bulunduğunu ve (b) dolayısıyla bağımlı çelişkileri dışlamadığını söylemek için, uzun ve fırtınalı bir yoldan dolaşacağını bile sanmıştık. Fakat anlaşıyor ki, “toplum” daha hızlı bertaraf edilebilir:

Onda [toplumda], ‘üretim ilişkileri’ üretim güçlerinin saf görüngüleri değildirler; onların varoluş koşuludurlar da. Üstyapı yapının saf görüngüsü değildir; onun varoluş koşuludur da... Lütfen beni yanlış anlamayın: ‘çelişkiler’in birbirinin varoluşunu bu karşılıklı koşullaması, çelişkilere hükmeden egemenlik-ilişkisi-içinde-yapıyı ve onlardaki yapıyı (bu durumda ekonominin son kertede belirlemesi) geçersizleştirmez. Açık dönüşelliğine karşın, bu koşullama bütünün karmaşıklığını ve onun birleşikliğini oluşturan egemenlik-ilişkisi-içinde-yapıyı parçalamakla sonuçlanmaz. Tam aksine, her çelişkinin varoluş koşullarının gerçekliği içinde bile, bütünü birleştiren egemenlik-ilişkisi-içinde-yapının tezahürüdür. *Çelişkinin varoluş koşullarının kendi içine bu yansıması, karmaşık bütünün birlikteliğini oluşturan egemenlikte eklemlenen bu yapının her çelişkideki yansıması*, Marksist diyalektiğin en temel karakteristiği, zon zamanlarda ‘üst-belirleme’ kavramı içine yerleştirmeye çalıştığım karakteristiği budur (F. M., 205-6).

Althusser’in karakteristik idealist yöntemleriyle ulaşmış olsak da —ideal öncüllerden bir örnek olarak “toplum”a ulaşırız!—, sonunda “Marksist diyalektiğin en temel karakteristiği”ne ulaşmış olduğumuzu bilmek güzel. Söz dağarcığının bu yeniden düzenlenmesini Althusser’e dayatan şey, temel ile üstyapı arasındaki ilişkiyi, saat mekanizmasıyla bir benzeşme içinde gören “ekonomizm”in yetersizlikleridir:

Kerteler hiyerarşisini ilk ve son kez kuran, her birine kendi özünü ve rolünü veren ve ilişkilerinin evrensel alanını tanımlayan gerçek marksist gelecek değil, ‘ekonomizm’dir (mekanizm)... Sonsuza kadar falan ‘yanı’ (üretim güçleri, ekonomi, pratik) temel *role* ve falan yanları (üretim ilişkileri, politika, ideoloji, teori) bağımlı *role* benzeten egemen çelişkinin *rolünü* peşinen ve ebediyen son-kertede-belirleyen çelişkiyle özdeşleştiren ekonomizmdir —oysa gerçek tarihte, ekonominin son kertede belirlemesi, kesinlikle, temel rolün ekonomi, politika, teori vb. arasında yer değiştirmeyle gerçekleşir (F. M., 213).

Pratik olarak çalışan tarihçiler, bu tümcenin sonunda, aydınlanmak için bir çözüm bulmaları çok güç olsa bile, “gerçek tarih” ile ilgili itiraf iyidir (ve alışılmadık). Althusser’in söyler gibi görüldüğü şey, “ekonomizm”in hem kaba hem de itibarsız bir saat benzeştirmesini önermesidir: Ve o bunun yerine, saati sofistike etmeyi önerir:

Eşitsizlik bir toplumsal oluşuma içseldir; çünkü, karmaşık bütünün egemenlik-ilşkisi-içinde-yapılanması, bu yapısal değişmez, onu oluşturan *çelişkilerin somut çeşitlenmesinin* ve dolayısıyla yerlerinden oynamalarının, yoğunlaşmalarının, dönüşümlerinin vb. *bizzat önkoşuludur* ve tersinden *çünkü, bu çeşitlenme bu değişmezin varoluşudur*.

Eşitsiz gelişme “çelişkiye dışsal değil, onun en iç özünü oluşturur.” (F. M., 213). Kuşkusuz bütün bunlar daha itibarlı bir ses çıkarır; giderek daha çok çirkin bir antikaya benzeyen Stalin’in dedesinin saatinden kurtulduk. Fakat baş başa bırakıldığımız şey, basitçe daha fazla hareket eden parçalarıyla daha da karmaşılaştırılan yeni tarz bir saattir; ve bu parçalar tarihsel araştırmadan çıkarılan zorunlu parçalar (parasal sistemler, anayasalar, normlar, mülkiyet hakları) değil, araya sokuşturulmuş sözcük türevleridir. Yeniden düzenleme özsel çözümlemede değil, tek başına söz dağarcığında gerçekleşmiştir.

Hala saatle (ya da felsefî *mekanizmle*) baş başa bırakılışımızın nedeni, teorinin karakterinde yatar: Bir yapısalcılık olarak teori. Çok açıktır ki, Althusser’in sistemi, yapısalcı terimlerle bir “süzgeçten geçirme”den fazla bir şeydir. Dilbilim, antropoloji ya da psikoanalizdeki Parisli belli işaretlere göre, bu sistemin yapısalcılık olarak nitelendirilip nitelendirilmediği hiç önemli değildir. Daha genel bir anlamda yapısalcılığı meydana getiren şey: (1) Ne kadar değişik sunulursa sunulsun ve yer değiştirmeleri ne kadar karmaşık olursa olsun, bu çeşitlenmeler kategoriler olarak orjinal sabitliklerini korurlar: Smelser’de “değer-sistem”, üretim faktörleri, “politik düzenlemeler” ve (motor) “yapısal farklılaşma”; Althusser’de “ekonomi”, “politika”, “ideoloji” ve (motor) “sınıf mücadelesi.” Bu nedenle, sonradan hareket eden parçalar olarak harekete geçirilseler de, kategoriler *stasis* katego-

rileridir. (2) Hareket, sadece sistem ya da yapının *kapalı alanında* gerçekleşebilir; yani, parçaların devinimi ne kadar karmaşık ve ne kadar karşılıklı hareket halinde olursa olsun, bu hareket önceden verili yapının kapsayıcı sınırları ve belirlemeleri içine kapatılır. Bu iki nedenden ötürü, süreç olarak, içinde kategorilerin özel bağlamlarda tanımlandığı; fakat sürekli tarihsel yeniden tanımlanmaya uğradıkları ve yapısı önceden verili olmayan, biçim ve eklemlenme olarak sürekli değişen açık uçlu ve belirli olmayan —fakat bu nedenle rasyonel *mantıktan* ve belirleyici *baskılardan* muaf olmayan— bir oluşum olarak tarih —bütün bunlar (ki, “Marksist diyalektiğin en temel karakteristiği”ni çok daha doğru bir şekilde oluşturdukları söylenebilir) yadsınmalıdır.

Ve burada çok güç bir sorunla, bir “formülasyon”un “ampirik” çözümlemeden daha yüksek bir düzey olduğunu ve gerekli olanın teorik-olarak-biçimlenmiş bilgi değil, bir “tarih teorisi” olduğunu sanan filozoflar için, başa çıkılamaz bir sorunla yüz yüzeyiz. Zira, süreç olarak tarihi, “teori” olarak ifade etmek olağanüstü derecede zordur; ve özellikle, mekanik ya da organik mekanizmalardan türetilen hiçbir benzeştirme ve hiçbir durağan yapısal yeniden oluşturma, belirli olmayan tarihsel sürecin, belirli baskılara tabi olmaya devam eden bir sürecin mantığını kapsayamaz. Son çözümlemede, sürecin mantığı ancak tarihsel çözümleme gereğince betimlenebilir; diğer herhangi bir alandan türetilen hiçbir benzeştirme sınırlı, aydınlatıcı, eğreti bir değerden (ve, temel-üstyapı örneğinde olduğu gibi, çoğunlukla durağan ve bozucu olan bir değer) fazla bir şeye sahip olamaz; “tarih” ancak onun kendi özellikleri gereğince teorileştirilebilir. Tarihsel materyalizmin, hem prosedürleri hem de sonuçları açısından teorik olarak daha uyanık olması gerektiği konusunda pekala anlaşılabiriz. Fakat soruşturulması ve teorileştirilmesi gereken tarihsel bilgidir.

Yapı ve süreç sorunuyla işimizi hiçbir şekilde bitirmedik; Althusser'in önermeleri üzerine yorumlarımızı da bitirmedik. Fakat bu noktada, hem Althusser'in hem de Marx'ın ötesine geçerek ve Giambattista Vico ile birlikte kendimizi onsekizinci yüzyılın Napoli'sinde konumlandırarak, sorunu farklı bir bakış açısından görmeye çalışabiliriz.

Süreç olarak tarih kavramı hemen anlaşılabilirlik ve niyet sorunlarına yol açar. Her tarihsel olay eşsizdir. Fakat zaman ve mekan içinde geniş ölçüde ayrılmış birçok olay birbiriyle ilişki içine sokulduğunda, sürecin düzenlilikleri açığa çıkar. Bu düzenliliklerle karşılaşan Vico, aynı zamanda antropolojik disiplini ve tarihsel materyalizmi öngören bir tarzda süreci tanımlamaya uğraştı:

O, halkların doğal yasasını tartışmaya başlar ve bu yasanın bütün ekonomisini oluşturan geleneklerin hangi belli zamanda ve hangi belirli biçimlerde doğduklarını gösterir. Bunlar dinler, diller, mülkiyet hakları, iş işlemleri, düzenler, imparatorluklar, yasalar, ordular, mahkemeler, cezalar, savaşlar, barışlar ve ittifaklardır. Ve bunların doğuş zamanından ve biçiminden, her birinin doğasının, yani onun ortaya çıkış zamanının ve biçiminin başka şekilde değil de böyle olması gerektiğini belirleyen ebedi özellikleri çıkarır.⁽⁹⁰⁾

(90) M. H. Fisch ve T. G. Bergin, *The Autobiography of Giambattista Vico* (New York., 1944), s. 171.

Vico açık çelişkiye düşmeden bir Hegelci, bir Marksist ve bir yapısalcı (Lévi-Straussçu varyantı) anlama aracını, dikkate değer bir şekilde, eşzamanlı askıda tutabildi. Hegel’le birlikte, “her ulusun tarihinin zamanla geçtiği ideal bir ebedi tarih”i betimledi. “Bütün haklar arasında ortaya çıkan, birbirleri için bilinmeyen bir-biçimle düşünceler ortak bir doğruluk temeline sahip olmalıdır.” Bu bir-biçimlilik, bir yanıyla, “İlahi Takdir”in kanıtı gibi görülebilir. Fakat bu ilahi takdir doğal araçlarla yolunu açar: “Bizim bilimimiz, ulusların doğal yasasının iki daimi kaynağı olan insan ihtiyaçları ya da toplumsal yaşamın yararları ile ilgili insan düşüncelerinin ciddi bir çözümlemesiyle ilerler”:

En belirsiz doğasıyla insan tercihi, insan gereksinimleri ya da yararlarıyla ilgili insanların sağduyusu tarafından belirli hale getirilir ve belirlenir...

Ve “sağduyu, bütün bir sınıf, bütün bir halk, bütün bir ulus ya da bütün insan ırkı tarafından paylaşılan derin düşüncesiz yargı”dır. Bu nedenle, ilahi takdir başka bir yanıyla, birbiçimli şekilde toplumsal bilinci belirleyen insan gereksinimleri ve yararları, gereklilik olarak görülebilir. Fakat bu “derin düşüncesiz yargı”nın birbiçimliliği zihinsel yapının birbiçimliliğini de ima eder:

Ulusların doğal yasası, ortak bir insan duygusu sayesinde, biri diğerini doğrulayan ulusların gelenekleriyle yaşittir...

Ve:

İnsani şeylerin doğasında, insani toplumsal yaşamda yapılabilir temel şeyleri birbiçimli olarak kavrayan, bütün uluslar için ortak bir zihinsel dil olmalıdır...(91)

(91) G. Vico, *The New Science* (New York, 1948), özellikle s.141, 347, 161, 349.

Öyle ki, üçüncü bir yanıyla, “ortak bir zihinsel dil” ve mitin ortak yapısı nosyonuyla karşılaşırız. Bu zihinsel dili ilahi takdir insanlara verdiği için, argümanın çemberi kapalıdır.

Böylece Vico tarihi *özneli* bir süreç olarak bize sunar; fakat bunun zorunlu olarak bir tarihsizm olması gerekmez. Eğer “ilahi takdir” özne olarak (ya da son yönlendirici aracı olarak) ve insanlık ilahi iradenin vektörleri olarak ele alınırsa, o zaman elbette bize tarihsist bir tanrıbilim sunulur. Fakat bu ilahi irade doğal belirlemeler aracılığıyla sonuca vardığına göre, o zaman erkekler ve kadınlar kendi tarihlerinin öz-neleri ya da aracıları olarak görülebilirler. Çoğunlukla “yasa” olarak çevrilen (“ulusların doğal yasası”, *diritto naturale delle gente*) Vico’nun teriminin belirsizliği, o zamandan beri tarihsel materyalizme musallat olmuştur. Ön belirlemeye ve öngörüye yol açacak şekilde “yasa” terimini kullansak, 650 kadarı Sir Karl Popper tarafından sabırla belirtilen 700 itiraza kapıyı açarız. Hem Marx’ın hem de Engels’in, yeri geldiğinde “yasa” terimini bu anlamda kullandıklarını ve öyle yaptıklarında, itirazları bazen uygun bulabildiklerini⁽⁹²⁾ yadsımak boşunadır. Fakat, elbette *yasa*, *law*, *droit*, *diritto* sözcükleri, *kuraldan düzenlilik* yoluyla *yönlendirmeye* kadar uzanan bir küme halinde birçok anlam belirsizliklerine ve bükülmelerine sahip sözcüklerdir. Tarihsel materyalizm, Vico’nun zamanından bu yana, geleneklerin vb. birbiçimliliklerini, toplumsal oluşumların düzenliliklerini ifade eden ve bunları yasalara tabi zorunluluklar ve de rastlantısal çakışmalar olarak değil, biçimleyen ve yönlendiren baskılar, insan pratiklerinin öğretici eklemlmeleri olarak çözümleyen bir terim arayışı içinde olmuştur. “Yasa” kavramını bırakıp, onun yerine “süreç mantığı”nı geçirsek, tartışmanın ilerleyeceğini zaten ileri sürdüm.⁽⁹³⁾

(92) İtirazlar sadece “bazen” kabul edilebilir diyorum; çünkü, bazı durumlarda, ekonomik teorisin yalıtımları söz konusu olduğunda, nosyon geçerlidir, fakat diğer durumlarda, “yasa”nın eğretilenlikle “mantık”, yönelim, ya da eğilim olarak kullanıldığı görülebilir. Fakat bu, Marx’ın, Kapital’in birinci önsözünde olduğu gibi, “kapitalist üretimin doğal yasaları... kaçınılmaz sonuçlara doğru demir zorunlulukla işleyen eğilimler”e göndermelerinin mazereti olamaz. O zaman Marksist “bilginler” için Engels’i “pozitivizm”le suçlayıp Marx’ı bütün ayıplardan kurtarmak nasıl olanaklı olur?

(93) “Kolakowski’ye Açık Mektup”, s. 120.

Vico'nun tutumunu tarihsel materyalizmin bir savcısı gibi muhafaza eden, onun bu mantığın farkında olmasıdır. Tarihsel olayın bireysel hedef ve niyetlerin toplamından oldukça ayrı bir şey olduğunu açıkça görmüştü:

İnsanların kendilerinin bu uluslar dünyasını meydana getirdikleri doğrudur... Fakat bu dünya, kuşkusuz, insanların kendi kendilerine önermiş oldukları amaçlara çoğunlukla aykırı, zaman zaman oldukça ters ve daima onların üstünde olan; dar amaçları daha geniş amaçlara hizmet etme aracı haline getiren, her zaman bu dünyadaki insan ırkını korumak için kullanan bir zihinden çıkmıştır. İnsanlar hayvani zevklerini tatmin etmek isterler ve tohumlarını bırakırlar ve ailelerin doğurduğu evlilik iffetine törenle girerler. Büyükler kendi yaşamları üzerinde ataerkil iktidarlarını sınırsız kullanmak isterler ve onları kentlerin doğduğu sivil iktidarlara tabi kılarlar. Soyluların hükümlerlik düzenleri, plebler üzerindeki efendilik özgürlüklerini kötüye kullanmak isterler ve kamu özgürlüğünü meydana getiren yasalara boyun eğmek zorunda kalırlar. Özgür halklar kendi yasalarının boyunduruğundan kurtulmak isterler ve monarkların tebaası olurlar... Bütün bunları yapan zihindi, çünkü insanlar bunu bilerek yaptılar; kader değildi, çünkü tercihleriyle yaptılar; şans değildi, çünkü her zaman böyle hareketlerin sonuçları sürekli aynı olur.⁽⁹⁴⁾

Dikkati Vico'nun sürece devirli bir bilinebilirlik atfetme çabasına değil, onun süreci görerek ifade etmesine yöneltiyorum. Her kalıcı tarihsel düşüncenin kalkış yapması gereken nokta budur. Engels'in Eylül 1890'da Bloch'a yazdığı ünlü mektubunda (Althusser'in ona zalim yaklaşımı açısından belki de "kötülüğüyle ünlü" demeli) geri döndüğü nokta budur⁽⁹⁵⁾: "Kendi tarihimizi kendimiz yaparız, fakat ilk elde çok belirli önvarsayımlar ve koşullar altında. Bunlar arasında ekonomik olanlar nihai belirleyicidirler..." O halde, "ekonomik hareket bir gereklilik olarak nihai otoritesini kurar"sa, nasıl "kendi tarihimizi yapmak" diyebiliriz? Bir çözüm ileri sürerken Engels, sadece özneleri değiştirir ve "kendimiz yaparız" yerine "tarih kendisini yapar"ı geçirir:

(94) *The New Science*, s. 382.

(95) *F. M.*, s.117-128.

Tarih kendisini öyle bir yolda yapar ki, sonal sonuç her birinin bir özel yaşam koşulları çokluğu tarafından ne ise yine o hale getirildiği birçok bireysel irade arasındaki çatışmalardan çıkar. Bu nedenle sayısız etkileşen güç, bir tek bileşkeye —tarihsel olay— yol açan bitimsiz bir güçler paralelkenarı vardır. Yine bu, kendi başına, bir bütün olarak alındığında *bitimsizce* ve iradesiz işleyen bir gücün ürünü olarak görülebilir. Zira her bireyin istediği diğer herkes tarafından engellenir ve ortaya çıkan, hiçkimsenin istemediği şeydir. Dolayısıyla geçmiş tarih doğal bir süreç şeklinde ilerler ve esas olarak aynı hareket yasalarına tabidir de.*

Ve vardığı sonuçta Engels, iki alternatif özneyi ilişkiye sokmaya çalışır. “Bireysel iradeler” (yani “biz”) “istediklerine ulaşmaz; fakat kolektif bir ortalamada, ortak bir bileşkede kaynaşırlar” ve yine de “her biri bileşkeye katkıda bulunur ve bunun derecesine göre bileşkeye katılır.”

Althusser’in, eleştirisinin bir bölümünde açıktan açığa yanlış anladığı bu “bütünüyle yararsız yorum”a (*F. M.*, 121) hiç tahammülü yoktur.⁽⁹⁶⁾ Fakat eleştirisinin diğer bölümlerinde kendimi alışılmamış bir anlaşma içinde buldum. İtirazlarımı daha farklı şekilde ifade ederdim, fakat esasta anlaşıyoruz. 1) Engels soruna bir çözüm getirmemiştir, yeni terimlerle yeniden ifade etmiştir. Ekonomik öncüllerin “nihai belirleyici” olduğu önermesiyle başlamıştır ve vardığı yer de budur. 2) Yol üstünde, aracılıkları sonunda iptal edilen (“hiçkimsenin istemediği bir şey”) bir “bireysel iradeler” sonsuzluğunu toplamıştır. 3) Fizikten alınan “bitimsiz bir güçler paralelkenarı” modeli, anlaşılır kılması gereken şeyi anlaşılmaz hale getirir. 4) Bu modeli kabul etmekle Engels, farkında olmadan, “klasik burjuva ideolojisinin ve burjuva ekonomi politişin önvarsayımlarına” (*F. M.*, 124) —Adam Smith’in öz-çıkart toplamı, Rousseau’nun genel iradesi— geri dönmüştür.⁽⁹⁷⁾ Fakat tarihsel bileşke, bitimsiz karşılıklı-çelişen bireysel

* Marx-Engels, *Seçme Yapıtlar*, Sol Yayınları 1979 s. 592 — çv.

(96) Böylece, Engels’in “*rastlantılar*”ını bütünüyle yersiz bir şekilde “*üstyapılar*”a çevirerek “okuma”sına (*F. M.*, 117-118) başarılı (Bkz. *Selected Correspondances*, s. 475).

(97) Engels, *Ludwig Feuerbach* (Martin Lawrence, s. 58)’in benzer pasajlarında aynı bireyler/tarih paradigmasını kullanır.

iradelerin bir toplamının istenmeyen ürünü olarak yeterince kavranamaz; çünkü, bu “bireysel iradeler” yapıları bozulmuş çarpışan atomlar değil, *gruplaşan* “iradeler” olarak —aileler, topluluklar, çıkarlar ve herşeyden öte sınıflar— birbirleriyle birlikte, birbirleri üzerinde ve birbirlerine karşı etkili olurlar. Bu anlamda, “bireysel iradeler”i değil, büyükler/yanışmalar, soylular/plebler, özgür halklar/monarkları ileri süren Vico, süreç sorununu Engels’ten daha iyi ifade etmiştir. Ve eğer Engels, bu telaşlı mektubunda, bütün bu konularda kendi yazdıklarını ve düşündüklerini anımsasaydı, o zaman sorunun yeniden ifadelendirilmesini değil, bir çözüm işareti verirdi. Zira bu “bireysel iradeler”, “yaşam koşulları” ne kadar “özel” olursa olsun, sınıf şeklinde koşullanmışlardır; ve eğer tarihsel bileşke çelişkili sınıf çıkarlarının ve güçlerinin bir çarpışmasının sonucu olarak görülürse, o zaman insan aracılığının istenmeyen bir sonuca nasıl yol açtığını —“ekonomik hareket bir gereklilik olarak nihai otoritesini kurar”— ve bir tek ve aynı zamanda nasıl “kendi tarihimizi kendimiz yaparız” ve “tarih kendi kendisini yapar” diyebileceğimizi görürüz.

Bu son tümcelerde, Althusser’den çok çok uzaklaştım. Bir anda ne kadar uzak olduğunu göreceğiz. Metni kısmi eleştirilerimizden bir ikisi uyuşuyor. Fakat Althusser bütün yorumu “yararsız” görüyor, çünkü Engels sorun olmayanı ileri sürmüştür: Eğer “ekonomik hareket” tarihsel sonucu üretirse, yapıları çözümlemeye devam etmemiz ve “bireysel iradeler”i bir tarafa bırakmamız gerekir. Tam da insan aracılığı nosyonu “*bir sorunun burjuva ideolojisine görünüşü*”nden (F. M., 126) başka hiçbir şey değildir. Ben, tersine, Engels’in çok önemli bir sorunu (aracılık ve süreç) ileri sürdüğünü ve eksikliklerine karşın, genel düşünce eğiliminin yararlı olduğunu düşünüyorum. En azından, kendi tarihimiz içindeki insan varlığımızın çift-değerliliğini, kısmen-özneler, kısmen-nesneler, irade dışı belirlenimlerimizin iradeli araçlarını hesaba katmamazlık etmez. Engels’in Bloch’a yazmasından dört yıl önce, bir İngiliz komünist aynı sorun üzerinde derin derin düşünmüştü; ve onun kendi çok garklı deyimleriyle:

Bütün bu şeyleri uzun uzun düşündüm; insanların nasıl savaştığını ve savaş kaybettiklerini, ve yenilgilerine karşın uğruna savaştıkları şeyin na-

sıl gerçekleştiğini ve gerçekleşenin istedikleri şey olmadığının ne zaman anlaşılığını ve insanların ne zaman başka bir ad altında istedikleri şey uğruna savaşmak zorunda kaldıklarını...⁽⁹⁸⁾

William Morris için vurgu, daha da keskin bir şekilde aracılık üzerindedir; fakat insanlar hkmedilmeyen bir tarihin hep şaşkın ve hep yeniden dirilen aracıları olarak görülür.

Süreç aktörlerin niyetlerine uymayan dzenliliklerden meydana geldiği için Vico, “insanların kendi kendilerine önerdikleri özel amaçların daima üstünde... bir zihinden” çıkan olarak gördü. Engels, pozitivist yasadan çıkarılan benzeştirmeleri veren eğretilemeye indirgedi: “tarihsel olayın kendisi... bilinsizce işleyen... bir gücün ürünü olarak görülebilir” (Vico’nun ilahi iradesini anımsatır); fakat, aynı zamanda, “tarih kendi kendisini yapar” ve “doğal bir süreç şeklinde ilerler” (Vico’nun “insan gereksinimleri ya da yararları”nın gerekliliğini anımsatır). Açıktır ki, tarih sadece bir süreç değil, aynı zamanda anlaşılabilir düzenliliklere ve biçimlere sahip bir süreçtir dediğimizde, tarihin bir bakıma *programlanmış* (programlama ister ilahi olsun ister “doğal”) olması gerektiği sonucuna zihnin direnmesi gctr; ve tekrar tekrar ekstra-tarihsel ya da erekbilimsel ardışıklıklar ve hedefler —sürecin *kendilerine doğru* hareket eder gibi göründüğü hedefler— yüklemine dikkat ederiz: “bir zihinden çıkma”, “bir gücün ürünü”, özde ya da sürecin kökeninde asli olarak var olan, kendisini “biçimlerin gelişmesi” olarak açığa vuran bir potentia’nın (gizilgücü) gerçekleşmesi.⁽⁹⁹⁾ Kuşkusuz bu yükleme karşı durulabilir ve bu, sürecin ve toplumsal oluşumların öncüllerinde istenmez. Ne Vico ne de Engels buna karşı durmada her zaman başarılı oldu; ne de Marx (“*Grundrisse* yüzü”yle); ve hiç kuşkusuz, “tarihsizm”e karşı sürekli tekrarlanan polemiklerine karşın, ne de Althusser.

Althusser’in önerdiği zm iki parçalıdır. Birincisi, insan aracılığını tarihten çıkarır, ki o zaman tarih “znesiz bir süreç” olur. İnsan olayları *süreçtir*; fakat insan pratiği (ve daha da azı olmak üzere niyet-

(98) William Morris, *The Dream of John Ball* (1886).

(99) Bkz. Kolakowski’ye Mektup”um, s.131-155.

leri, “iradeler”i) bu sürece hiçbir şey katmaz. Orijinal olmaktan öte, bu çok eski bir düşünce tarzıdır: süreç kaderdir. Fakat öznesiz (insansız) bir insan süreci, yine de, bütünüyle rastlantısal —salt gelişigüzel çarpışmaların bir sonucu— değil de, insanlar için anlaşılabilir bir şekilde biçimlenmiş ve modellenmiş olarak ortaya çıkarsa, o zaman da yine aynı eski tarzıyla, *irade buyurulmuş*, insanüstü bir zorunluluğa tabi olmuş olarak görülmesi gerekir: İlahi Takdir, İlahi İrade, İdea, Evrimci Alın Yazısı, Gerekliklik.

Althusser, böylesi erekbilimleri (“tarihsizm”) kovmak istiyor. Bu nedenle çözümünün ikinci parçasında da tarihten süreci çıkarır. Daha çok Ortaçağın bir ölüm amblemi tarih, ölüm döşeğinin üzerine eğilir, yüzüstü yatan cesedi ameliyat edip ruhunu serbest bırakır. “Teorik pratik” bıçağı altındaki bu cerrahi doğumdan sonra, tarih iki biçimde yeniden ortaya çıkar. Biçim 1: Biçimsiz olduğu için “*tarihsel*” *de olmayan*, insan olaylarının bir bitimsizliği (“kötü bir bitimsizlik”) ve insan iradelerinin çatışmaları. Olayların olay olmadığı anlaşılıyor. Zira, “*falan bir olayı tarihsel yapan şey onun bir olay olması olgusu değil, tam da kendileri de tarihsel olan... biçimlerin içine sokulması olgusudur...*” (F. M., 126). Bu biçimlerin içine sokulmayan şeyler olmamışlardır (tarihsel olarak) ve tarih atıl cesedinin çok büyük bölümünün bunlardan oluşmadığı anlaşılıyor. Biçim 1 artık bırakılabilir, hem de aceleyle; zira ceset daha gömülmeden çürüyor. Tarihin Biçim 2’si onun ruhudur. Fakat, bir olayın gerçekten “tarihsel” olduğunu garanti eden biçimler olmadıkça, olaylar değilse, bu ruh ne olabilir? Tarihsel bir olgu “*var olan yapısal ilişkilerde bir dönüşüme neden olan olgu*”dur (R. C., 102). Sürecin, asla tarihsel bir süreç değil (bu zavallı ruh yanlış bir bedende diriltilmiştir), Smelser ve diğerlerinin uzun süre önce ileri sürmüş oldukları gibi, toplumsal ve ekonomik oluşumların yapısal eklemlenmeleri olduğu anlaşılıyor. Biçim 2, ruh, bu nedenle, teorik olarak daha hijyenik bir bedende hızla yeniden diriltilmelidir. Uçuculuğu ve yanıcılığıyla sürecin ruhu, yapısal devinimsizliğin mermer heykelinin içine kapatılmalıdır: Ve orada zaten tanışmış olduğumuz narin hanımefendi oturur, *La Structure à Dominante*.

Althusser’in daha tuhaf argüman pasajlarından biri değildir bu. O-

kuyan “sağduyu” başlangıçta geçiştirebilir. Herşeyden önce, lanet köpeği yürüyüşe çıkarmak için masamdan kalkarsam (biraz sonra yapacağım gibi), bu “tarihsel” bir olay olmaz. Çünkü olayları tarihsel yapan şey başka bir şekilde tanımlanmalıdır. Fakat, biz teorik bir seçim yaptıktan sonra bile, tarihsel olaylar *olay* olmaya devam ederler; teori olayları yapılarla indirgemez; tarihsel çözümleme açısından ihmal edilebilir konular olarak sayısız olayı seçip ayırdığımızda bile, çözümlememiz gereken şey bir oluşum süreci olarak kalmaya devam eder. Gerçekten, seçme ölçütünü veren tam da olayın bu süreçteki anlamlılığıdır. Süreci durağanlığa indirgemedi erekbilime — Althusser’in varsayar görüldüğü— karşı hiçbir garanti de yoktur. Bir saatin bir saatlik saat olduğunu sanmak mekanik materyalizmin —ve insan meselelerinde etkide bulunan “doğal süreç”ten alınan benzeştirmelerin— eski hatasıydı. Fakat daha yakından bir incelemeyle, ideolojik saat yapımcıları saptandı ve —sadece sürecin sonunda değil— saatlerin otomatik hareketine monte edilen hedefler bulundu. Zira, *gerçekte üreten ve ilişkiye giren insan aktörlerin aracılığından ve rasyonelliğinden bağımsız düzenli ve rasyonel bir ardışık gelişme biçimine, karmaşık (ve birbiçimli) bir içsel rasyonel yapılanmaya yol açan bir üretim tarzı önerilirse, o zaman hemen sorular sorulur: Bu otomatik işleyen yapıyı programlayan ilahi irade kimdir, görünmeyen “bilinç dışı güç” nerededir?*

Herhalde Althusser, *For Marx*’da, bu argüman kumaşının ucuzluğunun farkındaydı. Çünkü, sonraki yazılarında giderek artan bir saplantıyla, tarihten şu iki çıkarmaya geri dönmüştür: İnsan aracılığının çıkarılması, tarihsel zamanın ya da sürecin çıkarılması. Bu iki önermeyi ardışık sundum; fakat gerçekte onun teorisinde eşzamanlı olarak ortaya çıkarlar. Önce *Reading Capital*’daki yüce söylevini ele alacağız.

Bir tarihçi için bunu sükunetle ele almak zordur. Eşit derecede bütün bölümleri bayağılıklardan, güncel tarihsel çözümleme açısından, beş para etmez incelikli ifadelendirmelerden ve gülünç hatalardan meydana gelir. Bayağılıklar hayali karşıtlara karşı polemiklerden, onyıllardır gelişmiş tarihsel incelemenin nesnesi olagelmiş konularla

ilgili (“birkaç istisna dışında tarihin her çeşidine ezici bir şekilde egemen olan ampirist ideolojiye dikkatlerini çekmek” için (R. C., 109) tarihçilere yönelik tantanalı gözlemlerden oluşur. Bu gözlemlerle ilgili söyleyebileceğimiz en iyi şey, Althusser’in kendi ülkesindeki tarih yazımının (Marc Bloch’un karşılaştırmalı yöntemleri, Braudel’in tarihsel zaman üzerine derin düşünceleri gibi)⁽¹⁰⁰⁾ cahili olduğunu açığa çıkarma amacına hizmet ettiklerini söylemektir. Söylenebilecek en kibar şey, göz kırptığı sorunlardan bir ikisinin tarihsel pratikte uzun zaman önce formüle edildiğini söylemektir; yoksa öyle olmasaydı, İngiliz ve Fransız tarihçiler “burjuva devrimi” konusunda nasıl düşünce alışverişinde bulunabilirlerdi; İngiliz ve Hint tarihçiler, Plantaganetlerin* ve Moğolların yönettiği ortak bir “ortaçağ” toplumları söyleminde nasıl birleşebilirlerdi; Amerikan ve Japon tarihçiler endüstriyel devrimlerin farklı gelişmeleri konusunda nasıl bilgi alışverişinde bulunabilirlerdi? Söylenebilecek en kötü şey, bir kez daha Althusser’in bütün tarihsel sürecin bütünlüğünü bozucu nosyonları, çoğunlukla burjuva tarih yazımı (Özellikle Birleşik Devletler’deki) —karşılaştırmalı tarihin gelişme teorisi ve modernizasyon teorisi biçimlerinde: pozitivist yöntembilim zırhıyla desteklenen teoriler— içinde değerlendiren nosyonları, orijinalve katı Marksist teori olarak ilan ettiğini söylemektir. Önceden de sık sık olduğu gibi, Althusser burjuva kavramlar tarafından esir alınmış ve burjuva bir oyuna getirilmiştir; bu kavramları dönüştürmeye değil, onların söz dağarcıklarını değiştirmeye çalışıyor.

İfadelendirmeleri ve hataları birlikte ele alabiliriz.

Tarih teorisini ‘ampirik’ zamansallıkla, onun altını üstünü kapsayan ideolojik zaman kavramıyla ya da tarih teorisinin, *bir teori olarak*, ‘tarihsel zaman’ın ‘somut’ belirlemelerine tabi olabileceği şeklindeki ideolojik dü-

(100) Bununla, P. Vilar uğraştı, “Histoire marxiste, histoire en construction. Essai de dialogue avec Althusser”, *Annales E. S. C.*, 1973; İngilizce, *New Left Review*, 80 (Temmuz-Ağustos 1973). Vilar’ın yanıtını bütünüyle gereğinden fazla saygılı bulduğumu söylemeliyim.

* İngiltere Kralı Henry II’nin babası Anjou Kontu Geoffrey’in takma adı. Daha sonra York Dükü Richard tarafından soyadı olarak kullanıldı ve 1154-1399 yılları arasında hüküm süren kraliyet ailesi bu soyadını kullandı —çv.

şünceyle herhangi bir uzlaşmadan kurtarma mutlak gerekliliğini bütün katılığıyla kavramalıyız... (R. C., 105).

Bu “kurtarma” neye bağlıdır? Kesinlikle sürecin yerine yapıyı geçirmeye bağlıdır. Daha kesin söylersek, yapılar (üretim tarzı, toplumsal oluşumlar) daha geniş tarihsel süreç içinde oluşmaz ve dönüşüme uğramazlar. Yapı, bir balina gibi, ağzını açıp süreci yutar: Ondan sonra süreç yapının karnında mutsuz bir şekilde yaşamını sürdürür. Tarihsel pratiğin bu hilesini yapmak için, zaman ayrımlılığı ve zaman ayrımsızlığı yeniden tanımlamak zorunludur. Yapı, zaman ayrımsız prosedürlerle (alışılmış anlamları içinde) açığa çıkarılamaz: Örneğin, “tarih”i anlık bir duruş şeklinde durdurmakla, bir durağanlık anında bir “seksiyon”u ele almakla, bir “bütünlük”ün eklemlemesini çözümlemekle. Zira (yutulan) süreç yapının içinde tanımlanır ve o yapının biçimlerinin gelişmesi olarak yaşamını sürdürür. Yapı, sadece gelişimsel bir ilerlemeye (süreç izi) sahip değil, aynı zamanda büyük karmaşıklıkla eklemlemir ve eşitsiz gelişmeyle karakterize edilir.

Bir yapının diğer yapılar üzerindeki ‘egemenlik’ini bir konjonktür bütünlüğü içinde kavramak için, ekonomik olmayan yapıların ekonomik yapı tarafından ‘son kertede’ belirlenmesi ilkesine başvurmak gerektiğini; ve bu ‘son kertede belirleme’nin yapıların etkililik hiyerarşisindeki yer değiştirmelerinin ya da bütün düzlemlerinde ‘egemenlik’in yapılar arasında yer değiştirmesinin gerekliliği ve anlaşılabilirliğinin mutlak bir önkoşulu olduğunu... gösterdim.⁽¹⁰¹⁾ (R. C., 99)

Fakat tarihi tutuklamayı ya da bir “seksiyon”u ele almayı tercih edebileceğimiz herhangi bir özel “konjonktür”de, “son kerte”nin (anımsıyoruz, asla gelmeyen) oralarda bulunması olası değildir. Eşzamanlı bir “bütünlük” anını arayan bu türden zaman ayrımsızlık, kanı-

(101) Bkz. Kolakowski, “Althusser's Marx”, s. 127: “Althusser, çoğunlukla, genel bir ifadeyi formüle eder sonra onu tırnak içine alır ve ondan sonra da ‘bize gösterildiğini’ ya da ‘kanıtlandığını’ söyleyerek buna gönderme yapar.”

tı yanlış anlayacaktır. Dahası, yapının diğer pek çok “kerte”si ve “düzlem”i kendilerini uygun olmayan bir şekilde sunacaklardır; çünkü, hepsi farklı çizelgelere göre hareket ediyorlar:

Marksist bütünün özgül yapısı açısından, bütünün farklı düzlemlerinin gelişme sürecini *aynı tarihsel zaman içinde* düşünmenin artık olanaklı olmadığı savunabiliriz. Bu farklı düzlemlerin her biri, aynı tipte tarihsel varoluşa sahip değildir. Aksine, her birine göreli olarak özerk ve dolayısıyla kendi bağımlılığı içinde bile diğer düzlemlerin ‘zamanları’ndan görelilik olarak bağımsız *özel bir zaman* vermek zorundayız. Şunu söyleyebiliriz ve söylemeliyiz: Her üretim tarzı için, üretici güçlerin gelişmesi tarafından özgül bir şekilde noktalanmış özel bir zaman ve tarih vardır; üretim ilişkileri özgül bir şekilde noktalanmış kendi özel zaman ve tarihlerine sahiptir; politik üstyapı kendi tarihine sahiptir...; felsefenin kendi zamanı ve tarihi vardır...; estetik üretimler... bilimsel formasyonlar... vb. Bu ayrı tarihlerin her biri ayrı ritimlerde kesintiye uğrar ve onun tarihsel zaman-sallığının ve kesintilerinin (sürekli gelişme, devrimler, kopuşlar vb.) özgülüğü *kavramını* tanımlamış olmamız koşuluyla bilinebilir. Bu zamanların her birinin ve bu tarihlerin her birinin *görelilik olarak özerk* olmaları olgusu, onları bütünden o kadar *bağımsız* alanlar haline getirmez: Bu zamanların her birinin ve bu tarihlerin her birinin özgülüğü —başka bir ifadeyle, görelilik özerklikleri ve bağımsızlıkları— bütüne belli bir eklemleme tipine ve dolayısıyla bütün açısından belli bir *bağımlılık* tipine dayanır... (R. C., 99-100).

Ve iyi yapabildiğimiz kadarıyla böyle monoton bir şekilde okuyup gideriz; zira “yapılar”ın, “düzlemler”in, “kerteler”in, “son kerteler”in, “görelilik özerklik”in, “özgüllük”ün, “ayrılık”ın ve “eklemleme”nin olası birbirine dönüşmelerinin sonu gelmez: “her bir zaman ve tarihin *bağımsızlık* tarzı ve derecesi, bu nedenle, zorunlu olarak bütünün eklemlemeler kümesi içinde her düzlemin *bağımlılığının* tarzı ve derecesi tarafından belirlenir.”

Sorun, alışılmış (“ideolojik”) zaman ayrımsızlık nosyonunun bütün bunları gözden kaçırma olasılığıdır. Yapının pejmurde, geçici olarak-yan yatan bir “bölüm”ünü de alamayız; çünkü bu, “düzlemler”

hiyerarşisinin bir işaretini bize verebildiği halde (ve gerçekten Althusser bu türden kuruntulu özel “seksiyonlar”ı her zaman bize sunuyor), egemenlik ve gelişmenin etkili ilkelerini bize göstermez. “Bütünün var olan gruplaşması içinde falan düzlemin falan ögesinin işlevini, kendi ayrı eklemelenmesi içinde düşün”ebilmeliyiz. Görev şudur:

Diğer görevlerin bir işlevi olarak bu ögenin, diğer yapıların bir işlevi olarak bu yapının eklemelenme ilişkisini belirlemek, bizi bütünün belirleme yapısının bir işlevi olarak *üst-belirleme* ya da *alt-belirleme* denilen şeyi tanımlamaya zorlar; başka bir dille bizi bütünün genel yapısı içinde o anda söz konusu öge ya da yapıya atfedilen *etkililik göstergesi*, *belirleme göstergesi* denilebilen şeyi tanımlamaya zorlar. *Etkililik göstergesiyle*, bütünün o andaki mekanizması içinde verili bir öge ya da yapının az çok egemen ya da bağımlı karakterini ve dolayısıyla az çok ‘paradoksal’ belirlemesini anlayabiliriz. Ve bu, tarih teorisi için vazgeçilmez olan konjonktür teorisinden başka bir şey değildir.

Hala tam geliştirilmemiş olsa da, bu çözümlemeyle daha ileri gitmek istemiyorum (R. C., 106-7).

Bu akılcıcadır; çünkü “vazgeçilmez” olan ve hiçbir yerde geliştirilmeyen “konjonktür teorisi”, “Şimdi” demenin heyecanlı bir şekkinden başka bir “teori” olarak asla ortaya çıkmazdı. Fakat “şimdi” (ister bugünün bir “şimdi”si, ister geçmişteki “şimdi”nin bir anı olsun) zaman ayrımsız bilgi olarak da görülebilir:

O halde, zaman ayrımsız bütünün yapısının farklı öğeleri ile farklı yapıları arasında var olan özgül ilişkinin *kavramından* başka bir şey değildir; onu organik bir bütün, bir sistem haline getiren bağımlılık ve eklemelenme ilişkilerinin *bilgisidir*. Zaman ayrımsız Spinoza anlamında ölümsüzlüktür, ya da karmaşık bir nesnenin kendi karmaşıklığının yeterli bilgisiyle yeterli bilgisidir. Marx’ın aşağıdaki sözleriyle somut-gerçek tarihsel ardışıklıktan ayırt ettiği şey, tam da budur:

‘Gerçekten, hareketin, ardışıklığın, zamanın bir tek mantıksal formülü bütün ekonomik ilişkilerin bir arada var olduğu ve birbirini desteklediği toplum gövdesini nasıl açıklayabilir?’ (*Felsefenin Sefaleti*) (R. C., 107).

O halde, zaman ayrımsız şu yeni adettir, sınırsız bir itibar kavramıdır: Spinozacı ölümsüzlük teorisinden, *La Structure à Dominante*’ın son derece karmaşık karakterinin bilgisinden daha az bir şey değildir. Fakat, bir süre önce (anımsıyoruz) yapının yuttuğu fakat yapının karnında sefil yaşamını yine de sürdüren zaman ayrımlıya ayrılan küçük bir yer hala vardır. “Tarihsel zaman”, “ampirizm”in varsaydığı “somut-gerçek tarihsel ardışıklık”ın “apaçıklık”ından türetilen “ideolojik” bir kavramdır. Teorik inceleme altında, zaman ayrımlı “sürecin, ya da Marx’ın *biçimlerin gelişmesi* dediği şeyin sadece sahte adı” olduğunu açığa çıkarır (R. C., 108). Fakat bu “süreç”, artık içinde yapıların ve toplumsal oluşumların doğduğu ve dönüştüğü bütün bir tarihsel oluşum süreci değildir. Bu “süreç” şimdi, yapının bir *yüklemidir*, ya da daha doğrusu yapının olası değişimlerinin, bileşimlerinin ve biçimlerinin tarihidir. Bu tarihsel zaman kavramı:

Belirli bir üretim biçiminden doğan toplumsal oluşumu meydana getiren bütünlüğün egemenliğine karmaşık ve farklı bir şekilde eklemlenen yapıya dayanabilir. Ancak, ya bir bütün olarak ya da farklı ‘düzlemler’i içinde tasarlanan o bütünlüğün yapısının bir işlevi olarak ona bir içerik verilebilir. Özel olarak tarihsel zaman kavramına bir içerik vermek, tarihsel zamanı düşünülen toplumsal bütünlüğün varoluşunun, genel yapıyla uyum içinde bütünün farklı ‘düzlemler’i arasında var olan uygunluk, uygunsuzluk, eklemlenme, kayma ve bükülme özel ilişkileri nedeniyle farklı yapısal zamansallık düzlemlerinin çatıştığı bir varoluşun özgül biçimi olarak tanımlamakla olanaklıdır (R. C., 108).

İşte sürecin tarihten dışlanması ve yapının tali bir yüklemi olarak sonradan birleştirilmesi. Bütün bu açıklamada, Althusser’in kendi “sözleri”ne fazla yer verdim ve sanırım, ardışık önermeleri daha kesin bir şekilde belirleyerek ve tekrar niteliğindeki kimi belagatli tümcelerini bir araya toplayarak onun argümanını düzelttim bile. Şimdi bazı gözlemler sunacağız. Birincisi, bunun, yapısalcılığın söz dağarcığıyla “flört etmek”ten çok fazla bir şey olduğu görülebilir. Şu ya da bu yanıla Saussure, Lèvi-Strauss ya da Lacan’dan türetilenlerden farklı da olsa, acımasız bir yapısalcılıktır. Sartre’nin “tarihin yadsın-

ması”na yönelik “egemen eğilim” olarak saptadığı soğuk savaşın stasis momentinin (“konjonktür”) ideolojik eğilimine bütünüyle katılır. Bu momentte yapısalcılık, “insanlara gereksindiklerini verir.”

Tarihsel yansımanın olanaksızlığını göstermek için Robbe-Grillet, yapısalcılık, dilbilim, Lacan ve *şunun bunun* sistematik olarak yararlandığı eklektik bir sentez. Elbette, tarihten öte, saldıran Marksizmdir.⁽¹⁰²⁾

İkincisi, belagat cambazlıklarının açık “saygınlık”ını belirtmemiz gerekir. Althusser’in Marksizm versiyonunun tek olanaklı seçeneğinin vulger “ekonomizm”in en kaba karikatürü olduğunu varsayarsak (Althusser’in her zaman varsayarak ortaya çıktığı gibi), o zaman, burjuva bilginlerin müstehzi incelemesine maruz kalan herhangi bir hevesli entelektüel açıkça Althusser’i tercih eder. Ya (Stalin’le birlikte) “temel, tam da kendisine hizmet edebilsin diye, üstyapıyı yaratır” dememiz, ya da (Althusser ile birlikte) “bütünün farklı ‘düzeyler’i arasında özel uygunluk, uygunsuzluk, eklemlenme, oynama ve bükülme ilişkileri” vardır dememiz gerekiyorsa ve eğer Sorbonne’da bir seminerdeyse, son sözlerin daha saygın olduğunu görürüz. Ayrıca, farklı (“görelî olarak özerk”) “düzeyler”e (politik, estetik, bilimsel, felsefi vb.) farklı zamanlar ve tarihler vermenin, tarihsel materyalizm girişiminin, bütünlüklü tarihsel süreç anlayışının alçakça parçalanması olan yüzyıllık akademik yalıtma prosedürleriyle kırıştırmak için bize “Marksist” bir meşruluk sağladığını da görebiliriz. Demek ki, Althusser, diğer geleneklere bağlı tarihçiler kadar, Marksist geleneğe bağlı tarihçilerin de pratiklerini, teorilerini ve bulgularını örtbas etmekle, kendisine sadece “esnek” bir teorisyen süsü veriyor.

Üçüncüsü, tipik idealist söylem tarzını bir kez daha belirtebiliriz. Althusser söz dağarcığımızı yeniden düzenleyerek ve işleyerek bir yapı teorisine, bir tarih teorisine ulaşabileceğimizi sanıyor. Ne kadar “soyut”, ne kadar “ampirik” olursa olsun, her ifade artık sözcük düzenlemesinden ibarettir. Canalcı önemde belli kavramsal keşifler,

(102) *Telos*, 9 (1971), s. 111.

başlangıçta oldukça soyut bir tarzda formüle edilebilir. Fakat, kendisini hiçbir noktada tarihsel disipline, tarihçilerin kendi ispat söylemine sunmayan bir tarih teorisinin nasıl geliştirilebileceğini anlamak güçtür. Ve bu, ileri sürdüğüm gibi, kanıtın oluşturulmasını (ampirik), hipotez ile “olgu”nun diyalogunu gerektirir.

O halde, Althusser’in bir tek kavramı değil, şimdi tarihsel laboratuvarlarda test edilmesi gereken ciltler dolusu kavram ve hipotezi bütün cömertliğiyle tarihçilere sunduğu ileri sürülebilir. Fakat, kavramsal havadan sentetik tarih ve sentetik sosyoloji imal etmenin sırtını keşfeden Hindess ve Hirst Beyefendilerin fabrikaları türünden fabrikalar olmadan, bu asla olanaklı olmaz. Zira daha başlamadan, Althusser’in kategorileri zaten toplumdışlaşmış ve tarihdışlaşmıştır. Bunlar, *stasis kategorileri* olarak yaşamlarına başlarlar: Yani, içinde döndükleri yörüngeler ne kadar incelikli olursa olsun, yörüngeler ile sapmalar arasındaki ye değiştirmeler olarak; çünkü, yörüngede dönmekte olan diğer kategorilerin farklı çekim alanlarına ve *La dominante*’ın büyük çekici gücüne sunulurlar —söz dağarcığı devinimin karmaşıklığını ne kadar ayrıntılı taklit ederse etsin, kategoriler ayrık, birbirinden yalıtık ve aynı kalırlar.

Dahası, bize keyfi bir kategori seçimi sunulur —“ekonomi”, “politika”, “ideoloji” gibi— ve ne seçimin ilkeleri ne de kategorilerin kendileri incelenir. Yukarıda uzun uzadıya aktardığımız yaşamsal önemdeki pasajlarda, devlet konusunda hiçbir şeye, sınıflar konusunda hemen hemen hiçbir şeye rastlamayız. Diğer kategoriler de yoktur: *Erk* konusunda hiçbir şeye rastlamayız —belki de bu “politika”dır; gerçi “gerçek tarih”te çoğunlukla “ekonomi”, “hukuk” ya da “din” de olabilir. *Bilinç* (ister *mentalité*, ister kültür, ister *habitus* ya da ister sınıf bilinci şeklinde olsun) ve değer-sistemlerin değeri konusunda hiçbir şeye rastlamayız. Demek ki, bize keyfi (teorik olarak doğrulanmamış) bir kategori seçimi verilir ve bu kategoriler, sadece verili bir üretim tarzının bütün gelişme biçimlerinin değil, aynı zamanda üretim tarzının ayırt edilmesinde de (zira feodalizmin de “ekonomisi”, “politika”sı, “din”i vb. vardır) analitik olarak sözde etkinliğini koruyan kategorilerdir. Fakat, tıpkı tarihsel zaman içinde “bilim” büyüden simya-

ya, bilime, teknolojiye —ve bazen de ideolojiye— dönüştüğü gibi, aynı dönem içinde bu kategorilerin gerçek içerikleri de, bunları kullanırken tarihçileri aşırı bir dikkat göstermeye mecbur edecek kadar köklü değişikliğe uğramıştır.

Althusser'in statik kategorileri bu şekilde kullanabilmesinin nedeni, bunların toplumsal ve tarihsel hiçbir içeriğinin olmamasıdır: İtilip kakılan herşey, dönüp duran “kerteler”i boş bir teneke kutuya benzer. Devlet ya da sınıf hakkında bir şeyle karşılaşmıyorsak, belirli devlet oluşumları konusunda, *hangi* sınıflar, ya da “ideoloji” içindeki alternatif ve çatışan inançlar konusunda bir şeyle karşılaşmayı umamayız. Tılsımlı kavramlar “görelî özerklik” ve “son kertede belirleme” kavramlarıdır. Bunları Engels bize verdi ve teorik çocukluğumuz döneminde bunları öğrendik. Şimdi Althusser binları cilalayıp yeniden bize veriyor ve bunların bütün tarihsel manzarayı aydınlattığını sanıyor. Althusser'in dönen gravitasyonel alan bütünlüğünün sabit merkezinde bulunan *belirleme*, bir tek teorik inceleme tümcesine layık değil.⁽¹⁰³⁾ “Son kertede” incelenmez: Sadece sürekli ertelenir. “Görelî özerklik”, aksine, sayfalarca özenle işlenmiştir ve “kerteler”, “düzeyler”, farklı zamansallıklar, kaymalar ve bükülmeler olarak ortaya çıkar. Evet, evet belki de hepsi böyledir. Fakat böyle bir kavramı nasıl kullanabiliriz? Örneğin, görelî özerk hukuk, eğer böyleyse, neden özerktir, nasıl görelidir?

Kendi tarihsel pratiğimde bununla tesadüfen ilgilenmek durumunda kaldım: Elbette, azametli bir şekilde değil —bütün tarih açısından değil, herhangi bir yerdeki kapitalist üretim tarzı açısından da değil, önemsiz bir konjonktür açısından: 18. yüzyılın bir momentinde hukukçularla çok iyi donatılmış Atlantik kıyısındaki bir adada. Öyleyse benim kanıtım, ampirik içerikle ciddi biçimde kirlendiği gibi, oldukça marjinaldir de. Fakat orada keşfettiğim şey, *La Structure à Dominante*'ı ürktürdü. Zira orada, hukukun kibarca bir “düzey”de durmadığını, *her* kanlı düzeyde bulunduğunu gördüm; üretim tarzının ve bizzat üretim ilişkileri içinde üstüste binmişti (mülkiyet hakları, tarımsal

(103) “Belirleme” F. M. ve R. C.nin sözlüğünde bile görülmez; oysa “üst belirleme” var.

pratik yönetmelikleri olarak) ve aynı zamanda Lock'un felsefesinde de vardı; ideoloji kılığında yeniden ortaya çıkarak yabancı kategorilerin arasına hoyratça giriyordu; Tyburn* tiyatrosundan ahlak dersleri çıkararak dinle dans ediyordu; politikanın kollarından biriydi ve politika da onun koluydu; kendi özerk mantığının katılığına tabi akademik bir disiplindi; hem yönetenlerin hem yönetilenlerin öz kimliklerinin tanımlanmasına katkıda bulunuyordu; içinde alternatif hukuk nosyonlarının savaştığı bir sınıf mücadelesi alanıydı.

Peki ya “son kertede belirleme”? Bunu gözlemledim mi? Gözlem yaptığım sürenin çoğunda, hukuk ekonomiden oldukça bağımsız işliyor, kendi işini kendisi görüyor, kendi mülkünü koruyor ve bunun yolunu hazırlıyordu vb... Fakat...yoldan sapmayı fısıldama konusunda i-kircikliyim... Fiilen izlerken birkaç kez kimsesiz son kerte saati *fiilen geldi*. Kötü bir hayalete benzeyen son kerte, hukuku kuyruğundan fiilen yakaladı, boğazını sıktı ve onu, dilini değiştirmeye, geleneksel ortak hakları dışlayan özel hukuk ve arazi kapatma yasaları gibi üretim tarzına uygun varoluş biçimlerini almaya zorladı. Fakat, hukuk “görelilik olarak özerk” miydi? Ya, *evet*. Bazen. Görelilik olarak. *Elbette*.⁽¹⁰⁴⁾

Lütfen beni yanlış anlamayın. Sadece, Althusser'in incelenmemiş kategorilerini kendi akademik çevresinden aldığını ileri sürmüyorum: Akademinin politika, hukuk, ekonomi vb. bölümlerinden —her tarihinin çiraklığı döneminde bir tarafa atmayı öğrendiği akademik tecritler. Sadece, Althusser'in incelikli yorumlarının araştırmayı zerre kadar ilerletmediğini de ileri sürmüyorum: “görelilik”le başladığımızı ve usandırıcı sofistikasyon alıştırmalarından sonra (fakat kavramı herhangi bir pratiğe vurmadan ve herhangi bir içerikle beslemeden), sonunda, tamı tamına “görelilik” —araştırmalarımızı tatlandırarak için kullandığımız ve Althusser'e değil Engels'e borçlu olduğumuz bir tür belagat sosu— sonucuna ulaştığımızı. Sadece, salt sözcük düzenlemeleri oldukları ve analitik aletler olarak bir tarihçi için değer ifade etmeyecek kadar içerikten yoksun oldukları için, Althusser'in

* Eskiden idam meydanı olarak kullanılan Londra'daki Marble Arce'in bulunduğu yer — çv.

(104) Bkz. benim, *Whigs and Hunters* (1976), özellikle son bölüm.

kavram ve yorumlarının yararsız olduğunu da ileri sürmüyorum. Bütün bunlar doğrudur. Fakat aynı zamanda, Althusser'in yorumlarının *yanlış* ve bütününü aldatıcı olduğunu da ileri sürüyorum. Farklı hızlarda ve farklı tarifelere göre tarihte dolaşıp duran Althusser'in “düzeyler” nosyonu, akademik bir uydurmadır. Zira bütün bu “kerteler” ve “düzeyler” gerçekte insan faaliyetleridir, kurumlardır, düşüncelerdir. Maddi yaşamları ve belirli ilişkiler içinde bunları yaşayan ve bu deneyimin bilincinde olan kadınlardan ve erkeklerden söz ediyoruz. “Belirli ilişkiler” demekle, özel toplumsal oluşumlarda sınıf tarzında kurulan ilişkilere işaret ediyor ve sınıf deneyiminin bütün bu “kerteler”de, “düzeyler”de, kurumlarda ve faaliyetlerde eşzamanlı ifade bulacağını belirtiyoruz.

Sınıf deneyimi ve çatışması etkisinin farklı faaliyet ve kurumlar da farklı bir şekilde ifade edileceği ve analitik yalıtmayla bunların ayırık tarihlerini yazabileceğimiz doğrudur. Fakat en azından ifade edilenin bir kısmı —“din”de bağımlılık öğretileri olarak artaya çıkan, “hukuk”ta Zenci Yasaları olarak yeniden ortaya çıkan, akademide *praksisi* küçümseme olarak yeniden ortaya çıkan, kibarlar arasında emeği küçümseme olarak yeniden ortaya çıkan “politika”daki kalabalık korkusu gibi— *aynı* tarihsel zaman içinde evrilen, *aynı* ritimde hareket eden *aynı birimsel deneyim* ya da tayin edici basınç olacaktır: Bir köylü ayaklanması ya da Gordon Kargaşaları* basıncı yükseltebilir; uzun süren bir iyi hasat mevsimi ve demografik denge basıncın gevşemesine olanak verebilir. Onun için bütün bu ayırık “tarih”ler aynı gerçek tarihsel zaman içinde, sürecin evrildiği zaman içinde toplanmalıdır.

Kuşkusuz, “görelî özerklik” indirgemecilik karşısında yararlı bir tılsımdır; fakat, önemli eklemeler ve esaslı çözümlemeler olamadan bir uyarıdan fazla bir şey değildir. Kuşkusuz, son kerte saati ile, bütün insan faaliyetlerinin üretim tarzının birincil koşullarına toplam çöküşü zannedilirse, son kerte saati asla gelmez. Böylesi çöküşler kağıt üzerinde gösterilebilir (çoğunlukla böyledir), fakat tarihte gözlene-

* 1884'te Mısır Sudanı'ndaki ayaklanmaları bastırmak üzere görevlendirilen ve Whartum'a girerken öldürülen İngiliz subayı Charles George Gordon'un adından hareketle İngiliz sömürgelerindeki ayaklanmaları anlatmak için kullanılan ifade. Gordon Çin'deki ayaklanmaları bastırmak için de görevlendirilmişti. —çv.

mezler. Ancak, başka bir anlamda, “son kerte” *her zaman gelmiştir* ve Althusser’in bütün “kerteler”i içinde bir basınç olarak her zaman vardır; son kerte asla yalnız başına da değildir; zira sınıfın bütün maiyeti ona eşlik eder.

Uzun bir gözlem oldu. Althusser’in söylem tarzı idealisttir: Akademi disiplinlerinden alınan statik kategoriler kullanır: *La Structure à Dominante* sınıfı kabul edecek kadar kibardır: Ve Althusser’in yorumlamaları süreci parçalar niteliktedir. Dördüncü gözlem kısa olabilir. Althusser’in “tarih teorisi” yorumlamaları, insan *pratiği* olarak ele alındığında *deneyime* ve sürece hiç yer vermez. Daha önce, Althusser’in deneyimi epistemolojik reddini (“ampirizm”) tartıştık. Bu tuhaf bir durumdu; fakat dehşetli örnekler aktarabilen bir filozofta bağışlanabilir bir tuhaflıktı. Ancak tarih konusunda düşünmeyi öneren birinde bağışlanmazdır, çünkü deneyim ve pratik meydandadır; bir “Marksist”te de bağışlanmazdır, çünkü toplumsal varlık ile toplumsal bilinç arasındaki zorunlu orta terimdir: Kültüre, değerlere ve düşünceye rengini veren deneyimdir (çoğunlukla da sınıf deneyimi): Deneyim aracılığıyla ki, üretim tarzı diğer faaliyetler üzerinde tayin edici bir basınç uygular: Ve üretim pratikte devam ettirilir. Diğer dışlama, insan aracılığının dışlanması dikkate alındığında, bu atlamaların nedeni açığa çıkar.

Beşinci gözlemim, geçerken yeteri kadar ileri sürüldü. Althusser’in yapısalcılığı, bütün yapısalcılıklar gibi, bir *kapanma* sistemidir. Belirli basınçlara marizken açık uçlu kalan ve ancak kısmen belirlenen yapılar süreç ile sürecin içine kapatıldığı yapılar bir bütün arasında ayrım yapmaz. İkincisini tercih eder ve bir duvar saatinden daha muhteşem bir şey kurmaya çalışır. Buna Althusser’in sistem modeli, güneş sisteminin bütün elemanlarının egemen güneş etrafında döndüğü karmaşık bir mekanizma diyebiliriz. Fakat her yapısalcılıkta olduğu gibi, bu mekanizma da, insan pratiğinin cisimleştirildiği ve “insanın bir bakıma yapının gelişmesiyle geliştiği” bir mekanizma olarak kalır.⁽¹⁰⁵⁾ Herhangi bir üretim tarzında parçaların bütünle ilişkileri içinde bu mekanizma o kadar anlaşılmazdır ki, bir üretim tarzından diğerine geçiş o-

(105) Sartre, op. cit., s. 112.

lasılığını ancak en cambaz formüasyonlarla tasarlayabiliriz.⁽¹⁰⁶⁾

Yukarıda aktarılan pasajlarda doğru bulduğum sadece bir tek argüman vardır. Bu, süreci durdurup bir “kesim”i almakla bir bütünün eklemelenmesinin açığa çıkarılacağını sanan diğer yapısalcılıkların (sosyoloji teorilerinin) zaman ayırmaz yöntemlerine Althusser’in yönelttiği eleştiridir. Fakat eleştiri yetersizdir; zira yeterli bir eleştiri Althusser’in yüzüne patlardı. Sorun, süreç yapılanmasının (ya da süreç mantıklarının uyumu), sadece sürecin zaman içinde gözlemlenmesiyle açığa çıkarılamayacağı sorunu değildir. Sorun, aynı zamanda, her momentin, her “şimdi”nin (“konjonktür”) çok katlı tali ve esas belirlemelerin (“üst-belirleme”) donmuş bir kesişme momentleri olarak değil, bir *oluş* momentleri, almaşık olasılıklar, gerileyen ve yükselen güçler, karşıt (sınıf) tanımlamalar ve çabalar, “iki dilli” göstergeler momentleri olarak görülmesi gerektiğidir de. Bu iki “şimdi” nosyonu arasında, zorunluluk (ya da Vico’nun ilahi takdiri) ile Morris’in hep şaşkın ve hep yeniden dirilen insan araçları arasında birleştirilemez bir uçurum vardır. Bir yanda öznesiz bir süreç olarak tarih: diğer yanda hükmedilmeyen insan pratiği olarak tarih. Althusser’in hangi tarafta olduğunu biliyoruz: Bir yapı içinde programlanmış süreç, gizli bir el tarafından döndürülen güneş sistemi.

(106) Hindess ve Hirst, en azından, buna dikkat eder (*Pre-Capitalist Modes of Production*, Bölüm 6) ve alternatif sözel düzenlemeler önerirler. Fakat, onların üretimleri yoğunluğu daha da az bir havadan —skolastisizm üzerindeki skolastisizm paraziti— imal edildiği için, onları daha fazla izlememize gerek yok.

Yine de —neredeyse unuttuyorduk— itici bir güç vardır. Zira “sınıf mücadelesi tarihin motorudur.” Bu “temel Marksist önerme” ile önce *For Marx*’ta karşılaşırız (sf. 215). Gizli eli bulduk. *Reading Capital*’de buna daha az rastlarız: Tarih konusundaki eleştirel formülasyonlarında sınıf mücadelesi neredeyse görünmez ve bu benim unutkanlığıma verilebilir. Fakat, Althusser’in uysal Dr. Lewis’i azarlama-sında en sert çehresiyle yeniden ortaya çıkar: “‘Sınıf mücadelesi tarihin motorudur’ (*Komünist Manifesto* Tezleri,1847)” (*Denemeler*, 47).*

Şimdi, bu “temel Marksist önerme” konusunda üzerinde durulacak itirazı mümkün olmayan belli noktalar var. Birincisi (ve önemsiz bir nokta), ne ben ne de işi bilen arkadaşlarım, Marx’da hiçbir yerde bu önermeyi bulamıyoruz. Okuyucu, doğrudan bir alıntı bize sunulduğunu sansa da —ben de öyle sandım—, önermenin *Komünist Manifesto*’da da bulunamayacağı kesindir. *Manifesto*’nun dediği şudur: Engels’in sonradan ilkel toplumları (hiçbir “motor”u olmadığını varsaydığımız) formülasyondan muaf tutan bir dip not eklediği, “Şimdiye kadar var olan her toplumun tarihi sınıf mücadelesi tarihidir.”** Her durumda, iki ifade aynı değildir. Ancak Marx ve Engels’te kimi zaman bizi “motor”a yaklaştıran benzeştirmelere rastlıyorum. Örneğin,

* Komünist Partisi Manifestosu, K. Marx-F.Engels; Aydınlık Yayınları, 1979. sf. 44 – çv.

** Seçme Yapıtlar, Cilt:3 Marx-Engels; Sol Yayınları, 1979. sf. 106-114. – çv.

ikisinin imzasıyla 1879'da Alman Partisi liderlerine (Babel vb.) yazılan bir mektupta şunları yazıyorlar:

Neredeyse kırk yıl boyunca, tarihin dolaysız itici gücü olarak sınıf mücadelesini, özellikle de modern toplumsal devrimin büyük kaldırıcı olarak burjuvazi ile proletarya arasındaki sınıf mücadelesini vurguladık...*(107)

Öyleyse iki anlamlı bir söz olduğu ortaya çıkıyor: Althusser kendi “motor”una sarılabilir ve biz de ona bir “kaldıraç” sunabiliriz.

Şimdi anımsayamadığım bir nokta daha vardı... Ha evet, “motor” asla bir “temel önerme”, bir kavram, ya da “tez” değildir: Bir benzeştirmedir. Bu nokta biraz daha zordur. Marx, “sınıf mücadelesi tarihin motorudur” demiş *olsaydı* (ben söylemediğini düşünüyorum), sınıf mücadelesinin bir bakıma tarihin devinen parçalarını hareket ettiren bir Boulton and Watt buhar motoru şeklini aldığını anlatmış olmazdı. İfade, “sanki... mış gibi” düzenindedir: Toplum tarihini, *sanki* sınıf mücadelesi enerjisi (cihaz, motor) tarafından ileriye itiliyormuş *gibi* tasarlayabiliriz. Benzeştirmeler iyi ya da kötü olabilir; fakat benim şimdiki sorunum, benzeştirmelerin açıklama ya da anlaşılır kılma amacına hizmet ettikleri noktasıdır —çoğunlukla geçerken bir iki kez kullanılan argümanın tuzu-biberidirler, argümanın kendisi değil. Bazen yazarın niyet etmediği biçimlerde açıklayıcı olabilirler; “semptomatik” bir okumayı hak ederler; belli yazarlarda (örneğin, Burke) argümanın kendisinden daha aydınlatıcı olabilirler; çoğunlukla düşünce canlılığının göstergesidirler. Fakat yine de, benzeştirmeler, eğretilemeler ve imgeler kavramlarla aynı şey değildirler. Teori çivisiyle mihanamaz, açıkladıkları metnin kenarından alınıp, “temel önerme” denilen bir kaidenin üstüne kavramlar olarak oturtulamazlar. Bu örnekte çok önemli olmayabilir. Ancak, geniş ölçüde bir kavram şeklinde taşlaştıran başka bir benzeştirme örneğinde çok önemlidir: Temel ve üstyapı benzeştirmesinde. Felsefe mezarlığı, benzeştirmeleri kavramlarla karıştıran grand sistemlerle doludur. Şimdi Marksist yapısalcılık için de bir mezar taşı hazırlanıyor.

(107) Bkz. McLellan, op. cit., s. 437.

Nokta üç: İyi bir benzeştirme mi? Özel olarak değil. Buraya kadar beni izlemekten sıkılan okuyucu, elbette, bunu kendisi halledebilir.

Benzeştirmelerin insan sürecine *asla* uygun olamayan doğal süreçten ya da mekanizmden türetilmesinin kesin nedenlerini daha önce iletirri sürdürdüm. Açıklama amacıyla çaba sarfetmek gerektiğine göre, “itici güç” benzeştirmesi zararsızdır. Elbette, “itici güç”, hareketi başlatan makina ya da “motor”un kendisiyle aynı şey değildir. İçten patlamalı motorların tarih öncesinde yaşayan Marx ve Engels, herhalde, Lancashire’daki bir pamuklu fabrikasını düşünüyorlardı, makinayı ve fırını değil; aynı *itkiyi* farklı makinalara ve devinen parçalara yönelten şaftları ve aktarma kayışlarını düşünüyorlardı: Eşit derecede hukuka, politikaya ve ideolojiye aktarılan bir itki, benzeştirmeye, sınıf mücadelesi ve devinen bütün parçalar hep birlikte “tarih” olur.

Benzeştirme bazı bakımlardan yararlı,⁽¹⁰⁸⁾ bazı bakımlardan yararsız olabilir. Fakat, bizi ilgilendiren, Althusser’in bunu kullanma şeklidir. Zira, Althusser için, oluşmakta olan insan süreci olarak genel kullanımıyla “tarih”in, “tarihsel zaman” ile birlikte reddedilmesi gereken “ideolojik” bir kavram olduğunu anımsıyoruz. Ancak, Althusser de, bizzat Marx’ın bu “ideolojik” hatadan dolayı masum olmadığını kabul etmelidir. (Gerçekten, Marx ve Engels’in eserleri süreç olarak tarihe yönelik imalar ve tümcelerle doluyken, bunu nasıl kabul etmeyebilir?). Marx bize bir yapısalcılık (bir Althussercilik işareti) veriyor; fakat ne verdiğinin, “tarihsizm” ile bunun arasındaki farkın yeterince farkında (teorik olarak) değildi. Marx, “bu ayrımın *kavramını*, arzu edilen bütün keskinliğiyle birlikte düşünmedi; ya kavramı ya da attığı teorik olarak devrimci adımın teorik imalarını... teorik olarak düşünmedi.” (R. C., 120-121). Vico’yu izleyen Marx, “garip bir ön varsayım, tarihin ‘aktörleri’nin tarih metninin yazarları, onun üretiminin öznelere olduğu” (R. C., 139) hatasına düştü. (Gerçekte, bunun bir tek ön varsayım değil iki farklı benzeştirme olduğu belirtilebilir: Aktörler, kuşkusuz, genellikle kendi metinlerinin yazarları değildiler; fakat, bazı yönlerde kısmen üretici tarafından belirlense de, temsili bir

(108) Bunu kendim “Peculiarities of the English”, s. 85’te kullandığımı farkındayım.

üretimin öznelere idirler). Marx'ın söyleminde “boşluklar, açıklar ve katılık eksiklikleri” vardır ve bunlar, “tarih” sözcüğüyle — “görünüşte dolu bir sözcük” fakat gerçekte ideoloji ile dolu “teorik olarak boş bir sözcük”— karşılaştığımızda ortaya çıkarlar. Ne var ki, Althusser'in epistemolojik ve eleştirel okuma"sında... “önerdiği sözcüğün arkasında gizlediği suskunluğu duymaktan, geçici katılığın boşluğunu, metnin karanlığındaki bir kıvılcım zamanını görmekten başka bir şey yapamayız.” (R. C., 143) Eski el yazmalarını onaran becerikli biri gibi, bu yırtıkları yamamak, bu boşlukları ve sessizlikleri onarmak ve metni restore etmek teorik pratiğin işidir.

Bu demektir ki, hem Marx hem de Althusser sınıf mücadelesi tarihin “motoru”dur diyorsa, ikisi farklı şeyler söylüyordur: Çünkü Marx, ne yaptığının farkında olarak bir mücadele ve oluşum süreci (ideolojik?) düşünüyor; Althusser katı bir yapısal sistemi model düşünüyor:

Tarih, hareket halinde büyük bir *doğal-insani* sistemdir ve tarihin motoru sınıf mücadelesidir. Tarih bir süreçtir, *öznesiz bir süreç* (Denemeler, 51).

Marx için tarihsel süreç, *sanki* bu genelleştirilen itki (çatışan aktörlerin) tarafından ileriye zorlanıyormuş *gibi* oluşur; Althusser için, model sistem bütün evrimi ve dönüşümleriyle *filen* sınıf mücadelesi tarafından *hereket ettirilir*.

Sınıfların tarihin *özneleri* olduğunu saymamıza bir an bile izin verilmez, ki bu durumda tarih, ışınları kırılmış insan aracılığının sonucu olarak görülebilir. Althusser, güya cahil İngiliz halkına bir ödün vererek şu “tez”i bir kez önerir: “Tarihi yapan *kitlelerdir*.” (Denemeler, 46). (Öyle görünüyor ki, bu ampirik adada “kitleler” kategorisinin uzun süre önce ayrıntısıyla incelendiği ve itibarsız —gerçekte “burjuva”— bir kavram olduğunun fark edildiği konusunda hiçkimse Althusser'i uyarmamış).⁽¹⁰⁹⁾ Fakat ödün verilir verilmez geri alınır: Zira kitleler tarihi yapmak için *meydana gelir*, sınıf mücadelesi tarafından

(109) Bkz. Raymond Williams, *Culture and Society*, Sonuç, ve *Keywords* (1976): “Pek çok kullanımında *kitleler*, samimiyetsiz bir sözcüktür”. Bu, Althusser'in Lewis ile polemikindeki kullanımı için de kesinlikle doğrudur.

harekete geçirilirler ve sınıflar da (öyle anlaşıyor ki) hareket ettirilir. Althusser'in temel eserinde sınıf, incelenmeden geçilen bir kategoridir. Zaman zaman görünen ve sayfalarda gezinen sınıflar — burjuvazi, proletarya— demir kafalardaki ilkel dürtüler gibi son derece kaba teori yansımalarıdır; çünkü, “politika”, “hukuk” vb. kendi baş köşelerinden alınıp farklı “düzeyler”e konulmuş ve bilinç, değerler ve kültür söz dağarcığından çıkarılmıştır. Öyle ki, bize sınıf mücadelesinin tarihin “motor”u olduğu söylenirken, ötesine geçemediğimiz teorik bir uçurum vardır: Sınıfların doğası, mücadelenin nasıl olduğu ve bu “motor”un nasıl çalıştığı konularında bilgilendirilmeyiz. Althusser'in *Reading Capital*'e katkısı şu sonuca varır: “Okuyucu Üçüncü Cilt'in nasıl sonuçlandığını bilir: Bir başlık: *Sınıflar*. Kırk satır; sonra suskunluk.” (R. C., 193). Sonra suskunluk!

Althusser'den sonra ardılları: Balibar, Hindess ve Hirst, Poulantzas ve diğer yüzlercesi, Marx'ın tamamlanmamış defterlerindeki açıklıklardan yararlanarak bu boşluğu keyifle doldurmuşlardır. Yazdıklarından hoşlanmıyorum. Zira, tarihsel materyalizm onyıllarca sınıf mücadelesi konusunda kendi esas araştırmalarını yapmış ve bulgularını teorik biçimlerde geliştirmiştir. Elbette, uygulayıcılar arasında anlaşmazlıklar vardır; fakat bu alanda ve Marksist tarih yazımının İngiliz geleneğinde çok esaslı bir fikir birliği vardır. Bizim bulgularımız, laf kalabalığıyla Althusser'in sistem modelinin formlarına sıkıştırılamaz.

Bu konuda o kadar çok yazdım ki, sadece izleyicilerimi değil, kendimi de usandırdım. Tekrarlamayacağım. Sınıf oluşumları (ileri sürdüm) belirlenme ile öz-faaliyetin kesişme noktasında ortaya çıkarlar: İşçi sınıfı “oluşturulduğu kadar kendi kendini de oluşturur.” Biri diğerini izleyen iki varlık olarak “sınıf”ı buraya, “sınıf bilinci”ni şuraya koyamayız; ikisini birlikte ele almalıyız —belirlenme deneyimi ve bunu bilinçli bir şekilde “ele alma.” Sınıfı statik bir “kesim”den de türetemeyiz (çünkü, sınıf zaman içinde bir *oluştur*) ve üretim tarzının bir işlevi olarak da alamayız; sınıf oluşumları ve sınıf bilinci, açık uçlu bir *ilişki* —diğer sınıflarla mücadele— süreci içinde zamanla oluşur.

Tesadüfen Althusser'le ortak bir önermeyi paylaşıyor gibiyiz: Sınıf mücadelesi sınıfa öngelen bir kavramdır; sınıf, mücadeleden sonra gelmez mücadeleden doğar.⁽¹¹⁰⁾ Fakat çakışma sadece bir görüntüdür. Zira bir görüşe göre (pek çok Marksist tarihçinin paylaştığı bir görüş), erkekler ve kadınlar belirli üretici ilişkiler içinde, kendi uzlaşmaz çıkarlarını fark ettikleri ve sınıf şeklinde mücadele eder, düşünür ve değer verir duruma geldikleri için sınıflar doğar: Demek ki, sınıf oluşumu süreci, “verili” koşullar altında da olsa, kendi kendini meydana getirme sürecidir. Fakat, bu görüş Althusser için dayanılmazdır; çünkü, bu, sürece tekrar bir özne verir, o zaman da süreç, kadınların ve erkeklerin (ne kadar şaşkın olurlarsa olsunlar, aracılık sahaları ne kadar dar olursa olsun) aracı oldukları bir süreç olarak görülür. Ne var ki, Althusser sınıf konusunda sessiz kalırken, bu tehlikeli “hümanist” yolda bir tek adım bile atmamıştır. Zira, “çelişki” kavramı sınıf mücadelesi kavramından önce gelir ve birinci kavram ikincinin bir işlevidir:

Marksist çelişkinin özgül farklılığı, kendi içinde kendi varoluş koşullarını yansıtan kendi ‘üst-belirlenme’si ya da ‘eşitsizlik’idir; yani, kendi varoluşu olan hep-önceden-verili karmaşık bütünün eşitsizliğinin (egemen olan) özgül yapısıdır. Böyle anlaşılırsa, çelişki her gelişmenin motoru olur (F. M., 217).

Bu korkunç “teorik ifade” bütünü, merkeziliğini ve katılığını vurgulamak için italik yazılır; fakat, okuyucunun gözlerine kıyamadım. Althusser’in düşüncelerine o kadar kolay acıyamam. Zira, şimdi görüyoruz ki, çelişki sınıf mücadelesi motorunu hareket ettiren motordur. Bu motorları sırayla izleyen Balibar, saygıdeğer mantığıyla şu sonuca varır:

Sınıflar, *bir bütün olarak üretim sürecinin fonksiyonudurlar*. Üretim sürecinin özneleri değildirler; aksine, üretim sürecinin biçimi tarafından belirlenirler (R. C., 267).

(110) *Denemeler*, s. 49-50. Kendi görüşlerimin yeniden ifadesi için bkz. 45. not.

Tarihin öznesi (ya da aracı) yine ortadan kaybolur. Süreç, *n.* kez cisimleşir. Sınıflar, “üretim sürecinin fonksiyonları” (hiçbir insan aracılığının içine girmesinin olanaklı görülmediği bir sürecin) olduklarına göre, sınıfları, sınıf bölüntülerini, sınıf ideolojilerini (“gerçek” ve “sahte”), bunları üretim tarzı içindeki imgesel konumlarından — yukarı, aşağı, öne çıkan, artta kalan, çarpaz— türetme saçmalıklarına yeniden yol açılır ve gerçekte bu üretim tarzı sadece metafizik bir söylevdeki bir yapı olarak var olmasına karşın, tarihsel süreç içinde, “toplumsal ilişkiler toplamı” içinde, oluşumundan *başka bir şey* gibi kavranır.

Marx’ın Engels ile mektuplaşmalarında sık sık karşılaşılan, fakat Althusser’in uyanık semptomatik incelemesinde atlanan bir kategoriye kullansaydık, şu andaki durumu daha kesin tanımlayabilirdik. Hem burjuva sosyolojisinin hem de Marksist yapısalcılığın (Poulantzas’ın yanında Dahrendorf, teorik pratiğin yanında modernizasyon teorisi) gırtlığına kadar gömüldüğü bu pislik (*Geschichtenscheissenschlopf*), kavramsal felçliklerle, sürecin tarihdışılaştırılmasıyla ve sınıfın, ideolojinin, toplumsal oluşumların ve hemen hemen herşeyin kategorik stasise indirgenmesiyle üzerimize sıçratılmıştır. Sosyolojik kesim: Model sistemin kapalılığı içinde incelikli ayrımsal ilişkiler; kendi kendine değer biçen programlanmış gelişme dizileri; uyumsuzluğun, konsesusla bir uzlaşma arayarak yabancı koridorlarda mutsuzca dolaştığı kibarca dengesizleştirilen denge modelleri; kendi dönme momentleri ve birleştiricileriyle sistem-çözümlemeleri ve yapısalcılıklar; ekonometrik ve kleometrik oyuklar —bu teorilerin hepsi, bir statik kategoriden diğerine giden programlanmış yollardan seke seke yürüyorlar. Ve hepsi *Geschichtenscheissenschlopf*dur, tarih dışı pisliktir.

Fakat bugünlerde biraz farklı bir şey sunuluyor. Dayanma sınırına gelinceye kadar, sonsuz sayıdaki formülasyonlarıyla bize işkence ediyorlar. Başka hiçbir dille yanıt veremeyiz: Sadece bu dil katı ve saygıdeğerdir. Üstümüzde, yüce akademilerde engizisyon yargıçları tartışır; keskin anlaşmazlıkları vardır; fakat birbirlerinin karmaşıklığını ve saygınlığını kabul ederler. En azından ağzımızdan bir inkârı çıkarırlar; insan aracılığının, yaratıcılığının inkârı, hatta ben’in inkârı.

Fakat, teorik işkence aletlerinden kurtulup ayağa kalktığımızda, pencereden tarih sürecinin devam ettiğini görürüz. “*E per’ si muove*” — *dünya yine de dönüyor!* Bir bakıma, kendi inkârımızın itibarını iade etme cesaretini bulmamız gerektiğini biliyoruz — zira, kişiliğimizin ayrı parçalarında, akılla belirlenmiş durumdayız.

Duyularımız eski haline dönerken, tarihin motoru olarak sınıf mücadelesi benzeştirmesinden niçin hiç hoşlanmadığımızı anımsarız. Zira bu, iki ayrıık varlığı varsayar: Atıl, anlaşılması güç bir parçalar bileşimi olan “tarih” ve bu parçaları iten, ya da harekete geçiren bir “motor” (sınıf mücadelesi). Ortaçağ skolastikleri farklı bir benzeştirme kullanırdı: Sınıf mücadelesi, tarihin atıl bedenini canlandıran ruh ya da yaşam nefesi olurdu. Fakat sınıf mücadelesi süreçtir (ya da onun bir parçası) ve mücadele eden sınıflar bedendir (ya da onun bir parçası). Bu açıdan bakılırsa, tarih kendi motoru olur.

Bu bizi, yapısalcılığın üzerinde genel bir düşünceye götürür. Yine, sadece “burjuva” ideolojisine değil, aynı şekilde Marksist düşüncede de toplumsal varlığın toplumsal bilinç üzerindeki basıncını gözlemleyebiliriz. Politik ve sosyolojik kapsamı zaten kabaca belirttim: Her toplumsal sürecin soğuk savaş nedeniyle buzlanması. Fakat başka nedenler, kesişmeler de olmuştur. 19. yüzyılın Avrupalı düşünürleri, sadece açık politik ve sosyolojik nedenlerden ötürü değil, aynı zamanda teknoloji ve kendi zamanlarının doğa bilimleri bu dili sağlar görüldüğü için de, doğal süreç (çoğunlukla ilerleme) benzeştirmelerini kabul etme eğilimindeydiler. Bugünün teorisyenleri çok farklı konumdadırlar. İlk önce, önceki dönemden çok fazla pratikten kopmuşlardır; “tarife” ve programlara göre karmaşık bir şekilde yapılandırılmış kurumlarda çalışırlar; bilgilerinin çok daha az kısmı gözlemlerden kaynaklanır ve daha çoğu Althusser’in GII ve GIII’leri olarak önlerine gelir; dünya bilgileri gözlemsel olmayan araçlarla kafalarında ya da teorilerinde meydana getirilir. Her yanda “yapılar”la kuşatılmışlardır. Üniversiteleri bile (özellikle de yenileri), proleter hamalların ve kalorifercilerin ziyaret ettiği bordum katları, ilk iki katında ekonomi ve toplum bilimleri ve ancak asansörle çıkılabilen daha üst katlarda felsefe ve edebiyat bölümleriyle mimari ifadeler değil, yapıdır-

lar. Bu arada teknoloji (ya da teknolojiden ne anlıyorlarsa) artık itici şaftlar, kayışlar ve yaygın demiryolu iletişimleri sorunu değil, devreler, anlaşılması güç dişliler ve otomatlaşan programlar sorunudur; doğa bilimleri karmaşık moleküler yapıları ve DNA sarmallarını anlatıyor; kurumlar sistem-çözümlemeleri konusudur; ve bütün bunların içinde, sadece bir koşulda, midesine indirdiği bütün kategorilerin belirsiz ve değişmez olması, kendisinin karmaşık çift değişkenli programlarının değişmezliğiyle uygunluk içinde olması koşuluyla, bütün dilleri —teknolojinin, doğa bilimlerinin,, sosyolojinin, ekonominin, tarihin dilini— tarafsız bir şekilde eleyen, sınıflandıran ve düzenleyen sibernetik ve bilgisayar, kaçınılmaz titizliğiyle çıkarılır.⁽¹¹¹⁾

Bütün bunları, romantik bir kızgınlığa uygun olarak reddetmek için saymıyorum. Şimdi yaşadığımız yer budur ve bu, deneyimimizin bir kısmını veriyor. Fakat bu deneyimin söz dağarcığımıza, özellikle benzeştirme söz dağarcığımıza, kaçınılmaz olarak girmesi gerekir. Bazen “sağduyu”nun ideolojiyi gizlediğinden kuşkulandığımızda, bu basınca açıkça karşı koymalıyız. Nasıl ki Marx, ekonomi politiğin Malthusçu “pislik”ini ve pazar benzeştirmelerini kabul etmemek durumunda kaldıysa, aynı şekilde biz de, uygun olmayan düzeyler, devreler ve karmaşık kapanmalar benzeştirmelerini reddetmeliyiz. Bilgisayarın kategorilerimizi kendi keyfine göre dikte ettirmesine de izin vermeyebiliriz. Fabrikaların, stokların ve büyümenin gözlenmesinden türetilen 19. yüzyılın organik benzeştirmeleri, bazen, insani durumlara uygunsuz bir şekilde uygulandılar; fakat en azından, yapılardan değil, süreçlerden türetilmiş benzeştirmelerdi. Peki, bugünün teorisyenlerinin gözlem alanı daha çok özelleşmiş ve daha çok pratikten uzaklaşmışken, karşılaştırılabilir benzeştirmeler ve bir etkileşim ve oluşum söz dağarcığı açısından yüzlerini nereye döneceklerdir? Kendimizi gözleyerek başlayabiliriz diye öneriyorum.

Kategorik stasiskafasına yeterince küfür savurdum. Peki seçeneği nedir? Teorinin sezgisel, ampirik reddi mi? Her bağlam için taze kate-

(111) Bkz. Raoul Makarius'un Lévi-Strauss üzerine yerinde yorumları, “Structuralism —Science or Ideology?”, *Socialist Register*, 1974.

goriler gerektiren tarihsel görecilik mi? Bu noktada, düşüncelerini her zaman ayrıntısıyla izleyemediğim (iyi bir İngiliz gibi) —ve onaylamadığım—, fakat tarih anlayışı ve politik gerçeklikle ilişkisi her noktada Althusser’den üstün olan Sartre bize yardım edebilir.

Foucault gibi Althusser de, yapı çözümlemesine sarılır. Epistemolojik bakış açısından bu, *nosyona* karşı *kavramı* savunmaya geri dönüğe götürür. Kavram zaman dışıdır. Belirlenmiş kategoriye içinde kavramların birbirlerini nasıl meydana getirdikleri incelenebilir. Fakat ne zamanın kendisi ve ne de sonuç olarak tarih, bir kavramın nesnesi yapılamaz. Terimler de bir çelişki vardır. Zamansallığa başladığınızda, zamansal bir gelişimde kavramın kendisini değiştirdiğini görürsünüz. Buna karşın *nosyon*, çelişkiyle ve birbirini izleyen başarılarıyla kendini geliştiren ve dolayısıyla şeylerin gelişmesine özdeş olan bir düşünce üretmek için sentetik bir çaba olarak tanımlanabilir.⁽¹¹²⁾

Bu nosyon nosyonunu, benimseyip benimseyemeyeceğimden emin değilim. Fakat Sartre’ın argümanı, tarihsel kavramların yaklaşık ve koşullu olma doğası, “esneklik”i ve genelliği (“sınıflar”, “sınıf mücadelesi”), bunların kural olmaktan çok tahmin olma karakterleri ile ilgili benim daha önceki argümanımı güçlendirir. Açık ve formatif kavramlar lehine kapalı ve statik kavram ya da benzeştirmelerin reddedilmesini de doğrular: “hareket yasası”nın yerine “süreç mantığı”nı koyarak, determinizmi önceden belirlenen programlama ya da zorunluluğun aşılması olarak değil, “sınırları belirleme” ve “basınç uygulama” anlamında anlayarak.⁽¹¹³⁾ Bu, yapı nosyonunu alıkoymak demektir; fakat biçimleri itibarıyla çok yönlü olmaya devam eden toplumsal bir oluşum içinde yapısal gerçekleşme (sınırlar ve basınçlar) olarak. Bu, Raymond Williams’ın, “bir ilişkinin eğreti terimlerini” “soyut kategorilere ya da somut alanlara kadar” genişleterek “temel” ve “üstyapı”yı incelerken tartıştığı düşünce hilesinin reddi de demektir. Williams’a göre bu analitik kategoriler —

İdealist düşüncede sık sık olduğu gibi, neredeyse fark edilmeden, bunla-

(112) Sartre, op. cit., s. 114.

(113) Raymond Williams, *Marxism and Literature* (“Belirlenim”) ve *Keywords*, s. 87-91.

nın analitik kategoriler olarak ifade etmeye çalıştıkları toplumsal sürecin bütünü üzerinde her zaman öncelik kazandıkları tözel betimlemeler durumuna gelinceye⁽¹¹⁴⁾

kadar genişletilir.

Bu demektir ki, haklı nedenlerle ayrıntı çözümlemeler için belli faaliyetleri yalıtmaya karar verdiğimiz zaman —üretim tarzları ya da ekonomik süreç konusunda yapabileceğimiz gibi—, kendi prosedürlerimizle bu sistemlerin ayrıntı olduklarını sanma yanlışına düşmemeliyiz. Bu demektir ki, böylesi prosedürlerde, analitik disiplinler arasındaki kesişme noktasında bulunan (antropolojide “norm” gibi görülebilen ekonomideki “gereksinme” gibi), ya da yapı ile süreç arasındaki kesişme noktasında bulunan (hep bu sınırlarda bulunan “sınıf” ve “üretim tarzı” gibi) “kavşak-terimler”le karşılaştığımız her seferinde, özel bir dikkat göstermeliyiz.

Hepsi bu değil. Daha fazla tarihsel *düşünceye*, kendi kavram ve prosedürlerimizle ilgili daha büyük bir teorik öz-bilinç; ve tarihçiler açısından, kendi bulgularını teorik olarak daha inandırıcı biçimlerde başkalarına iletmek için daha fazla çabaya gereksinmemiz var. (Üretim tarzları, kapitalizm öncesi oluşumlar, ideoloji, emek süreci, sınıf, devlet, ideolojik devlet aygıtları, baskıcı devlet aygıtları vb konusundaki bütün “teorik pratik” gevezeliklerinde, bu sorunları sürekli araştırma nesnesi haline getirmiş tarihçiler genel olarak gözardı edilmiş ve tarihçiler de bu teveccühe mağrur bir sessizlikle karşılık vermişlerdir). İletişim her iki yönde de olacak. Fakat gereksinme *duymadığımız* şey, Althusser’in anladığı şekliyle bir “tarih teorisi”dir. Zira bu teori, tözel tarihsel çözümleme içeriğiyle gübrelenmedikçe, zayıf bir muammadan başka bir şey olmaz. *Nasıl* “özerk” ve *neye* “görelî” olduğunu bilmek istiyorsak, sorunu düşünebiliriz; fakat o zaman da, kendi bulgularımızı *bulmamız* ve yeniden düşünmemiz gerekir. Teoriyi işe koşmalıyız; ya kanıtı soruşturarak (araştırma) ya da tarih yazımını ve diğer teorileri soruşturarak (eleştiri) bunu yapabiliriz ve bu iki yöntem Marx’ın en çok kullandığı yöntemlerdir. Birinci prosedürü reddeden (“ampirizm”), ikincisini kendi ortodoksluğunun karşısındaki bütün tutumları ölçen bir karikatüre indirgeyen teorik pratik, kendi yazarının kendini beğenmişliğinden başka hiçbir şeyin kanıtı değil-

(114) Marxism and Literature, s. 80-81.

dir. Zira Gdand Teori projesi —bütün tarihin ve insan durumlarının sistematize edilmiş toplam bir kavramsallaşmasını bulmak— metafiziğin bilgiye karşı orijinal sapkınlığıdır.

Sorun, sadece kalburla su taşımaya çalışmak sorunu değildir. Sorun, sadece düşünce biçimlerindeki kesinlikle asla yeniden üretim yapamamamız sorunu değildir.

...asla uyumayan ya da ölmeyen
ve bir an tutulduğunda el yakan tarih

Sorun, sadece özden yoksun bir “bilim”de böyle yapma çabasının, Engels’in Hegelci mirası nitelemesine benzer bir sonuca varması değildir: “Düşüncenin ve pozitif bilginin bulunmadığı yerde, istendiğinde el altında bulundurmaktan başka hiçbir amacı bulunmayan bir sözcük derlemesi ve konuşma üslubu.”⁽¹¹⁵⁾ Hepsi bu değil. Projenin kendisi piçtir; bir *kapanma alıştırmasıdır* ve bir tür entelektüel agorafabiden, belirsiz ve bilmeyen karşısındaki bir kaygıdan, Mutlak’ın kulübesindeki güvenliğe duyulan özleminden kaynaklanır. Böyle olmakla, eski tanrıbilimsel düşünce tarzlarını yeniden üretir ve yorumları her zaman ideolojik malzemelerden çıkarılır. Bundan da öte, böylesi bütünsel sistemler genel olarak usa ve özgür eleştiriye düşman olmuşlardır. Sadece her teoriye egemen olmaya çalışmakla —ya da bütün diğer teorileri sapkınlık olarak dışlamaya çalışmakla— kalmaz, aynı zamanda, toplumsal gerçeklik içinde kendilerini yeniden üretmeye de çalışırlar. Teori bir kapanma olduğuna göre, tarih de buna uygun hale getirilmelidir. Süreci kementle kendi kategorilerine bağlamaya çalışır, ona boyun eğdirir, iradesini kırar ve kendi komutasına tabi hale getirir. *Son kerte’*de Stalin anagramıyla karşılaşırız.

Hepsi bu değil. Diyalektik sorunu da var. Birçok eleştirmen, Althusser’in Hegel ile birlikte diyalektiği bir kalıba sıkıştırdığını belirtmiştir. Bunu açıklamak için fazla örneğe gerek yok. “Olumsuzlamanın olumsuzlanması”nın güvenilirliğine meydan okumadaki öngörüsünden ötürü Stalin’e yönelik övgüsünde yaptığı gibi, Althusser’in diyalektiğin şu ya da bu “yasa”sını dışlamasını anlatmak istemiyorum.

(115) Engels, Karx’ın *Ekonomi Politiğin Eleştirisi’ne* bakış, *Selected Works* / içinde, s. 370-1

Böylesi “yasalar”ın varlıkbilimsel konumu kuşkuludur. Althusser’in *La Dialectique*’i alkışladığı ve onunla yakın dostluğu konusunda övündüğü anda bile, onu heykel benzeri bir kalıba soktuğunu ve bu heykel benzeri duruşta yine eski dostumuz *La Structure à Dominante*’ı tanıdığımızı anlatmak istiyorum. *La Structure à Dominante*, kendi içsel çelişkili doğasını kusursuzca ifade eden yeni bir elbisenin modelliğini yapıyor:

Çelişkinin varoluş koşullarının kendi içine bu yansıması, her çelişkide karmaşık bütünün birliğini oluşturan egemenlik ilişkisinde eklemlenen yapının bu yansıması; Marksist diyalektiğin en temel karakteristiği budur (F. M., 205-6).

Bu giysi çelişkinin bir yansımasıdır ve desinatörü, kreasyonu “üst-belirleme” adıyla bize tanıtır. Giysi modelin biçimine tamı tamına uygundur; fakat o kadar dar ki, *model kımıldayamaz*. Althusser’in bütün metinlerinde, süreç mantığının mantığı olarak kavranan diyalektik asla ortaya çıkmaz.

Okuyucularım, diyalektik konusunda yüzlerce sayfalık söylevi iş-tahla bekleyeceklerdir. Düş kırıklığına uğrattığım için üzgünüm. Bu, benim yeteneğimin ötesindedir. Kendimi, karmaşıklıklarına çılgınca girdiğim bir argümanın *dışında* konumlandırarak, sadece bir kaç gözlem yapmak istiyorum. Birincisi, Hegel’in adından söz etmeye mutlak bir ambargo konursa, ancak diyalektiğin anlaşılabilceği düşüncesindeyim. Bu, saçma ve tuhaf görünebilir. Ancak, bunu kanıtlamak istiyorum. Açıktır ki, Marx ve Engels diyalektiklerini Hegel’e “borçlu”ydular, sık sık ona dönüyor ve ona olan borçlarını sık sık kabul ediyorlardı. Bütün bunlar başkaları tarafından incelenmiştir ve incelemenin değerini tartışmıyorum. Bir gün buna dönülmelidir. Fakat bu noktada tartışma sadece bıkırtıcı değil, karşı-üretken de olmuştur. Zira, bu tartışmanın yönsemesi, ters yönde çabası ne olursa olsun, diyalektiği sürecin *içerisine* Hegelci bir yayılma gibi görme eğiliminde ki “Hegelci” Marksistler ve Hegel ile birlikte diyalektiği fiilen bir tarafa atan anti-Hegelciler (ister “ampirik” tarihçiler ister Althusserciler olsun) şeklinde, tartışmanın aktörlerini sıraya koymak olmuştur.

İkincisi, teorisyenlerin kendi prosedürleri için gösterdikleri gerek-

çeler, bu prosedürlerle aynı şey olmamalıdır. Engels'in *Doğanın Diyalektiği*'nde sunduğu gerekçeyi reddetme konusunda anlaşabiliriz; fakat sorun orada bitmez.⁽¹¹⁶⁾ Marx ve Engels'in çözümlemelerinin birçok pasajında, prosedürlerinde ve bu prosedürler konusundaki sıkılganlıklarında düşünce devinimleri örtük kalmaya devam eder. Yaşlı Engels, "Bu baylarda bulunmayan şey diyalektiktir" diyerek Schidt'e ateş püskürdüğünde, diyalektik "yasalar"ı değil, akıcı ve çelişkili bir oluşum kavrayışını kanıt gösteriyordu:

Burada neden, şurada sonuçtan başka hiçbir şey görmezler. Bunun, içi boş bir soyutlama olduğunu, böylesi metafizik kutupsal karşıtlıkların gerçek dünyada sadece kriz dönemlerinde var olduğunu, oysa bütünsel sürecin etkileşim biçiminde ilerlediğini (eşit olmayan güçlerden ekonomik hareket, büyük bir farkla en güçlü, en temel ve en kesin güç olmasına karşın) ve buradaki herşeyin göreceli olduğunu, hiçbir şeyin mutlak olmadığını —hiçbir zaman görmedikleri şey budur.*

Mektubun "Onlar için Hegel yaşamadı" ile bittiği doğrudur. Hegel (ters çevrilen), kendilerine bu şekilde görmeyi "öğretti." Fakat gelin, görmeyi daha fazla, öğretmeni daha az düşünelim. "Bu Baylar"ın torunlarının torunları, *Logic*'in her satırını okudular; fakat kendilerine bir şey öğretilmedi. "Çelişki" uzlaşmazdır, bir mücadele "motor"udur: Karşıt olasılıkların birlikte var olma anı değildir. "Reformizm" kapitalist yapılarla birleşme olmalıdır: birleşmeye bir alan açmak için bu yapıların değiştirilmesi ve dönüştürülmesi *de* olmaz. Vb. vb. "Burada neden şurada sonuçtan başka hiçbir şey görmezler."

Demek ki, (Marx'ın Spinoza yorumunda söylediği gibi) "Onun

(116) İlgilendiğim kadarıyla, Jeff Coulter'ın mükemmel incelemesi, "Marxism and the Engels Paradox", *Socialist Register*, 1971, sorunu halleder. Engels'in *Naturdialektik*'inin mantıksal eleştirisi, yaptığı ölçüde, sağlamdır; ve bir bakıma benzer şekillerde soruna tekrar dönüldü: K. Popper, "What is Dialectic?", *Conjectures and Refutations* (1963); Coletti, *Marxism and Hegel* ve G. Stedman Jones, "Engels and the End of Classical German Philosophy", *New Left Review* (Mayıs-Haziran 1973). Fakat hepsi de, bebeği ("kendi gelişme süreci içinde nesneyi bilinçli ele geçirme") Hegelci banyo suyuyla birlikte fırlatıp atar. Bkz. Coulter, s. 129-132, 137-141.

* Seçme Yapıtlar Cilt: 3, Marx-Engels; Sol Yayınları, 1979; sf. 594-600 —çv.

sisteminin gerçek içsel yapısı, herşeyden önce, onun bu sistemi bilinçli olarak sunuş biçiminden bütünüyle farklıdır.”⁽¹¹⁷⁾ Ve üçüncüsü, Hegel’i bir tarafa bıraksak bile, William Blake ile uğraşmak zorundayız. Marx’ın şimdiye kadar bilinmeyen bir öğretmeni olduğu için değil, diyalektiğin Hegel’in özel malı olmadığını vurgulamak için Blake’i öneriyorum. Blake, daima akış halinde, çatışma halinde, bozulma ve oluş halinde olan bir gerçekliğe uygun kavrayış tarzlarını eklemlemeye çalışmış, bazen saygınlık kazanan, bazen gizli bir büyü şeklini alan çok eski bir geleneği —çoğunlukla bir şairler geleneği— bize anımsatır. Mekanik materyalizmin “tekçi görüşü”üne karşı Blake, “zıt durumlar”ın birlikte var oluşunu düşünmeye ve cennetle cehennemle evlendirmeye çalışmış ve başarılı olmuştur. Hegel’in, bu geleneği Marx’a aktaran vektör olduğunu kabul etmeliyiz ve bu aktarmanın belirsiz bir miras olduğunu ve Hegel’in bir kavrayış tarzını yasalar olarak nesnelleştirmesinin doğru olmadığını kabul edebiliriz. Fakat bu kavrayış tarzını geçersiz kılmaz.

Hegel’in görüşümüzü bulanıklaştırdığını ileri sürüyorum. Işıklarımızda durur. Onu yana itersek, o zaman, bizzat diyalektiğin kendisine daha kolay bir şekilde dolaysız bakabiliriz. Neyi göreceğimizden emin değilim; fakat bunun, durağan bir konumda yakalanmış bir ilişki olmadığı kesindir. “Doğal” sürece nakşedilmiş bir mantığı anlamaya çalışmanın kendisi, sakatlayıcı ve aldatıcı olmuştur. Ancak, başka bir açıdan, bu süreci kavrayış biçimlerinin mantık terimleriyle bir betimlemesi bize sunuluyor gibi görünür.⁽¹¹⁸⁾

Sadece, bu “iki kenarlı ve iki dilli” süreci kavrama tarzının, Marx ve Engels’in kendi pratiklerinde bulunacağından eminim. Ve (burada “kendi” geleneğimdeki diğer kişilerden de güvenle söz edebilirim) bir tarihçi olarak kendi çalışmamda bu türden bir süreci tekrar tekrar gözlemledim ve çözümlemelerimde, sonuçta, bu ya da şu “yasa” olarak değil, bir düşünme alışkanlığı olarak (karşıtların ve “zıtların” birlikte var oluşunu) ve sürecin mantığıyla ilgili bir beklenti olarak diya-

(117) *Grundrisse*’den aktarma, s. 60.

(118) Zeeman’ın “katastraf teorisi”nin soruna yeni bir giriş noktası oluşturup oluşturamayacağı konusunda bir şey söyleyemem.

lektik sonucuna ulaştım. Aksi halde, sosyalist devrimin aleni aracısı SBKP (B)'nin, her şeyden öte, Rus toplumunun kendini harekete geçiren toplumsal ve entelektüel sürecine bir abluka sistemini eklemleyen-dayatan bir organ haline gelmesi paradoksunu anlamaya nasıl hazır olabiliriz?

Althusser'in sisteminde diyalektiğin dışlanması acınacak bildirimdir; fakat bu, yapısalcılığın içsel stasisinin zorunlu bir sonucudur.⁽¹¹⁹⁾ “Diyalektik”e incelikli mantıksal ve biçimsel ifade vermekle fazla bir şeyin kazanılacağından çok emin değilim. Marx'ın bir “yöntem”inin olduğu, bu yöntemin diyalektik us bölgesinde bir yerde bulunduğu ve bunun Marksizmin *özünü* oluşturduğu sık sık bize anlatılmıştır. Bu nedenle, birçok imaya ve niyet ifadelerine karşın, Marx'ın bu özü hiç yazmamış olması tuhaftır. Marx, geriye birçok defter bıraktı. Evrenin ipucunu bulmuş olsaydı, bunu yazmak için bir iki gün ayırırdı. Buradan, Shakespears ve Stendhal'ın kendi sanatlarını bir ipucuna indirgemelerinden daha fazla bir şey *yazılamadığı* için yazılmadığı sonucunu çıkarabiliriz. Zira bu bir yöntem değil, bir pratikti ve pratiğı yapılarak öğrenilen bir pratik. O halde, bu anlamda diyalektik asla yazılmaz ve mekanik bir şekilde de öğrenilemez. Ancak aynı pratiğın eleştirel kavrayışıyla öğrenilebilir.

Kimi farklı gözlemlerle bu bölümden ayrılacağız. Başlangıçta, Marx'tan aktarmalar yapma yönteminden kaçınma sözü vermiştim. Bir ortodokslik olarak Marksizmi savunmakla ilgilenmiyorum. Fakat, Althusser'in Marx okumasının “onaylanıp” onaylanmadığı konusundaki soruyu, yersizlik olarak bir tarafa bırakamayız. Bu soruyu yanıtlamanın uygun bir yolu, Althusser'in sadece gerçek ortodoks gibi değil, Marx'tan da daha ortodoks olarak kendi okumasını doğrulamak için kullandığı hilelerden birkaçını belirtmek olacaktır.

“Motor” konusundaki bir hilleyi belirttik: bir metni (“*Komünist*

(119) Althusser'in diyalektikten kuşkulanması, yine çağdaş modayı izler: Coulter'in belirttiğı gibi (s. 143; aktr. G. Pask, *An Approach to Cybernetics* 1963): Özellikle, “sınırlı çeşitlilikte tanımlanabilir iç örgütlölük durumları içine sokulan yapılar”la ilgilenen disiplinlerde, yani yapısalcılıklarda, sibernetik değerlendirmeler “diyalektik sıçrama” nosyonlarının yerini aldı.

Manifesto'nun tezini") açıklamak ve bu açıklamadan "temel bir Marksist önerme" icat etmek. Benzeştirmeleri kavramlara, analitik kategorileri tözel betimlemelere dönüştürme konusunda başka bir hileyi de belirttik. Althusser'in "son kerte" kullanımı, bunları izleyen bir örnek olabilir. "Son kerte" (*in letzter Instanz*), "son çözümlemede", "son mercide", "enisonu", "son yargıda" olarak İngilizceye farklı şekillerde çevrilebilir. Sözde İngiliz Marksistlerinin, birkaç yoksul polemik broşüründen başka ellerinde hiçbir şeyin bulunmadığı (Eagleton, Anderson ve diğerlerinin bizi inandırdığı gibi) o kasvetli günlerde, 1934'te, *Seçme Mektuplar*'ı ilk kez çevirip yayımlayan ve akademinin bin mil uzağında çalışan komünist bilge Donna Torr, Engels'in Bloch'a mektubundaki pasajı —Althusser'in hitabetinin aksı halini alan, fakat, anımsıyoruz, yaşlı adamın bir palyaço haline getirildiği senaryoya da malzeme sağlayan bir mektuptan alınan pasajı— ilk kez İngilizceye çevirdi. Torr, bu pasajı şöyle çevirmiş:

Materyalist tarih anlayışına göre, tarihteki tayin edici öge(*) *enisonu* gerçek yaşamdaki üretim ve yeniden üretimdir. Bundan fazlasını ne ben, ne de Marx iddia etti.*

Böylece, *in letzter Instanz*, önce "enisonu" olarak, mektubun sonrasında "ilk mercide" olarak ortaya çıkar. (*) işaretiyle Torr, nadir müdahalelerinden birini yapamadan edemez: "(*) An —diyalektik oluş sürecindeki öge." Öyle görünüyor ki, kırk yıl önce Torr, gözlerini ufka dikerek Althusser'in gelişini zaten bekliyordu. Althusser'in verdiği şey şudur: "üretim tayin eden faktördür."⁽¹²⁰⁾ (*F. M.*, 111) —kendisinin ve Balibar'ın stabilize edip cisimleştirmeye niyetlendikleri başka bir kategori olarak "üretim." O halde, bir son *çözümleme*, bir "düzeyde"ki bir "kerte" haline, "politik bir kerte" ya da *La Structure à*

* Seçme Yapıtlar, Marx-Engels, Cilt:3; Sol Yayınları, 1979; sf. 591 —çv.

(120) *Selected Correspondances*, s. 475. Althusser'in *ögeden* ("Moment") faktörü nasıl çıkardığını ve bunu antik faktörel tarih nosyonuna nasıl uydurduğunu anlamıyorum (Çünkü, Fransızca çevirileri tekrar kontrol etmedim): *F. M.*, 111-2; Althusser, *Pour Marx* (Paris, 1966): "La production est le facteur déterminant" vd.

Dominante'ın kendisine etkili bir güç atfettiği bir “yasal kerte” haline nasıl gelebilir? Poulantzas'ın “üretim tarzı ifadesiyle, bileşim halinde çok sayıda kerteler ve düzeyler olarak ortaya çıkan çeşitli yapıların ve pratiklerin özel bir bileşimini... anlatıyoruz”⁽¹²¹⁾ şeklindeki tanımlamasından ne anlıyoruz? Bir üretim tarzı, düzeyleri ve kerteleri farklılaştırarak kendini sonsuza dek yeniden üretmekten, sadece teorik açıklığı doğurmaktan başka ne mal ne de bilgi üreten metafizik bir tarz halini almadıkça, çok sayıda *kerteler* (çözümlemeler, yargılar, merciler) olarak nasıl ortaya çıkabilir?

Doğrusu, gözlerini yıldızlara dikip bakarken suya düşen filozofun öyküsünde iyi bir şekilde ifade edilebileceği gibi, en yüksek kertelerin en güvencili bilgiyi vermedikleridir; zira filozof aşağı baksaydı, sudaki yıldızları görebilirdi, fakat yukarı baktığı için yıldızlarda suyu göremezdi.

Bu son hileyi “doku nakli” olarak betimleyebiliriz. Bir argümanın herhangi bir organı kesilip başka birinin yanına konulur. Daha tanıdık bir hile, “karnından konuşma” olarak, zaten betimlendi.⁽¹²²⁾ Althusser Marx'ın konuşmasına nadiren izin verir: İzin verdiğinde de, kendi sesini Marx'ın sesine karıştırır. Ya da biraz farklı bir şekilde, Marx'ı sahneler; sahneyi hazırlar, senaryoyu ezberletir, ipuçlarını verir ve sonra sahnenin o anına uygun birkaç satıra izin verir. Bir örneği ele alalım. Althusser, *Kapital*'de “süreç” sözcüğünü tanımlayan bir dipnotu —üstelik sadece Fransızca baskısında bulunan bir dipnot— keyifle belirtmiştir:

Kendi gerçek koşullarının bütünlüğü içinde düşünülen bir gelişmeyi ifade eden “süreç” sözcüğü, uzun süre bütün Avrupa'da bilimsel dilin bir parçası oldu. Fransa'da önceleri utangaç bir yüzle Latince şekli —processus— kullanıldı. Sonra, bu ukala kılığından sıyrılarak kimya, fizik, psikoloji kitaplarına ve metafizik eserlere sızdı. Sonunda tam vatandaşlık belgesini alacaktır (L&F., 117; P&H., 185)

(121) N. Poulantzas, *Political Power and Social Chasses* (New Left Books, 1973), s. 13-15.

(122) A. Glucksmann, “A Ventriloquist Structuralism”, *New Left Review*, 72 (Mart-Nisan 1972); orijinali *Les Temps Moderne*, 1967'de yayımlandı.

Bu noktada oyun, Althusser'in "öznesiz bir süreç" olarak tarih tezini haklı çıkarmak için Marx'ın birkaç satır konuşmasını gerektirir; dahası, "süreç" sözcüğünü (bilgili okuyucunun Marx'ın daha özgürce kullandığını bildiği) yakalayıp hapsetmek ister. Tarihsel süreç "kendi gerçek koşullarının bütünlüğü içinde düşünülen bir gelişme" olarak tanımlanabiliyorsa, o zaman, sistem modeli döndüren bir mekanizma olarak yapının *içine* tekrar yerleştirilebilir. Bu soruna yaklaşmanın bir yolu (dürüst bir yol), Marx'ın *Kapital*'in kimi önemli yerlerindeki argümanlarını inceleme yolu olabilirdi. Fakat Althusser, Fransızca baskıyla sınırlı bir dipnotu tercih ediyor. Bu satırları kendi tanığı olarak sunuyor. O halde, Marx böylesine önemli bir noktayı ifade etmek için, niçin böylesine bulanık bir yolu seçti? Şovenist bir yanıt şöyle olurdu: "Çünkü, sadece Fransız okuyucu böylesine ince bir noktayı kavrama mantığına sahip olabilir." Fakat Althusser bu konuda şovenist değil; daha iyi bir argümanı var —*Kapital*'in Almanca yayımından sonra, Marx'ın kendi düşüncesini açıklamasına olanak veren, "bu kategorinin önemini kavramasına ve bunu ifade etmesine olanak veren" (*L&F.*, 117) üç dört yıllık bir zaman geçmişti.

Oyun budur; muhteşemdir. Fakat kendi senaryosundan çok az yararlanır; oyunun yazarı başını sallayarak onayladı. Zira not, kimya, fizik, psikoloji ve metafizik eserlerde ayırimsız kullanıldığı şekliyle "süreç" sözcüğünü tanımlar. Marx'ın sözcüğü nasıl kullandığı hakkında, Marx'ın *tarihsel* süreç nosyonu hakkında hiçbir şey, kesinlikle hiçbir şey söylemez (bunun için onun kitabına başvurmaliyiz). Nottan da anlaşılıyor ki, sözcüğün "yurttaşlaşması"na henüz izin verilmediği, politik ve ekonomik teoride alışılmamış olduğu (ya da Marx böyle sandığı) için, belki kategorilerin Fransız mantığındaki sabitliğini kırması nedeniyle, belki Fransız entelektüeller kendi söylemlerine girmesine izin vermeden önce yabancı kavramları dikkatle incelemeleri nedeniyle, bu not Fransızca baskıya konulmuştur. Fransızları kınamak için bunları söylemiyorum. "Avrupalılaşma"ya bu kadar istekli İngiliz entelektüelleri de, buradaki Fransız uyarısından birşeyler öğrenebilirler. Yurttaşlığa kabul belgeleri reddedilmesi gereken kimi yeni yabancılar vardır —"konjonktür", "üst-belirleme", "kerte", "ege-menlik ilişkisindeki yapı".

Şu hileleri belirttik: İcat: Benzeştirmeleri kavramlara dönüştürme: Uygun olmayan kavramsal doku nakilleri: “karnından konuşma” ya da “oyun sahneleme”. Ne var ki, en genel hile, kısmi ya da bütünsel metinleri aldatici ve “masum” olmayan biçimlerde kullanmaktır. Son bir örnek olarak bunlardan birini ele alacağız. Kendi argümanının önemli bir yerinde, Althusser Marx’ın Proudhon’a karşı polemigi (1847’de) *Felsefenin Sefaleti*’nden aktarma yapar:

Gerçekten bir tek mantıksal hareket, ardışıklıkve zaman formülü, bütün ekonomik ilişkilerin eşzamanlı birlikte var olduğu ve birbirini desteklediği toplum gövdesini nasıl açıklayabilir?*

Yapısal-zaman ayırimsız bir çözümleme tarzı yönündeki argümanının çok kritik bir evresinde bu ortaya çıkar. Althusser’in daha sıkı çalıştığı Marx’ın başka bir metninin olduğunu sanmıyorum. Bu metin, Althusser’in sistem modelinin lisansıdır. *Reading Capital*’de en azından dört önemli noktada kullanılır (R. C., 65, 66, 98, 107); “özenle ifade” edilir ve “bu birkaç berrak tümceyle” Marx, “tarihin bir sonucu olarak toplumun üretim mekanizmasını anlamayı değil, bu sonucun etkilediği toplumun üretim mekanizmasını anlamayı aradığı konusunda bizi uyarır.” (R. C., 66). Doğrudan “epistemolojik kopuş”tan — “olgun” Marx’ın ilk sözlerinden biri— sonra gelen bir çalışmadaki bu tümceler, gerçekten “mutlak kesinlikte”dirler, bizi onun teorideki devriminin özüne, onun “bilim”i keşfine götürür.

Bunun niçin böyle olduğu açık değil; fakat tümcenin kendi bağlamıyla desteklenmesi gerektiği açıktır. Bunun için geriye dönmeliyiz. Bağlam, *Felsefenin Sefaleti*’nin yöntem üzerine kimi gözlemlerle başlayan “Ekonomi Politigin Metafiziği” başlıklı ikinci bölümüdür. *La Philosophie de la Misère*’de (Sefaletin Felsefesi) Marx’ı en çok kızdıran şey, Proudhon’un yeni bir metafizik yöntem eğilim göstermesidir: “Zaman sırasına uygun değil, düşüncelerin ardışıklığına uygun bir tarih veriyoruz.” Fiili tarihin ardışıklığının yerine Proudhon, “mantıksal ardışıklıkları ve anlayıştaki seri ilişkileri içinde ekono-

* *Felsefenin Sefaleti*, K. Marx; Sol Yayınları 1992; sf. 101-102 —çv.

mik teoriler geliştirmeyi önerir: “keşfettiğimizi zannettiğimiz şey, bu düzendir.” (Proudhon, *Collected Works* V.VI’dan aktarma).*

Marx’ın birçok gözlemi aynı itirazın farklı yanlarını en kesin şekliyle geliştirir: Proudhon’un yönteminin metafizik ve tarih dışı karakterini. Burjuva iktisatçıları “sabit, değişmez ve ebedi kategoriler olarak işbölümü, kredi, para vb.” geliştirmişlerdir, fakat “bunları doğuran tarihsel hareketi... açıklamazlar.” Proudhon bu kategorileri (iktisatçılardan) verili olarak alır ve bunları yeni bir ardışık düzene, anlayışta seri bir ilişki içine sokmak ister:

Ekonomistlerin malzemesi faal, enerjik insan malzemesidir; Bay Proudhon’un malzemesi iktisatçıların doğmalarıdır. Fakat üretim ilişkilerinin tarihsel hareketini, kategorilerin teorik ifadesinden başka bir şey olmadığı tarihsel hareketi izlemeyi bıraktığımızda... bu düşüncelerin kökenini saf usun hareketine etfetmek zorunda kalınız (ibid. 162).**

Marx, bunu metafizik sapkınlıklar olarak görür. Her şey, toplumsal ve tarihsel gerçeklik çözümlenerek değil, soyutlanmış mantıksal kategoriler ardışıklığı olarak sunulur:

Demek ki, bu soyutlamaları yaparken çözümleme yaptığını sanan, kendilerini şeylerden uzaklaştırdıkça kendi özlerine nüfuz etme noktasına daha çok yaklaştıklarını tasarlayan metafizikçiler, sonra, yer yüzündeki şeylerin mantıksal kategorilerin oluşturduğu tuvalin süsleri olduğunu söylemekte haklıdırlar.***

(Rahatsızlık duymaya başlıyor ve “sonuç toplum” ve *Trager* olarak insanları anımsıyoruz: Yapı tuvalinin üstündeki süsler) Marx gürlemeye devam eder:

Eğer var olan her şey, karada ve suda yaşayan her şey soyutlamayla mantıksal bir kategoriye indirgenebilse —bütün gerçek dünya böylece bir soyutlama dünyasına, mantıksal kategoriler dünyasına indirgenebilse— kim buna şaşır?

* age, sf. 96 —çv.

** age. sf. 97 —çv.

*** age. sf 98 —çv.

Var olan her şey, karada ve suda yaşayan her şey ancak bir tür hareketle var olur ve yaşar (ibid, 163).*

Proudhon, en azından buna dikkat etmiştir. Ve Hegelci diyalektiğin kaba bir kullanımıyla hareketi kendi kategorilerinin içine kapatmaya çalışır. Fakat yaptığı şey, hareketin kendisini bir mantıksal kategoriler dizisi içinde soyutlamaktır:

Bu yöntemi ekonomi politiğin kategorilerine uygulayın, ekonomi politiğin mantığını ve metafiziğini elde edersiniz; ya da başka bir ifadeyle, herkesin bildiği ekonomik kategorileri, sanki saf usun anlağında yeni çiçeklenmiş gibi gösteren çok az bilinen bir dile çevirirsiniz; bu kategoriler birbirini doğurur, tam da diyalektik hareketin işleyişiyle birbirine bağlanır ve içiçe geçirilir gibi görünür (İbid. 165).**

Althusser'in, *Felsefenin Sefaleti* metninin üzerine elini niçin sıkı sıkıya bastığını ve parmakları arasında sadece bir tek tümceyi görmemize izin verdiğini şimdi anlamaya başlıyoruz. Fakat bu tümcenin bağlamını ve dolayısıyla Marx'ın demek istediğini anlamak istiyorsak, bir an için ikinci bölümden ("Yöntem") Marx'ın Proudhon'un değer kavramı sorununa doğrudan bir giriş yaptığı birinci bölüme geri dönmek zorundayız. Proudhon, değişim değerinin genesisini, onun gerçek tarihsel genesisi içinde değil, bir mantıksal kategoriler ardışıklığındaki genesisi içinde açıklamaya çalışır: "Tarih", "anlayıştaki seri ilişkisi" içindeki *düşüncelerin* genesisinin tarihidir. Proudhon bu ardışıklığı şu şekilde sunar:

Gereksinim duyduğum şeylerin çok büyük bir kısmı, doğada sadece ortalama bir nicelikte gerçekleştiği ya da hiç gerçekleşmediği için, yoksun olduğum şeyin üretimine yardım etmek zorundayım. Ve bu kadar çok şeye gücüm yetmediği için diğer insanlara, çeşitli işlerde işbirliği yaptığım insanlara kendi ürünlerini benimkilerle *mübadele* ederek bana devretmelerini öneririm (Proudhon, aktarma; ibid. 111).***

* age. sf. 98-çv.

** age. sf. 99-çv.

*** age. sf. 29 vd. —çv.

(Marx'ın başka yerde belirttiği gibi, bu, karakteristik bir küçük burjuva ekonomik ilişkiler nosyonudur: “Ben”, devlet, vergiler, feodal ayrıcalıklar işe karışmasa, bu şekilde mübadele yapacak olan küçük bir şapka ustası ya da dökümüdür).⁽¹²³⁾ Bu “mantıksal ardışıklık”tan (bir “tarih”ten, fakat sadece düşüncelerdeki ya da ideolojideki bir tarih) Proudhon işbölümünü çıkarır. Marx'ın belirttiği gibi, “Bir adam diğer insanlara’ mübadelede bulunma ’önerisinde’ bulunmaya kalkışır;” fakat Proudhon bu önerinin genesisini açıklamamıştır; “bu tekil bireyin, bu Robinson’un ’işbirliği yaptığı insanlar’a bir öneride bulunma fikrine aniden nasıl vardığını ve işbirliği yaptığı bu insanların nasıl hiçbir protesto göstermeden öneriyi kabul ettiğini” açıklamaz (ibid. 112). Proudhon’un kendisinin “tarihsel ve tanımlayıcı yöntem”i olarak (ibid. 113) betimlediği şeyin örneği budur. Birinin kendisinden sonrakini dizi halinde doğurduğu kategorilerin mantıksal ardışıklığı, o halde, “ben” adlı küçük bir balonun içine yerleştirilebilir ve sonra da bu balon, “insanların kişisel olmayan usu,” ya da başka bir yerde, “doğanın bağrından çıkarak” işe koyulan ve “bu ilk günde” ürünü “10’a eşit olan” “Prometheus” oluncaya kadar belagatle şişirilebilir:

İkinci gün Prometheus kendi işini böler ve ürünü yüze eşit olur. Üçüncü gün... Prometheus makinaları icat eder, gövdelerde yeni yararlılıklar, doğada yeni güçler keşfeder... (Proudhon, aktarma; ibid. 157).*

Fakat (Marx'ın eleştirisini ezberlememize gerek yok) bu, gerçek tarihsel ardışıklığı icat etmektir:

Emek örgütlenir, kendi emrindeki araçlara uygun olarak farklı şekilde bölünür. El değirmeni, buharlı makinadan farklı bir işbölümünü öngerektirir. Demek ki, sonunda özel bir üretim arcına, makinaya, ulaşmak için genel olarak işbölümü ile başlamayı istemek tarihe hakarettir (ibid. 183).**

Bu anlamda işbölümünü “keşfeden” (tarihsel olarak) ve onun özel

(123) *The Making of the English Working Class*, Bölüm 16, alt bölüm 3 ve 4’te, bu inançların deneyimsel temellerini tartıştım.

* age. sf. 121-çv.

** age. sf. 87-çv.

biçimlerini belirleyen makinedir.⁽¹²⁴⁾ “Üretildiği tarihsel koşullar olmadan” zenginliğin üretimini tartışamayız. Bu “Prometheus”u tekrar tarihe yerleştirin, ne olduğu ortaya çıkar:

O, toplumdur; sınıf uzlaşmazlığına dayalı toplumsal ilişkilerdir. Bu ilişkiler bireyle birey arasındaki ilişkiler değil, işçi ile kapitalist, çifçi ile toprak sahibi vb. arasındaki ilişkilerdir. Bu ilişkileri ortadan kaldırm, bütün toplumu yok edersiniz... (ibid. 159).*

Demek ki, harikulade ve ikna edici bir polemik olan *Felsefenin Sefaleti*’nin tamamı, Proudhon’un tarihdışı metafizik teması üzerine bir çeşitlemeler kümesidir. Bu, Althusser’in bir tümcelik “lisans”ının bağlamını, dolayısıyla anlamını bize verir. Ekonomik kategoriler “toplumsal üretim ilişkilerinin soyutlanmaları”dırlar (ibid, 165). Fakat bu ilişkiler sürekli hareket halindedirler ve kategorilerin kendileri de “tarihsel ve geçici ürünler”dir. Proudhon, kategorileri bağlamlarından koparmaya, onları ebedi kılmaya ve sonra da anlayıştaki seri ilişkiler olarak yeniden düzenlemeye çalışır (ibid. 166). “Tarihi zaman sırasına göre” sunmak istemez. Bu “gerçek tarih”, Proudhon’un görüşüne göre, sadece “kategorilerin kendilerini açığa vurduğu tarihsel ardışıklık”tır (ibid. 169). Fakat, “ekonomik kategorileri... sırasıyla birer birer... ele alarak” gerçek tarihi yoluna koyabiliriz (ibid. 168). Sonuç olarak, Proudhon’a göre, “her şey *usun-saf eterinde* meydana gelir” (ibid. 169). Fakat ekonomik kategorileri kendi bağlamlarından bu şekilde ayıramayız; çünkü, “her toplumun üretim ilişkileri bir bütün oluşturur.” Proudhon’un kategorilerinin anlayıştaki seri ilişkisi onu “ekonomik ilişkileri, biri diğerini doğuran, tezden anti-tezin çıkması

(124) Fakat sadece *bu anlamda*. Bu sorunsal bağlamındadır ki, Marx’ın ünlü nüktesi yükselir (“El değirmeni size feodal beyli toplumu verir; buharlı değirmen sınai kapitalistli toplumu”: C. W. VI, 166) —ve teknolojik determinizmin lisansı olarak ele alınan aforizma: Üretici güçler size toplumu verir (Stalin —fakat aynı şekilde, son kertede, Althusser, Balibar, Poulantzas). Fakat önerme sadece Proudhon’a bir karşı önerme olarak anlaşılabilir, zira Proudhon için işbölümü, işyerinden makinalara rasyonel bir dizi halinde düşüncede ilerler. (Annenkov’a 1846 tarihli mektubu, *Felsefenin Sefaleti*’nin bir özeti).

* age. sf. 89 -çv.

gibi biri diğ erinin sonucu olan ve kendi mantıksal ardışıklığı içinde insanlığın kişisel olmayan usunu realize eden pek çok toplumsal faz olarak” düşünmeye götürür. Fakat, üretici ilişkileri, ekonomik ilişkileri bu türden seriler olarak çözümleyemeyiz; çünkü, bütün ilişkiler (ve kategoriler) birlikte vardılar ve birbirlerini gerektirirler. Bunları bir tek küme olarak birlikte ele almalıyız. Değer ulaşmak için, Proudhon, “işbölümü, rekabet vb olmadan edemedi. Ancak *serilerde, ... mantıksal ardışıklıkta* bu ilişkiler yoktu”:

Ekonomi politüğ in kategorileriyle bir ideolojik sistem binası inşa edilirken, toplumsal sistemin kolu kanadı kırılır. Toplumun organları, biri diğ erini izleyen pek çok ayrı topluma çevrilir. *Gerçekten bir tek mantıksal hareket, ardışıklık ve zaman formülü, bütün ilişkilerin eş zamanlı birlikte var olduğu ve birbirini desteklediği toplum gövdesini nasıl açıklayabilir?* (ibid. 166-7; italikler benim).*

Sonunda Althusser’in tılsımına, “mutlak kesinlik” incisine geldik. Fakat Marx bitirmedi. Başka gözlemlerle kusurları açığ a vurmaya devam eder. Proudhon, toplumsal sistemin “organlarını” yerlerinden koparmış ve bunları, ,mantıksal, kategorik bir ardışıklık içinde birbirini izleyen ayrı “toplumlar” —üretim, mübadele, parasal sistem, bölüşüm— olarak vermiştir. Bu organları yeniden oluşturmak ve birlikte hareket ettiklerini görmek zorundayız. Fakat, “gerçek tarih”, bu ilişkilerin doğduğı tarih olmadan bunu nasıl yaparız? Bunu yaptığımızda, iktisatçıların malzemesinin, “faal, enerjik insan yaşamı”nın kökeni konusuna tekrar döneriz. Ve bunu yaptığımızda da, burjuva ekonomi politüğ in yanılması —toplumun kategorilerin sonucu olduğu ve insanların yapıların taşıyıcıları olduğu yanılması— en azından dağılır:

Onbirinci yüzyılda insanların neye benzediğini, onsekizinci yüzyılda neye benzediğini; her birinin gereksinmelerinin, üretici güçlerinin, üretim tarzlarının, üretimlerinin hammaddesinin ne olduğunu —kısaca, bütün bu varoluş koşullarının sonucu olan insanla insanın ilişkisinin ne olduğunu— ayrıntılı bir şekilde incelemek zorundayız. Bütün bunların kaynağına u-

* age sf. 101-102 çv.

laşmak zorundayız —bu her çağdaki insanların gerçek, cismani tarihini yazmaktan ve bu insanları kendi oyunlarının hem yazarı hem aktörleri olarak göstermekten başka nedir ki? (ibid. 170).*

Daha fazla açıklamaya gerek var mı? Üretim ilişkileri gibi, argümanlar da, bir bütün oluştururlar. Bir tek organı, şu önemsiz organı (bir tek tümce), serçe parmağının üst boğumunu koparamayız. Marx'ın argümanı, hiçbir konuda “tarihsizm”e karşı bir argüman değildir; seri bir kategoriler ilişkisi olarak Proudhon'un dağıtıcı “*bir tek* mantıksal formül”üne karşı bütünleştirici tarihsel çözümleme lehine bir argümandır. Dahası, Althusser'in *Felsefenin Sefaleti*'nin argümanları konusundaki suskunluğunu artık anlayabiliyoruz. Zira Althusser'in maskesini düşürmek istediği “sapkınlıklar” —“ampirizm” (“insanların neye benzediğini ayrıntılı incelemek”) sapkınlığı, “tarihsizm” (“insanların gerçek, cismani tarihi”) sapkınlığı, “hümanizm” (“kendi oyunlarının hem yazarı hem aktörleri olarak”) sapkınlığı—bu sapkınlıklar salt anlık “geçici katılık boşluğu, metnin karanlığında bir kıvılcım zamanı” olarak ortaya çıkmazlar— bunlar metnin ayrılmaz parçalarıdır, argümandırlar, Proudhon'un karanlığına karşı fırlatılan aydınlatma fişekleridirler.

Dahası, metnin üzerinde küçük bir operasyon yapmak —her noktada Proudhon'un yerine Althusser'in adını geçirerek— gerekir ve bu metin, Althusser'in “Teori”sine karşı kalıcı bir uyarıcı polemik olarak okunabilir. Althusser'in Proudhon'un ardışık mantığının yerine ardışık olmayan bir mantık geçirdiği doğrudur. Fakat polemik her zaman etkilidir: Kategorilerin sabitliği; tarihsel çözümlemeden çok ustan kategori meydana getirme; metafizik sapkınlık, toplumu ve insanları kendi sonuçları olarak meydana getiren kategoriler; söz dağarcığının “yenilik”ini gizemleştirme; gerçek tarihin, daha uygun bir kategorik mantık içinde “biçimlerin gelişmesi” olarak (süreci yutan yapı) yeniden düzenlenmesi; bir bütünü “organlar”a ayıran (“düzeyler”, “kerteleler”) dağıtıcı yöntem; ve bu organları, tarihsel zaman ve sınıfın özgüllüklerinden bağımsız olarak saf usun eterinde manipüle etmek.

* age. sf. 105-çv.

Yetki bürosuna gidip bu metni almakla Bay Althusser, büyük bir hata yapmıştır. Kendi sistem modeliyle halkı avutmanın bir ruhsatı olduğunu sandığı şey, gerçekte, kendi köpeğinin, “teorik pratik”in, ağzını kapattıran bir mahkeme kararıydı. Ve karar Karl Marx imzalıdır. Karar, Althusser kabul etmezse halk tarafından, hemen infaz edilmelidir. Zira köpek, felsefe ve sosyolojiyle zaten ısırılmış ve kuduzdan çıldırtmıştır.

Son bir gözlem. Bir soru şeklinde ileri süreceğiz. Althusser kelleyi nasıl kurtarıyor?

Bu kadar sayfa yazı! Fakat yine de Althusser'in sadece iki canavarını, "tarihsizm" ve "ampirizm" canavarlarını inlerine kadar izledik. Ormanın bir yerlerinde, daha da korkunç yaratıklar "hümanizm" ve "moralizm" pusuda bekliyorlar. Ancak, bunları bulmak için bu kadar çok sayfanın gerekmeyeceğini sanıyorum. Gördüğümüz gibi, kendi tabii enerjisi ve istemiyle bir top, tepeden aşağı doğru yuvarlanıyor. Althusser'in bir zamanlar bu idealist zirveye yerleştirmiş olduğu son önermelerinin hepsi, aynı yoldan aşağı doğru yuvarlanıyor. Bu önermelerin usa ya da "bilim"e değil, ideolojiye ait oldukları konusu da artık açığa kavuşmuş olmalı; ve bu nedenle bir bakıma daha canlı bir şekilde işlerini bitirebiliriz. Erkeklerin ve kadınların kendi tarihlerinde araçlar değil, *trager* —yapıların taşıyıcıları, sürecin vektörleri— olmaları, "özensiz bir süreç" kavramına uygun olmalı. Başka şekilde sanmak, "hümanizm" günahını işlemektir. Althusser'in bu günaha karşı ilk ayrıntılı aforozu, 1964'te "Marksizm ve Hümanizm" başlıklı bir makale olarak ortaya çıktı. Niçin *o zaman* ortaya çıktı?

Göreceğiz.

Fakat görmek için, kendimizi bir an için tarihçilerin yerine koymalıyız. En eleştirel okuyucularımin, şu ana kadar Teoriyi, ideoloji sosyolojisiyle karıştırmakla beni suçlamayacaklarından eminim. Eleştirimiz "sert", "teori dahilinde" ve bunun "ispat söylemi" olmuştur. E-

vet, pek çok kez. Partizanlığın ve kişiselliğin işin içine karışmasına izin verilmemiştir. Nadiren.

Ne var ki, şimdi Althusser'in sistem modeline sadece hayran kalmakla yetinmemeliyiz (buna devam edeceğiz), aynı zamanda bunun niçin yapıldığını, kimi avutmaya çalıştığını da sormalıyız. Fakat, önce *metin*.

Şöyle başlıyor:

Bugün sosyalist 'hümanizm' gündemdedir.

Kendisini... sosyalizmden... komünizme götürecek bir döneme girmişken, Sovyetler Birliği, Her Şey İnsan İçin sloganını ilan etti ve yeni temaları gündeme soktu: Bireyin özgürlüğü, yasallığa saygı, kişinin onuru (F. M., 221)

“Bu tarihsel bir olaydır” diye devam ediyor Althusser. Bu durum, komünistler ile “savaş ve yoksulluğa karşı olan” iyi niyetli insanlar arasında bir diyalogun işaretidir. “Bugün, ulu hümanizm yolu bile, sosyalizme götürür gibi görünüyor.” Fakat bu, sadece bir *görünüştür*. Gerçekte, hümanizm (“insan”) çok kirli bir burjuva ideolojik kavramdır ve Marx'ın ilk el yazmalarında kurbanı olduğu bir kavramdır. Marx, Feuerbach'la hesaplaşma sürecinde kendini bu kavramdan kurtardı —argüman (Engels'in *Ludwig Feuerbach*'taki argümanı) tekrarlamayı gerektirmeyecek kadar bilinen bir argümandır. Büyük “insanlık” ifadesi altında, proletaryanın burjuvazi tarafından sömürülmesi gizleniyordu. Bu nedenle devrimci proletaryanın “hümanizmi” ancak bir “sınıf hümanizmi” olabilirdi: “kırk yıldan fazla bir süre boyunca SSCB’de, dev mücadeleler ortasında ‘sosyalist hümanizm’, kişisel özgürlük bakımından değil, daha çok sınıf diktatörlüğü bakımından ifade edildi” (F. M., 221). Fakat, “SSCB’de proletarya diktatörlüğünün sonu ikinci bir tarihsel evreyi açıyor.”

SSCB’de, gerçekten artık sınıf ayrımı olmadan, yani *kişi* olarak insanlara yaklaşıyor. Aynı şekilde, *ideolojide* de, sosyalist bir kişi hümanizmi temasının, sınıf hümanizmi temalarının önüne geçtiğini görüyoruz (F. M., 222).

Çok güzel. Fakat, daha aynı malın siparişini vermeden, bunun Teorinin değil *ideolojinin* bir ürünü olduğu sert bir şekilde bize anımsatılır. İdeoloji, “*esasında her toplumsal bütünlüğün organik bir parçasıdır.*” Hoşlanın ya da hoşlanmayın, sosyalist devletlerin bile “ideoloji”si olmalıdır. “İnsan toplumları, tarihsel solunumları ve yaşamları için vazgeçilmez atmosfer ve öge olarak, ideolojiyi gizler” (F. M., 235). Fakat bu özel ideolojik mal SSCB’den ihraç edilemez; gerçekte sadece Sibiryaya koşulları için dikkatle hazırlanmış bir tohumdur. “Sovyetlerin önüne açılan dünya, bitimsiz ilerleme, bilim, kültür, ekmek ve özgürlük, özgür gelişme manzaralarıyla gölgelerden ya da trajedilerden kaçınabilen bir dünyadır.” (F. M., 238). Fakat bu onların dünyasıdır, bizim değil: “sosyalist hümanizm temaları (bireyin özgür gelişimi, sosyalist yasallığa saygı, kişinin onuru vb.), Sovyetlerin ve diğer sosyalistlerin kendi aralarındaki ilişkileri ve bu sorunları yaşama tarzıdır, yani içinde bulundukları *koşulları yaşama tarzıdır*” (F. M., 238-9). Biz farklı koşullarda yaşıyorsak, aynı mahsulleri yetiştiremeyiz. “Çin’de, vb.” sadece bir “sınıf hümanizmi” şimdilik geliştirilebilir (F. M., 222). Ya kapitalist Batı? Çok açıktır ki, ithal edilemez. Zira sınırı geçerken şekil değiştirir ve bu koşullarda zehirli bir anti-komünist burjuva mahsul olarak yeşerirdi. Asla sosyalist olarak değil, eski burjuva “insan” nosyonu olarak ortaya çıkardı. Zira, ideoloji ile bilim arasındaki farkı ve “yaklaşık 120 yıl önce Marx’ın ideoloji ile bilimsel teoriyi ayıran sınırı çizdiği”ni bir an bile unutmamalıyız (F. M., 246). “Bu nedenle, esas olarak teori konusunda *Marx’ın teorik anti-hümanizminden...* söz edebilir ve edilmelidir” (F. M., 229).

Basitçe ifade edersek, her hümanist ideolojiye bu kadar derinden kazınmış etiğe başvuru, gerçek sorunların simgesel bir ele alınış tarzı rolünü oynayabilir. Bir kez bilindi mi, bu sorunlar kesin terimlerle ortaya konurlar: Ekonomik, politik ve bireysel yaşam biçimlerinin örgütsel sorunlarıdır (F. M., 147).

Bu sorunlara “*bilimsel adları*” verilmelidir. Böylece, *teoride* (Sovyetler Birliği için ideoloji, yani retorik, olarak yıkıcı olabildiği halde) “sosyalist hümanizm”in eski düşman olduğunu görüyoruz; soyut “iyi niyet” (moralizm) ve “insan” (hümanizm), gerçek komünizme karşı ortaklık kuran ikilidir.

Yine çok güzel. Fakat, bu iğrenç ideolojik kirlerin *trageri* ya da vektörleri kimlerdir? Burjuva “sosyalist hümanizm”i *cismani kötülük* olarak tasarlayıp ona yerel bir mesken ve bir ad verebilir miyiz? İnsan yiyen canavar *kimdir*?

Göreceğiz.

Fakat önce, Althusser’in prosedürleri konusunda iki genel gözlem yapmalıyız. (1) *Kanguru Faktörü* olarak betimleyeceğim bir “teorik pratik” yöntemi vardır. Toplumsal gerçeklikle her fiili ampirik uğraşmayı yasakladığı için, bu türden idealizmin en vulger ampirizmin ellerine teslim edildiğini, bağlandığını ve susturulduğunu daha önce belirttik. Yani o dünyayı bilemediğine göre, dünya onun öncüllerinde varsayılmalıdır. Ve bu dünya, “herkesin bildiği” en vulger tezahürlerden ve önyargılardan başka nedir ki? Bu nedenle teorik pratikçi, en güzel düşünce kıvrımlarıyla kavramsal öğelerin arasından dev sıçrayışlarla ilerler; sıçrarken, en güzel akrobatik dönüşleri yapıp heybetli hareketlerle havada kulaç atar. Fakat her seferinde (yerçekimi yasası asla bertaraf edilemediği için) yere düşer: *culp!* Üzerine düştüğü şey, dünya ile ilgili bir varsayımdır. Ancak bu varsayımdan ayrılmaz, onu koklar, otların tadına bakar. *Hoop!* Yine havadadır.

Özür dilerim. Benzeştirme, amaçlı bir edayla bir hedefe doğru sıçrayan, pençelerini uygun yerde tutan ve her seferinde durup yiyecek yiyen ve dünyayı inceleyen kangurulara kötü bir haksızlıktır. Teori hep ileriye, hatta Stalinist geceye bile sıçrar.

Elbette, okuyucu Althusser’in her “sağduyu”sunu —1964’te Sovyetler Birliği’nin “bitimsiz” ilerleme “manzaraları” ile “gölgesiz ya da trajedisiz” bir dünya olduğunu; kişi onuru, bireyin özgür gelişimi, yasallığa saygı vb. temalarının yaşadığı bir toprak olduğunu— zaten paylaşıyorsa, o zaman, benim benzeştirmem onun için boşunadır. Ve bu denemeyi okumayı bıraksa daha iyi eder; çünkü, bu inciler ona göre değil.

Kanguru faktöründen yine söz edeceğiz.

(2) İkinci gözlem. Althusser’in teorik pratiği rakipsiz bir yarışma olarak tanımlanabilir. *For Marx* ve *Reading Capital*’in tamamında kendi

karşıtları neredeyse hiç belirtilmez (imalar ve dipnotlar dışında). Pratik, Marksist kavramlar külliyyatı *içinde* bir diyalog değil, bir monolog pratiğidir. Fakat bu tamı tamına doğru değil. Birkaç konuda rakipler belirtilir ve bunlar genç Marx, Hegel, olgun Marx (belirsizlik ve kesinlik yoksunluğu), zavallı yaşlı Engels ve Gramsci'dir. (Bu yaratıcı, fakat belirsiz, düşünürü savunmak için şimdi yolumu değiştirmeyeceğim; benim savunuma gereksinmesi yok, yeterince savunucusu var). Bu argümanın unsurlarından ayrı olarak —“üretilen” bir argüman— özel canavarlarla değil —belirli yerlerde özel argümanlar geliştiren karşıtlar—, genel *canavarlıkla* karşı karşıyayız. Ampiristsiz “ampirizm”imiz var, tarihçilere hiç aldırmayan “tarihsiz”imiz var ve şimdi de hiçbir siması olmayan “hümanizm”imiz ve “moralizm”imiz var. Fakat, sorun değil: Çok iyi bir nedenden ötürü bu canavarları göremeyiz; “burjuva ideolojisi” ormanının sık çalılıklarında saklanmışlardır.

Ancak, sonra çok tuhaf bir şey olur. 1972'de, alışılmamış gün ışığında sersemleşip şaşırmış bir canavar aniden ayağını sürüyerek ormandan çıkar. Ortodoks bir komünist izleyiciler topluluğu toplanır. Sonra, teori arenasında fiili bir rakiple yüce bir turnuva düzenlenir. Rakip: Dr. John Lewis.

Niçin bu rakibi seçti? Göreceğiz.

John Lewis kimdi? Onu, gerçekte olduğu gibi, İngiliz Komünist Partisi'nin ideolojik yasa kitabesinin yaşlı mahafızı olarak değil, genç bir filozof —belki de, Marksist olmaya *çalışan*, fakat Sartre'in etkisinden kurtulmamış “iyi niyetli” bir adam—⁽¹²⁵⁾ gibi sunmak Althusser'in kapisidir. Ulu Stalinizm döneminde, 1945 ile 1956 yılları arasında Lewis, Parti'nin entelektüel yayın organı *The Modern Quarterly*'nin editörüydü. Gençler acımasızdır. Kuşkusuz ben ve o günlerde Komünist Partisi'ndeki yakın dostlarım, Burns, Dutt, German, Klugmann ve ortaklarıyla birlikte Lewis'i “King Street”in ideolojik

(125) Bkz. *Denemeler*, s. 124, dipnot 8: Burada Althusser, Lewis'in “Jean-Paul Sartre zaafı” konusunda bahse girer. Fakat herhalde şaka değildi: Belki de Althusser, hiçbir İngilizin, bir Fransız Filozoftan almadığı sürece, ister iyi ister kötü, herhangi bir düşünceye sahip olamayacağına inanlardan biridir.

polis teşkilatında bir baş müfettiş gibi görerek onun acımasız görüşünü aldık. Yani, entelektüel ve kültürel konularda o, arasına her zaman “doğru bir çizgi” çekilebilen sabit iki noktaydı. Onun özelliği — dergi sayfalarını ayırmada kendine cömert davranırdı— komünizm ve etik, ahlak ve hümanizm konularında vaaz vermektir.

Şimdi, ilk bakışta bu, Althusser’in isteklerine bütünüyle uygun gibi görünür: Lewis, “dogmatizm” canavarının, “hümanizm” canavarının ve “moralizm” canavarının üçlü bir kişileşmesi olarak alınır. Burjuva ideolojisinden türeyen bu üç canavar, kendi doğal yerlerinden çaktırmadan çıkıp *Stalinizm* ormanına sızmıştı. Lewis’in maskesini düşürürken Althusser, “Stalinci sapma”nın maskesini düşürme konusundaki kendi uzun ve katı projesini de ele alıyor. Her zaman arkadan ısırabilen kendi partisindeki bir canavardan çok İngiliz Komünist Partisi’ndeki (FKP liderlerinin her zaman küçümsediği) eski bir hedef tahtasını seçerek bu projeyi gerçekleştirmek, Althusser için daha kolaydır. Dahası, Althusser *avant-garde* Teoriyle, kendisini kendi durağan günlerinin ilerisinde gibi gösterebilir: “*For Marx*’ta —yani 1965’te— Stalin hakkında, Sovyet Komünist Partisi Yirminci Kongresi hakkında, Uluslararası Komünist Hareket’teki bölünme konusunda yazılar yazıyordum. Diğer yanda John Lewis, sanki Stalin hiç yaşamamış gibi yazı yazıyor...” (*Denemeler*, 36).

Fakat gerçekte, bu asla bir turnuva değildir. Aynı yönde iki kanguru arasındaki bir yarışır. Kanguruların havadayken farklı sesler, farklı ulusal deyimler kullandıkları doğrudur; fakat şimdi diğer bütün ülkeler kendi “ulusal” Marksizmlerine izin verdiğine göre, “anglo-Marksizm”e niçin izin verilmesin? Franco-Marksizme kartezyen tonda *us derslerini* seslendirme izni veriliyorsa, Anglo-marksizm de ünitarian ya da teosofist bir kilise orgu tonuyla ahlaklı insan vaazını niçin vermesin? Fakat her iki kanguru da aynı ritimle zıplıyor, aynı yöne gidiyor ve zaman zaman aynı incelenmemiş “sağduyu” yığınının — parti, Marksizm-Leninizm ve Sovyet tarihi ve çağdaş gerçeklik konusunda şaşırtıcı yanılsamalar— üzerine düşüyorlar; *culp*.

Althusser’in, ideoloji olarak burjuva “hümanizm”i ve proleter “sınıf hümanizmi” (Marksist bilimin rehberlik ettiği Parti’de cisimleşen

Sovyetler Birliği'ndeki Proletarya Diktatörlüğünde cisimleşen “sınıf hümanizmi”) hakkında söyledikleri, tamı tamına, Lewis'in ulu Stalinist yıllarda söyledikleridir. Lewis'in “iş”i buydu. 1946'da (“The Great Moral Muddle” —Büyük Moral Karışıklık) Lewis, Althusser'in 1964'te başladığı noktada zıplamaya başladı. “En dikkatli araştırmacılar”ın raporlarına dayanan “Sovyetlerin başarısı konusundaki en ölçülü tahminler, Sovyet halkına sınırsız bir güven ve umut veren kişiliğe saygıyı, yokluk ve güvensizlikten kurtuluş başarısını, fırsat eşitliğini” açığa vuruyor. Fakat Lewis, bütün bunların, Stalin'in “vatan-daşlar için eşit haklar”ı ilan ettiği yeni Sovyet Anayasasının, 1936, yasal güvencelerle güvenceye alındığından beri gündemde olduğunu görüyordu. Bizi Feuerbach'la aynı yola sokmayı ihmal etmedi. “Etik, hizmet etmesi istenen sınıf çıkarları açısından ancak anlaşılabilir”; “bir ideali etkili kılmak için, o ideal bir sınıfın ideali olmalıdır, yani bir sınıfın gerçek çıkarlarını ifade etmelidir.” (“Marxism and Ethics”, 1950). İşte Althusser'in “sınıf hümanizmi.”

Buradan da reel sosyalizmin yeni hümanizmine. Bu, “metafizik ilkelere, ya da ütöpik bir idealin ya da soyut bir moral ilkeler kümesinin benimsenmesinden” kaynaklanmaz. Aksine, Althusser'in “ideoloji”si gibi, “özel bir üretim tarzının moral yanı” olarak görülmelidir. Rusya'da “yeni ahlak”ın temeli budur (“The Moral Complexion of Our People”, 1651 —Halkımızın Moral Görünüşü). Fakat, yine Althusser'de olduğu gibi —zira ikisi de havadaki muhteşem dönüşlerinin zirvesinde *yollarına devam* ediyorlar—, “yeni ahlak”ın soyut ilkelere biçiminde kapitalist dünyaya ithali konusunda aynı sert yasak vardır. “Burjuva toplumun moral çöküşünün arkaplanına karşıdır ki, suçlusu olduğu bütün günahları yansıtan vicdansızlığı doğmakta olan yeni ve daha soylu bir dünyanın üzerine yıkıyoruz.” “Yiğit ebedi ilkelere savunucularının, mutlak değerler maskesi altında sınıf çıkarları” elbisesi giydikleri açığa çıkarılmalıdır. Fakat proletaryanın bu maskesini takmasına gerek yok; çünkü, “proleter hedeflerin gerçekleşmesi, gerçek insani ahlakı ilk kez olanaklı yapar...” “Bir *sınıf* ahlakının esinlediği bir *sınıfın* zaferiyle” buna ulaşılır... “Sınıflar üstü bir ahlakın gerçekleşebilmesinin başka hiçbir aracı yoktur.”

Lewis ile Althusser'in hareketlerinin ve ses tonlarının birbirinden biraz ayrıldığı yer burasıdır —usun aksanı ile ahlak bolluğu aksanı:

İşçiler, kendi kurtuluşları için savaşırlarken bütün insanlık savaştıklarını bildikleri için, kendi hareketlerinin arkasındaki etik itki, hem saflık hem yoğunluk açısından daha önceki bütün sınıf etiği sistemlerini esinleyen etiğin çok ötesine uzanır ve Stalin'in belirttiği gibi, toplumun gelişmesinde yaşamsal bir rol oynayan güç verici ve hareket ettirici güçlerin en güçlülerinden biri olur ("Marxism and Ethics").

Şimdi iki ahlakçımız yere, başladıkları noktadan çok uzak olmayan bir yere iniyorlar. Althusser için bu yer "bitimsiz ilerleme manzarasıyla" bir Sovyet dünyasıdır, "gölgelerden ve trajedilerden kurtulan" bir dünyadır. Doğrudur; bu ütopyaya farklı isimler veriyorlar: Althusser için burası, Gerçeklenen Teori, Cisimleşen Bilim dünyasıdır: Lewis için, Gerçek Ahlaklı İnsan'ın dünyası.

Sovyet ülkesinin önderleri, kendilerini *halka saygı ve özen göstermeye* yöneltten bir ahlak süzgecinden geçtikleri içindir ki, büyük görevlerinde başarılı oldular. Bu güzel insani davranışın çoğunu, derin bilgeliği ve engin insan severliği şimdi lideri olduğu devleti esinlediği gibi, uzun süre Parti'yi de esinleyen Stalin'e borçludurlar. Stalin'in etiği ve Sovyet devletinin ahlaki hedefi, insan kişiliğinin yüce değeri konusundaki canlı sözlerinde özetleniyor. "Önderlerimiz" diyor, "işçilerimize karşı en özenli davranışı göstermelidirler... Halka değer vermeyi öğrenmeliyiz... Dünyanın sahip olduğu bütün sermaye içinde en değerli ve en belirleyici olanın halk olduğunu kavramanın zamanıdır." ("The Moral Complexion of Our People")

Peki, Stalin bunu ne zaman söyledi? 1935'te, Kızıl Ordu Akademisi mezunlarına yaptığı konuşmada. Ne yazık ki, sonraki iki yıl içinde bu mezunlardan pek çoğunun hiç te "halk" değil, "yabancı unsurlar", kapitalist komplonun tasfiye edilmeye hak eden *trageri* oldukları ortaya çıktı.⁽¹²⁶⁾

Lewis, o zaman çok tatlı bir kanguruydu. Retorik farklıydı ("İnsan"/"kitleler": Sosyalist ideoloji/yeni ahlak); fakat her ikisinin e-

126. "The Great Moral Muddle", *Modern Quarterly*, I, 4 (Sonbahar 1946); "Marxism and Ethics", *ibid.* V, (Yaz 1950); "The Moral Complexion of Our People", VI, 1 (Kış 1950-1); "Science and Religion", VIII, 4 (Sonbahar 1953).

sas argümanları ve varsayımları aynıydı. O halde, 1972’de John Lewis’in “hümanizm” canavarı olarak burjuva ideolojisi ormanlarında dolaşması nasıl olur? 1946 ile 1956 yılları arasında *aynı argümanları* sunan Lewis, “Stalinist sapma”nın bir örneği olarak görülmesi gerekirken, Althusser’in ilk kez 1964’te başlayan argümanlarının, bu sapmanın katı bir eleştirisinin başlangıcı gibi sunulabilmesi nasıl olur?

Göreceğiz.

Böylesine sıkıcı olduğum için üzgünüm. Bu son sayfalar anlatılmaz derecede benim de canımı sıktı. Fakat, karışan ip yumağını açmaya çalışıyorum. “Katılık”ları, “tarihsizm”le birlikte komünist hareketin Rusya, İngiltere ve Fransa’daki yakın geçmişine ait en temel bilgileri reddetmeye götüren ve kendisini “post-Stalinist” sanan bir kuşağın yararı için, sabırla bunu yapmaya çalışıyorum. Bu masumiyet onların, yeniden dirilen Stalinizmin kendisini anti-Stalinizm olarak sunduğu ve uzun, açık ve zorlu Stalinizm eleştirisinin “burjuva ideolojisi” gibi gösterildiği muazzam bir güven tuzağının kurbanı olmalarına neden oluyor. Bu özdeş ikizler, *dogmatism ile dogmatisme** arasındaki turnuvayı, tuzağı daha da kusursuzlaştırmak için Althusser uydurmuştur.

Her şey aynalarla yapılır. Bir gözbağcının salonuna götürüldük. Yine 1964 makalesine dönelim: Althusser, “sosyalist hümanizm”in esrarını çözmeyi niçin o zaman gerekli gördü? John Lewis’in yaptığı kimi ciddi hatalardan ötürü mü? Hayır; Bildiğim kadarıyla, Lewis’in bu bu sözcükleri çift kullanma alışkanlığı yoktu. Fakat, sözcükler belirsiz bir anıyı zihnimde canlandırıyor. Zira, 1956 ile 1964 yılları arasında “sosyalist hümanizm”i açıktan eleştiren ve uluslararası komünist harekette yönetici konumunda olan pek çok insan vardı. İngiliz Komünist Partisi’nin yönetiminde İngiliz Kültürünün fahri temsilcisi Arnold Kettle’in “sosyalist hümanizm konusunda pek çok dindarca genellemeyi heyecanla ifade eden... orta sınıf insanlar”⁽¹²⁷⁾ karşı eleş-

* Lewis ile Althusser arasındaki farkın salt biçimde olduğunu, “özdeş ikiz” olduklarını anlatmak için “dogmatizm” sözcüğünün İngilizcesi ve Fransızcası bir arada kullanılıyor —çv.

(127) Arnold Kettle, “Rebels and Causes”, *Marxism Today*, Mart 1958.

tirisini anımsıyorum. Bu orta sınıf insanlar sözüyle Kettle, kendisine, ya da John Lewis'e ve hatta 1964'te terime sessiz bir onay veren — fakat sadece *ideoloji* olarak ve sadece Sovyetler Birliği'nde—⁽¹²⁸⁾ Althusser'e işaret etmiş olamaz. Her yanda aynalar birbirini yansıtır; fakat hepsi boştur; hiçbirinde fiili bir canavar görülmez.

Sonra, gözlerimi çevirip dikkatle en yakın aynaya baktığımda, korkunç gerçek ortaya çıkıyor. Orada, canavarların en dehşetlisinin kocaman ve çıplak pençelerine bakıyorum. O, benim! Bay Althusser, bir makaleyi *bana* adamakla beni onurlandırmış!

Okuyucular bu abartma egoizmini bağışlayacaktır. Elbette, Yorkshire'dan çıkan bir yayının Paris'te izlenmiş olacağını varsayamayız. Fakat, 1957'den beri, "A Quarterly Journal of Socialist Humanism" (Üç Aylık Sosyalist Hümanizm Dergisi) alt başlıklı *The New Reasoner* dergisinin yayın kurulundaydım. Ve bu derginin ilk sayısında, özel olarak Stalinist ideolojinin ve pratiğin bir eleştirisi olan uzun, olgun olmayan fakat, sanırım, kökten yanlış da olmayan "sosyalist hümanizm" konusundaki makalenin yazarı da bendim.⁽¹²⁹⁾ Uluslararası söylemin bir parçasıydı ve Paris'e ulaşmamışsa da, Moskova'ya mutlaka ulaşmıştır. Zira, Sovyet teorisyenlerinden birden fazla övgü aldım. Bu nedenle, Ekimde (1958), özel övgüler için seçiliyordum:

Bu haçlı ordusu askerlerinden biri... çabucak unutuluveren *The Reasoner* dergisinin [İngiliz Komünist Partisi Yürütme Komitesi yayını durdurma kararını aldı —E.P.T.] bir zamanlarki editörü olan ve şimdi utangaç bir şekilde varlığını devam ettiren *The New Reasoner*'ın editörü olan İngiliz revizyonistlerinin tescilli lideri Edgar Thompson'dur...

"Sosyalist hümanizm" konusundaki makaleme özellikle şöyle işaret edilmiş: "Thompson, her renkten revizyonistin şu ya da bu biçimde sofraya sürdüğü... iftiraları tekrarlıyor"⁽¹³⁰⁾ *Novy Mir*'de (1958) övgüler daha dokunaklıydı. "Sosyalist Hümanizm" dergisi, "bir grup örnek"i'n yönettiği bir dergi olarak belirtiliyordu: "Gerici emperyalist ba-

(128) "Bir sosyalist toplumun *ideolojisinin*.... proleter bir 'sınıf hümanizmi' olabileceği"ni öneren R. C.nin İngilizce baskısının sözlüğünde Althusser, araya bir şart koymayı lütfen kabul eder: "açıkça eğreti olarak, yarı-eleştiri anlamda kullandığım bir ifade." s.314.

(129) *Reasoning*, Vol. II'de, bunun yeniden gözden geçirilmiş ve kısaltılmış yeniden basımını yapacağım.

(130) *New Reasoner*, 7 (Kış 1958-9), s. 143-148.

sında yazan satılık kalemler, pek ala, yazar hakkında hırsızlıktan da-
va açabilirler: Thompson, bu satılık kalemlerin ‘Stalinizm’, ‘Zhdano-
vizm’, SSCB’de bireyin baskı altında tutulması konularındaki fantazi-
lerini şevkle yeniden tartışıyor; hararetle, Sovyet ideolojisine karşı
bir ‘ayaklanma’dan daha az bir şey istemiyor.” “Bütün hainler gibi...
bütün dönekler ve anarşistler gibi” E. Thompson da, sosyalist hüma-
nizm terimini şöyle kullanıyor:

Proleter sınıf ahlakı kimliğini ‘insana karşı yönetsel, bürokratik, despotik
bir yaklaşım’ olarak ilan etmek için... bir sis perdesi gibi. ‘İnsandışılığa
karşı’ bir ayaklanma çağrısı, bu filozofça yalanlar, olası her yolla, soyut
‘genel insan’ı toplumun, kolektifin, Komünist Partinin karşısına koyar.
Geniş kapsamlı sözde yeni bir tür ‘sosyalist hümanizm’ çağrıları aşağı-
daki ilanla son buluyor: ‘Stalinizm için çok değerli olan tumturaklı soyut-
lamalar —parti, Marksizm-Leninizm, Stalinizm, iki kamp, işçi sınıfının
öncüsü— yerine, gerçek erkek ve kadınları sosyalist teorinin ve esinin
merkezine koyduğu için *hümanizmdir*’⁽¹³¹⁾

Herhalde —canavarlar kibirlikleriyle ünlü olduklarına göre— bir
sonraki tümceyi de (*Novy Mir*’in ihmal ettiği) —benim sinsi projeleri-
mi daha da açığa çıkaran tümceyi— aktarabilirim: “Komünizmin dev-
rimci perspektiflerini, sadece İnsan Irkının ya da Proletarya Diktatör-
lüğü’nün değil, aynı zamanda gerçek erkekve kadınların devrimci po-
tansiyeline inancı tekrar doğruladığı için *sosyalisttir*.”

İşte, ağzında burjuva salyası akan, döneklik kiniyle buruşmuş iğ-
renç yüzüm. *Novy Mir*’in yetenekli teorisyei Bay Ozerov’un Althus-
ser’in teşhir yöntemini önceden gördüğü de fark edilebilir: “bu felsefi
iftiralar... ‘genel olarak insan’ı toplumun karşısına koyar...” —oysa,
“gerçek erkek ve kadınlar”ı Stalinizm için pek değerli soyutlamaların
karşısına koymuştum. Benim öncüllerim, “herhangi bir yalıtma ya da
tanımlama içinde değil, belirli koşullar altında fiili, ampirik olarak al-
gılanabilir gelişme süreci içindeki insanlar”dı.⁽¹³²⁾ Marksist ortodoks-
luğun soyut kumaşı altında bu insanların pek çoğu zaten ölmüştür.

(131) V. Ozerov, “About Proletarian Humanism and Abstract Moralizing”, *Novy Mir*, 6, 1958; *New Reasoner*, 9 (Yaz 1959)’da özerlenerek yayımlandı.

(132) Anon., *The German Ideology*

O halde, oyalanmayı bırakalım: Yumak açıldı. Kuşkusuz, kimi bö-
lümle *The Reasoner* tarafından İngilizce konuşan dünyaya taşınması-
na karşın, 1956'da komünist özgürlük muhalefetine düsturu olarak
“sosyalist hümanizm”i ilk kez kimin canlandırıldığını bilmiyorum. Fakat
yüzlerce yerde ve onbinlerce ağızda eşzamanlı ortaya çıktı. Polonya,
Rusya, Çekoslovakya ve Macaristan'daki ozanlar, Budapeşte'deki fab-
rika temsilcileri, Polonya Partisi'nin Sekizinci Plenumundaki komünist
militanlar tarafından dile getirildi. Hapishaneden çıkan kadın ve erkek-
lerin, çıkmayanların akraba ve dostlarının dillerindeydi.

Sovyet güçlerinin Budapeşte'ye girdiği 4 Kasım 1956'dan sonra,
uluslararası komünist hareket aracılığıyla genel bir disiplin eylemi
başlatıldı: Devlet ya da partinin disiplin kontrolünü yeniden dayat-
mak, ideolojik ortodoksluğu —yürürlükteki— yeniden kurmak, de-
ğişen koşullarda Stalinsiz Stalinizmi yeniden kurmak. Bu eylem, farklı
ölkelerde ve farklı koşullarda, farklı hızlarda ve farklı biçimlerde ge-
lišti; bir yerde açık bir polisiye eylem biçiminde (kurşuna dizilen İm-
re Nagy, hapsedilen Tibor Dery, Budapeşte İşçi Konseylerinin anti-
Stalinist militanları); başka bir yerde “revizyonistler”in dışlanması,
muhalif dergilerin kapatılması, demokratik merkezîyetçiliğin en katı
Stalinist normlarının yeniden tesisi şeklinde. Elbette, bunun yanı sıra,
ideolojik bir polisiye eylem de vardı. Troçkizm değil (muhalefet için-
de ikincil bir eğilimdi), “revizyonizm”, “döneklik”, “küçük burjuva
unsurlar” “esas düşman” olarak görülüyordu ve bunların ideolojik vi-
rusu “moralizm” ve “sosyalist hümanizm” olarak tanımlandı.

O halde, Althusser'in ortaya çıkışını, ideolojide genel polisiye ey-
lemin bir tezahürü, Stalinizmi teori düzeyinde yeniden yapılandırma
girişimi olarak görebiliriz. Bu, Fransa Komünist Partisi liderlerinin,
Althusser'i doğrudan ideolojik polis şefi olarak atadığını söylemek
değildir (işler hiçbir zaman bu kadar basit olmaz). Mikroplu bir alan
olarak *her* felsefeye güvenlerini yitirdiler; Althusser'in dili zordu ve
“katılık”ı (“teorik anti-hümanizm”) insanları antik bir retorikten yok-
sun bıraktı —zira, yaşlı kangurunun özel uzmanlığı, komünist dünya-
da olup biten *her şeyin* insan için bir zafer olduğunu gösterme (Sta-
lin'den aktarmalarla) konusundadır. John Lewis bunu bize gösterdi.
Ancak *Reading Capital*'den sonradır ki, (1965) —ve sert bir tartışma-

dan sonra— bir anlayış olgunlaştı ve FKP Genel Sekreteri Waldeck Rochet, Althusser’le “Spinoza hakkında konuşarak” (*Denemeler*, 104) bir gününü geçirdi (Haziran 1966). Bu anlayış, eski bir Aydınlanma projesini yeniden üretti. Mutlak monarkın (parti) felsefeyle (Teori) aydınlatılacağı benimsendi.⁽¹³³⁾ Althusser açısından, kendi sistem modeliyle oynamasında (belirsiz “teorisizm” itirafları), formülasyonlarının (Baskıcı Devlet Aygıtları, İdeolojik Devlet Aygıtları, “sınıf mücadelesi olarak felsefe”) artan vahşiliğinde ve burjuva sapkınlıkla sayısız çetin çatışmanın barut kokusunu saçan gerçek sınıf savaşının emektar militanı gibi kendisini göstermesinde, bu anlaşmanın fiyatı görülebilir.⁽¹³⁴⁾ Ve ayrıca —burası aynalı salondur— “dogmatizm” ve stalinizmle çatışmasında.

Bu denemede teoriyle ilgilenmiyorum. Başka bir yerde gerçek tarih üzerinde daha fazla duracağım.⁽¹³⁵⁾ Fakat, sanırım, bu özel teorik sorunu bu şekilde koymaya hakkım var. Kronolojik zaman (bildiğimiz gibi, “ideolojik”tir) açısından Bay Althusser benden altı yaş büyüktür. Fakat gerçek, yapısal, teorik zaman açısından (gene altı yıllık zaman itibarıyla) onun üstüyüm. 1942’de 18 yaşında Komünist Parti’ye katıldım. Althusser, 1948’de 40 yaşında FKP’ye katıldı. Genç Katolik Öğrenciler’in “aktif” bir üyesi olması dışında, onun tarihi (ki, tarihle alakası yoktur) ile ilgili hiçbir şey bilmiyorum. Onun komünist harekete girişi, anti-faşist savaş ve direnişin volantarizminin gerilediği ve soğuk savaşın rakip yapılarının (politik ve ideolojik) katılaştığı bir zamana rastladı. Anımsatıcı imalarla bize sunulan barut kokusu, “tarihi yapan” insanların değil, “Stockholm Mahkemesinin ve Barış Hareketinin” kokusudur (*F. M.*, 22) —yani, körlerin sahte bir zeminde ve yanılsama bayrağı altında yürüttüğü zorunlu barış mücadelesi dö-

(133) Buna karşılık, 1956’da FKP Merkez Komitesi, Parti filozoflarının Parti denetimi olmadan eserlerini yayımlamalarına izin veren bir karar aldı.

(134) Tam ve karmaşık tarihi kaba taslak açıklamaya çalışmadım. Althusserci etkinin ilk sonucu, kendi öğrencileri arasındaki Maocu bir grup içinde ifadesini buldu; sonra Althusser’in Mayıs 1968 olayları sırasındaki tutucu tutumu ayrılmalara ve Althusserci sapkınlıklara yol verdi. Ve devamı. Tiyatronun bu seyri öngörülebilirdi. Öykünün bir kısmı, Jacques Rancière’in yaşayan dönemlerinde, *La Leçon d’Althusser* (Gallimard, 1974); Rancière, “On the Theory of Ideology”, *Radical Philosophy*, 7 (Bahar 1974)’te ve Simon Clarke, “Althusserian Marxism”de bulunur.

(135) *Raesonning’e* Sunuşta, Cilt II.

neminin. Nihayet 1956'da yanılısamlar dağıtıldığında, insanların gözlerini kapatmak, kulaklarını tıkamak, çürümüş sahte yapının tamamını daha sofistike bir biçime sokmak, Althusser'in işi oldu.

Bir an bile bu yapıya kanmadım. Ne de yoldaşlarım ve dostlarım kandı. Onu eskiden beri tanıyorduk, *çok iyi* tanıyorduk. Althusser (bizim açımızdan) eski düşmandı, Stalinistin erkin illetiydi. Fakat, "post-stalinist bir kuşak" için, bu hile gözden kaçır. Bu katı "dogmatizm", "ekonomizm" eleştirmeni, neredeyse tek başına (*Denemeler*, 84), Marksist bilimi onarma zor görevini üstlendi; 1965'te "Stalin hakkında *zaten* yazı yazıyor"du (ibid. 36). 1972'ye gelindiğinde, "kişisel sorumluluk"la, "stalinist sapma" ile ilgili bir "hipotez" ileri sürebildi (ibid. 89 vd.).

"Zaten" 1965'te! *Peki, 1956'da Althusser neredeydi?* Yanıtını biliyoruz. Doğrusu, bu "zaten" sözü, bütün tövbe-kâr kanguruları rahat-sız ettiği gibi, beni de rahatsız eder: Niçin 1948, 1953, 1956 vd. değil? Fakat, Althusser'in "eleştiri"si nasıl bu kadar sorumsuzca ertelendi? 1956'da, Stalinizmin onyıllarca insanları sinek gibi ezdiği — komünistleri ve komünist olmayanları ayırmadan—, resmi olarak uzun uzadıya "açığa vuruldu"; dokuz yıl sonra Althusser, katı meditas-yondan çıkıp öksürdü, "dogmatizm"i mırıldandı; yedi yıl sonra tekrar öksürüp bir "sapma" hipotezi ("İkinci Enternasyonalin ölümünden sonraki intikamı"!) riskine girdi; iki üç yıl sonra Zhdanov ve Lysenko hakkında söyleyecek birkaç sert sözü vardı.⁽¹³⁶⁾ Fakat diğer yüzüyle daha çenebaz ve daha sertti. Esas düşman sosyalist hümanizm oldu.

Yine de, sosyalist hümanizm, her şeyden öte, komünist bir muhalefetin sesi, Stalinist teori ve pratiğin toplam bir eleştirisiydi. Althusserci yanılısama acaba neden değiştirilmiş olabilir? Her biri birincinin aynası olan diğer yanılısamlarla desteklenmeliydi. Şimdilik sadece üç yanılısamaya hayranlığımı belirtmeye zamanım var. Birincisi, her muhalefeti, tanım gereği, "nesnel olarak" gerici emperyalizmin sesi olarak tanımlayan eski hile vardı. Önerme 1: Bu eleştirmenler Parti'ye, Marksizme vb. saldırıyorlar. Önerme 2: Fakat Parti nihai iyiliktir, Terorinin güvencesidir vb. Önerme 3: Bu nedenle, bu eleştirmenler iyi o-

(136) Bkz. Althusser'in, Dominique Lecourt, *The Case of Lysenko*, (New Left Review, 1977)'a sunuş yazısı.

lan her şeyin düşmanıdır ve nesnel olarak emperyalist domuzlardır. İşte *Novy Mir*'in yüce teorisi: İşte Althusser — kendi teorisiyle betimlenen terimler olmasa, “en şiddetli burjuva anti-komünizmden ve Troçkist anti-Stalinizmden” kaynaklanan Stalinizm eleştirisi (*Denemeler*, 82-3).

İkincisi, salona yansıyan eleştiri “burjuva”dır —ağızlarından sosyalist hümanizmi düşürmeyen “orta sınıf insanlar”. En çok orta sınıf insanların ağzında bu eleştiriye rastlanır (Althusser, Kettle). 1956’daki komünist muhalefetin toplumsal bileşiminin nitelenmesi olarak bu, bütünüyle yalandır. 1968 Çekoslovakya’sındaki “insan yüzlü sosyalizm” girişimcileri için olduğu kadar, Poznan işçileri, Budapeşte’nin spontane konseyleri için de doğru değildi.⁽¹³⁷⁾ 1956’da İngiltere’de sosyalist hümanizm “parti”sini oluşturanlar için de doğru değildi. Derbyshire madencilerinin emektar lideri Bert Wynn için, bizim eleştirilerimizle dayanışma, kendi yüreğindeki bağlantıları koparmak demektir; sosyalist hümanizm tutumunu formüle etmek, Leeds Komünist Partisi’nin profesyonel örgütçüsü Jim Roche için, aletini bırakıp keski tezgâhına geri dönmektir; Ballingry’li bölge delegesi Lawrence Daly için, Fife Sosyalist Birliği’ni kurarken ve kendi ajitasyon söylemiyle birlikte politik olarak oldukça bilinçli Batı Fife madencilerini yürütürken, bu, sadece teorik değil, politik-pratik bir eleştiri de demektir; Briggs Motor Bodies’de ambar memuru olan Johnny McLoughlin için, “örgütlü bir anti-Stalinist Marksist sol hakeret” çağrısı demektir. O halde, yanılısana sadece bir yalan değil, aynı zamanda küstah ve elitist bir yalandır da. Ve işçi sınıfının moral duyarlılığına ve zekasına yönelik gizli küçümsemeden kaynaklanır.

Üçüncüsü, bu yalan, salondaki yaldız süslü aynalarda yansıtılır. Sosyalist hümanizm (bildiğimiz gibi burjuva olduğu için) elbette, “burjuva ideolojisi”ne —hümanizm, moralizm— sapma eğiliminden

(137) *Denemeler*, s. 77’de Althusser şunu söyleyecek kadar ileri gider: Çek halkının ulusal kitle hareketi, ... bütün komünistlerin saygı ve desteğine layıktır”, tam da “Batılı entelektüellerin ‘hümanist’ filozoflarının (akademik kürsülerinde ya da başka yerlerde)” eleştiriye hakederken. O halde, Althusser, bu son bir kaç yıldır nerede oturuyordu? Aynı olgu, niçin eleştiriye gerektirsin (“Marksist hümanistler” saygı duyacaksa), niçin komünistlerin saygısına layık olsun?

başka bir şey olamaz. Bu yanılsama, teorik bir değerlendirmede çok daha ilginçtir; çünkü, çoğunlukla entelektüellere yüklenen bir yanılsamadır. Stalinizm, her olası çıkışı “burjuva” olarak tanımlayarak kendi sisteminden her çıkışı engeller. Ne yazık ki, bu açıdan Troçkizm aynı efsaneleri tekrarlayarak ve özdeş engelleri dikerek Stalinist entelektüel sistemi fiilen güçlendirir. Bu nedenle, 1957’de, Lenin’in *Materyalizm ve Ampriokritisizm*’ine gönderme yaparak, epistemolojik “yansıma teorisi”nin bir eleştirisini sunduğum zaman, Peter Fryer (sonradan Troçkizme dönen), “diyalektik materyalizm felsefesine toplu bir saldırı” başlattığımı ve “kaçınılmaz olarak öznelcilik ve tek-bencilik bataklığına götüren” bir yola girdiğimi ilan etti.⁽¹³⁸⁾ Althusser, *For Marx*’ın mütevazı önsözünde (“İngiliz Okuyucularıma”), bunu sabırla açıklıyor:

Komünist entelektüeller, Stalinist ‘dogmatizm’ eleştirisini genellikle bir ‘kurtuluş’ olarak yaşadılar. Bu ‘kurtuluş’, eski felsefi ‘özgürlük’, ‘insan’, ‘yabancılaşma’ temalarını kendiliğinden yeniden keşfeden eğilim olarak ‘liberal’ ve ‘etikçi’ köklü bir ideolojik tepkiye yol açtı (*F. M.*, 10).

1972’de daha çok pervasızlaşmıştı; başvuracağı bir tek tırnak işareti vardı; “Yirminci Kongre’den sonra, sadece kapitalist ülkelerde değil, sosyalist ülkelerde de, birçok Marksist ve komünist ‘entelektüel’ açıkça sağ bir dalgaya kapıldı.” (*Denemeler*, 83).⁽¹³⁹⁾

Öyleyse,biz buyuz —“açık sağ dalga”. Neredeyse tek başına Althusser, bu tehlikeye karşı durdu. “Bizi ‘tehdit’ eden bulaşıcı hastalıklarla savaşmak için”, *For Marx*’ı yazdı. Her meslekten ve yaştan erkek

(138) Peter Fryer, “Lenin as Philosopher”, *Labor Review*, (Eylül-Ekim 1957).

(139) Tiyatronun tuhaf bir bölümünde Althusser’in Amien’de doktora “tez”ini savunduğu 1975’te, *Le Monde*’da belirtildiği gibi dili daha da çirkinleşmişti: “20. Kongre ve Khrushchev’in Stalinizm eleştirisi ve sonraki özgürleşmeden yana olmayan hiçbir yazı asla yazmayacaktım... dolayısıyla hedefim açıktı: Bütün sonuçları Fransız partisinin entelektüelleri arasında var olan bu hümanist sayıklamalar, özgürlük, emek ve yabancılaşma üzerine bu zayıf tezler”: *Radical Philosophy* 12 (Kış 1975).

ve kadınlara sirayet etse de, bu “sağcı dalga”nın, bu salgın hastalığın, en güçlü şekilde anti-faşist mücadele ve direniş kuşağını, Althusser’in unutmış görüldüğü kuşağı alıp götürmüş olması tuhaftır.

O halde, *For Marx* ve *Reading Capital*’de Althusser’in gürleştiği kayıp kahraman şudur: Bir süre “sosyalist hümanizm” düsturu altında toplanan anti-Stalinist başkaldırı, toplam entelektüel eleştiri. Lütfen beni yanlış anlamayın: “sosyalist hümanizm”i alternatif bir ortodoks-luk, bu eleştirinin söz konusu ettiği her şeyin yeterli bir tanımlaması, her yanıyla onaylı bir düstur olarak sunmuyorum. Terimin kendi belirsiz tarihi vardır ve onu teorik bir amberle korumayı arzulayacak kadar toy değilim. Başka bir yerde varsa bile, bütün bu eleştiri ve eylemlerin birleştiği yer burasıdır.

Althusser’in polisiye eyleminin nesnesi, argümanlarını yönelttiği isimsiz hayalet budur. Fakat, hayaletin konuşmasına izin verilmez.. “Post-Stalinist kuşak”tan okuyucular, bu hayaletin herhangi bir politik eylemden uzak, burjuva ahlak duyarlılığıyla “utanan”, gözlüklerini takıp Marx’ın 1844 el yazmalarına hayretle bakan ve tekrar Feuerbachçı bir “sağcı” gönül rahatlığına “gömülen” korkak bir entelektüel olduğunu sanmaya teşvik edilir. Bu da, düpe düz yalandır. Eleştirinin gerçek temaları: Parti örgütlenmesi ve yapısı: Profesyonel aygıtlarla üyeliğin kontrolü: Bu aygıtların Moskova’dan yönlendirilmesi (ve eğitilmesi): Kendi kendini kalıcılaştıran denetim biçimleri (“demokratik merkeziyetçilik”, “panel” sistemi, gruplaşmaların yasadışılığı) —ve buradan daha geniş politik ve entelektüel temalara: Bu temalardan hiçbirini görölmez.

Elbette, insan kendini denizin ortası gibi tanımlarsa, diğer dalgalar “sağ”da ya da “sol”da olmalı. Diğer dalgalarda onu farklı bir şekilde görecektir. Benim bulunduğum noktadan, işçi sınıfı hareketi içinde Stalinizmden daha “sağ” bir dalga göremiyorum. İşçi sınıfının öz-faaliyeti, sosyalist özgürlük açısından bakıldığında, Althusser’in anti-tarihsizminden ve anti-hümanizminden daha “sağ” olmak, nasıl olanaklı olabilir?

Hala yapılması gereken son, nihai bir illüzyon daha vardır. Althus-

ser'in tartıştığı hayalet "sosyalist hümanizm" olabilir. Fakat bunun daha büyük bir hayaletin, gölgesi Althusser'in satırlarının üzerine düşen adsız canavarın *diğer adı* olduğu ortaya çıkıyor. Nihayet 1972'de bu canavarın adı konulur: Sosyalist hümanizm Joseph Stalin'in maskesidir! Stalin'in kendisi değil, lütfen açık olun: Zira maskenin arkasında Stalin'in suratı lekesiz, proleter ve teorik olarak kusursuzdur: Onun düşüncesi "gürültülerin ötesinde kendi temellerini, 'çizgi'sini ve belli pratiklerini rahatça kormaya devam ediyor" (*Denemeler*, 83). Fakat, *diğer* belli pratiklerinde "stalinist sapma"yı keşfedebiliriz ve bu, her zaman "ideolojik bir çift" gibi ele alınması gereken "ekonomizm/hümanizm" ikizidir. "Kendi tarzlarında acımasızca 'hümanist' olan deklarasyonlarla", Stalin'in "ekonomizm"i gizlendi (*Denemeler*, 85, 91). "Sapma"nın belli bir dalgınlıktan, burjuva ideolojisi retorikğine tekrar sapıştan kaynaklandığını varsaymak zorundayız. Aşırı derecede üretken bir "temel" inşa etmekle meşgul olduğu için, "Yeni Sovyet İnsanı" ile ilgili yüceltilmiş hayallere daldı ve aralarındaki (yani, erkekler ve kadınlar arasındaki) "üretken ilişkiler"e ne olduğuna dikkat etmedi. Dolayısıyla "sosyalist hümanizm" —"gerçek sorunların imgesel bir ele alınışı"—, "stalinist sapma"nın sadece yeni bir yansımasıdır.

Şimdi, hileyi açıklamak için bir akrobat getiriliyor. Kendisini, Althusser'in ve Balibar'ın en son eserlerini İngiliz halkına tanıtmakla görevli sayan belli bir Grahame Lock, gösteri salonunun merkezine geçip metinleri tefsir ediyor. Ekonomizm, "sınıf mücadelesini unutmaktır, sınıf mücadelesinin *hümanizm* olduğunu unutmak"tır. Stalin bu konuda unuttu ve "hem ekonomizme hem de hümanizme düştü". Dolayısıyla (tıpkı 1956'da bizim yaptığımız gibi), burjuva şeytanlıkların hazırladığı belli tuzaklara düştü. *Gulaglar*, uydurma mahkemeler, bunların hepsi "burjuvaziye karşı kullanılan *burjuva yöntemler*di ve feci bir şekilde geri teptiler."

Pratikte kurbanları 'yanlış' insanlar olsa da, mahkemeler ve temizlik hareketleri, *SSCB içindeki sınıf mücadelesi tarafından son kertede belirlenen* bir rol oynadılar (*Denemeler*, 14-15).

Bir ayağı ensesinde diğeri ağzında yerde kıvranan Bay Lock'u ye-

rinde bırakacağız. Sadece, biraz rahatlatmak amacıyla onu tanıştırdık.

Bu bölümün tamamı berbat oldu. Teori tarihten çok daha açıktır. Sadece “post-stalinist bir kuşak”ın masumiyetine atfen bunu yazdım. Bir gün kendilerine anlatılması gerekecek. Karışmış bir iplik çilesini açmaya, Stalinizmin her köklü sosyalist eleştirisine *karşı* olan, fakat kendisini tam da böyle bir eleştiri gibi gösteren (bir dizi aldatıcı ayna aracılığıyla) ideolojik bir polisiye eylem olarak Althusserciliğin işlevini açıklamaya çalıştım. Umarım, birkaç zihinde bu yanılsamaları dağıttım.

Fakat, kuşkuyla inanmışlarsa, bu zihinler başka sorular da soracaklardır. Sormaları gerektiği gibi. Şunu sorabilirler: “Bütün bu eski saçmalıklara niçin bizi çekiyorsunuz? Günahlar uzun süre önce, başka bir ülkede işlenmiş ve her neyse fahişe ölmüş. Hepisi itiraf edildi. E-uro-komünizm bütünüyle ıslah edilmiş bir niteliktir. Post-Stalinist kuşaktan olan bizleri, kendi anılarınızla niçin rahatsız ediyorsunuz?”

Yanıtım, hem kısa hem uzun olabilir. Kısa yanıt şudur: Siz, “post-Stalinist bir kuşak” *değilsiniz*. Stalinizm usamlamalarının ve yasallıklarının “teorik pratik” aracılığıyla her gün yeniden üretildiği bir kuşaktansınız.

Şimdi bu yanıtı genişletebiliriz. Her kuşağın önüne çıkan gündem, her zaman o kuşağın kendi geçmişi tarafından onun önüne çıkarılır. “Benim” sosyalist kuşağım faşizmden ya da stalinizmden “sorumlu” değildi. O döneme geldiğimizde, onları zaten oradayken bulduk. Faşizmle uğraştık; Stalinizmi çok uzun süre ihmal ettik. Dolayısıyla, belki de bütün sorunların en büyüğü olarak, bugünün sosyalistlerine aktarıldı.

Özel bir tarihsel/politik/sosyolojik oluşum olarak Stalinizm ile bu özel oluşum momentinde doğan ideoloji, kurumlar ve pratikler olarak Stalinizm arasına bir ayrım koymalıyız —bu türden bütün görüngülerde olduğu gibi. Birinci anlamında Stalinizm, elbette geçmişe aittir. Kurnazca planlanmadı, *teorideki* bir “sapma”nın sonucu —Althusser ve Lock’un sandığı gibi—, Stalin’in teorik katılığında anlık bir yanılsama değildi. Umutsuz bir olumsuzluklar silsilesi içinde şaşırma

Sovyet tarihinin sert sınırlamalarına tabi insan aracılığının ürünüydü. Bu çok güç inceleme ayrıca yürütülmelidir. Belli bir noktada Stalinizm, sürekli bir ideolojik mantık ve yasallığıyla —Marksizm-Leninizm-Stalinizm— sistematik bir toplumsal oluşum olarak görülebilir.

İşte bu tarihsel matriksten, ikinci anlamında Stalinizm ortaya çıktı. Stalinizm, yirmi yıl sonra Althusser'in bile "cinayetler" diyebildiği salt yetersiz pratikler ya da belli "hatalar" değildi. (Lütfen anımsayın) Sadece öldürülen yada *gulaglaştırılan** milyonlarca insandan (bunların çoğu "yanlış" insanlardır) söz etmiyoruz. Bilgiyi bloke etmek, yalan yaymak ve bireylere iftira etmek için hukukun kasıtlı manipülasyonundan, bir devletin iletişim araçlarından, polis teşkilatından ve propaganda organlarından; Sovyet halkını, kendi kendini harekete geçiren araçlardan (hem demokratik biçimlerde, hem de işçi denetimleri biçiminde) yoksun bırakan, işçi sınıfının yerine partiyi, partinin yerine liderleri (ya da lideri) ve her şeyin yerine güvenlik organlarını geçiren kurumsal prosedürlerden; her entelektüel ve moral ifadeye el konulup ideolojik bir devlet ortodoksluğu şeklinde merkezileştirilmesinden söz ediyoruz —yani, sadece "bireyler"ın demokratik ve kültürel özgürlüklerinin bastırılmasından değil: Euro-komünizm buna hayıflanmış olsa da (ve hayıflanmasından memnunuz), daha hayıflanma anında bile, birey özgürlüklerinden bu uzaklaşmanın, altmış yıl sonra Sovyet Devleti'nin yapmak zorunda olduğu sosyalist kuruluş menüsünün ekleri, "ekstra"ları olduğu bazen ima edilir: Sadece bu değil, bireyin bilgi edinme ve kendini ifade etme "haklar"ının elinden alınmasında, ne sovyet işçilerinin ne de kolektif çiftçilerin neyin doğru olduğunu ve kimin ne düşündüğünü bilmediği. Bütün bir halkın iletişim ve bilgi-oluşum sürecinin ileri bir müsaderesiyle karşı karşıyayız.

Demek ki, bu tarihsel matriksten bir kurumlar ve pratikler kümesi olarak Stalinizm ortaya çıktı. Ve bunlarla birlikte, pratiğin teorik meşrulaştırılması ve savunusu ortaya çıktı. Komüntern aracılığıyla Sovyetler Birliği'nden dışarıya yayılan bu durum, bütün uluslararası ko-

*Gulag takımadalarındaki çalışma kamplarına gönderilen politik tutsakların durumu anlatılıyor —çv.

münist harekete nüfuz etti. Pratikler ve ideoloji yankılanarak büyüdü ve bu yankının aracıları (ulusal komünist partilerin güvenilir bürokrasileri), tam yerinde bir benzeştirmeye, evrensel bir kilisenin papazları, tanrıbilimsel savunucuları ve “hümanist” vaaz vermede usta, kendi üyelerini doğrudan doğruya ve bilerek aldatan, ahlâk kurallarını kendine uygun yorumlamada çevik, ayırt edici Stalinist prosedürler ve formlarla —“demokratik merkezîyetçilik”, gruplaşmaları ve tartışmaları bastırma, teorik (ve olanaklı olduğu ölçüde) entelektüel organlar, eleştirilere ve muhaliflere iftira, komünist olmadıkları halde komünistlerle işbirliği yapanların ve cephe örgütlerinin gizli manipölasyonu— kendi denetimlerini güçlendiren papazları oldular. Uluslararası komünizmin, SBKP 20. Kongresinden önce, Stalinizmi “bilmediği” doğru değildir; hem adam akılı biliyor, hem de onu onaylıyordu; başka şeyleri bilmek *istemiyor* ve başka şeyleri iftira diye ilan ediyordu; “bilmediği”, önce-leri Marksist teorinin diliyle yücelttiği ve savunduğu şeyi, *bir adamın* cinayetleri olarak ilan etmenin “doğru”su olduğu-ydu.

Novy Mir ve Althusser’in kehanette bulundukları gibi, “en şiddetle burjuva anti-komünizme ve Troçkist anti-Stalinizme” başvurduğum görülecektir. Fakat, en azından bir kanguru gibi zıplamıyorum. Son iki paragraftaki her nokta, sadece alışılan mahkeme kararlarıyla “burjuva adiler” olarak damgalanabilen bilginlerin eserlerinde değil, Sovyet ve sosyalist yazarların (Victor Serge, Deutscher, Lewin, Claudin, Medvedev) eserlerinde de bol bol belgelenir. Bir kısmını doğrudan kendi deneyimimle doğrulayabilirim. Balibar ve Lacan’a acı çektiren, fakat bu ülkedeki sosyalizm tarihini öğrenmemiş “post-Stalinist bir kuşak”ın üyeleri, toyluklarını aşındırmaya kadar, teorik pratiği erteleyebilirler.

Fakat, “kendi” kuşağım adına, Stalinizm *içindeki* —yani, Stalinizm ile alternatif komünist gelenek ve formlar arasındaki— toplam mücadele adına konuştuğumda, iki önemli çekince kaydedilmelidir. Birincisi, uluslararası komünizmin o yıllarda yaptığı ya da yapmakta olduğu *tek şeyin* bu olduğunu asla, bir an için bile söylemedik ya da öyle sanmadık. Komünistler, Stalinist bir komplonun aracıları düzeyine asla indirgenemezler; otantik bir sosyalist gelenek dahilinde, çoğu

önemli ve alternatif, bir kısmı kahramanlık gerektiren ve bir kısmı da başkalarının yapamayacağı türden yüzlerce başka şey de yaptılar. Komünizm *içindeki* mücadelelerin bu kadar keskin olmasının bir nedeni de budur. İkincisi, Stalinizmle mücadele ederken, kapitalizmle ve Batı emperyalizmiyle mücadelemizin bir an bile duruksamasına asla izin vermedik. Sadece bu da değil, aynı zamanda, önemli ölçüde uluslararası kapitalizmin *herhangi bir* sosyalist toplumun ortaya çıkmasına karşı azgın düşmanlığıyla beslenen olağanüstü koşullardaki ve olumsuzluklardaki tarihsel genesisinden Stalinizmi ayırmaya çalışmak yoluna da asla sapmadık. Stalinizmin, kökeni itibariyle şu ya da bu teorik hataya, Marksizmin doğasındaki bir kötülüğe atfedebileceğini asla düşünmedik. Sosyalist yozlaşmada, uluslararası kapitalizmi her zaman ortak bir varis olarak gördük.

Fakat bunun gerçeklikte, düşüncede ve örgütlenmede köklü bir yozlaşma olduğundan kuşumuz yoktu. Bu yozlaşmayla savaşmak, “tarih”in bize aktardığı bir gündemdi. “1956” kuşağı, Tanrı’nın başarısız olduğunu söylemedi; başarısız olduğumuzu söyledik ve bu başarısızlığı açığa çıkarmak istedik. Öyle mi? Bu dönem artık geçmişte kalmadı mı? Belki de *başardık*? Zira, eski Stalinist papazlardan pek çoğu öldü ya da emekliye ayrıldı. Olumsuzluklar ve koşullar değişti; uluslararası komünizmin ölüsü olacağını sandığımız şeyde yeniden hareketlenme görülebiliyor. Nefes alıyor, kollarını kıpırdatıyor. Belki, “1956”nın eleştirisi gereğinden fazla erkendi, gereğinden fazla ateşli ve gereğinden fazla keskindi: Fakat bir bütün olarak yanlış değildi? Gizemli bir şekilde ve proleter organizmanın temel içgüdüleri aracılığıyla komünizm kendi kendini düzeltme yeteneğini kanıtıyor. Euro-komünizm Stalinizmi çok geride bıraktı; ona karşın çözümler üretti; Althusser teorik bir eleştiri peşinde koşuyor.

İşin bir kısmı böyle. Burası iyi. Stalinizmin, uluslararası hareketin bütün parçalarına eşit derecede nüfuz ettiğini asla varsaymadık. Komünizmin (düşünce ve eylemlerimizle “bizim” de katıldığımız) zararlı bir alan olduğunu da ileri sürmedik. Hareket vardır. Kendi kendini sorgulayan gerçek araştırma, diyalog da vardır. Farklı yerlerde farklı hızlarda yürüyor. Gramsci’nin şahsında teorik bir onur unsurunu içeren İtalyan komünizminde hareket, ilginç biçimlerde ilerledi. Fran-

sa'da bile yürüdü. Bay Marchaise, bildiğimiz gibi, yönetime geldiğinde hayvanlara iyi davranacağına söz verdi. Omuzlarımda duran kedim bunu okuduğunda, güldü. Fakat ben gülmedim. Herşeyden önce, bu kitle partilerinin üyeleri olarak kendilerini ifade eden ve liderliklere kendi istemlerini dayatan Fransız ve İtalyan halkının özgürlükçü geleneklerini anımsayarak ve elverişli belli olumsuzluklarda —bütün bunlar veriliyken, komünistlerin sol hükümetlere katılmasının sonucunun, yeni ve daha demokratik sosyalist olasılıkların yolunu açan bir sonuç olabileceğini düşünüyorum. Bütün bunlar, tarihsel oluşum olarak olanaklıdır.

Fakat bu, “1956” projesinin gerçekleştirildiği anlamına gelmez. Zira, bu değişimleri en cömert bakış açısıyla ele alsak ve gelecekteki eğilimlere en iyimser bakışla baksak bile, bu proje sadece bir tek koşulda gerçekleştirilebilir: 1956 gündeminin sonuçlandırılması koşuluyla. Elbette, tarihsel bir oluşum olarak Stalinizm geçmişe aittir; o şekliyle geri gelmez; gelecek başka şekilde oluşacaktır. Ve elbette, Batı komünist partilerinin geçmişin kokusunun gitmesini istemelerinin epeyce oportünist nedeni vardır. Solzhenitsyn'in kapitalist basında her gün boy göstermesi, seçimlerle ilgili bir rahatsızlık nedenidir. Hiçkimse *gulagların* olmasını *istemedi*, hiçkimse —kuşkusuz Bay Marchaise de— bunların Fransa'da olmasını istemez. Stalinizm geçmişe aittir. Biz zaten ilerlemekteyiz.

Peki, geçmişe ait değil mi? Zira, sadece özgül bir tarihsel oluşum değil, aynı zamanda, insan zihninin ve vicdanının nihai felaketlerinden biri, ruhun son durağı, her sosyalist “iyi niyet” açıklamasının yakılıp yok edildiği bir felaket dönemiydi. Ve insan o dönemde yetişmişse, sadece daha oportünist bir kaç zıplamayla ondan kurtulur mu?

Öyleyse “kuşak” oyununa son verelim. Stalinizmi ikinci anlamında, bir kurumsal oluşumlar, pratikler, soyut teoriler ve tahakkümcü yaklaşımlar kümesi olarak ele alırsak, o zaman, “post-stalinist kuşak” henüz doğmamıştır. Bu anlamda Stalinizm, bugünün gündemini, yaşayanların beyinleri üzerinde “dağ gibi bir ağırlık” oluşturan kendi form ve tarzlarını bize bıraktı. Yaşayanların (hangi kuşaktan oldukları hiç önemli değil) bu dağı aşmak için, güçlerini birleştirmeleri gere-

kir. Zihninizin üzerinde bir dağ varsa, teorik bir omuz hareketiyle (“ekonomizm”, “hümanizm”) kaldırılıp atılmadığını bilirsiniz.

Sadece Sovyetler Birliği’nin, bütün dağların en büyüğünün, doğrudan Stalinizmden türeyen pratikleriyle yönetilip, bir devlet ideolojisiyle yasallaştırıldığını anlatmak istemiyorum. (Önümüzdeki 20 yıl içinde, bu konuda yeteri canlılıkta tanıklarımızın olacağını, Sovyet halkının çok-biçimli kendini dayatmasının her zamankinden daha sık, Parti ve ideolojiden bir tiksime olarak ortaya çıkacağını ve Bay Marchais’nin sürekli seçim bozgunlarıyla karşı karşıya kalacağını öngörebilirim). Sadece, Muamma Çin’in yıldan yıla daha rahatsız edici anılarla canlanacağını, ülkenin en saygın liderleri ve Marksist *sağ-gürü* sahipleri bir gecede “dörtlü çete” olduğunda, neyin gerçekleştiğini anlamadığımızı, fakat bunun ne bize ne de Çin halkına anlatılmadığını bildiğimizi ve daha önceleri “hainler”in iktidardan uzaklaştırılmasını kolayca anımsadığımızı anlatmak istemiyorum. Sadece, “yenilenen” euro-komünist partülerin kadrolarında, prosedürlerinde, söz dağarcıklarında, stratejilerinde ve yöntemlerinde belli *devamlılıkların* —oportünist önlemlerle değiştirilebilen, fakat çoğunlukla kalıcı ve ilkeli bir eleştiriye (bir “parti düşmanı”nın eleştirisi hariç) konu edilmeyen devamlılıklar— var olduğunu anlatmak istemiyorum. Kedi-me sordum ve o, bütün bunların kendisini güldürdüğünü söyledi. Bütün bunlardan başka bir şey daha var. Ve bu şey, bu denemenin konusuydu.

İkinci anlamında ve bir teori olarak stalinizm, tanımlanabilen, “düzeltilebilen” bir, hatta iki “hata” ve bu şekilde iyileştirilebilecek bir teori değildi. Stalinizm, cinayetler konusunda bir dalgınlık değildi: Cinayetleri *doğurdu*. Stalinizm “hümanist” retoriği yaygınlaştırdığı anda, kendi solunum tarzının bir parçası olarak insan yeteneklerinin önünü de tıkadı. Tam da, insanları yapıların taşıyıcıları olarak (*kulaklar*), tarihi öznesiz bir süreç olarak ele almanın bir yolunu bulduğu için, stalinizmin nefesi kötü, insanlık dışı kokuyordu (ve hala kokuyor). Hatalarla sakatlanmış, takdire şayan bir teori değildir; usa karşı, her bilginin sadece kendisinin denetçisi ve bekçisi olduğu bir tek teoride toplanabileceğini ileri süren bir sapkınlıktır. Kusurlu bir “bilim” değildir; ahlaka ve imgeleme yeteneklerine yönelik her ba-

ğımsız hak ve yetkiyi yadsımak için, bilimin adını yalancı tanık olarak gösteren bir ideolojidir. Sadece bir hatalar özeti değil, aynı zamanda, içinde sürekli yeni hatalar fışkıran bir Amalthea Boynuzudur.* Stalinizm, ayrı bir ideolojik düşünce tarzıdır; daha fazla “hata”yı yeniden üreten sistematik bir teorik “hatalar” örgüsüdür.

Budapeşte üzerinde dumanlar yükselirken, belirsiz de olsa, bütün bunları görebiliyordum. Binlerce farklı yerden birlerce insan da görebiliyordu. Stalinist teorinin “hata”larını birer birer yazdım: “proletarya diktatörlüğü” (Stalinist versiyonuyla): “Askeri söz dağarcığı”: parti teorisi—

Ve mekanik insan bilinci teorisi yanlıştır: tarihsel bilimin, ‘söz gelimi, biyoloji kadar kesin bir bilim olabileceği’ teorisi: yaratıcı ve moral yeteneklerin politik ve yönetsel yetkeye bağımlı kılınması yanlıştır... bağımsız düşünceden korkma... bilinçsiz sınıf güçlerinin mekanik kişileştirilmesi... bütün bunlar yanlıştır.⁽¹⁴⁰⁾

Ve bütün bu “hata”lar bolluğunu yeniden üreten organları da saptadım: “Stalinist düşünce tarzı... mekanik idealizmin düşünce tarzıdır” ve “stalinizmi bir ideoloji olarak, idealist bir düşünce tarzı — Marksist anlamda— içinde bir sahte kavramlar sistemi kuran bir parti-zan davranışlar ve sahte, ya da kısmen sahte, düşünceler takım yıldızı olarak görmeliyiz.”⁽¹⁴¹⁾ Nihayet, bu sistemin uygulayıcısı olarak Stalin’in kendi üstünlük iddiasını saptadım. Son doğum yıldönümünde keşfedildiği gibi O, sadece En Büyük Marksist, En Büyük Filozof, En Büyük Dilbilimci vb. değildi; aynı zamanda En Büyük Kanguruydu da. Zira, bu türden idealist bir tarz, “ampirik” söyleme kapalılığıyla zorunlu olarak tekrar tekrar “hata” ve “yanlış sonuçlar” üretmek zorundadır. “Stalinist, belit ile reelpolitik, dogmatizm ile oportünizm arasında salınır. Belitler bir sonuç vermediği zaman, hata kabul edilir. Fakat, içinden hataların bu kadar bolca fışkırdığı Amalthea Boynusu

*Bolluk simgesi olarak kullanılan ve içinden meyveler taşan boynuz —çv.

(140) “Through the Smoke of Budapest”, *The Reasoner*, 3 (Kasım 1956); David Widgery, *The Left in Britain* (Penguin, 1976)’de kısmen yayımlandı.

(141) “Socialist Humanism”, *New Reasoner*, 1 (Yaz 1957) s. 107.

asla kabul edilmez.”⁽¹⁴²⁾ Hoop! —(diyalektik materyalizm)— hoop! —(teorik pratik)— culp! Bu yüce teorik alıştırmının sonunda: Khrushev’in gizli konuşması.

Evet; binlercemiz bunların hepsini görebildi. Fakat, Stalin’in teorik yapısının örgüsünü saptayamadık. Sadece bizim yetersizliğimizden kaynaklanmıyordu. Saf teorik güzelliği ve kavramsal uyumuyla bu yapı henüz oluşturulmamış olmasından ötürüydü. Zira Stalin, Marksist bir teorisyen, bir pragmatist ve ikiyüzlülük karışımıydı. Sistemin bazı parçalarını tamamlamaya vakti oldu (“üstyapı, kendisine hizmet etsin diye altyapı tarafından yaratılır.”); fakat, hümanist retorikle, pratik kararlarla ve güvenlik kararnameleriyle yamadığı gedik ve yıktılarla doluydu. Stalinizme gerçek, katı ve bütünüyle uyumlu teorik ifadesinin verilmesi, zamanımızda oldu. Althusser’in sistem modeli budur.

“Post-Stalinist bir kuşak”a karşı sert olmak istemem; fakat açık olmak gerekir. Teorik pratisyenler Marx’ın önemli bir kavramına aşinadırlar: Verili bir üretici sistem sadece metalar üretmez, aynı zamanda, kendisini, kendi üretici ilişkilerini, kendi ideolojik form ve yasallıklarını da yeniden üretir. Sonra bunlar, yeniden üretim sürecinin zorunlu bir koşulu olurlar. İdeoloji olarak Stalinizm, yüce Stalinizmin öldüğü belirli tarihsel andan sonra da uzun süre kendini yeniden üretmeye devam etti. Teoride böyle yaptığı sürece, gerçekte de kendini yeniden üretmeye yönelecektir —elbette, tamı tamına aynı biçimde değil, insan nesneler ve onun papazları görevini yürüten kimi entelektüeller için yeterince rahatsız edici biçimde. “Post-Stalinist bir kuşak” olmak bir yana, Althusserciler ve onların öncüllerini ve idealist tarzlarını paylaşırlar, Stalinist ideolojinin teorik üretim bandında her gün çok sıkı çalışıyorlar. Teorik açıdan Stalinisttirler. Karşısında 1956 gündemini oluşturduğumuz akıldışılığın ve insanlıkdışılığın “nedenleri”nin taşıyıcısıdırılar...

(142) İbid., s. 137.

Fakat bu hep bizimle olan bir tutku
Çok yakın ve çok yoğun gerçeklik
Zihnimde bir şeylerle karışmış
Kişisel kınama ve küçümsemeyle...

Buraya kadar beni izleyen sabırlı “post-stalinist” okuyucunun zihninde, başka sorular yine de olacaktır: “Peki, sizler, gündeminizle birlikte, Stalinizmin teorik kaynaklarını doğru bir şekilde saptadınız mı? Bundan ne çıktı? Daha iyi bir teori oluşturdunuz mu?”

Bu sorulara yanıt vereceğim. Siz bir karara varın.

Önce, vulger düşünceler sosyolojisinden teoriye ve onun saf doğruluk söylemine dönelim. Sistem modeli son kez yeniden ziyaret edelim. Sadece parçalarına hayran kalmakla yetinmeyelim, aynı zamanda yoksun olduğu yarçalara da dikkat edelim.

Althusser'in *For Marx*'ta "hümanizm"i ve "moralizm"i kovması bir bakıma kabaydı. O nedenle, *Reading Capital*'de, yenilenmiş sofistasyonla tekrar döndü. "Gerçek" dünya, "apaçık"ın kaba tezahürleri, Genellikler I'in temizlenmemiş kavramları (teorinin yol göstericiliği olmasa) bizi bir *büyyü*, yanılsama dünyasına götürürdü. Tarih metni (anımsıyoruz), "bir yapılar yapısının sonuçlarının duyulmaz ve okunmaz kayıtları"dır (R. C., 17). Hepsinin altında, *La Structure à Dominante*'la karşılaşırız. *Kapital*'in teorisi, "bir üretim tarzı teorisi"dir. "Marx'ın *Kapital*'de incelediği şey, bir tarihin üretiminin sonucunu *bir toplum olarak var eden*", dolayısıyla "bu sonucu bir toplum olarak var eden 'sonuç toplum'u üreten bir mekanizma"dır (R. C., 65).

Sadece çağdaş budunbilim ve tarih çalışmaları nedeniyle olsa bile, bu sonuç toplumun farklı üretim tarzlarına uygun olmadığından kuşkulanmaya başlıyoruz.

Dahası, bu sonuç toplum, diğer, daha küçük sonuçlardan meydana gelir: “teorik pratik için sonuç bilgi, estetik pratik için sonuç estetik, etik pratik için sonuç etik.” “Bu özgül ‘sonuçlar’dan her birini araştırma, her birini üreten *mekanizmanın* tarifini gerektirir...” (R. C., 66). Bu mekanizma, üretim tarzının yapısında bulunacaktır. İki vesileyle, şu önemli iki sayfa konusunda Althusser, kendi yetki belgesi olduğunu sandığı şeyi —gerçekte Althusser’in köpeğini susturan mahkeme kararı olduğunu anladığımız *Felsefenin Sefaleti*’ndeki tümce— gururla eline alıyor.

Demek ki, toplum, toplumsal oluşumlar bir üretim tarzı yapısının *sonuçlarıdır*lar. *Kapital*, bu yapının meydana geldiği parçacıkları anlamamızı da sağlar:

Kapitalist üretim tarzı açısından, bu tarzın işbölümündeki, yapının farklı ‘düzeyler’indeki işlevlere göre ürettiği ve gerektirdiği bireysellik biçimlerini, bireylerin ‘destekçi’ (*Trager*) olma biçimlerini tanımlar. Elbette, burada bile, verili bir üretim tarzındaki bireyselliğin tarihsel varoluş tarzı, ‘tarih’teki çıplak gözle görülmez; bu nedenle kavramı da *biçimlendirilmedir* ve her kavram gibi, en çarpıcı, ‘verili olan’ın —ki var olan ideolojinin sadece bir maskesidir— sahte apaçıklığına benzemekten başka hiçbir şey olmayan bir çok sürprizi içerir (R. C., 112).

Burada, “verili olanın sahte apaçıklığı”nın gizini çözen ve bizi “‘tarih’in çıplak gözüne” görünmeyen tözel doğrulara doğrudan doğruya götüren şaşırtıcı bir görüşün bize sunulduğunu bir an için varsaysak bile, etkileyici görüşümüzün, söz gelimi, nasıl “anlatılabildiğini” anlamak güçtür. Varsayalım ki, sonuç toplumda belli bir konjunktürde, iş arkadaşına “Hey dostum! Üretim Müdürü, saptanan günlük iş konusunda bize nutuk atmak için kantine geliyor. Ona sıcak bir karşılama hazırlayalım!” diyen bir işçi temsilcisinin, sahte apaçıklığıyla kendisini “tarih’in çıplak gözlerine “gösteren” bir moment var. İşçi temsilcisinin bu tümcelerinin gizini kaldırmak ve onları katı kavramlar olarak teori içinde *biçimlendirmek* için, bu tümceleri şöyle ifade etmemiz gerekir: “Hey, proleter üretici güçlerin *trageri*! Burjuva

Üretici ilişkiler içinde kendisine egemen bir konum verilen *trager*, bu üst-belirlenen konjonktürde, kapitalist üretim ilişkilerinin proleter *tragerin* işgücünden yoğun artı-değer elde etme düzeyindeki devinim yasaları tarafından son kertede belirlenen göreli olarak özerk bir sonuç etik aracılığıyla kantinde tezahür edecektir. Bu konjonktürün ‘sıcak’ bir çelişki biçiminde tezahür etmesi belirlenmiştir!’

İşçi temsilcisinin ideolojisini, iki sözcük dışında, başarılı bir şekilde *bilime* indirgediğimiz görülecek. “Kantin” sözcüğü, “olgu”nun apaıklılığıyla iflah olmaz derecede kirlidir ve “sıcak” sözcüğü ahlak-sal bir saldırdır; öyle ki, bu sözcükler metnin bilimselliğini kirlletme-sinler diye, tırnak içine alınmaları gerekir. Ayrıca, gizemi kaldırma-nın 19 sözcük yerine 55 sözcüğün kullanılmasını gerekli kıldığı gr-lecektir. Genel olarak durum budur. Fakat bu, devrimci katılığa ulaş-maya eşlik eden küçük bir zahmettir. Hiç kuşkusuz, politik bir *praksis* (sınıf mücadelesi olarak felsefe) olarak üretici yapılarda uygu-lanmışsa, böylesine yakıcı açıklık, gizemsizleştirme, bütün kapitalist düzeni infilak ettirir. Althussercilerin niçin beklediklerini anlanuyo-rum. Niçin Dagenham ya da Longbridge’e hücum edip denemiyorlar?

Fakat böylesi bir *praksisin* bilgileri henüz bana ulaşmadı. Bunun bazı *teorik* nedenleri olmalı. Daha katı bir post-Althusserci bile — diyelim bir hindessi-hirst—, Althusser’in kesinlikle masum olma-yan “metni”nin titiz bir semptomatik okumasıyla bunu meydana çıka-racaktır. Zira bu titiz inceleme altında, işçi temsilcisi —gerçekte *b-tn tümce*— sözde bir sorun, ideolojik bir alçaklık olarak açığa çıkarı-labilir. *Daha ilk sözcükte*, “Hey” hitabında, bunun sırrı açığa çıkar. Zira bu, işçilerin *zne* olduğunu, “insanlar” olarak “tarih”e “mdaha-le” edebildiklerini sanmamıza olanak tanıyarak, hem tarihsizmi hem moralizmi teoriye kaırmaktır. Fakat, bu tümcelerde sözü edilen du-rum, gerçekte, üretim tarzı içindeki bir çelişkinin *sonuç toplumdur*. Bu sonuç, üretici ilişkilerde zaten bellidir ve hitap ve öznelerin hiçbir imgesel sorgulanmasını gerektirmez. Koltuklarımızda rahat oturabili-riz. Hatta uyuklayabiliriz bile; çünkü çelişki, işçi temsilcileri olarak kendi sonuçlarını açığa vurmaya devam edecektir. Herşeyden te, Dagenham’a gitmeye hiç gerek yok.

Bu, vulger, hatta ampirist bir yanıt oldu. Aıklamamıza geri dne-

lim. Hümanizm, Althusser ileri sürüyor, “el altından bir indirgemeyle”, “*üretim ilişkilerini salt insan ilişkileri* gibi ele alarak”, “insanları” kendi tarihlerinin aracıları ya da öznelere gibi gösteren sapkınlıktır (R. C., 139).

O zaman tarih, insan doğasını dönüştüren tarihin gerçek bir öznesi olarak kalan bir insan doğasının dönüşümü olur. Sonuç olarak tarih, insanları, öznesi oldukları tarihsel sonuçların çağdaşları haline getiren insan doğasının içine sokulmuş olur; fakat —ve bu mutlak kesinliktedir— üretim ilişkileri, politik ve ideolojik toplumsal ilişkiler, tarihleştirilmiş ‘*insan ilişkileri*’ne, yani insanlar arası, özneler arası ilişkilere indirgenmiş olur. Tarihsist hümanizmin elverişli savaş alanı budur (R. C., 140).

Althusser, tarihe yaptığından daha şiddetli bir muzipliği antropoloji için hazırlıyor.⁽¹⁴³⁾ Kendi doğasını meydana getiren insan nosyonu, “bir kültürel antropologlar güruhunun benimsediği” bir nosyondur (R. C., 140). Marx bile, zaman zaman “gizli bir antropoloji”ye düşmekten kurtulmaz. Balibar, Marx ve Engels’in “*verili koşullar temelinde tarihi yapanların insanlar olduğu düşüncesi*”ni tekrar tekrar desteklemelerine izin verecek kadar dürüsttür. “Fakat bu ‘insanlar’ kimdir?” “‘İnsanlar’ kavramı... sözün, felsefi ya da sıradan ideoloji bölgelerine *kayıp gittiği* gerçek bir noktayı meydana getirir.” ‘İnsanlar’ sözcüğünün ‘apaçıklık’ı, ‘saydamlık’ı (burada çok bedensel saydamlıkla yüklü) ve uyuşturucu görünüşü, sakınmaya çalıştığım tuzakların en tehlikelisi. Yabancı bir bünye olarak onu bertaraf etmeyinceye... kadar, tatmin olmam...” (R. C., 207-8).

Eğitilmemiş ve protestan zihnin, bütünüyle ilgisiz düşüncelere sürekli “kayıp gitme”si, bu teorik pratik tarzının bir sonucudur. Örneğin, “bedensel saydamsızlık”ta bir hayale dalar ve Bay Balibar’ın da Genç Katolik Öğrenciler içinde entelektüel olgunluğa ulaşmış

(143) Antropolojik orijinallik ve canlılık çalışmasının Althusserci etki alanından ortaya çıkması daha da ilginçtir. Olasıdır ki, Althusser’in “ekonomik”i belirsiz yenden tanımlaması, Marksist Fransız antropologlarına küçük bir hareket alanı tekrar verdi. Ayrıca anımsanmalıdır ki, antropoloji için yapısalcılıkla bir arada yaşamak tarihten daha kolaydır. Her olayda, Godelier, en azından, sistem modelde inatla yolunu bulmaya çalıştı; ve *nedeni biliyor*.

dığını merak ederim? Sonra, tesadüfî bir ilişkiyle, Stalin'in kendi entelektüel çıraklığını Grek Ortodoks Papaz Okulunda geçirdiğini anımsıyorum... Ve sonra, titiz bir stilist olduğum için, “uyuşturucu” “insanlar” kavramını ele aldığımızda, “yabancı bir bünye olarak *bertaraf etme*”nin, “*tasfiye etmek*” fiili ile iyileştirilip iyileştirilemeyeceğini merak ederim? Zira, insanları belli bir şekilde düşünürsek, düşüncelerimizi kanunlaştırmak daha kolay olur. Kadınları “bebek”, “piliç”, “nefis parça” olarak düşünürsek, onlara bu şekilde davranmak daha kolay olabilir. (Bazı kadınlar bile kendilerini böyle düşünebilir). İnsanları yapıların *trageri* gibi —ya da eylemlerini “yersiz rahatsızlık belirtileri” olarak— düşünürsek, o zaman, düşünce fiile yol gösterir. Çünkü, “insanlar” kendilerine karşı durduğunda, mağrur teorikpratisyenler, *dalekler** her zaman şunu söyler: “*Kökünü kazıyın!*”

Bu, bana*yine antropolojiyi anımsatıyor. Zira *Reading Capital*'in yedinci bölümünde Althusser, ilginç bir tartışmaya bulaşmıştır. Geriye çekilip, bir nesne, bir yapı olarak ekonomi politiğe göğüs germiş (daha önce benim yaptığım gibi). Benim de düşündüğüm gibi, ekonomi politiğin, önsel bir verili faaliyetler alanı tanımlamasına ve sınırlandırmasına dayandığını fark etmiş. Fakat bu faaliyetlerden genellemelere gitmek ve evrensel ya da temel bir toplum bilimi olarak kendini ilan etmek için, ekonomi politikte daha ileri bir varsayım olmalıdır; ve bu “gereksinme” kavramında bulunabilir. Zira, “gereksinme”, bir “kavşak-kavram”, bu durumda ekonomi ile antropoloji arasında, dediğim şeydir. (Althusser'in sözcüklerini izlemediğim, onları açıklayıp bir düzene soktuğum görülecektir). Sonra, klasik ekonomi biliminin, “ekonomik nesnelerin üretiminde, bölüşümünde ve alınıp tüketilmesinde etkili olan bütün yasaları ekonomik öznelere ve onların gereksinmelerine dayandıran ‘*naif*’ bir antropoloji”nin (*R. C.*, 162) ön varsayımına dayandığını keşfeder. Demek ki, “gereksinme”, sonuçları öncüllerinde verilecek şekilde tanımlanır. Bütün temel insan gereksinmeleri, ekonomi politiğin tanımladığı gibi, ekonomik gereksinmelerdir; o halde ekonomi politik temel toplum bilimidir.

Sonrasında ne gelecek? Şöyle ortaya çıkabilir: Marx, burjuva ekonomi politiği parçalarken, antropolojiyi kurtaracak —ya da en azından,

*Çocuklar için hazırlanan bir TV dizisindeki robot benzeri saldırgan kurgusal yaratık —çv

“gereksinme”yi burjuva ve yararçı kolaylıkların dayattığı tanımlamalardan kurtararak ve antropolojinin “gereksinme”nin daha geniş tınısını araştırmasına olanak sağlayarak, onun kurtuluşunun ön koşullarını sağlayacak. Fakat, hiç de öyle değil! Sekizinci bölüme girerken, “teorik gösterişler”in, ekonomi politiğin değil, *antropolojinin* “Marx’ın çözümlemesiyle parçalanmış olduğunu” fark ederiz (R. C., 166). Marx, şimdi antropolojiye hücum edip “*Kökünü kazıyın!*” diye haykıran bir *dalek* olarak bize sunuluyor. Fakat, tam da ekonomi politiğin üzerinde kurulduğu ön varsayımın kökünü kazırsak —“gereksinme”deki dayanağını ekonomi biliminden uzaklaştırırsak, o zaman bir boşluğa dayanıyor gibi görünecektir. Marx, daha iyi bir gereksinme kavramı, daha iyi bir antropolojik temel bulmuş mu? Asla: “Bu nedenle, antropolojik bir temel, tamı tamına mitsel olur” (R. C., 167). Gereksinmeler ekonomik değildirler, ekonomi tarafından *tanımlanırlar*, “çifte bir yapısal... belirlenmeye tabi”dirler. Gereksinmelere içeriğini ve anlamını “üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki ilişkinin yapısı” verir (R. C., 167). Gereksinmelere sadece içerikleri verilmez, aynı zamanda, *ekonomik olarak* anlamları da verilir. Zira, *ekonomik* olmak, “ekonomik” gereksinmelerle ilgili olmak gibi vulger, “sağduyu” tarzında “*ekonomik*” olmak değildir. *La Structure à Dominante*’ın üretim tarzının akışına ve modülasyonuna göre bir anlam verdiği belli bir yeri, belli bir işlevi işgal etmeyi ifade eder. “Ekonomik kavramını biçimlendirmek, onu bir düzey, üretim tarzı yapısının bir kertesı ya da bölgesi olarak katı bir şekilde tanımlamaktır” (R. C., 178).

Ekonomik, bir *verilinin* (dolaysız görülebilen ve gözlenebilenin vb.) niteliklerine sahip olamaz; çünkü tanımlanması, üretim tarzı yapısı kavramlarını gerektiren ekonomik yapının kavramını gerektirir... çünkü, tanımlanması, bu nedenle, onun kavramının biçimlendirilmesini öngerektirir. Ekonomikin kavramı *her bir üretim tarzı için* biçimlendirilmelidir... (R. C., 183).

Bu manevra, onyıllardır tarihçilerin ve antropologların canını sıkan birçok güç sorunu, bir tek sulu teorik besinle çözer (ya da içinde eritir demeliyiz). İlkel toplumlardaki akrabalık, yapının “ekonomik”e verdiği “düzey, kerte ya da bölge”dir. Ve devamı. “Gereksinme”, bir durumda yedi kadına duyulan gereksinme olarak, başka bir durumda

efendiye sadakat yeminine ihanet edenin kafasını uçurma gerekliliği olarak ortaya çıkabilir; fakat her iki durumda da “ekonomik”tir ve kuşkusuz ikisini de deşifre etmek için, hiçbir antropolojiye gereksinmemiz yoktur. Dahası, erkeklerin ve kadınların herhangi bir “düzey”de ve benzerinde öznel olarak gereksinmenin tanımlanmasına katılabilmeleri şeklindeki ideolojik yanılsamadan daha sefil ne olabilir ki? Zira, onlar *trager*dir —içinde gereksinmelerin saptandığı yapının destekleridirler.

Yoruluyorum ve zihnim yine kayıp gitti. Zira, antropolojinin kökünü kazırken, yaptığı tek şey, “gereksinme”yi *La Structure à Dominante*’ın kucağına atmaktır; öyle ki, “bütünlük”ün bir parçası ya da “bölge”si değil, bütün kişiliği “ekonomik”in kaba yararçı insafına bırakılır. Büyük bir proto-Marksistin sözcükleriyle, Kral Lear’e kapitalist zihniyeti haber verirken sunulan yararçı “gereksinme” kavramının bir eleştirisini anımsıyorum:

Gereksinme değil, akıl: En sefil dilencimiz
En zavallı gereksiz şeylere olan:
Doğanın gereksindiğinden fazla doğa yok
İnsan yaşamı hayvan yaşamı kadar ucuz...
Gerçek gereksinme sayesinde—
Hey melekler bana sabır verin, gereksindiğim sabır!

Althusser’i ikna etmek istiyorsak, hiç kuşkusuz, sabır ilk “gereksinme”mizdir.

Sabırlı olacağım; fakat son kez. Bir kez daha *trager* kavramına bakacağım, etraflı tartışacağım ve o zaman sistem modelin bu titiz incelenmesi biter. İfadenin tamamı şöyledir:

Üretim ilişkilerinin yapısı, üretimin araçları tarafından işgal edilip benimsenen *yer* ve *işlevleri* belirler; bu araçlar, bu işlevlerin ‘destek’leri (*Trager*) oldukları sürece, bu yerleri işgal edenlerden başka bir şey değildirler. Gerçek ‘özneler’ (yapıcı süreç özneleri anlamında), bu nedenle, görünüşe, naif antropolojinin ‘verili’sinin ‘apaçıklık’ına karşın, ‘somut bireyler’, ‘gerçek insanlar’ değildir —*bu yer ve işlevlerin tanımlanması ve bölüşümüdür. Gerçek ‘özneler’ tanımlayanlar ve bölüştürenlerdir: Üre-*

tim ilişkileri (politik ve ideolojik ilişkiler). Fakat bunlar 'ilişki' oldukları için, *özne* kategorisi içinde düşünülemezler (R. C., 180).

Bu argümanın dayandığı hatalar o kadar temel yanlışlar ki, bunları teker teker göstermemiz gerekiyor. Birincisi, yapı nosyonu yapısalcılıkla birbirine karıştırılıyor. Yapılar (toplumsal, ekonomik, kavramsal), son yirmi yılın bir keşfi değildir. "Örgüt"ten (ya da "organizma"), "sistem"den, arz ve talep "yasaları"ndan ya da "kurumlar"dan (ve "fonksiyonerler"den) söz eder etmez, yapıdan da söz ederiz: İnsan davranışını yönetme, biçimlendirme, düzenleme, sınırlama ve belirleme şekillerinden de söz ediyor olmamız olasıdır. Bu nosyon, ve yapıların teorik ve ampirik açıklamaları, birkaç kuşaktır bizimle birlikte. Devrimci bir nosyon olmaktan çok öte, pratisyenler tarafından teorik "katılık"ın sonuna kadar götürüldüğünde, çoğunlukla temel bir tutucu nosyon olmuştur; çünkü erkek ve kadınları "duraklar"da, "kademe" merdivenlerinde sabitlemiş, "yasalara" tabi, verilmiş "roller" olarak, ya da üst bir konsesustan sapma ya da ona uyum gösterme momentleri olarak görme eğilimindedir.

Uygun olmayan bir şekilde yapıdan yapısalcılık'a taşındığında, hem gerçek dışı hem gerici olmasına karşın, bu, hiçbir şekilde nosyonun gerçek dışı gerici olduğunu ileri sürmek değildir. Sadece, başka yerlerde olduğu gibi burada da Althusser'in, ortodoks ("burjuva") disiplinlerde uzun süredir kutsallaştırılan nosyonları "Marksist" terminolojide yeniden üretmekte olduğunu anımsatır. İzleyicilerinden bazıları henüz bunu fark etmemiş gibi görünmelerine karşın⁽¹⁴⁴⁾ *trager*, ya da piyasa —"ilahi irade" olarak ahlaklaştırılan arz ve talep "yasaları"— tarafından kendilerine verilen işlevlerin taşıyıcıları olarak insanlar nosyonu, tam da vulger burjuva ekonomi politüğün özüydü. Marx'ın zamanında, bu ideoloji bu yapıyı tamı tamına işçi sınıfına *dayatmaya* ve aynı zamanda, onları bu "değişmez" yasalara diren-

(144) Böylece John Mepham, "Who Makes History?", *Radical Philosophy*, 6 (Kış 1973), şunu ilan eder: Eğer "insanların tarihi yaptığı"nrı sanarsanız, o zaman "onların subjektif yapılarını, inançlarını, davranışlarını, önyargılarını vb. bilmeniz gerekir. Bu ekonomi politüğün insanları düşünme şeklidir. Ve ayrıca ampirist felsefenin, yararcılığın vb.nin de." Öyleyse, Dickens neden Mr. Gradgrind'i yarattı?

meye güçlerinin yetmeyeceğini inandırmaya çalıştı; ve o yıllardaki İngiliz işçi sınıfı tarihinin çoğu, ancak, sermaye mantığının ve gereklerinin destekleri olma düzeyine indirgenmeye karşı kahramanca (hatta “ahlaksal”) bir *reddiye* olarak anlaşılabilir. Bir noktada Marx, “canlı emeğin taşıyıcıları” olarak emekçilere işaret ettiğinde bu, tamı tamına, yabancı bir özellik olarak ve kapitalist üretimin gereklerine (anti-hümanist) tabi olarak “toplumsal emeğin üretici güçlerinin” yabancılaşması tartışması bağlamındadır: “Emekçilerin sahip olduğu fabrikalarda, örneğin Rochdale’de, durum tamamen farklıdır.”*(145) *Kapital*’in birinci baskısına önsözdeki bilinen yorumunda Marx, bireysel kapitalistler üzerinde herhangi bir yargıda bulunmayı reddettiğinde, “toplumun *ekonomik oluşumunu* doğal tarihin bir süreci gibi gören benim [Marx’ın —çv.] görüşüme” göre, bireylerin kötü niyetli ve sorumlu araçlar olarak değil, “ekonomik kategorilerin kişileşmesi, özel sınıf ilişkilerinin ve sınıf çıkarlarının cisimleşmeleri” olarak görülebilmesi nedeniyle bu. Fakat bu, kişileri, “*ekonomi politığın alanında*” göründükleri gibi, yani, dönemin ortodoks savunuları içinde sürekli “görüldükleri” gibi görmektir.***(146) Bu nedenle Marx, düşündüğünden başka türlü ağız kullanarak yazıyor ve kendisini ekonomik “yasalar”ın *trageri* olarak temize çıkarabilen her sömürücünün yürekten retoriğini ödünç alarak, kendini eleştirenlere karşı ilk önce davranma yumrukları sallıyordu.

İşte, her zaman yaptığı gibi Althusser, burjuva kullanımla yağlanmış ideolojik bir bakır parayı bize sunuyor ve bize bunun Marksist bir altın olduğunu söylüyor. Bu bakır paranın ikizi, parsoncu ve yapı-salcı-işlevsel sistemlerde hala tedavüdedir: İtaliğeştirilmiş bütün “katı”lıklarıyla Althusser’in “*yer ve işlevlerin... tanımlanması ve bölüşümü*”nün arkasında, Smelserci “toplumsal sistem”i buluyoruz;*(147)

*Kapital, K. Marx; C.3; Sol Yayınları, 1990; sf.80 —çv.

145. Kapital, III (1909) s.102-103.

** Kapital, C.I, K. Marx, Sol Yayınları 1986, s. 18 —çv.

146. Kapital, I (1938) s. XIX, italikler benim.

(147) Althusserci düşünce ile yapısal fonksiyonelinin çakışmasına dikkat çekenler arasında şunlar da vardır: Dale Tomich, *Radical America*, III, 5 (1969) ve IV (1970)’de; Simon Clarke, “Marxism, Sociology and Poulantzas’ Theory of State”, *Capital and Class* (Yaz 1977)’de.

tragerin arkasında “roller”i buluyoruz ve Althusser’in ideolojik “sor-gulama” ya da “seslenme” tuhaf nosyonlarının arkasında, düşünen ya da eyleyen değil, *düşünülen* ve *canlandırılan* erkekler ve kadınlar *şık* nosyonunu bile buluruz.⁽¹⁴⁸⁾ Bütün bu yüce düşünürler, “burjuva” ya da “Marksist”, aynı “gizli antropoloji”den, “insan”la ilgili aynı varsayım-
yımdan —bütün erkek ve kadınların (kendileri hariç) *uğursuz budala-lar olduğu* varsayımı— hareket ederler.

İkincisi, sadece *lumpen entelijensiyadan* rastgele devşirilen bir iz-leyiciyi aldatabilen Althusser’in argümanında, iki tane saçma ve sinsi el çabukluğu var.⁽¹⁴⁹⁾ a) Althusser, Marx’ın Feuerbachçı “insan”dan, “insanın özü”nden kopuşuna yönelik bir el hareketi yaparak, başka bir yetki belgesini ortaya çıkarmaya çalışır. Elbette, ilk öğrencilik yıl-larındaki her öğrencinin fark ettiği gibi, Marx da, soyut ve generik “insan”ı reddederken, “toplumsal ilişkiler topluluğu” içinde, sınıf şeklinde yapılanan toplumlarda, “ampirik olarak gözlenebilir” koşul-lar içinde erkekleri ve kadınları yeniden keşfetti.⁽¹⁵⁰⁾ Doğrusu, yaban-cılaşma kavramında, “gerçek insan ahlakı” nosyonunda ve kimi bil-ginlerin insanın sürekli varlığının tarihsel bir erekbilimi olarak ara-dıkları şeyde yeniden ortaya çıkan kavramı, “insan”, Marx ve En-gels’in ne ölçüde tam olarak reddettikleri bir sorundur ve çok güç bir

(148) En gülünç versiyonlarıyla bu (lacanian) nosyonlara, L&F., s. 160-170’te, i-deolojik adlandırma teorisinde, rastlanır. Daha yakın zamanlarda Ernesto Lac-lau (*Politics and Ideology in Marxist Theory*, New Left Books, 1977, Bölüm 3 ve 4), bu peri masalını kullanmaya çalıştı. Lac-lau’nun zaman zaman Althusser’den daha duyarlı görünmesi, “teori”deki bir iyileşmeden değil, onun daha çok gerçek dünya ile ilgili bilgilerden kalkış yapması olgusundan kaynaklanır. Kuşkusuz, bu suçlamadan rahatsız olacaktır —çünkü, “modern epistemoloji”nin “somut ol-gu”ların teori ve sorunsalın kendisi tarafından üretildiği”ni (s. 59) “ileri sürdüğü-nü” (!!!) bize anlatır— fakat gerçekte, faşizm, popülizm vd. hakkında çok az şey *biliyor*. Bir kanguru olarak kalıyor; fakat teorik öğelere bağlanmadan önce daha uzun süre yerden kalıp gerçek otları koklayan bir kanguru.

(149) Bu terimin elitist bir çağrışıma sahip olduğunun sanılması durumunda, be-lirtmeliyim ki, en yoğun şekliyle Oxford, Cambridge, Paris, Londra vb. koridorla-rında rastlanan toplumsal bir kategoridir.

(150) Marx’ın Feuerbach üzerine altıncı tezi, “insanın özü her tekil bireyde asli olarak var olan bir soyutlama değildir. Kendi gerçekliği içinde, toplumsal ilişkiler *toplamdır*.” diye ilan eder. Mephram (bkz. not 144), “Marx’ın formülasyonu’nun, “insanlar toplumsal ilişkilerin toplamıdır” şeklinde olduğunu belirtir! Bu şekilde yanlış okumalardan nasıl geri durulabilir?

sorun. Sadece, Althusser'in, Marx'ın yazılarında açıkça var olan ve diğer eleştirmenlerin ya zenginlik ya da zayıflık olarak gördüğü teorik sorunların önünü kestiğine ve bir tarafa bıraktığına ("epistemolojik kopuş"tan sonra varlığını devam ettiren toyluklar, yanılgılar olarak) işaret etmek için, şimdilik vazgeçemediğim ve başkaları tarafından biktırıcı derecede tartışılmış olan bu sorundan söz ediyorum.⁽¹⁵¹⁾ Benim esas sorunun, Marx ve Engels'in, ampirik olarak gözlenebilir *gerçek insanlara* geri dönmek için, kavramı, "insan", temel araştırmalarından çıkardıklarına dikkat çekmektir.

b) Diğer el çabukluğu, geçmişte yapılan hiledir. "Hümanistler" — ve bütün "antropologlar"— "*üretim ilişkilerini salt insan ilişkileri gibi ele alarak*", yani bunları "tarihleştirilmiş" ilişkilere, "insanlar arası, özneler arası ilişkilere" indirgeyerek kavrama, "insan", geri dönerler. Bu hile, ancak hem tarih hem de antropoloji bilgisinden bütünüyle yoksun bir izleyiciye kabul ettirilebilir ve böyle bir "pratik" in akademik bir ün elde edebilmesi rahatsız edicidir. Bütün sosyolojiyi, bütün antropolojiyi ve "kültürel antropologlar güruhu"nun ürettiği bütün şeyleri, hiçbir şekilde onaylamıyorum. Gerçekten, bu disiplinlerdeki kimi uygulayıcılar, erkek ve kadınları, Althusser kadar keyifle, yapıların *trageri* düzeyine indirgiyorlar. Fakat bunların arasında "insanın özü" önermesiyle başlayan ve "özneler arası ilişkiler"deki "bireysel insanlar"ı, "toplum"a karşıt olarak kendi inceleme nesnesi haline getiren bir ruha zor rastlanır. Bunların inceleme nesneleri, akrabalık sistemlerini, miras pratiklerini, demografik normları, değer-sistemleri, toplumsal yapıları, politik kurumları, sınıf ilişkilerini, ideolojik formları, simgesel tarzları, toplumsal rızaya dayalı kuralları kapsayabilir. "Toplumsal bilimler", bugün, Marx'ın da başlatıcılarından biri olduğu yöntembilimsel bir devrimin ürünleridir. Onları, yapısalcılığa götüren *kaygan bir zemine* bastıran ve onların çıraklarını Althusser'in insafına bırakan şey, kesinlikle, onların yapısal meşguliyetleridir.

Üçüncü temel hata, analitik disiplinlerin özel bulgularını, o disiplinin prosedürlerinin sadece uygun olanını seçtiği toplam görüngüyle il-

(151) Bunu, Norman Geras (başkalarının yanı sıra) tartıştı: "Althusserian Marxism", *New Left Review*, 71 (Ocak-Şubat 1971)'de ve "Marx and the Critique of Political Economy", *Ideology and Social Science*'de.

gili “doğruluk”la karıştırmaktır. Ekonomi politığe özel göndermelerle, bunu zaten belirttim; bu disiplin, kendi araştırma alanını tanımlar; bu tanımlamalara uygun olarak kendi kanıtını seçer ve onun bulguları bu disiplinin koşulları içinde doğrudur. Herkes bunu bilir; socinianizm* açıklaması için Ricardo’ya dönmüyoruz. Belli bir akrabalık sisteminde, bir kadının kardeşinin ikinci kuzeni, yapılı bir ilişkiler kümesi içinde belli bir nokta ve dolayısıyla o ilişkilerin (eğretilemeyle) bir “taşıyıcı”sı (*trager*) olarak anlaşılabilir (Antropoloji disiplini içinde); tamı tamına aynı şekilde, bir kapitalist, kapitalist üretici ilişkilerin bir “taşıyıcı”sı gibi “görülebilir”.⁽¹⁵²⁾ Disiplin, bu kişiyi öyle tanımlamamızı zaten kararlaştırmıştır. Diğer disiplinlerde, bu ikinci kuzenin ya da bu kapitalistin oldukça farklı tanımlanabilmesi, oldukça farklı ışıklarda görülebilmesi (bir kadın ya da kapitalistin işçileri tarafından), söz konusu bulguları geçersizleştirmez —ya da geçersizleştirilmesi gerekmez.

Teorik pratisyenlerin, küçük gruplar halinde kategorileri soruşturmaları sık sık gözlenir. Fakat, ampirik tıkanıklıkları nedeniyle, bu kategorilerin kesiştiği noktayı (toplumda ve tarihte) soruşturamazlar. Bir kategoriye soruşturmak yerine, bir kadını soruşturuyoruz. En azından daha çok mutabık olunur. Bu kadın bir erkeğin “eşi”, başka bir erkeğin “metresi”, okul çağındaki üç çocuğun “anne”si olduğunu varsayabiliriz. O, bir konfeksiyon işçisi ve bir işçi temsilcisidir; İşçi Partisi’nin yerel örgütünde “veznedar”dır; Perşembe geceleri amatör bir orkestrada “ikinci keman”dır. Güçlü bir yapıya sahiptir (olması gerektiği gibi); fakat hafif nevrotik depresif bir huyu vardır. Ayrıca, (neredeyse unuttuyordum) İngiltere Kilisesi’nin bir üyesidir de, ve fahri “komünyon”dur.

*İtalyan tanrıbilimci Socinus (1525-62) ile İsa’nın tanrısallığını inkar eden yeğeni Fausto Sozzini’nin (1539-1604) öğretileri —çv.

(152) Marx’ın bazen, daha geniş bir iddiaya yönelik hareket eder gibi görüldüğü, özellikle *Kapital* III’ün XLVIII. bölümünde (“Üçlü Formül”), doğrudur. Özellikle teorik pratisyenlerin hoşuna giden bu bölüm, Engels’in Marx’ın kağıtları arasında bulunduğu üç farklı fragmandan (gerçekte, aynı şeyi yazmanın bitirilmemiş üç farklı girişimi) meydana gelir. Böylesi fragmanların yapısı sorununu marksologlara bırakabiliriz. Bunları öğretici buluyorum; fakat, Marx’ın ekonomi politığın anti yapısı tuzağına düşmesi ile ilgili yeni kanıtları da verir: Sermaye, (emek direnişinin pompa sürekli bozduğunu unutursak) başka bir sistem modelin motorunu bize veren “artı emeği sürekli pompalama makinası” olarak görülür.

Göreceğiniz gibi, sürekli çok meşguldür. Belli bir ışıktaki görüldüğü için, birçok “yapı”nın kesiştiği noktadır. Bunlar kendisine ağır geldiği zaman, deprasyonu bazen yatakta kalma biçimini alır; öyle ki, diğer rollerini yerine getiremez. Psikiyatrist onu, davranışları açısından, yapıli bir nevroz tarafından belirlenmiş gibi görür. Fakat, “üst-belirlenen” değildir; yapısı (maddi temel) sağlamdır ve hemen ayağı fırlar. Bir “eş” olarak, sosyolog tarafından evlilik “kurumu” içinde, ev kadını ve anne “rol”lerini yerine getiren gibi görülür; gerçekten bu rollerin taşıyıcısıdır. Kendi farklı sosyolojik teorisine göre, sosyolog, bir metres olarak onun davranışını yorumlamaya çalışacaktır; sosyolog, bunu “sapıklık” kategorisinin içine yerleştirip yerleştirmeme, ya da yersizlik olarak bilgisayar programından çıkarıp çıkarmama konusunda karar vermede güçlük çeker. Bizzat kadının kendisi için, bu “rol”ün bir kısmı (cinsel fiil) nesnel olarak, koca ya da aşığıyla yaptığının aynısıdır; farkı belirleyen, eylemdeki bir şey değil, toplumun kadına dayattığı beklenti ve kurallardır. Bu beklentilerin daha iyi bir taşıyıcısı olmak onun görevidir ve kişi (yaptıklarını duyan) eleştiricidir.

Bu arada, kadının bir “fonksiyoner”i olduğu İşçi Partisi’nin yerel şubesi borçlanır. Kocasını sürekli tatsızlık çıkarır, aşığı sıkıcı olmaya başlar. Ve proleter üretici ilişkilerin bir *trageri* olduğu işyerinde patron (vb. vb.nin *trageri*) parça başı ücretleri düşürmeye karar verir. Baş ağırları başlar ve orkestarada keman çalmayı bırakır. Psikiyatristin, papazın, kocanın, aşığın, toplumun, şefin, patronun, iş arkadaşlarının, parti görevlilerinin, onu şunun ya da bunun taşıyıcısı gibi gören herkesin birbirini çelen vaizleriyle kuşatılan kadın, tekrar yatağı düşer. Yatakta, bir demografin normlardan ayrılan çocukların sayısını inceleyen ve bir ekolojistin üç çocuğun gereksiz fazlalık olduğunu gösteren makalelerini okur. Deprasyonu derinleşir..

Hiçbir disiplinin kadına bir kötülük yapmadığını belirtmek için, onu bu üzücü halde bırakacağız. Demograf, onun normlardan sapmasını doğru betimledi ve aşığından gebe kalsa bile, demograf aşıyla hiç ilgilenmez; çünkü babalık sorununun bu normla ilgisi yoktur. Şube aidatlarını toplamaya çalışan parti görevlisi, kadının aile işleriyle asla ilgilenmez; kadını haklı olarak yetersiz bir fonksiyoner gibi gö-

rür. Kadın, hiçbir anlamda, “toplum”un ya da Kilise’nin cinsel normlarının ve beklentilerinin öznesi değildir, bunların titiz incelenmesinin nesnesidir. Ve işyerinde, elbette üretici ilişkilerin taşıyıcısı gibi görülebilir. Fakat bu tanımlamalardan hiçbiri, onun bir kadın olarak kalması olgusunu değiştirmez. Peki o zaman, kadın bütün bu ilişkilerin, yapıların, rollerin, beklentilerin, normların ve işlevlerin *kesiştği* bir noktadan fazla bir şey olur mu? Bütün bunların eşzamanlı taşıyıcısı mıdır? Onlar tarafından mı *oynatılır* ve onların etkileşimine mutlak olarak mahkum mudur? Kesinlikle kolay sorular değildir; zira, bu roller sadece dayatılmaz, içselleştirilirler ve bir düğüm gibi kafasında toplanmıştır. Bu sorulara yanıt vermek için, *kadının tarihini gözlememiz* gerekirdi.

Kadının tarihinin nasıl oluştuğunu bilmiyorum. İki alternatif senaryom var. Bunlardan biri bellidir. Bir intihar girişiminden sonra akıl hastahanesine götürülür ve orada sürekli tedavi görür. Diğer senaryoda, tekrar işe girer; çünkü, *son kertede*, borçlar ödenmeli ve çocuklar beslenmeli. İşyerinde, işler bir kriz noktasına varır. Militan bir iş arkadaşı kadına okuması için Althusser’i verir (bu olası değil). Sayfaları çevirir. Aydınlanma patlar. Kadın, “Ben, uğursuz bir ŞEY değilim!” diye bağırır. Kitabı ustabaşına fırlatır. İşyerini greve çağırır. Kocasından ayrılır ve aşğını defeder. Kadın hareketine katılır. İngiltere Kilisesi’nden ayrılır. Orkestraya yeniden girer ve bu yapı içinde, orkestra şefi ve notalar tarafından belirlenen 50 özneli bir süreci gerçekleştirmekten büyük zevk alır. Fakat eyvah! Şefe abayı yakar ve bütün şaşkınlıkları bir kez daha başlamak üzeredir...

Buna benzer ve çok iyi yoldaşlar olan birçok kadın tanımama karşı, bu kadını tanımıyorum. Sadece bir benzeştirmenin “taşıyıcı”sı (*trager*) olarak onu takdim ettim.

Benzeştirme çok fazla zorlama olabilir; çünkü, bir bireyin davranışını gözlemek için gerekli olan prosedürler, tarihsel oluşumu gözlemek için gerekli olanlarla aynı değildir. Önce “bireyleri” yalıtık ele alarak tarihsel ya da ekonomik bilgimizi biçimlendiremeyiz. Fakat, gözlediğimiz ve tanıdığımız insanlarda, her zaman ele alıp uzlaştırmaya çalıştıkları kesişen belirlenimler bulduğumuzu; “üst-belirlenim”in hastalık ya da devinimsizlik olarak kendini gösterebile-

ceğini; bir kişiyi yapıların taşıyıcısı olarak görmenin meşru olduğunu; fakat bu kişiye ancak birçok görüşün toplamıyla ulaşabildiğimizi; hangi sonuca varırsak varalım, sonsuz derecede uzaklaştırıcı ön-belirlenim ve özgür istem argümanında —zira, dostumuz protestan terbiyesiyle, “Ben, uğursuz bir ŞEY değilim!” diye çığlık atmaya belirlenmiş olabilir— protestan önyargımızın yenilenmesinin ve kendimizi “özgür” düşünmemizin (Althusser’in düşünmemize izin vermediği) çok önemli olduğunu ve son olarak, ne bir kişinin ne de bir toplumun bir kesişen belirlenimler toplamı gibi görülemeyeceğini, ancak zaman içinde gözlemle bilinebileceğini bize anımsatırsa, benzeştirme işe yarar.

Bir “birey”i öne çıkarmanın güçlüklerinden muaf başka bir benzeştirme sunabiliriz. Bir oyunun kurallarından çıkarılan benzeştirmeleri biliriz. Karmaşık bir oyunun kurallarını öğreninceye kadar, o oyun anlaşılmazdır. İnsanlar, keyfi bir şekilde ve şaşkınlık içinde dölüp dolaşıyor, durup başlıyor gibi görünürler. Dikkatli bir gözlemci (oyunun kimi nosyonlarına zaten sahip olan) kuralları çıkarabilir; bir kez bu yapıldı mı, her şey açık hale gelir ve gözlemin devam etmesi, ortaya çıkan kuralları doğrulayıp rafine hale getirecektir. Antropolog ya da tarihçi, çoğunlukla gözlemciyle aynı konumdadır. Toplumlar (ve bir “toplum”un kendisi, insanları imgesel bir sınır içinde betimleyen ve genel kurallar tarafından güncelleştirilen bir kavramdır), bazen kendi karakteriyle ilgili (dereceler, hedefler, ekipler) çok maddi kanıtlar verebilen, bazen oyuncuların sözünü etmeyecek kadar bildikleri ve gözlemcinin fark edip çıkarması gereken kurallarla yönetilen çok karmaşık “oyunlar” gibi görülebilir. Örneğin, oyuncular nadiren hakemi öldürür.

Bütün yaşam, bu eylemi yasaklayan ve şu eyleme özel bir simgesel anlamlılık veren böylesi görünür ve görünmez kurallar “yapı”sı içinde ilerler. Marx’ın en olağanüstü başarısı, paranın aracılık ettiği insan ilişkilerini yöneten, sadece kısmen görünen kurallar yapısını ortaya çıkarmaktı —“okumak”tı, “deşifre etmek”ti: Sermaye. Yüzyıl sonra bizim daha açıkça okuyabildiğimiz —ya da okumak zorunda olduğumuz— diğer görünmez kuralları çoğunlukla gördü ve bazen de kavradı. Gözden kaçırdığı (bana göre) başka ve anlamlı simgesel ve

normatif kurallar da vardı. Bunların bir kısmı onun çağının bilgi ufku içinde değildi ve ekonomik politığın böylesi kurallara karşılık gelen hiçbir terimi yoktu.

Bir oyunun kuralları anlaşıldığı ya da ortaya çıkarıldığı zaman, her oyuncuya oyundaki rolünü ve işlevini verebiliriz. Oyuncu (bu kurallar gereğince) oyunun taşıyıcısıdır, oyunun yapısı içinde bir elemandır —savunma oyuncusu ya da kalecidir. Tamı tamına bu anlamda, bir “işçi”nin üretici ilişkilerin taşıyıcısı olduğunu söyleyebiliriz; gerçekten, yukarıda sözünü ettiğimiz kadına “ikinci keman”dan çok işçi derken, onu zaten böyle tanımladık. Fakat benzeştirmeyi daha ileriye götürmeliyiz. Zira, kalecinin *oynatıldığını*, ya da kapitalistin *sermayelendiğini* söyleyecek kadar ileri gitmiyoruz. Althusser’in ve kimi yapısalcı antropolog ve sosyologun bize söylemek isteyecekleri şey budur. Althusser, bize sözde bir tercih sunar: Ya bir “bireyler” yığınının başka hiçbir kuralın olmadığını, ya da kuralların oyuncularını *oylattığını* söylemeliyiz.

Bir oyun “ oynamak ” ile oynatılmak arasındaki fark, tarihsel oluşumun kural-yönetimli yapılanması (kadınların ve erkeklerin kendi tarihlerinin özneli olarak kaldığı) ile yapısalcılık arasındaki farkı aydınlatır. Her zaman olduğu gibi Althusser, basitçe, burjuva ideolojisinin hüküm sürmekte olan bir modasını ele alıp, ona “Marksizm” adını takmıştır. Eskiden, vulger ekonomi politik, insanların ekonomik davranışını yasallaştırılmış gibi görürdü (bu yasalara uymada işçiler duygusuz ve itaatsiz olmalarına karşın); fakat entelektüel, estetik ve moral tercihlerinde bireye bir özgürlük alanı bırakırdı. Bugün, yapısalcılıklar bu alanı her yönden istila ediyor: Toplumsal ilişkiler tarafından *yapılandırılırız*, önceden verili dilbilimsel yapılar tarafından *konusduruluruz*, ideolojiler tarafından *düşündürülürüz*, mitler tarafından *düş gördürülürüz*, ataerkil cinsel normlar tarafından cinsiyetimiz saptanır, *mentaliteler* (zihniyetler) tarafından *kültürlüleştiriliriz* ve tarihin senaryoları tarafından *oynatılırız*. Bu düşüncelerden hiçbir, köken olarak, saçma değildir ve bazıları bilgiye tözel ilavelere dayanır. Fakat, belli bir noktada hepsi anlamlılıktan saçmalığa dönüşür ve toplamaları itibarıyla hepsi, ortak bir özgürlüklük noktasına ulaşır. Yapısalcılık (saçmanın bu son durağı), bütün insan tasarılarının, ça-

balalarının, kurumlarının ve hatta bizzat kültürün, nesnel şeyler olarak, “Diğeri” olarak insanların *dışında*, insanlara *karşı* durur gibi göründüğü kendinden geçmiş usun —zamanın sağduyusunu “yansıtan”— nihai ürünüdür. Eskiden, Diğeri’ne “Tanrı” ya da Kader denirdi. Bugün, Yapı olarak yeniden vaftiz edilmiştir.

Marx’ın sermayenin “kural”larını görünür kıldığını söyledim. Bu nu yapmak için, “Ekonomi Politiğin Eleştirisi”yle ilerlemek gerekliydi. Bu yolla Marx, hem sermayenin kendini yeniden üretmesini sağlayan üretici güçleri yeniden ürettiği bir kendini yeniden üretme tarzı olarak, hem de sermaye dolaşımı olarak kapitalist üretim “tarzı” kavramını biçimlendirebildi. Sonra bu üretim tarzı, içindeki bütün ilişkilerin bir tek küme olarak birlikte alınması gereken ve her kurala bu bütünlük içinde tanımının verildiği entegre bir yapı olarak kavramlaştırılabilirdi. Böyle bir tarzın geçebileceği gelişme biçimlerini bundan çıkardı (bazen yanlış bir şekilde de olsa) ve bu tarzın “devinim yasaları”nı geleceğe de yansıttı. Bu “yasalar”ın ya da “eğilimler”in (bir zamanlar hışımla ileri sürdüğü gibi), “kaçınılmaz sonuçlara giden demir zorunluluk”la işlemiş olmaması, kısmen, onun etkide bulunan karşı kuvvetleri anlaması olgusuyla açıklanabilir. Bazı teorik pratisyenlerin görüşünün aksine, tarihçilerin tanıdığı hiçbir işçi, geri almanın bir yolunu bulmadan (işçi ağrıdan almanın pek çok yolu vardır) kendisinden asla artı-değer çıkarttırmamıştır; ve paradoksal bir şekilde, onun geri alma çabasıyla, eğilimlerin yönü sapmış ve “gelişme biçimleri”nin kendileri beklenmeyen şekillerde gelişmiştir. Diğer yanıyla bu, diğer karşı eğilimlerin, ekonomi politikte karşılık gelen terimlerin bulunmadığı bölgelerden davetsiz gelmeleri olgusu nedeniyledir.

Fakat bu çekinceler, hiçbir şekilde, Marx’ın tasarısının yerinde olmadığını göstermez. Gayret isteyen teorik bağlanmayla, hipotezlerle ve aynı derecede gayret isteyen ampirik araştırmalarla bu şekilde bir üretim tarzı yapısı kavramını biçimlendirmek, bilgide çağ yaratan bir ilerlemeydi.

“Gördün mü!” diye bana soruluyor: “Bu, sağ elinle topladıklarını sol elinle Althusser’e vermek değil midir? Kapitalizmi bir yapı olarak tasarlamak Althusser’in yetkisinde değil mi?” Yanıt, “Hayır”dır. Bu

soruyu soranlar, sınıfın bel kemiğine gidebilir. Kapitalist bir üretim tarzı kapitalizm değildir. Bir harf mübadelesiyle, bir üretim tarzının (her ne kadar Marksist “anti” ekonomi politik dahilinde de olsa, ekonomi politiğin bir kavramıdır) sıfatsal nitelemesinden, ilişkilerinin bütünlüğü içinde bir toplumsal oluşumun tanımlayıcı ismine geçeriz. Aptallığı üzerinde derin düşünceye dalmak ve tekrar üretim tarzına geri dönmek için, sorgu yargıcımızı birkaç sayfalığına oyun dışı bırakacağız.

Önceki eleştirimin hincından sonra, bu, en azından mutlu bir birleşme fırsatı olmalı. Zira Marksist gelenekteki tarihçiler, onyıllarca üretim tarzı kavramını kullandı, emek sürecini ve üretim ilişkilerini inceledi. Ve sayımızın fazla olmadığı, ayırt edici meşguliyetimizin bu olduğu ve bu meşguliyetin de çok saygın olmadığı bir zamanı anımsıyorum. Şimdi —sadece Althusserciler arasında değil, en genelde teorik pratisyenler arasında— “üretim tarzı” kavramı, gerçekten sabit bir meşguliyetin odağı olmuştur. Kesinlikle bu onların “iş”idir. Onu hep parçalarına ayırıp yeniden yaparlar. Her zaman “mekanizma”sını inceliyor, bileşenlerini yeniden düzenliyor, yeni bir çarkı buraya, bu dışıyı yuraya yerleştiriyor ve devinen parçaları temizlenmiş soyutlamalarla yaşıyorlar. “Üretim tarzı” kavramı, kâşiflerin ideolojik tipiden kaybolma korkusuyla yüz metreden fazla uzaklaşmadıkları Teorinin Kuzey Kutbundaki bir üs gibi olmuştur.

Bu “üretim tarzı” konusunda tuhaf olan şu ki, tarihçilerin, antropologların ve diğerlerinin bilgilerine hiç başvurulmadan Teoride biçimlendirilebiliyor ve yeniden biçimlendirilebiliyor. Althusser ve Balibar, bu disiplinlerin bulgularını meşru görmeyecek kadar katıdırlar; Hindess ve Hirst, kimi ikincil çalışmalara nedensel bir tanışıklık gösterir ve bu çalışmanın Teori için gerekli olmadığını göstermekle kendilerini görevlendirirler; ve tarihçiler de bu övgülere kızgınlıkla değil can sıkıntısıyla karşılık verirler. Teorik pratik projesinin tamamı idealist ve yersiz olduğu için yanıt vermez, ya da tartışmazlar. Zira teorik pratik, bu üretim tarzlarını teoride ya da toplumda değil, metafizikte meydana getirir; ve sonra bu metafizik üretim tarzı da, metalar değil, metafizik kendini yeniden üretmenin koşullarını sonsuza değin

yeniden üretirken, aynı zamanda metafizik kavram ve kategoriler üretir. Bütün Mutlak aşçıları gibi, bu pratisyenler de, hazır teorik yemek tarifini, bütün teoriyi ve her toplumu pişirmek için gerekli avuç dolu-su malzemeyi hazır bulmuşlardır.

Öyleyse burası mutlu birleşmenin yeri değil, bağdaşmaz yöntem ve gelenekler arasında ayrılığın yeridir. Sanki, bir yanda cinsel ilişkilerle, cinsiyet rolleriyle, aile tarihi ve biçimleriyle, akrabalık yapılarıyla, çocuk yetiştirmeye, homoseksüellikle, cinsel psikolojiyle, bedensel ve romantik aşk edebiyatıyla ilgilenen herkes, diğer yanda bütün bunları, bu “tezahürler”i üreten ve aynı zamanda kendilerini de yeniden üreten, yeniden üretken organların metafizik tefekkürü düzeyine indirgeyen bir teorik pratisyenler partisinin katıldığı bir konferans toplanmış gibi. Bir parti, kendi otantik ifadesi içinde çok-katlı bir kanıtı soruşturarak bilgiye ulaşır, diğeri metafizik bir yumurtlama ya da sperm döngüsü içine kilitlenir. Ayrılmaya ve ayrı odalarda kendi gelişmelerine devam etmeye karar verirler.

Sorun şu ya da bu konuda anlaşmazlık sorunu değil, bir üretim tarzı karşısında bir tarihçinin ve böylesi bir “teorisyen”in kendini konumlandırma şekli konusundaki bir bağdaşmazlık sorunudur. “Üretici ilişkiler” konusunda bir feodal kullanım hakkına, bir polîçeye, parça başı ücretler konusundaki bir mücadeleye asla bakmamış otoritelerimiz var; “emek süreci” konusunda, Christopher Hill’in “kutsal günlerin kullanımı” üzerine, benim “zaman ve iş disiplini” üzerine, Eric Hobsbawm’ın “seyyar artizan” üzerine ve bütün bir “emek tarihçileri” kuşağının (Fransız, İngiliz, Amerikan)¹⁵³ (küçümsenerek ihmal edilen bir grup) zaman-hareket incelemeleri, Taylorizm ve Fordizm üzerine çalışmalarını kendi yüce teorilerine uygun bulmayan otoritelerimiz var.

Sorun, sadece bu teorik idealizmin bütünüyle yararsız olması değildir. Örneğin, son zamanlarda başlayan geniş inceleme alanında, köylü toplumların incelenmesinde (geçim ekonomisi, vergilendirme ve pazar, geleneksel norm ve gereksinimler, miras pratikleri, ailesel

(153) Bkz. Gareth Stedman Jones, "History: the Poverty of Empiricism", *Ideology and Social Science*, s. 107.

biçimler, partikülarist geleneksel hukuk konuları üzerinde çokça duran), teorik pratisyenlerin, bir bakıma sermayenin uygun dolaşımlarına göre “marjinal” kalan milyonlarca kır insanını hesaba katmaya çalışarak kendi modelleriyle başbaşa kalmaları sorunu. Sorun, sadece kaba tarihsel maddiliğin kendi kavramının saflığına “uygunluk”u inatla reddetmesi; “çelişki”ye ne kadar teorik müsamaha gösterilirse gösterilsin, her tarihsel “şimdi”de (konjonktür) sınıf mücadelesi “biçimler”i teorik olarak uygun olmayan tarzda “geliştirir” ve saptırır derecede sermaye dolaşımı her noktada engellendiği ve sekteye uğratıldığı için (çünkü erkekler ve kadınlar sermayenin *trageri* olmayı kabul etmezler), bu müsamahanın asla yeterli olmaması sorunu değildir. Sorun, aynı zamanda, bu teorik idealizmin *etkin bir şekilde* aldatıcı ve saptırıcı olması, her seferinde bize yanlış teorik sonuçlar vermesi, kendi öz varsayımlarını kanıta dayatması, bütün “ampirik” bilgi edinme kanallarını tıkaması ve çağdaş politik teori olarak, sadece garip kanguru stratejilerine (bu partinin ya da şu tarikatın keyfi öncülleriyle varılan sonuçların içinin önceden boşaltıldığı) ya da bir koltuğun güvenliğine götürmesi sorunudur da.

Fakat, bu haksızlık değil mi? “Görelî özerklik”i ve anlaşılma mekânizmasıyla teorik pratik, yerinden ettiği vulger “ekonomizm”den daha mahir ve daha katı değil mi? Yanıt kısaca şudur: Bu, “hayır” yanıtını vermemiz gereken “evet-türü” bir sorudur. “Evet-türü” bir sorudur; çünkü, önceki bütün teori ve pratiği simasız ve tanımlanamaz bir kari-katür düzeyine indirger ve adına konuştuğun dinç alternatif gelenekle ilgili her kanıtı ortadan kaldırmaya çalışır. Yanıt “hayır” olmalı; çünkü, bütün soyutlama ve kurtarıcı cümleciklerine karşın teorik ürün, ekonomizmiyle öncekiler kadar vulger idealist bir indirgemeciliktir.

Yine de, daha sakın bir yanıtı izin vereceğiz. Burada önce Marksist iktisatçılara bir özür sunabiliriz. Bir üretim tarzı teorisi, çok yerinde olarak, onların kavramsal sistemlerine aittir. Soruşturulması ve rafine edilmesi yerindedir. Ekonomistler arasında devam eden tartışmalar pek ala anlamlı olabilir ve onların bulgularından tarihçiler yararlanmayı umuyorlar. Daha genel olarak, üretim tarzı kavramının kullanılması, “maddi temel” ve “üretici güçler” terimlerinin dikkatsiz

kullanımından iyidir —ya da ampirik konuşmaya açık zihinlerde bir iyileşme *olabilir*. Williams'ın belirttiği gibi:

Bu bütünsel toplumsal sürecin çeşitli parçalarını ayırıp soyutlayan Marksizm değil, onun mücadele ettiği ve mücadele etmeye devam ettiği sistemlerdi. Bir tür zorunlu karşı-iddia yaratan, politik biçimleri, felsefi ve genel düşünceleri maddi toplumsal sürecin 'üstünde', ondan bağımsız olarak açıklama iddiasıydı. Polemiğin akışı içinde, kavramların basit tersine çevrilmesiyle saldırdığı hataları tekrar eder duruma gelinceye kadar, çoğunlukla bu abartıldı.

Böylece Marksizm "sık sık ve özel olarak burjuva ve kapitalist bir materyalizm rengini aldı."⁽¹⁵⁴⁾ Bu kesinlikle doğrudur. O halde, aynı zamanda —ve aynı nedenlerle— bütün toplumsal ve entelektüel görüngüleri bir özcünün (essentialist) "sonuçlar"ına, metafizik "üretim tarzı"na indirgemenin, bu eski burjuva materyalizmi idealist amberle sarmaktan başka bir şey yapmak olmadığı da doğrudur.

Ayrıca, teorik pratiğin niteliğinde de büyük bir farklılık vardır. Bir üretim tarzı üzerinde iyi ya da kötü pratik yapmak olasıdır. Balibar o kadar kötü pratik yapar ki, bir tarihçinin soruşturmasına hiç değer vermez. Fakat, Althusser ve Balibar konusunda pratik yapan Simon Clarke, bunların tutarsızlıklarını ve saçmalıklarını en açık biçimiyle aydınlatabiliyor ve dolayısıyla, eleştiri yoluyla üretim tarzı kavramının aklı başında yeni bir ifadesiyle ortaya çıkabiliyor. Bunu yararlı buluyorum ve aynı zamanda, aynı işi sürdürme görevini devralıyorum. Clarke, açıkça, kanguru ormanının sınırına gelmiştir. Fakat, henüz sınırın tam üzerinde değil. Zira, "farklı toplum biçimleri"ni tartışırken, şunları yazabiliyor:

Bu çeşitli üretim tarzlarının dayandığı üretim ilişkileri farklı sömürü biçimlerine ve buna uygun olarak farklı bölüşüm ilişkilerine temel sağlayacaktır. Ayrıca, temel üretim ilişkilerinin *gelişmiş* biçimleri olarak çözümlenmesi gereken özgül ekonomik, ideolojik ve politik biçimlerde de ifade edilecektir.⁽¹⁵⁵⁾

(154) *Marxism and Literature*, s. 91-92.

(155) Simon Clarke, "Althusserian Marxism" s. 54. Bkz. not 13.

Bu, yılanın kendi kuyruğunu yediği yerde Smelser konusunda belirttiğimiz döngüsel hareketin aynısıdır; bir “değer-sistem” yerine “temel üretim ilişkisi” kendi sonuçlarını yutuyor. Ve hassa sorun son birkaç satırdadır —“temel üretim ilişkisinin gelişmiş biçimleri olarak çözümlenmesi gereken ... ekonomik, ideolojik ve politik biçimler...” Burada, özcü “her yerde hazır ve nazır” nosyonu, nihai platonizm vardır.

Marx’a mı dönelim? Yoksa, sorunu herhangi bir otoriteden bağımsız mı tartışalım? İkisini bir arada yapmaya çalışalım. Verili bir üretim tarzı ile bir toplumsal oluşum (politik ve ideolojik biçimleri de kapsayan) arasında bir uygunluğun olduğu doğrudur —ve genellikle temel bir “Marksist” önerme olarak kabul edilir. Bu hiç de şaşırtıcı değil; çünkü, üretim, toplumsal ilişkiler, politik tarzlar ve ideolojik biçimlenmeler, bunların hepsi insan faaliyetleridir. Marksist önerme daha da ileri gider ve sadece bir “uygunluk”u değil, aynı zamanda üretim tarzının belirleyen olduğu bir uygunluğu da iddia eder. Marx ve Engels bu uygunluğu ve bu belirlemeyi farklı şekillerde ifade ettiler; uzaysal “temel” ve “üstyapı” benzeştirmesini geliştirerek (fakat eni sonu mekanik ve yetersiz); “toplumsal varlık toplumsal bilinci belirler” gibi bulanık önermeler aracılığıyla; doğal bilimlerden anlaşılmaz fakat anlamlı benzeştirmelerle (“bütün diğer renklerin içinde kaybolduğu genel bir aydınlatma”) ve hızlı eğretisel hareketlerle —el değirmeni “size feodal beyle toplumu verir”; dini ideolojiler, ekonomi politikte kategoriler “*olarak ortaya çıkan*” üretici ilişkilerin bir “*yansımasıdır*” ve ilişkiler, “bütün toplumsal yapının gizli temelini, en derindeki gizini ve ... devletin uygun özgül biçimini” açığa vurur.*¹⁵⁶ Karşılıklı etkileşimin de (örneğin “üstyapı” ile “temel” arasında olduğu gibi) ileri sürüldüğünü anımsadığımızda, bu önermelerde birçok düzeltmeye ve yoruma izin verecek kadar “oynama” ve “hareket serbestliği” vardır.

*Kapital. K. Marx; C.3; Sol Yayınları, 1990; sf. 695—çv.

(156) Bu, Althusser’in, oldukça yoğun bir feodal “emek rant” tartışmasından çıkarılan başka bir özel yapısalcılık yetki belgesidir. Bkz. Clarke, op. cit. deki tartışma.

“Marksist ” gelenekte çalışan bir pratisyen bu kesin olmayan önermelerle karşılaştığında, iki yoldan birine yönelebilir. Bunların arasında “doğru” ve “bilimsel” formülasyonu seçmeye, onu daha sıkı bir şekilde sağlamlaştırmaya, “mekanizma”yı onarmaya, “hareket serbestliği”ni ortadan kaldırmaya, “sonuç toplum” ve “sonuç ideolojik” konusunda teori üretmeye ve bir sistem model kurmaya karar verebilir. Sanırım, tarihsel materyalden güncelleştirilmiş bir üretim tarzını yeniden biçimlendirme zorlu çabasına hiç girmemiş; tarihçilerin , toplumsal sürecin bağlantılarının ve yönelimlerinin bir göstergesi olarak benzeştirmelere ve eğretisel uyarılara başvurusunu anlamayan ve bunları yanlış bir şekilde bir “mekanizma” ile ilgili gerçek ifadelerin yerine geçiren belli türden bir filozof ya da teologa da, bu yolla göz yumulabilir. Halktan bir kişi Kralla haklarını tartışırken, ormanda koparılan bir dalın sesini hiç duymamış, bir kafir yakılırken kasvetli sessizliği ve ardından da histerik eğlence seslerini hiç dinlememiştir. Herşeyin kafasındaki haritada saptandığını sanır: Bu temel, şu alan, bu bölge, düzey ve kerte. Sonunda da kendi düşüncesinin onu öyle yaptığını sanır: “Somut bilgi üreten süreç, bütünüyle teorik pratikte gerçekleşir.” (F. M., 186).

Ne var ki, başka bir olası yol daha vardır. Bu çeşitli önermelere hipotezler olarak başlayabilir ve sonra *anlayabiliriz*. Bu bizi hemen çok farklı bir sorular kümesine götürür. Bu önermeler doğru mu? Marx bunların doğruluğunu gösterdi mi, yoksa daha ileri sınımadan geçirmeden mi varsaydı? Eğer doğrudularsa, anlamlı ve öğretici midirler, yoksa herşeyi öğrenilmesi gereken şekilde açık bırakan herkesin bildiği doğrular mıdır? Yine, eğer doğrularsa, *niçin* doğrudurlar? Nasıl ve hangi araçlarla bu uygunluk kendini gösterir? Ve son olarak, yeni bilgimiz (böylesi sorulara verilen yanıtlarla elde edilen), bir formülasyonu doğrulayıp güçlendirmek için değil, Marx’ın kavramlarını değiştirip yeniden düzenlemek için tekrar Marx’a dönmemizi sağlayabilir mi?

Alternatif Marksist gelenek 15-20 yıldır bu türden sorular sormaktadır. “Tarih” adına konuşma yetkisini elimde tutmuyorum; bu nedenle sadece kendi tarihsel bilgi anlayışımı belirtebilirim. Birinci soru —

“Bu önermeler doğru mu?”— ne yazık ki, “ampirik” bir sorudur. Bana göre, Marx’inkinden daha gevşek ve iki anlamlı olması koşuluyla, doğru olduğu *gösterilmiştir*. Farklı tarihsel koşulların araştırmaları göstermiştir ki, “ekonomik hareket sonunda kendini zorunluluk olarak gösterir”; feodal toplumların ve sanayi devrimlerinin karşılaştırmalı incelenmesi, generik bir üretim tarzının, farklı toplumlarda ve devlet kurumlarında kabaca benzer ifade bulma şekillerini göstermiştir; ve Marx’ın “*sınıfların varlığı, sadece üretimin gelişmesinin belirli, tarihsel evreleriyle sınırlıdır*” şeklindeki en verimli hipotezi (Weydemeyer’e 1852’de yazdığı mektupta belirttiği), bana göre, kuşku götürmeyecek derecede, entelektüel ve toplumsal yaşamda sınıf ifadesinin benzer biçimleriyle ilgili birçok ilavelerle gösterilmiştir.

Fakat bulgular, pozitif olduklarında, iki anlamlı olmuşlardır. Sadece Marx’ın önerdiği ilişkilerin daha büyük bir karmaşıklığını ve karşılıklı ilişkilerini göstermekle kalmaz, aynı zamanda uygunluğa nasıl bir anlamlılık yükleyebileceğimiz sorununu da gündeme getirirler. Yeterince belirttiğim gibi, karmaşıklığa “görelî özerklik” gibi saygın yeni bir ad vermekle, bu karmaşıklık zerre kadar aydınlanmaz. Önemli kavram (Althusser’in incelemediği) bizzat “belirleme” kavramıdır; ben, Williams ve diğerleri, “belirleme”yi “sınırları saptama” ve “basınç uygulama” anlamında tanımlama ve “devinim yasaları”nı da “süreç mantığı” olarak tanımlama konusunda yıllardır (ve kulakları sağır edercesine) ısrar etmekteyiz. Bu, hemen, idealist döngüyü kırmamıza yardım eder; toplumsal oluşumları, “sonuç toplumlar” ya da her yerde hazır ve nazır bir tarzın “gelişmiş biçimleri” olarak artık sunamayız.

Uygunluğa yüklediğimiz anlamlılık ile ilgili sorun daha da zordur. Zira, idealist nosyon, “ekonomik” belirleyicidir (son kertede vb.) önermesiyle başlar ve ikiz kardeşi vulger “ekonomizm”le el ele, “ekonomik”in her yönüyle bir bakıma daha “gerçek” olduğu şeklindeki eski güzel yararcı varsayıma atlar. Bir kez oraya ayak bastı mı, teorik pratik çok sayıda argümanı etrafına yayabilir. Demek ki, verili bir toplumda, kararlı bölge ekonomik değil gibi görünürse (akrabalık, askeri güç), o zaman bu, “ekonomik kerte”nin “atandığı” bir alan olarak ye-

niden tanımlanabilir. Daha genel olarak diğer alanlar, basitçe, *daha az* gerçek olarak —ikinci ya da üçüncü sırada sorunlar, teoremin diğer bir “bölge”sinin ilgi alanı (henüz olgunlaşmadığı ve gelişmediği için) olarak— değerlendirilir, ya da sorun olarak görülmez ve sihirli “görelî özerklik” değneğiyle savuşturulabilir.

Fakat, 1976’da kokuşmuş ve aşırı kalabalık bir Kalküta hapishanesinde çürümekte olan bir mahkuma, kendisinin üçüncü sırada bir sorun olduğunu, görelî olarak özerk bir sonuç toplumun kurbanı olduğunu söylemek, onun için çok küçük bir teselli olur. Bundan daha kötüsü, “görelî özerk” olanın, bu nedenle, üretim tarzından daha az “gerçek” (ve teorik ya da tarihsel ilgiye daha az layık) olduğu şeklindeki yarı gizli varsayım, teorik pratisyene kapris, ya da ideoloji kendisini sarsarsa, çözümlemede uyuşturucu bir gevşeklik verebilir. Gerçekten, “görelî olarak özerk” dinler, ideolojiler ve bütün baskıcı aygıtlar cephaneliğiyle bizzat devlet, yüzyıllarca *istedikleri biçimde* gelişebilirler ve “üretim tarzı” teorisyenleri kendi kendini doğrulayan önermelerinin güvenliği içinde, teorik kıpırdanmaya gereksinimleri olmaz. Zira, bu tarzı tözel ve hakiki gerçek olarak zaten tanımlamışlardır ve sonuçlar, bölgeler, ya da düzeyler kendi özerk yollarında ilerleyebilirler. Tam da bu yolda, 1963’te, Althusser sihirli değneğini salar ve Stalinizm gözden kaybolmuştur:

‘Kişi kültü’ konusunda söylenen her şey, tamı tamına *üstyapı* alanına ve dolayısıyla devlet örgütlenmesi ve ideolojiler alanına işaret eder; dahası, geniş ölçüde, Marksist teoriden ‘görelî bir özerklik’e sahip olduğunu öğrendiğimiz *sadece bu alana* (ki, teoride sosyalist *üstyapının*, üstyapıyı etkileyen bu hatalar döneminde önemli tahribat yaratmadan nasıl gelişebildiğini çok basit bir şekilde açıklar) işaret eder (F. M., 240).

Çok basit. Fakat, bir “üretim tarzı”nı tarihte fiilen devam eden herşeyden bu keyfî ayırma (idealist/ekonomist ikizin karakteristiği böyle), bize hiçbir şey söylememek ve herşeyden özür dilemekle sonlanır. Böyle bir Teori, hastasını bir saat muayene ettikten sonra, bünye tarafından son kertede belirlendiği halde hastalığın görelî olarak özerk

bir bünye-sonuç olduğunu ilan eden bir doktora benzer. Gerçekte olduğu gibi, hastalık hastanın ruhunun bir yansıması değildir; fakat tıp bunu birkaç yüzyıl önce öğrendi. Ve uzun bir süre, bir yanda düşüncelerin, normların ve kuralların üretim tarzının *içine* yerleştirilmesinde ısrar eden tarihçiler ve antropologlar, diğer yanda bir “üstyapı” nosyonunun “asla yeterince materyalist olmadığı”nda⁽¹⁵⁸⁾ ısrar eden kültürel materyalistler bu sahte “üretim”/“bilinç” ayrışmasına —eski madde/zihin ya da beden/ruh dikotomisinin Marksist biçimde yeniden ortaya çıkmasıdır— meydan okumuşlardır.

“Belirleme”, her durumda nihailikle birlikte telafuz edilen geniş, anlamı kendinde bir sözcüktür. Fakat dışlandığında, hala anlaşılması gereken her şeyi keşfetmeyle başbaşa kalırız. Önceki benzeştirme-mize geri dönersek, bir adamın nevrotik durumunun, kendisinin yeniden üretici erkeklik organları tarafından belirlenen cinsel doğası tarafından son kertede belirlenmesinde doğru bir anlam olabilir. Fakat bu, onun nevrozunu hiç de daha az “gerçek” yapmaz ve ne de bizim onun anlamamız ya da onun penisini uzun uzadıya inceleyerek onu sağaltmamız olasıdır. Dahası, konuyu daha da güçleştirirsek, onun iktidarsızlığını göstermek nevrozunun bir semptomu olabilir. Bu basit bir benzeştirmedir; çünkü, toplumlar şahıslar kadar karmaşıktırlar, fakat farklı biçimlerde. Ancak, bu iki çekince —“uygunluk”un karmaşıklığı ve bunun anlamlılığı ile ilgili— Marx’ın genel nosyonlarının geçerliliğini tartışma konusu yapacak kadar ciddidir. Günlük yaşamımızda yüz yüze kaldığımız çok önemli sorunlardan (en “gerçek”) çok azı, bu uygunluk alanına *doğrudan* ya da nedensel olarak bulaşır gibi görünür: Ulusçuluk, ırkçılık, cinsel baskı, faşizm ve Stalinizm bu alandan kesinlikle uzaklaştırılamazlar (zira hepsinde sınıf uzlaşmazlıklarının basıncı ve sınıfa dayalı ideolojiler duyumsanabilir), fakat aynı kesinlikte “temel üretim ilişkisinin gelişmiş biçimleri” olarak da görülemezler; bunlar kendi başlarına biçimlerdirler ve bunları çözümlememiz açısından, ekonomi politığın öncüllerinde verilmeyen yeni bir terimler kümesine gereksinmemiz var (tıpkı psikiyatristler gibi).

Bazen, yanlış sonuçlara hak verecek kadar aşırı güvenle ifade e-

(158) Raymond Williams, op. cit., s. 92.

dilmelerine karşın, bu, Marx'ın önermelerinin yanlış olduğunu söylemek değildir. Şeytani cinlerin nevroza neden olmadığını; insani durumların ilahi takdirin zihnini, ya da büyük insanların, ya da açılmış ideaların, ya da kâr amacı gütmeyen nötr bir piyasanın zihinlerinin ifadesi olmadığını öğrenmek önemlidir. Marx bilgiyi bir eşişe kadar getirdi, onu dünyaya yöneltti ve ona yürümesini ve *anlamasını* söyledi. Ve bu dış dünyada, güvenli üretim tarzı "temel"inin arkasına, en aziz insan kaygılarının birçoğu yerleşmiştir.

Dahası, bu durum, insan aracılığının etkinliği, kendi tarihlerinin özneleri olarak kadınların ve erkeklerin etkinliği sorununu ortaya çıkarır. Üretim tarzının güvenli döngüleri içinde, insanları *trager* gibi tasarlamak, tamı tamına Marx'ın Proudhon'da şaptadığına benzer bir düşünce tarzına tekrar sapmak Althusser için yeterince kolaydır: "Bu bakış açısından insanlar, İdeanın ya da ebedi aklın kendini kendini açığa vurma için kullandığı araçlardır"⁽¹⁵⁹⁾ Fakat, o kapının dışındaki dünyada, aracılığın kendi sonuçlarını geçerli kıldığı daha geniş bir alana sahip olduğu belki gösterilebilir. Elbette, bu aracılık, ötedeki belirli basınçlardan özgür olmayacak ve belirli sınırlardan kaçamayacaktır. Hindistan'ın üstüste binen üretim tarzlarının çelişkilerini ve olağanüstü karmaşıklığını çözmeyi hızlandırmak olası değildir. Fakat, bu aracılık Kalküta Hapishanesinin kapıları açıp mahkumlarımızı serbest bırakabilir. Tam da bunu yapmıştır. Hatta, günümüzün egemen ideolojik baskılarına direnebilir, ya da bunu meşrulaştırabilir. Stalinist kadercilikle suç ortaklığına düşebilir, ya da Althusser'le birlikte akıl yürütüp, diğer zihinleri onun etkisinden kurtarmaya yardım edebilir.

Dahası, "sosyalist" olarak betimlenen herhangi bir geleceğe baktırsak, insan özgürlüğü pratiğı açısından, kimi "sosyalist" üretim ilişkilerinin *verili* olduğu, her yerde mevcut bir sosyalist toplumun (değerler, düşünceler, kurumlar vb.) bir anda olmasa da, uygun bir zamanda, bizzat üretim tarzının rahminden *kendini açığa vuracağı* kategorik bir güvencesini veren bir "sosyalist" üretim tarzının (üretim araçlarının kamu ya da devlet mülkiyeti olarak) var olduğu nosyonundan da-

(159) Marx'tan Annenkov'a, 28 Aralık 1846, *Selected Correspondances*, s. 9.

ha köteltici daha tehlikeli bir hata yoktur. Bu nosyon, bütünüyle gerçek dışıdır: Her tercih ve her kuruluş hala oluşturulmaktadır; başka şekilde sanmak, mistik kabalığı içinde Althusser'in, Stalin'in yönetiminde "sosyalist *üstyapı*, önemli tahribat yaratmadan gelişebildi" şeklindeki nosyonu kadar sersemletici bir hataya düşmektir. Böylesi rahatlatıcı güvenceleri bize verebilen Teoriden öte, sosyalist çabanın "öncüleri" olduğunu iddia eden parti ve ideolojilerde böylesine anormal metafizik tanrıbilimlerin (istemlerin, değerlerin, tercihlerin, kadın ve erkeklerin içinde kaybolduğu) ortaya çıkışı en uğursuz uyarıdır. *Şimdi*, zihinlerimizi özgürleştirmeliyiz; bu ideoloji iktidardan pay iddiasında bulunduğu anda, çok geç olacaktır.

Artık bu tartışmayı toparlamaya çalışabiliriz. Daha önceki bir bölümde, tarihsel materyalizmin hipotezleri ile *Kapital*'in "anti" ekonomi politiğinin, ne kadar yakından ilişkili olurlarsa olsunlar, ayrı olduklarını ileri sürdüm. Marx, bunu "Paris Elyazınaları" (1844)'na ön-sözünde açıkça belirtti:

Böylece, birbirinden bağımsız farklı broşürlerle peşpeşe hukukun, ahlakın, politikanın eleştirisini sunacağım ve daha sonra, ayrı bir çalışmayla, bütünün bağlantılarını ve parçaların birbirleriyle ilişkilerini göstermeye çalışacak ve son olarak da, kurgusal felsefenin materyalleri ele alış tarzını eleştireceğim. Bu nedenle, şu andaki çalışmada ekonomi politiğin devlet, hukuk, ahlak, sivil yaşam vb. ile bağlantısı, ekonomi politiğin kendisi bu konularla ilgilendiği ölçüde ele alınıyor.*⁽¹⁶⁰⁾

Bu arada, tarihsel materyalizmin hipotezleri ("parçaların birbiriyle ilişkileri") 1845 ile 1848 tarihleri arasında, *Alman İdeolojisi, Felsefenin Sefaleti ve Komünist Manifesto*'da hızla sunuldu. Bu hipotezlerin geliştirilmesinde Frederick Engels önemli bir rol oynadı ve Engels'in

*1844 El Yazmaları, K. Marx; Sol Yayınları, 1976; sf. 92 —çv.

(160) D. McLellan, *Marx before Marxism* (Penguin, 1972)'den aktarma. İtalikler benim. Korsch, uzun süre önce, Marksist ekonomi politiğin ve "subjektif" sınıf mücadelesi olarak tarih betimlemesi'nin, "eşit derecede orijinal ve biri diğerinden türetilmeyen... iki bağımsız Marksist düşünce biçimi" olduğunu ileri sürdü: Karl Korsch, *Karl Marx* (Londra, 1938), s. 228-9.

gerisinde, İngiliz işçi sınıfı hareketinin sınıf örgütlerinin ve sınıf bilincinin doğrudan etkisini görüyoruz; Stedman Jones'un gösterdiği gibi, bu ortak üretimdeki kendi payı konusunda gereğinden fazla mütevaziydi⁽¹⁶¹⁾ ve bu nedenle onun son mektuplarındaki *uyarlarına* saygıyla yaklaşmak için büyük bir neden vardır.

Demek ki, tarihsel materyalizmin hipotezleri 1848'de zaten sunulmuştu. *Manifesto*'nun sonraki baskılarına yazdığı birçok önsözde Engels, bu hipotezlere tekrar döndü. İşte (1883 Almanca baskısına önsöz):

Manifesto'nun tamamına hakim olan temel düşünce —her tarihsel çağın ekonomik üretiminin ve zorunlu olarak bundan kaynaklanan toplum yapısının, o çağın politik ve entelektüel tarihinin temelini oluşturduğu... bütün tarihin bir sınıf mücadelesi tarihi olduğu... düşüncesi— bu temel düşünce, yalnızca ve tek başına Marx'a aittir.*⁽¹⁶²⁾

1888 tarihli İngilizce baskısına önsözde “Darwin'in teorisi biyoloji için ne yaptıysa, bu önermelerim de tarih için aynısını yapacak”ını ilan etti. Yine de, gördüğümüz gibi, bu hipotezler sonraki 40 yıl boyunca geliştirilmeden kaldı; Marx'tan çok Engels tarafından geliştirildiler ve Engels yaşamının sonlarında “çok az şeyin yapılmış” olduğunu açıkça görebiliyordu.

Bu arada, en azından 20 yıl boyunca Marx, kendi karşıtı ekonomi politikle güreşmeye ve bu bağlamda, bu yapının bir “anti-yapı”sı olarak görülebileceğini ileri sürdüğü şeyi geliştirmeye yönelmişti. Marx'ın bir süre sermayenin döngüleri tuzağına düştüğünü —her yerde hazır ve nazır “biçimler” şeklinde kendini gösteren— ve *Kapi-*

(161) Gareth Stedman Jones: “Engels and the Genesis of marxism”, *New Left Review*, 106 (Kasım-Aralık 1977).

*Komünist Partisi Manifestosu, K. Marx-F. Engels; Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 1976; sf. 11 —çv.

(162) Jones'un gösterdiği gibi (yukarda), Engels gereğinden çok fazla alçak gönüllüydü. Dostuna yönelik bu aşırı cömertliğin, Marx'ın daha üç ay önce ölmüş olması olgusuyla arttığı ileri sürülebilir. Sonraki bir notta (1890 yeni Almanca baskısına) kendisine daha adil davranıyordu.

*tal'*de sadece kısmen bu tuzaktan kurtulduğunu ileri sürdüm. Teorik pratiğin bu kadar şevkle geri döndüğü bu tuzaktır (Marx'ın *Grundrisse* yüzü);⁽¹⁶³⁾ Althusser kendi metinsel yetki belgesini bu tuzağın bağrından çıkarır ve burjuva karşıtları tarafından Marx'a dayatılan kavramsal hapisaneyeye (Üretim tarzı = toplumsal oluşum) bizi geri götürmek istiyor. Marx'ın kendisinin bu hapsedilmenin ne kadar çok farkında olduğu karmaşık bir sorundur ve (bana göre) bilginin bugünkü gelişimi açısından o kadar önemli bir sorun da değildir. Tarihi ilerletmeyle, tarihi anlamayla ilgileniyoruz; marksolojiyle değil. Fakat, en azından, yaşamının son yıllarında antropolojiye artan ilgisiyle Marx'ın,⁽¹⁶⁴⁾ Paris'teki gençlik tasarılarına geri döndüğünü belirtememiz gerekir.

Yeterince tartıştığımız gibi, sorun, sermayenin döngülerinden kapitalizme; determinizmin mutlak gibi görüldüğü oldukça kavramsallaştırılmış ve soyut üretim tarzından, basınç uygulamak olarak, daha geniş bir süreçteki (ve bazen karşı dengeleyici) süreç mantığı olarak tarihsel belirlenimlere geçmektir. Marx'ın *Kapital*'de, ekonomi politik ile tarih, yapı ile süreç, arasındaki sınıra tekrar tekrar yaklaştığını ve birincinin, ikincinin biçim ve mantığına baskısı konusunda tekrar tekrar işaretler vermediğini ileri sürmek elbette gülünç olurdu. Fakat, işaretler *hipotezler olarak kalır*; öyle oldukları gösterilmekten çok, öyle oldukları varsayılır; dahası, tarihsel materyalizmin *Kapital*'den önceki ve hem geliştirilmemiş hem de incelenmemiş önsel hipotezleriyle varsayımlar desteklenir. Ve sorunlar, benim "kavşak kavramlar" dediğim noktada tekrar tekrar ortaya çıkar: Antropolojide "norm" olarak, tarihte "istekler" ve "değerler" olarak yeniden ortaya çıkabilen "gereksinme" kavramı; karmaşık bir tarihsel süreçte belirleyici bir basınç olarak yeniden ortaya çıkabilen "üretim tarzı" kavramı; bir üretim tarzının yapılanması, ya da asla önceden belirlenemeyen (tarihçilerin yeteri ölçüde gösterdiği gibi) şekillerde oluşum kadar tesbitli "sınıf" kavramı; kapalılık ya da basınç olarak "determinizm" kavramı.

(163) Althusser, sürekli Marx'ın bu teorik (ve hegelci) devinimsizlik momentine geri döner: *R. C.*deki Marx'ın eserleri dizininde, en uzun madde "1857" Sunuşu, sonraki en uzun madde *Eleştiriy*e önsözdür.

164. Bkz. L. Krader, op. cit.

Dahası, Marx'ın "anti" yapısı da dahil, ekonomi politiğin, toplumları ve tarihleri kavramak istediğimizde hemen gerekli olacak hiçbir terimi yoktu —kendi analitik biliminin amaçları açısından terimler bilerek *dışlanmıştı*. Kullanım değeri için, değişim değeri için, parasal değer için, artı-değer için ekonomi politiğin terimleri vardır; fakat normatif değer için terimi yoktur. Diğer bilinç alanları için hiçbir terime sahip değildir: Değer, fiyat ve kâr terimleriyle Tyburn, ya da Lenin (ya da şimdi Mao) mozolesindeki simgesel törenler nasıl halledilebilir? Bir "söz dağarcığı"nın diğerinin içinden ortaya çıkabileceğini farzedebiliriz; fakat yine de, nasıl, hangi araçlarla ya da araçlarla olacağını bilmeyiz. İşte Engels'in Marx ile Darwin arasındaki benzeştirmesinin, onun niyet ettiğinden daha çok birbirine yakın olduğunu fark ettiğimiz yer burasıdır. Zira, Darwin'in türlerin —o zamana kadar değişmez ve sabit kabul edilen türlerin— hipotetik bir dönüşümüyle geliştirilen, fakat yine de, bu geçiş ve dönüşümün fiili genetik araçlarının bütünüyle karanlıkta kaldığı bir evrim sürecini önermesi ve göstermesi gibi, aynı şekilde, benzeştirme yoluyla bir hipotez olarak tarihsel materyalizm de kendi "genetik"inden yoksun kalmıştır. Bir üretim tarzı ile tarihsel süreç arasında bir uygunluk önerilebildiyse —ve kısmen gösterilebildiyse, bu nasıl ve hangi biçimlerde gerçekleşti? Bu önemli bir sorudur: Çünkü bir yanıt soruyu yanıtsız bırakmak olacaktır. Teoloji, evrim, ilahi iradenin kendine özgü çalışmasını gösterir derken; teorik pratik de, tarih, sermayenin "gelişme biçimleri"ni gösterir diyecektir. Diğer yanıt (Mandel ve tarihsel ve kültürel materyalizm geleneğinin), *anlayacağız* olacaktır.

Bulduğumuz şey (bana göre), unutilan bir terimdedir: "insan deneyimi." Althusser ve izleyicilerinin, "ampirizm" adı altında düşünce sopasıyla pataklamak istedikleri tam da bu terimdir. Bu terimle, erkekler ve kadınlar, özneler olarak geri dönerler —özerk özneler, "özgür bireyler" olarak değil, kendilerinin belirli üretici koşullarını ve ilişkilerini gereksinmeler, çıkarlar ve uzlaşmazlıklar olarak yaşayan ve sonra en karmaşık biçimlerde (evet, "görelî olarak özerk") *bilinç ve kültürleriyle* (teorik pratik bu iki terimi dışlar) bu deneyimi "ele alan" ve sonra kendi belirli koşulları üzerinde etkide bulunan kişiler olarak.

Marx ve Engels'in hipotezleriyle bağdaşmaz olmasa da, bunun onların önermeleriyle tamı tamına aynı olmadığı vurgulanmalıdır. Zira, "antropolojik" kökeniyle Althusser'in beğenmeyeceği ve tarihsel bilgi kapsamında sonraki tanımlanması ve geliştirilmesiyle Marx'ın zamanında mevcut olmayan bir terimi, "kültür" terimini ortaya attım. Bu, bütünüyle savunmaya, ve eğer marksologlar gerekli olduğunda ısrar ederlerse, Marx'a *karşı* savunmaya kararlı olduğum bir terimdir. Zira, Marx'ın kendi teorisine bir "genetik" verme gereğini saflıkla ihmal ettiği doğru değildir. Birincisi, yabancılaşma, meta, fetişizm ve maddileşme üzerine yazılarında; ikinci olarak, kendi tarihi içinde, sürekli kendi doğasını yenileyen insan nosyonunda böyle bir hazırlığa girişti. (Başka eleştirmenler bu sorunu inceledikleri için, Althusser'in bu iki öğretici nosyonlar kümesini açıklamadan bütünüyle dışladığını geçerken belirteceğim). Birinci küme kavramlar için sadece şunu söylemek istiyorum: Anlaşılmaz *rasyonellik* açısından bir "genetik" sağlama —tarihin, kendi öznelere bilmeyenliyle çatışma halinde nasıl belirlendiğini açıklamak— niyetini belirtirler. İnsanlar *kendi kendilerini* gizemleştirmiş oldukları için, kendilerini kendi yaratılarının içine hapsederler. Tarihçiler, belli alanlarda (ideoloji incelemelerinde olduğu gibi) bu nosyonları anlamlı bulsalar, daha genel bir uygulamada bunların aşırı-rasyonel bir zihnin ürünü olduğunu ileri sürerler —ve elbette ileri süreceklerdir; gizemleşmiş rasyonellik açısından, kaynakları ustan çıkarılamayan ussal olmayan, ya da us dışı davranış ve inaçların bir açıklamasını sunarlar. İkinci küme kavramlara (kendi doğasını yenileyen insan) gelince, önemli ve doğru yöne işaret ettikleri halde, o kadar geliştirilmeden kalmış ki, sonuçta, önceki sorunu yeni terimlerle yeniden ifade etmekten fazla bir şey yapmazlar: hâlâ "nasıl"ı *anlamakla* başbaşayız.

Demek ki, unutulmuş terime, "deneyim" terimine geri dönüyoruz ve hemen Marx'ın gerçek suskunluk alanına giriyoruz. Bu, sadece "yapı" ile "süreç" arasında bir kesişme noktası değil, aynı zamanda, alternatif ve bağdaşmaz gelenekler arasında bir ayrılma noktasıdır da. Bir geleneğe, idealist dogma geleneğine göre, bu "suskunluklar", Marx'taki bulanıklıklar ve "katılık" eksiklikleridir (kendi kavramlarını teorileştirmede başarısızlıktır) ve kavramsal olarak aynı kavram-

sal matriksten üretilen köprü kavramlarla birbirine bağlanmalıdırlar. Fakat gördüğümüz gibi, kusursuz bir total teori peşinde koşmak, bilgiye karşı orijinal sapkınlıktır. Herbiri görünmez kavramsal bir dikişle görkemli bir şekilde birbirine bağlanmış gibi görünen böylesi kusursuz idealist yaratılar, her zaman, ucuz mal satış tezgâhlarını boyarlar. Marx, gerçekten buna benzer bir teori tasarlamış olsaydı, Spencer, Duhring ve Compté'un yanı sıra bu da, kendi doktoral jeanslarına eklemek üzere, garip paçalar arayan üniversite son sınıf öğrencilerinin kapacağı ucuz bir mal olurdu.

“Teorik pratik” olarak bugünkü yeniden canlanmasıyla bu teori nosyonu, zihinlere yerleşmiş bir hastalık mikrobuna benzer. Ampirik duyu organları tıkanır, moral ve estetik organlar bastırılır, tuhafıklar ciddiye alınır, yaşamın ya da sanatın bütün “açık” kanıtlarına “ideoloji” olarak kuşkuyla bakılır, teorik ego büyür (zira, başka herkes “görüntüler” tarafından şaşırtılır) ve softalar üretim tarzı etrafında toplanır. Antik bir Hindu tapınağındaki Lakshmi sunağına giden yollar gibi, geçitler uzundur, kaygandır ve şatafatlıdır; fakat bu uzun geçitlerin sonunda orada bulunan altın ve mücevherlerle donatılmış, muammalı gözlerinden başka hiçbir yeri görülmeyecek şekilde çelenklerle süslenmiş bir maddi zenginlik tanrıçasıdır. Softalar ona hürmetlerini sunup birkaç büyüğü adı telafuz ederler: *La Structure à Dominante*, Tarz, KÜT. Yaptıkları ayinler bazen acıklıdır, bazen gülünç. Eleştirmenler, teorinin ya da ideolojinin yeniden kanunlaşması olarak şiirleri, mat terimlerle deşifre etmeye çalışırlar. Ve bu terimlerin arkasında Tarz, KÜT vardır. Teorilerinin atıl platonculuğuyla, her kültür ve her toplumsal yaşam Tarz’a indirgendığı gibi, aynı şekilde söz dağarcıkları da, doğallığından uzaklaşmış yapıştırıcıya indirgenene kadar hafif ateşte kaynatılır.

İkili bir GMP/GI-GI/AI/LMP eklemlenmesi, örneğin, AI tarafından LMP’nin ideolojik bir bileşenine dönüştürüldüğünde, yeniden üretmek için, var olduğu GMP toplumsal ilişkisiyle bir çatışmaya girebilen bir GI kategorisi vasıtasıyla olanaklıdır.⁽¹⁶⁵⁾

(165) Terry Eagleton, *Criticism and Ideology* (New Left Books, 1976) s. 61.

“Örnek” olarak bize verilen bu türden gerçek eleştiridir. Fakat, bunun bir materyalist estetik “bilim”i geliştireceğini sanmak, hem bilime hem materyalizme kara çalmaktır.

Bütün ayınlar bu kadar içten değildir. Hacılar bazen eleştirel ve huysuz olur. Fakat yüreklerinin bir yanıyla hala Mutlak’a tapınmak istedikleri için, ayınları reddetmez, sadece düzeltmeye çalışırlar. Dolayısıyla sorunlar (geçekten görebildikleri), çözümlerini geriye atmak için tasarlanmış kavramsal bir sistem içinde sözde sorunlara indirgenir. Daha iyisini bilmesi gereken (ve belki de bilen) mümtaz tarihçiler bile, temel ile üstyapıyı “bağlantılandırmak” için “kesin bir yapısal mekanizma”nın eksikliği üzerinde düşünür ve bu eksikliği kavramsal olarak onarabilmenin yolları konusunda tefekküre dalarlar.⁽¹⁶⁶⁾ Fakat, yanlış olan ve her zaman da yanlış olmuş olan, başlangıçta yaptığımız benzeştirme (beden/ruh) ve bir “mekanizma”ya yamanabilen ek nosyonudur. Marksizmin “suskunluk”larına gerçek bir kin besleyen sosyalist feministler, sistem modelin cinsel baskı ve ifadenin, ailesel tarzların ve cinsiyet rollerinin bütün renkli “gelişmiş biçimleri”ni bir bakıma mucizevi bir şekilde harekete geçireceğini umarak, gayretli bir teori alıştırmasıyla sistem modele yeni bir çark (işgücünün yeniden üretimi) eklemeye çalışıyorlar. Fakat yanlış olan, onların sorunu ileri sürmüş olmaları değil, sorunu, onun dışlamak için tasarlanmış bir makinaya sokmaya çalışarak sözde bir soruna indirgemeleridir. Aynı zamanda, kendi sorunlarının bütünsel meydan okumasını ve kimliğini parçalara ayırma tuzağına düşürülmüş ve sorunu aynı genel mikropa maruz bırakmışlardır.

Bir insan elinden daha büyük olmayan bir bulut parçası Paris’ten Süveyş Kanalı’nı geçer ve sonra bir anda ormanları, meyve bahçelerini, buğday tarlalarını çekirge sürüleri kaplar. Sonunda başka bir mınıtkaya geçmek için havalandıklarında, ağaç dalları kültürden soyulmuş, tarlalar insan arzusu yeşilliğinden yoksun bırakılmıştır: Bu iskelet, biçimlerde ve kararmış arazide teorik pratik kendi “keşfini” i-

(166) Gareth Stedman Jones, “Engels and the End of Classical German Philosophy”, op. cit. s. 31. Yazarın sonraki çalışmasında bu idealist yasallığın üstesinden geldiği eklenmelidir.

lan eder: Üretim tarzı. Sadece özlü bilgi değil, tamı tamına insan tasarısının söz dağarcığı da —şevkat, hırs, aşk, onur, özveri, sadakat, ihanet, iftira— sermayenin girdaplarında yutulmuştur. Bu çekirgeler, platoncuları çok iyi öğrenmişlerdir: *Cumhuriyet*’e konsalardı, filozof ile köle arasındaki çelişki düşüncesinden başka herşeyi silip süpürürlerdi. İç mekanizmalar, bükülmeler ve özerklikler, ne kadar ince geliştirilirse geliştirilsin, teorik pratik indirgemecilikte son noktayı oluşturur: “din” ya da “politika”nın “ekonomi”ye indirgenmesi değil, bilgi disiplinlerini sadece bir tek “temel” teoriye indirgeme. Teori, sonsuza değin üstün teorinin içine çöker. Ampirik soruşturma yasaklanırken, zihin sonsuza kadar zihnin duvarları içine hapsedilir. Dışarı çıkamaz. Teorik krampların acısıyla kıpırdayamaz; organları kıpırdatmamak koşuluyla acılara dayanabilir.

Ç halde bu, *kapanma* sistemidir. Kendi kendine yeterli, kendi kendini geçerli kılan ve kendi kendinden teorik sistemler çıkaran gibi algılanan bütün *Marksizmlerin* sonunda varması gereken yerdir. Bu son yerin en kötüsü de teorik pratiktir; ve bunu böylesine bir “katılık”la gösterdiği için Althusser’e teşekkür edebiliriz. Fakat, “deneyim”e tekrar dönersek, bu noktadan yine dünyanın ve kendimizin *açık* bir izahına geçebiliriz. Bu izah eşit derecede teorik katılığı gerektirir; fakat incelemiş olduğumuz kavramlaştırma ile ampirik uğraş diyalogu içinde. Marx’ın hipotezlerini ve kimi temel kavramlarını alıp işe koşmamız anlamında bu izah, Marksist gelenek içinde olabilir. Fakat bu izahın sonucu, bitmiş (ıslah edilmiş) bir kavramsal sistemi, *Marksizmi* keşfetmek değildir. Böyle bir bitmiş sistem yoktur ve asla olamaz.

Tarihi bilmek için gerekli olan her şeyin, kavramsal bir maketten çıkarılabileceğini sanan pratisyenleri düş kırıklığına uğrattığım için üzgünüm. Sonunda daha iyi yöntemlerle ve daha iyi bir haritayla, belli bir toplam toplumsal süreç anlayışıyla, süreç ve yapılarla ilgili beklentilerle, kendini materyalin önünde belli bir konumlandırma biçimiyle, tarihsel materyalizmin belli anahtar kavramlarıyla (kendileri kullanılmak, sınanmak ve yeniden biçimlendirilmek üzere) —sınıf, üretim tarzı, ideoloji kavramlarıyla—, bu izahlardan dönülebilir. Bu haritanın kenarlarında daima bilinmeyinin sınırlarıyla karşılaşırız. Geriye ka-

lan, gerçek suskunlukları bilgi diyaloguyla soruşturmadır; bu boşluklara nüfuz edersek, yeni bir kavramı eski kumaşa dikmez ve bütün kavramlar *kümesini* yeniden düzenlemenin gerekli olduğunu görürüz. Soruşturma ve revizyona karşı, dokunulmaz bir iç sunak yoktur.

İşte Marksizm ile Marksist gelenek arasındaki fark buradadır. Bir Marksist olarak pratik yapmak, fakat Marksizmleri bilgi karşıtlığı olacak şekilde ele almak olasıdır. Bunun Marx'a ve onun eserlerine hayranlıkla bir ilgisi yoktur. Aksine, bu eserlere hayran olmak, kendini onun çırağı yerine koymaktır; onun terimlerini kullanmak, aynı türden bir diyalogla çalışmayı öğrenmektir. Fakat ona benzemeye çalışma, harfi harfine onu tekrarlama saygısına dayandırılmamalıdır —hatta (Althusser gibi) Marx'ın söylemeye niyetlendiği, fakat unuttuğu şeylere saygı gösterme numarası da yapılmamalıdır. Bu saygı, bütün teorinin eğreti ve açıklayıcı doğasının kavranmasından ve bilgiye ulaşma açıklığından kaynaklanmalıdır. Bu, Marx'ın “epistemolojik kopuş”undan önce ve sonra şeklinde ikiye bölünmüş ve diğer bütün zihinlerin ve bilgilerin Marksist Bilim kuralına göre ölçüleceği bir milad gibi görülmemesi gereken entelektüel kültürün sürekliliğine bir saygıyı da gerektirmelidir.

Bilgi karşıtlığının ve pek çok şey gibi, burjuva uzun ömürlülük ideolojisinden ödünç alınan bir bilgi karşıtlığının alameti farikasıyla karşılaştığımız nosyon, tam da “Bilim” olarak Marksizm nosyonudur. Yararcılar, Malthusçular, pozitivistler, Fabianlar ve yapısalcı-fonksiyonalistler, hepsi bir “bilim”i uyguladıklarını sandılar (sanıyorlar) ve çağdaş İngiltere’de zalim kapitalist ideolojinin en arsız akademik merkezi, kendisini Ekonomi ve Politik Bilimler Okulu olarak ilan ediyor. Marx ve Engels, bilimsel yöntemleri toplumun incelenmesine uygulamakta olduklarını iddia ettiklerinde, bu iddia yeri geldikçe desteklenir; bir Bilim (Marksizm) bulmakta olduklarını sandıklarında, kendi bilgilerini hapsediyorlardı.

Şimdi sorun bundan daha ciddidir. Marksizm, onyıllardır yıpratıcı vulgar ekonomizm hastalığından acı çekmektedir. Hareketleri mecal-siz bırakıldı, anısı unutuldu, vizyonu karartıldı. Şimdi yavaşça son bir idealist dirilmeye doğru gidiyor ve hastalık son noktayı kanıtlama-

lıdır. Teorik pratik zaten Marksizmin başlamakta olan *katı ölümüdür*. Marksizmin, dünya hakkında artık bize söyleyeceği hiçbir şeyi yoktur.

İtici kuvvet, bu ölüm manzarasından kendi aklımızın iyiliği için uzaklaşmaktır. Cornelius Castoriadis gibi, bir an için bile kapitalizmle uğraşmaktan vazgeçmemiş onurlu insanlar, Marksist geleneği şu şekilde bıraktılar: Bu geleneği onarılmaz, asli olarak elitist, hükmedici ve anti-demokratik, ordoksluğu ve Stalinist meyveleriyle mahkum olmuş gibi görüyorlar.⁽¹⁶⁷⁾ Yolun epey bir kısmını onların eleştirisiyle gidiyorum (eski *Ya Barbarlık Ya Sosyalizm!* yoldaşlarına selam): Bir kısmını kendi terimlerle ifade ettim. Fakat, bunların “Marksizm”le keskin polemiklerinde bile, ilk kez Marx’tan öğrendikleri kavramları kullandıklarını —ve daha iyi yararlandıklarını— görüyoruz. Zira, Marksizm bilimi ile Marx’ın çalışmasında kökeni bulunan açık, ampirik araştırma ve onun kavramlarını kullanma, geliştirme ve yeniden gözden geçirme geleneği asla aynı şey olmamıştır.

O halde bir isim üstünde kavga niye? Uğruna savaşa madığım bir Marksizm için, bir vicdan suçlusuyla savaştığım için. Marx sık sık yanıldı, zaman zaman tahrip edici şekilde yanıldı. Althusser’in yetki belgelerinden hiçbiri *Felsefenin Sefaleti*’nden alınan tümce kadar sahte değildir. Marx’ın bir yanı, günümüzün izmlerine ve devlet ideolojilerine doğru rahatsız edici bir devamlılık sağlayabilecek şekilde sisteme ve “bilim”e işeret eder. Marx’ın “*Grundrisse* yüzü”, sermayenin

(167) Cornelius Castoriadis, *L’expérience du mouvement ouvrier* (Paris, 1974); *La Société bureaucratique* (Paris, 1973); *L’institution imaginaire de la société* (Paris, 1975); *Les Carrefours du labyrinthe* (Paris, 1978). Son yıllarda *Telos* dergisi, Castoriadis ve Claude Lefort’un kimi eserlerini İngilizce konuşan kamuoyuna sundu. Ne yazık ki, Amerikalı bir heveslinin bunların eserleri konusundaki anlatımlarını öneremiyorum: Dick Howard, *The Marxism Legacy* (Londra, 1977). Howard’ın incelemesi, her şeyi “ontoloji” dediği (yanlış bir şekilde) bir şey konusundaki sonu gelmez bir Kuzey Amerikan post-Yeni Sol akademik seminerine indirgeyen tarih dışı ve apolitik zayıflıklarıyla olağanüstü bir dönemidir. Castoriadis bu türden bir akademizme asla bulaşmadı. İngiliz “Dayanışma” grubu, Castoriadis’ten kimi uygun özetleri broşür şeklinde yayımladı: “Solidarity” c/o 123 Lathorn Road, Londra E. 6. Özellikle *Modern Capitalism and Revolution* (75 sayfa) ve *History and Revolution* (20 sayfa). Sonuncu broşür, Marksist teologlara ve teorik pratisyenlere yazılacak 20 penilik en iyi kusturucu bir ilaçtır —sadece sektörlere verilecek sektör bir kusturucu ilaç.

“her yerde hazır ve nazırlığı” nosyonu, yüzlerce yerde açıkça yalanlanmalarına karşın Althusser’in önsezilerine olanak tanır. Diğer büyük düşünürlerle (Hobbes, Milton, Pascal, Vico) birlikte Marx, tam da düşüncelerinin dinçliği ve açıklığında asli olarak var olan bir belirsizliği paylaşır. Bizi bir eşikten geçirirken kapıda bırakır; eski soruları geride bırakırız; bir kısmını görebildiği fakat çok azını çözebildiği ilerdeki bir sorunlar yelpazesi konusunda bir bakış açısı kazanırız. Bizi alternatif gelişmelere götüren teorik bir uzaya yerleştirir. Bu uzayın bir adı belirsizliktir, diğeri olasılıktır. Hepsi de Marksist mirasın ortak sahibi olduğunu iddia eden çok çeşitli düşünce okulu (ve hepsi de farklı yetki belgeleri üreten) bunun ispatıdır.

Marx’la çok zayıf bir ilişkisi olmasına karşın, olası gelişmelerden biri Marksizm olmuştur. Fakat açık, açıklayıcı, özeleştirici Marksist gelenek de başka bir gelişme olmuştur. Her disiplinde, birçok politik pratikte ve dünyanın her tarafında bu geleneğin varlığına rastlanabilir.

Bu noktada, iyi bildiğim bir Marksist gelenek —tarih yazımı geleneği— konusunda kimi yorumlara girmeye niyetlenmiştim. Fakat, bu notları başka bir yer için saklayacağım.⁽¹⁶⁸⁾ Çok şiddetli ve genel bir entelektüel krizi kişiselleştirmek ve Althusser’in “Franco-Marksizm”inin karşısına “Anglo-Marksist bir gelenek” koyduğumun sanılmasına olanak vermek istemiyorum. İlk gelenek Anglo-sakson değildir: Sadece İskoçya ve Galler’de değil, İtalya’da ve (örneğin direngen *Monthly Review* geleneğinde olduğu gibi) Birleşik Devletler’de de canlıdır. İkinci izm, Fransız sosyalist düşüncesinin en iyi temsilcisi değildir, sadece devlet ideolojileri olarak ya da “Batı Marksizmi”nde de rastlanan sistemlerin aşırı bir sistemleştirilmesidir. İngi-

(168) James Henretta, “Social History as Lived and Written” (Newberry Library, Chicago, 1977)’i yararlı buluyorum. İngiliz marksist tarih yazımında Maurice Dobb ile 1960’ların tarih yazımı (benim ve Eugene Genovese’nin çalışmaları da dahil) arasında bir kopma olduğunu gösterme çabalarını bütünüyle yararsız buluyorum. Bu sözde “kopuş”un her iki tarafında, ampirik bir söyleme bağlı (farklı vurgularla da olsa) ortak bir marksist tarih yazımı geleneği görüyorum; “kültürelcilik” reddettiğimi birterimdir: Bkz. R. Johnson, G. McLennan, B. Schwarz, *Economy, Culture and Concept* (Centre for Contemporary Cultural Studies, Birmingham University, 1978).

liz Marksist geleneğindeki tarihçi meslektaşlarım adına konuşma yetkim de yok.

Bu nedenle, sadece alternatif bir geleneğin mekanı olarak belirteceğim. Ve bir yorumda bulunmak için. Althusser ve meslektaşları “görelî özerklik” ve “son kerte”ye yönelik jestlerde bulunduklarında, onların Marksist “sorunsal”ın yeni ve “esnek” bir yeniden değerlendirmesini yaptıklarını sananlar —ve bu “devrim”den önce pratik yapan bütün Marksistlerin vulger doğmaların ya da dilsiz “ampirizm”in kölesi olduğunu sananlar (bunlara Oxbridge’in *lumpen-entelijensiyasının* yarısı da dahildir)— tarihsel ve kültürel materyalizm konusundaki cahilliklerini açığa vuruyorlar. Özellikle bunların tarih bilgileri, sadece gezginlerin öykülerinden ve kendi noter bürosunu hiç terketmeyen Liège’li “Sir John Mandeville” gibi gezginlerin öykülerinden alınmış olabilir.

“Görelî özerklik” başladığımız yerdî ve bizden önce buradan başlayanların yardımıyla başladık. Bir güçlüğe toslamadan Aeschylus’un* dramasını, antik Grek bilimini, Budizmin kökenlerini, kent-devleti, Cistercian** manastırlarını, ütöpic düşünceleri, pürîten doktrinleri, feodal kullanım haklarını, Marvell’in*** şiîrseliğini, Methodist canlanmayı, Tyburn simgeciliğini, Behmenist tarikatları, ilkel asileri, ekonomik ve emperyalist ideolojileri ve her türden sınıf çatışması, görüşmesi ve kırılmasını incelemiş olmak bizim için bir bakıma güç olurdu. Bütün bunları belirlenmiş bir şekilde, uzmanca ve iyi bir şekilde “bizim” yapmış olduğumuzu iddia etmiyorum. Benim sorunum farklı bir şeydir; sorun, tarihsel deneyimle Marx’ın gerçek suskunluklarına doğrudan girdiğimizi vurgulamaktır.

Peki ne bulduk? Korkarım, daha iyi bir Teori (yeni bir kapalı *izm* olarak tarihsel materyalizm) değil. Kimi yeni bilgiler bulduk, kendi yöntemlerimizi ve kendi disiplinimizin söylemini geliştirdik, ortak bir tam tarihsel süreç anlayışı yönünde ilerledik. Keşfettiğimiz diğêr

*Antik Yunan trajedisinin kurucusu sayılan Atina’lı ozan —çv

**Molesme baş rahibi Aziz Robert’in 1098 yılında Dijon yakınlarında kurduğu ve Benedikt’in kurallarından daha katı kurallar izleyen Hıristiyan mezhebi —çv.

***İngiliz ozan ve politika yazarı (1621-78) —çv.

şeyler çelişkilidir ve ben sadece bu konudaki anlayışımı belirtebilirim. Engels'in bütün son uyarılarını doğruladık: Bir hafif değiştirerek kapitalist üretim tarzından toplumsal bir oluşum olarak kapitalizme geçmek olanaksızdır. Hem teoride hem pratikte, unutilan terim "deneyim" aracılığıyla yapının sürece dönüştüğü ve öznenin tarihe yeniden girdiği kavşak kavramları ("gereksinme", "sınıf" ve "belirlemek" gibi) araştırıp inceledik. Marksist gelenekteki tarihçilerin ortak olarak kullandığı —kimi teorik "masumluk"larla değil, bilerek— sınıf kavramını, hem Marksizm hem de ortodoks sosyolojinin izin vermediği esneklik ve belirsizlikle büyük ölçüde genişlettik. Ve "deneyim" kavramıyla, ailesel ve toplumsal yaşamın yapılandırıldığı ve toplumsal bilincin gerçekleşmesini ve ifadesini bulduğu bütün yoğun, karmaşık ve incelikli sistemleri (Ricardo ya da *Kapital*'deki Marx'ta tam da disiplin katılığının dışlamak için tasarlandığı sistemler) yeniden incelemeye yöneldik: Akrabalık sistemleri, ananeler, toplumsal düzenlemenin görünür ve görünmez kuralları, hegemonya ve boyun eğme sistemleri, simgesel egemenlik ve direnme biçimleri, dini itikatlar, adetler, hukuk, kurumlar ve ideolojiler —toplamları içinde hepsi de bütün tarihsel sürecin "genetik"ini oluşturur, belli bir noktada hepsi, kendi basıncını toplama uygulayan ortak insan deneyiminde birleşir.

Bu şekilde harici konuları incelediğimizi söylediğimde, bunu ilk yapanlar biz olduğumuzu, tarihçilerin, antropologların ve farklı geleneklerdeki başkalarının yardımlarını almadığımızı söylemek istemiyorum. Başkalarına epey borçluyuz. Fakat, bana göre, ortak-eşit basınçlar belirleyen, (anti) ekonomi politik sistemiyle uyumlu ve eşit statüde birlikte varılan başka *sistemler* keşfetmedik: Bir Akrabalık Tarzı, Simgesel bir Tarz, bir İdeolojik Tarz vb. "Deneyim" (farkettiki) "maddi yaşam"dan çıkmış ve sınıf biçiminde yapılanmış ve bu nedenle de "toplumsal varlık" "toplumsal bilinç"i belirlemiştir. *La Structure* hala deneyime egemendir; fakat bu noktadan itibaren onun belirleyici etkisi zayıftır. Yaşayan herhangi bir kuşak açısından, herhangi bir "şimdi"de, deneyimi "ele alış" tarzları kehaneti hiçe sayar ve herhangi bir dar belirlenme tanımlamasından kaçar.

Bütün sosyalizm projesi açısından daha büyük bir anlamlılığı olan başka bir şey daha bulduk sanıyorum. Zira, birkaç sayfa önce başka

bir gerekli orta terim ileri sürdüm: “kültür”. “Deneyim” ve “kültür”le, başka tür bir kavşak-noktada olduğumuzu görüyoruz. Zira insanlar, sadece düşünce ve prosedürleri içinde idealer olarak ya da (kimi teorik pratisyenlerin sandığı gibi) proleter içgüdüler vb. olarak kendi deneyimlerini yaşamazlar. Kendi deneyimlerini *duygu* olarak da yaşarlar ve kendi duygularını kendi kültürleri içinde normlar, ailesel ve akrabalık yükümlülükleri ve karşılıklılıkları olarak, değerler olarak, ya da (daha da geliştirilmiş biçimlerle) sanat ve dini inançlar olarak ele alırlar. Kültürün bu yarısı (ve tam yarısıdır) duygulanımsal ve moral bilinç olarak betimlenebilir.

Bu, tamı tamına “ahlak”ın tarihsel süreçten bağımsız olarak ortaya çıkan insan tercihinin ve isteminin “özerk bir alan”ı olduğunu ileri sürmek *değildir*. Böyle bir ahlak görüşü asla yeterince materyalist olmamıştır ve bu nedenle de, sık sık o korkunç ataleti —ve bazen korkunç devrimci gücü— hevesli bir idealist kılığa indirgemıştır. Aksine, her çelişkinin bir çıkar çatışması olduğu kadar bir değer çatışması da olduğunu; her “gereksinme”de, kendi tarzında bir “gerek” olan bir haz ya da “istek”in olduğunu; her sınıf mücadelesinin aynı zamanda değerler üzerine bir mücadele olduğunu; **HİÇBİR ŞEYİN** sosyalizm projesini garanti etmediğini —kuşkusuz “Bilim”in, ya da Marksizm-Leninizmin de garanti etmediğini— fakat projenin, sadece *usla* ve açık bir *değerler tercihiyle* kendi garantilerini bulabileceğini söylemektir.

Marx’ın ve pek çok Marksizmin suskunluğunun kulakları sağır edecek derecede bol olduğu yer burasıdır. Tuhaf bir suskunluktur; çünkü, belirtmiş olduğumuz gibi, Marx, öfke ve merhametiyle, kaleminin her darbesinde bir moralistti. Retoriği, sömürü ve emperyalizm gerçekliklerini gizlediği Victorian kapitalizminin muzaffer moralizmiyle kuşatıldığı için, onun polemik aygıtı, her moralizmi mide bulandırıcı bir yalan olarak göstermekti: “Resmi İngiliz Kilisesi, kendi 39 kuralından 38’ine karşı yapılan saldırıyı, gelirinin 1/39’una yapılan saldırıdan daha kolay bağışlar.”* Tutumu, anti-moralist bir tutum halini aldı. *Anti-Duhring*’deki yetersiz argümanlarını incelemek istemediğim En-

* Kapital C. I, K. Marx, Sol Yayınları 1986, s. 18 —çv.

gels için de bu eşit derecede doğrudu. 1880’lerde, Engels’in moralizme yönelik açık tiksintisi öyleydi ki, doğrudan Morris’in olağanüstü dehasıyla bakıyor ve orada ne olduğunu bile fark edemiyordu.

Antropolojik araştırmalarında, ekonomi politiktan türetilmeyen terimlerle çözümlemeyi gerektiren açık sorunlarla karşı karşıya kaldığı yaşamının son yıllarında Marx —sorunları kabul ettiği halde— bunları tekrar ekonomik bir referans çerçevesine sokmaya çalışıyordu. Main, “ahlak eksikliği diyebileceğimiz etkiler yığını”na işaret ettiğinde, Marx sabırsızlıkla metne haşiyeler yazdı: “Bu ‘ahlak’ Main’in konuyu ne kadar az anladığını gösterir; bu etkiler (başka herşeyden önce ekonomik) ‘moral’ bir varoluş tarzına sahip oldukları kadarıyla, bu daima türev, ikincil bir tarzdır ve asla birincil değildir.” (169) Fakat bu bir çözümleme değil: Basitçe suskunluğu bozmayı reddetmedir. Eğer “moral” etkiler bir moral “tarz” olarak varsa, bunlar, normlar, değerler, yükümlülükler, beklentiler, tabular vb. söz dağarcığıyla vardırırlar ve bu söz dağarcığıyla çözümlenmelidirler. Bunların, “herşeyden önce ekonomik” oldukları ve “türev, ikincil” oldukları bir önyargıdır, ya da daha kibarı, Marx’ın hiçbir eserinde incelenmeyen, temel projesinde değerlendirme dışı bırakılan ve özel ve sınırlı bir “ekonomik” tanımlamasından türetilen bir hipotezdir. Bütün bu alanda Morris, Engels ya da Marx’tan çok daha kavrayışlıydı.

Bu suskunluk, sonraki Marksist geleneğe baskı biçiminde aktarıldı. Bu baskı, esas geleneğin Morris’e (ve diğer pek çok sese) sırtını dönmesini ve gerçekte burjuva yararcı “gereksinme” nosyonu şeklini alan bir ekonomizme teslim olmasını ve bunun zorunlu bir tamamlayıcısı olarak sanata yönelik saçma filistenizmi beslemesini kolaylaştırdı. Sosyalizm Krallığına girmek sadece Marksist Bilim için gerekliydi. Ve Marksizm-Leninizm-Stalinizm girdi. Sonuçları biliyoruz.

Bu, daha karmaşık ve daha tartışmalı bir gelişmenin kaba bir aşırını basitleştirilmiş anlatımıdır. Fakat, şimdilik Althusser’in son canavarı “moralizm”i inine kadar izledik. Bu inin, burjuva ideolojisi ormanından çok, bizzat uluslararası işçi sınıfının yüreğinin derinliklerinde olduğu görülüyor. Bu canavar, bu harekete ütöpik bir esin gücü, dayanışma adaleleri ve yeri geldiğinde devrimci özveri cesareti verdi. Ay-

rica, komünist partilerde başkaldırlara ve ayrılıklara ve bu partilerin pratiklerine ve Marksist söz dağarcığındaki boşluklara karşı sürekli polemiklere tekrar tekrar yol verdi. 1956'da, uluslararası komünist harekette Stalinist pratiklere ve savunulara karşı kuvvetli bir tepki şeklini aldı; en açık savunucuları (dirilen canavarlar) genel olarak ozanlar ve edebiyatçıları: Tuwim, Wazyk, Pasternak, Dery, Illyes, Solzhennitsyn. Yine, bir Stalinizm eleştirisi geliştirmekten çok öte Althusser, böyle bir eleştirinin yapıldığı en önemli terimleri yasaklayarak, bu eleştiriye karşı polisiye bir eyleme girer.

Bu olayda, sadece bu olayda, Althusser'in ürettiği yetki belgesi gerçektir. Gerçekten bu belge Marx imzalıdır ve Engels onaylıdır ("gerçek insan ahlakı" konusunda işlemleri askıya alarak). Althusser'in konuyu tartışmaktan hiç sıkılmamasının, "moralizm" in sinsi bir alçaklık olduğunu bütün Marksistlerin kabul etmesi gerektiğini varsayabilmesinin nedeni, belki de budur. "Moralizm" konusunda söylemek durumunda kaldığı şey, nadiren özgüldür. *For Marx* ve *Reading Capital*'de sorunun varlığı, esas olarak metinde bulunmadığına inandırmak için kullanılan dikkatli stratejilerde belirtmek içindir. Bir yanda, bütün norm, duygu ilişkileri ve kurallar sorunu, "antropoloji"nin geçirtilildiği aynı hareketle geçirtilir. Bu, onun bir kısmı Marksist pratisyenler tarafından gerçekleştirilen ve tamamı Althusser'in katı çabasının güya bir nesnesi olan "görelî özerklik" sorununu aydınlatan toplumsal tarihin, antropolojinin ve yakın disiplinlerin elli yıllık çalışmalarını okumadan bir tarafa atmasını olanaklı kılar.

Diğer yanda, "ahlak" basitçe "burjuva ahlak"la eşitlenir: yani ideolojiyle. Bu bir "sahte mazeretler, yüceltmeler ve yalanlar dünyası"dır, ya da "din ve politika"da bir "mitler ve afyon dünyası"dır (*F. M.*, 140, 145), ve onu açığa vurmaktan başka Marksistlerin bununla hiçbir ilgisi olamaz. "Moralizm", ya da "etiğe giden yol", işlevi (anımsıyoruz) "gerçek sorunların imgesel bir ele alınışı"nı sunmak olan "hümanizm" in gölgesidir. Yaşlı yoldaşlar, şu görünmez Stalinist formülü —her rahatsız edici durumda her Parti beygirinin ilan ettiği— elbette tanıyacaklardır: Gerçek ahlak, işçi sınıfının en iyi çıkarlarına daha uygun olan şeye eşittir: Marksist "bilim"le yönetilen Parti, bu en iyi

çıkarların ne olduğu konusunda en iyi kararı verebilir (işçi sınıfının bunu yapacak babaya sahip olması ne şans!): ve söz konusu olan, bilimin kesinliğiyle belirlenebilen *çıkarlar* olduğu için, hiçbir değerler tercihi (ya da araçlar tercihi) gerekmebilir. Ölümünden sonra Parti, Stalin'in kimi noktalarda hatalı olduğuna karar verdiğinde, Stalinizmin moral kokusu ile ilgili hiç bir soru sormak gerekmez —*bunun* soruşturulması Marksizmi ve partiyi bile töhmek altına sokabilirdi. Söz dağarcığı sadece, hoş görülebilecek “hatalar”a ve “yanlışlar”a (en iyi çıkarların yanlış saptanması) izin veriyordu. Bir süre sonra, kesinlikle-bilimdışı “cinayetler” terimine şimdi izin verilmiş olması, revizyonizme değil, milyonların suçlayıcı moral duyarlılığı karşısında oportünist bir reflekse atfedilebilir.

Althusser'in “İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları” konusunda sonraki denemesinde daha fazla bir şey var. Bu, belki de, şimdiye kadar yaptığı en çirkin şeydir, idealist hezeyan krizidir. Eleştirme sıkıntısına katlanmayacağım; çünkü, naifliğiyle, bütün uygun kanıtları reddetmesiyle ve saçma idealist icarlarıyla kendi kendini açığa vuruyor. “Etik” vb., “devletin aile aygıtı” ve “devletin eğitim aygıtı” aracılığıyla saf ve son derece edilgen, alıcı insana dayatılan devletin ideolojik bir aygıtı olarak sunulur. Bu ideoloji, bireylere “kendi gerçek varoluş koşullarıyla... imgesel bir ilişkiyi” dayatır. Bunu nasıl yaptığını açıklamak için Althusser, devletin kendi ideolojik aygıtlarıyla bireylere bağırıldığı —“Hey, oradaki!”— (bütünüyle imgesel) “adlandırma” ya da “çağırma” sözcüklerini icat eder.* Sadece devletin onlara seslenmesi için gereklidir ve onlarda devletin istediği “imgesel ilişki”ye hemen “çekilirler.” Çağırma hep devam etmiştir ve her toplumda da devam edecektir. İnsanlar, değerler ve normlar olmaksızın yaşayamadığı ve varlığını devam ettiremediği için değil, “herhangi bir toplumda, kendi varoluş koşullarının gereklerine yanıt vermeleri için insanların *biçimlendirilmeleri*, *dönüştürülmeleri* ve *donatılmaları* açısından ideoloji... vazgeçilmez olduğu” için bu böyledir (F. M., 235). (Dikkat edin, yine, edilgen, geçişli biçim, Diğerinin aracılığıyla cisimleştirilmesi). “Adlandırma” ya da çağırma araçlarıyla, erkekler ve kadınlar öznel

*Bkz. İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları, L. Althusser; İletişim Yayınları, 1991; s.f. 60 vd. —çv.

(imgesel) olarak oluşturulur (ideolojide): Örneğin Genç Katolik Öğrenciler olarak ya da Ulster Protestanları olarak.

Bu, dokunaklı ve ancak emekli bir beyefendi tarafından yazılabilecek bir senaryodur. Yazarın “Wathc with Mother” dizisinin senaryo yazarı olarak geleceğini gösterir. Devletin hıncır cadısı ortaya çıkar! Sihirli ideoloji değneği sallanır! Ve, haydi çabuk! Sadece prens kurbağaya dönüşmemiş, aynı zamanda bütün altı reformist sendikal hareket (diğer bir “ideolojik devlet aygıtı”) ve araba da altı beyaz fare tarafından çekilen bir kibrit kutusuna dönüşmüştür. Fakat, eğer birkaç İngiliz ithalat acentasının “Batı Marksizmi”ni yüksek sesle çağırması (birkaç yıl önce benim de kurulmasında görev almış olduğum önemli ithalat acentası da dahil) bu ülkedeki okuyuculara, Fransa’daki marksist geleneğin sosyoloji, iletişim ve eğitim teorisi vb. ile en iyi uğraşısının bu olduğunu sanmaları kabul ettirilmişse, o zaman, uyanmalarını dilerim. Pierre Bourdieu’ye devam ederek eğitimlerine yenilemeye başlayabilirler.

Bu eziyetli biçimlendirmeler konusunda açık olan şu ki, bunlar, rasyonel olmayan bir davranışın yeni bir rasyonalist açıklama elbisesi giymeye çalışırken, naif bir rasyonalizmin kullandığı umutsuz hilelerdir: Yani, duygulanımsal ve moral bilinç, farklı biçimlerde “ele alınan” *yaşanmış deneyim* olarak değil, bir bakıma, yerinden edilmiş rasyonellik olarak yorumlanması gerekir. (Althusser, en azından, Merleau-Ponty’den, bilincin *bilindiği* kadar *yaşandığını* da öğrenmiş olabilirdi).⁽¹⁷⁰⁾ Bu hileler, her zaman olduğu gibi, burjuva ideolojisindeki korkunç geçerliliğiyle övünebilir. “Değer” ya da “ahlak”ın, desosyalize bireylere dayanan güya özerk bir tercih alanı olduğu “değer”/“olgu” antimonu, *ikinci kişiliği* (alter ego) olarak sürekli yeniden ortaya çıkmıştır: Toplumsal ve ekonomik “bilim”den değer dışlanması, “kişisel”le —özel tercihlerin toplumsal olarak-etkisiz bir uzayı— ilişkilerinden “ahlak”ın koparılması. (Cinsel davranış konusunda “moral” tercihlere sahip olmamıza şimdi izin verilir; fakat ekonomik “büyüme” sorunları, hiçbir değer tercihinin gerekli olmadığı bilimsel konulardır). Bütün olguların nicikleştirilebilir ve ölçülebilir (ve dolayısıyla bir bilgisayar tarafından hazmedilebilir) olduğu ve

ölçülemeyenin olgu olmadığı şeklindeki eski güzel yararcı nosyon canlıdır, tekme atıyor ve Marksist geleneğin büyük bir kesimine sahiptir. Fakat yine de, ölçülemeyen, kimi ölçülebilir maddi sonuçlara yol açmıştır.

Teorik pratisyenlerin “moralizm” ve “ideoloji” konusundaki seminerlerine tarihsel kanıtı kabul etmemelerinin nedenini bu açıklayabilir. Bu durumda tarihçiler hemen, yapılmakta olan her şeyin yararcılık için yeni bir idealist geçerlilikler kümesi icat etmek olduğunu belirtirlerdi. Değerler, ne “düşünce”dir ne de “çağrılabilir”; düşüncelerimizde olduğu gibi, maddi yaşamın ve maddi ilişkilerin içinden çıkarlar. Yaşam “*habitus*”u içinde, ilk elde ailede ve dolaysız toplulukta öğrenilen (duyguda “öğrenilen”) zorunlu normlar, kurallar, beklentiler vb.dir. Bu öğrenme olmasaydı, bütün toplumsal yaşam devam edemezdi ve bütün üretim dururdu.

Bu, değerlerin ideolojinin renklendirmesinden bağımsız olduklarını söylemek değildir; açıktır ki, konu bu değil, yoksa, deneyimin kendisi sınıf tarzında yapılandığında, bu nasıl olabilir? Fakat buradan hareketle, bunların “ideoloji” olarak “kabul ettirildiklerini” (devlet tarafından) sanmak, bütün toplumsal ve kültürel süreci yanlış anlamaktır. Her zaman, daha büyük ya da daha az başarıyla, kabul ettirilmeye çalışılacaktır; fakat, dayatılan kurallar ile yaşam görüşü ve verili bir üretim tarzını yaşama işi arasında bir *uygunluk* olmadıkça asla başarılı olunamaz. Dahası, gereksinmelerden daha az maddi olmayan değerler, daima bir *çelişki* alanı, alternatif değerler ve yaşam görüşleri arasında bir mücadele alanı olacaktır. Değerlerin, yaşanan deneyim içinde öğrenildiğini ve bu deneyimin belirlenimlerine tabi olduğunu söylüyorsak, bu nedenle moral ya da kültürel bir görececiliğe teslim olmamız gerekmez. Ne de, us ile değer arasında aşılmaz engellerin olduğunu varsaymamız gerekir. Erkekler ve kadınlar değerler konusunda çekişirler, değerler arasında tercih yaparlar ve tercihlerinde rasyonel kanıtı ileri sürer ve kendi değerlerini rasyonel araçlarla soruştururlar. Bu demektir ki, insanlar, düşünce ve eylemlerinde *olduğu kadar, daha fazlası değil*, değerlerinde de belirlenirler; genel tarihlerinin *olduğu kadar, daha fazlası değil*, kendi duygulanımsal ve moral bi-

linçlerinin “özneler”idirler. Değer çatışmaları, değer tercihleri her zaman gerçekleşir. Bir kişi, çevrili bir alana girdiğinde ya da onu ihlal ettiğinde, tercihin terimleri ve o kişinin tercih ettiği şeyin bir kısmı, toplumsal ve kültürel olarak belirlenmiş olsa bile, o kişi bir değerler tercihi yapıyordur.

Tarihsel ve kültürel materyalizm, “ahlak”ı hayali giysileri içinde sınıf çıkarları olarak açıklayamaz; çünkü, bütün “çıkarlar”ın bilimsel olarak belirlenebilir maddi amaçlara bağlanabileceği nosyonu, yararcılığın kötü nefesinden başka bir şey değildir. Çıkarlar, en yakından ilgilendirenler de dahil insanları ilgilendiren şeylerdir. Değerlerin materyalist açıklaması, idealist önermelerle değil, kültürün maddi mekanının karşısına konumlanmalıdır: İnsanların yaşam tarzları, ve herşeyden öte, onların ailesel ve üretici ilişkileri karşısına. “Bizim” onyıllardır yapmakta olduğumuz şey de budur.

Althusserci “ideoloji” nosyonları, bir antika eser, rasyonalist bir Victorian süs parçası hoşluğuna sahiptir. Köylü toplumların, ataerkil ailenin değer -sistemlerini, asi kapitalizmin aç gözlü değerlerini (ve bunların etrafındaki yoğun mücadeleleri), ormancıların, küçük çiftçilerin, artizanların, el dokumacılarının ve fabrika işçilerinin değerlerini inceledik. Bunları, açık, gizli, yüceltilmiş, karmaşık ve çetin eklemelenme mücadeleleri düzeylerinde bir çatışma alanı olarak inceledik. Zira duygulanımsal ve moral bilinç, bazen pek açık olmayan bir süredurum (gelenek, hurafe) olarak; bazen alternatif, sınıf-temelli değersistemler arası açık bir çatışma olarak (yığının “moral ekonomi”si, 1834 Yoksullar Yasası etrafındaki karşı karşıya gelme); bazen dini biçimler içinde, yerinden kaymış, birbirine karışmış, fakat yine de “gerçek” ve tutkulu karşılaşmalar olarak (methodizm, millenarianizm); bazen Kilise’nin ya da Devletin bir “moralizm”i kaba dayatması olarak (kutsallaştırılmış kâfirleri yakma, kutsallaştırılmış Stalinist devlet “mahkeme”leri); ve bazen entelektüel kültürde bilinen en katı ve en karmaşık disiplinlerden biri olarak, tarihte ve sınıf mücadelesinde kendini açığa vurur —edebiyatta ve belli türden disiplinli moral eleştiride örneklenen değerlerin tam bir açığa vuruluşu, değerler arasındaki rasyonel mücadele.

Bütün bunlar, Teorinin dışında tanımlanıyor diye, ortadan kaybolmazlar. Teorik pratisyenlerin “moralizm”e belli göndermelerinden hareketle, sadece, bunların moral bir tercihi, ya da değerler arasında bir tercihi bir tür homurtu olarak ve “ideoloji”nin bir refleksi olan bir homurtu olarak tasarladıkları; bir homurtunun diğeri kadar iyi olduğunu sandıkları ve asla bunun, kendi sert ve uygun “ispat söylemi”yle bir disiplin şeklini alabileceğini fark etmedikleri sonucuna varabiliyorum. Elbette, tıpkı berbat ideolojiler ve felsefeler olduğu gibi (bunlardan birini inceliyoruz), berbat “moralizm”ler de vardır. Değerler arasında tercihlerin tam açığa vurulması yasaklandığı sürece, açık “ispat söylemi” ektin bir şekilde bastırıldığı sürece, değer biçimini almış herhangi bir yaşam görüşü de retorik ve ikiyüzlü ahlak söylevleri içinde çürüyüp gidecektir. Stalinizmdeki durum tam da budur; Stalinizmin daima en çok ozanlardan kuşkulanasının nedeni tam da budur; Stalinizmin entelektüel savunucularının, olası her moral eleştiriyi daima engellemeye çalışmış olmasının nedeni tam da budur; Stalinist ideoloji ve formlara karşı bir protesto biçiminin genellikle “ahlaksal” olmasının, açık ifadelendirme fırsatı yadsındığı için, çoğunlukla bir tür *kayma*, yanıltıcı “ütopik” moralizm olarak —Grek Ortodoks itikatına bir geri dönüş olarak, milliyetçi kendini ayırma olarak, bireyci kendini yanıltma olarak, ya da Solzhenitsyn olarak— kalpsiz bir dünyada acı bir kalp atışı olarak ortaya çıkmasının nedeni tam da budur. Öyleyse, Sovyetler Birliği’nin bizi şaşırtmaya devam edeceğini; sert-bilimsel maddi “temel” üzerindeki “üstyapı” olarak hep daha tuhaf ve tinsel moral bilinç biçimlerinin ortaya çıkacağını güvenle öngörebiliriz. Değerler konusunda açık bir tartışmayı yasaklamakla, baskıcı ve ideolojik sovyet devleti aygıtları, sadece “bireyler”i “kendilerini ifade etme” haklarından yoksun bırakmakla kalmamış, aynı zamanda, Sovyet toplumunu kendini ifade etme ve inceleme araçlarından da yoksun bırakmıştır.

Demek ki, Stalinizmin moral eleştirisi asla bir moral özerklik homurtusu olmamıştır. Çok özgül ve pratik bir politik eleştiri olmuştur. Uluslararası komünist hareketteki özel form ve pratiklerle; imgelemin (ve sanatçıların imgelemine) Partinin bilgeliğine bağlı kılmayla; parti örgütünün her düzeyinde değerler konusundaki her tartışmayı redde-

den bir “politik realizm” nosyonunun dayatılmasıyla; halkın gerçekten “istediği” şeyi varsayan, fakat halkın seçmesine izin vermeyen, halkın kendi kültürel kaynaklarını küçümseyen, bütün gereksinme alanlarına (cinsel ve kültürel) kapalı dar maddi gereksinme propagandası ve ekonomici stratejilerle ilgili olmuştur. Sonuç olarak, her “ütopyacılık”ı yasaklamakla ve “arzu eğitimi”ni bastırmakla, kapitalizm içinde, tam da sermayenin nedenlerini —yararcı “gereksinme” tanımlaması— yeniden üretir ve dolayısıyla, tam da sermayenin iktidarına karşı mücadeleyi önerdiği sırada, onun kurallarına uymayı telkin eder.⁽¹⁷¹⁾ Bilim olma sahte numarasıyla teorik pratik, Marksist geleneğin kötü inançlarını geçerli kılmaya çalışıyor ve Stalinizmin merkezi boşluklarını i-deoloji olarak yeniden üretiyor.

Rasyonel olmayı kendi söz dağarcığının dışında tanımlamakla onu bir bakıma yaşamın dışında tanımlamış olduğunu sanmak, rasyonalizmin en eski hatasıydı. *Radical Philosophy* dergisinin sayfalarında “moralizm” üzerine bir tartışmada, mutlu bir tesadüfle bunu yeniden keşfettim. Henüz Teorinin sadece çıraqları olan pratisyenler çok fazla azarlanmamalıdır. Fakat, buradan törenle üç önermeye geçiyoruz. (1) Her ahlak = ideoloji. Böylece: Marx için “ahlak, sınıflı toplumun baskıcı ve sömürücü gereklerine uygun olarak halkı şaşırtma ve disipline etme işlevi gören, tarihsel olarak özgül bir ideolojik kurumdur.”⁽¹⁷²⁾ (Kesinlikle Marx *bunu* söylemedi; bunun bir kısmının söylenildiğini belgelemeye gücü yeterse, sadece “eyvah!” denilebilir ve onun çağdaş düşüncesinin aynı rasyonalist yanılsamalarla ne kadar ıslanmış anımsanabilir). Ancak, eşitlik, sadece Marx’tan değil, “Tarihsel Materyalizm”den de (bu yazarların ürünlerine başvurmayı açıkça gereksiz gördüğü) türetilir. Marksist tarih, öyle görünüyor ki, şunu göstermiştir: “moral ideolojinin toplumsal olarak baskıcı bir işlevi vardır.”

(171) Son zamanlarda *William Morris*’e sonsözümde yine bunu ileri sürdüm: uzun süre bu, *costoriadis*’in Marksist teori ve örgütlenmeye ölçsüz saldırısını teması oldu. Örneğin bkz. “On the History of the Workers’ Movement”, *Telos*, 30, Kış 1976-77. Agnes Heller, *The Theory of Need in Marx* (1976), gerekli argümanın kimi materyallerini toplar;; fakat ayrıca bkz. Kate Soper’in anlamlı eleştirileri: *Radical Philosophy*, 17, Yaz 1977, s. 37-42.

(172) Tony Skillen, “Marxism and Morality”, *Radical Philosophy*, 8, Yaz 1974.

Önerme (2). “Moral ideoloji”yle (yönetici sınıfın kendi rahatlığı için telkin ettiği) karşıtlık içinde, “hiçbir anlamda moral ya da toplumsal olarak baskıcı olmayan patik bir us biçiminin olası olduğunu” sanacağız. Moral ideoloji, “doğal değerlerle (mutluluk, isteklerin tatmini) uzlaşmaz olmalıdır.” Demek ki, “doğal” zorlayıcılar (“mutluluk” gibi basit olanlar) vardır ve bunlar “usla” hemen çıkarılabilir. “Moral dürtülerden uzaklaşma insanı, ... rasyonel bir şekilde kendi doğal amaçlarını izlemeyle başbaşa bırakırdı.” Bu, usu ayırık bir bitimsizlik içinde bırakmaktan başka, diğer hiçbir sorunu ortada bırakmazdı:

Moral olmayan türden pratik bir us, insanın kendi gereksinmelerini anlamasını, en tatmin edici tatmin biçimi olanaklı olacak şekilde, bunları geliştirmesini, bilgi edinmesini ve böylece dünya üzerinde kontrol kazanmasını, bu gereksinmelerin en iyi tatmin araçlarını seçmesini vb. gerektirir.

Fakat —“biri”nin kendi gereksinmelerini tatmin edici bir şekilde tatmin etmesine müdahale edebilecek *diğer* insanların olası egoizminin belleğindeki bu güneşli tarladan bir gölge geçer— bu “pratik us” “çoğunlukla kolektif tarzda, yani, soru ‘ne yapmalıyım’ değil ‘ne yapmalıyız’ olacak tarzda, tercihin zemini olan kolektif doğal özçakar” olmalı.

Kendi tatmini için bu sorundan kurtulan bilgili Tebliğimiz* önerme (3)’e geçer. Sınıfsız bir toplum, her ahlakın solup gittiğini görecektir. “Moral ideolojinin yok edilmesi... rasyonel bir arzu gibi ele alınır.”

Marksizmin bu konudaki klasik tutumu, pratik usun özerk bir biçimi olarak ahlakın, sınıf uzlaşmazlıklarının ortadan kaldırılmasıyla birlikte kaybolacağı şeklindedir.

Dahası, şimdiyi doğal bir şekilde yaşayarak bunu hızlandırabiliriz:

*Teb: Cadmus, Oedipus, Antigone efsanelerine konu olan, İ.Ö 6.yy’dan itibaren Atinalıların en büyük düşmanı, Pelepones savaşlarından sonra Yunanistan’a egemenlik konusunda Ispartalıların en büyük rakibi, İ.S. 355’te yerle bir edildiye de yeniden kurulan ve Roma dönemi boyunca ayakta kalan, 1311’de bir daha kurulmamak üzere yıkılan eski bir Akdeniz kenti —çv.

Sosyalizm için hiç bir moral temel yoktur, kapitalist toplumda 'bir sosyalist gibi yaşamak' diye hiçbir şey yoktur, sosyalizm için çalışmanın dışında sosyalistlere bir görev olarak yüklenmiş başka hiçbir zorlama yoktur. Bir sosyalistin parasını ya da kesesini nasıl elde ettiği, politik olarak önemli değildir.⁽¹⁷³⁾

Önerme (1): Ahlak = ideoloji. (2) Fakat, "doğal amaçlar", usla belirlenebilen "kolektif bir doğal özçakar" vardır. (3) Sınıfsız toplum, (burada belirtmek yerindedir) bir iki meslektaş pratisyenin anlaşmazlık konusu yaptığı bugünkü para ve keselerle ilgili bir eklemeyle birlikte, ahlakın solup gitmesini sağlayacaktır.⁽¹⁷⁴⁾ Gerisi, öyle görünüyor ki, "Marksizmin klasik önerisi" olarak ele alınabilir! Ahlak, baskıcı bir doğal libidoyu yasaklama mekanizmasıdır.

"Gereksinme değil us...!" Bazı çırak pratisyenlerin, berbat okul kulları ve daha da berbat aile kavgaları anılarından fazla değerlerin toplumsal oluşumu (ve çatışması) ile ilgili hiçbir nosyona sahip olmadıklarını sandığından ötürü insan bağışlanabilir. Yazılarında hep ortaya çıkan biricik ailenin "ideolojik devlet aygıtı" (*aynen böyle!*) gerçekten korkunç derecede baskıcıdır:

Tek eşli çekirdek ailede, ne kadar liberal olursa olsun, çocuk ailesinin insafına terk edilir, sorumluluktan (belirleyici aracılık) ya da arkadaş tercihinden yoksun bırakılır, akranlarıyla ve diğer insanlarla tam, geniş ve çok yönlü ilişkilere girmesi engellenir. Böylece, yasalara saygılı uslu proleterler kadar, burjuvazinin yalıtık, kaygılı, rekabetçi karakter yapıları da pekiştirilir.⁽¹⁷⁵⁾

Betimleme, belki de, bir parça ahlaksaldır (hatta ukalaca) —

(173) Andrew Collier, "The Production of Moral Ideology", *Radical Philosophy*, 9, 1974.

(174) Philip Corrigan ve Derek Sayer, mükemmel başlayan fakat sonradan herhalde yazarlar eleştirilerini Marx'taki "suskunluklar"ı kabul edecek şekilde yayımlamak istemedikleri için gözden kaybolan çok daha ciddi bir eleştiri başlattı: "Moral Relations, Political Economy and Class Struggle", *Radical Philosophy*, 12, Kış 1975.

(175) Skillen, op. cit.

“Marksizm” (ya da Althusser), *yetişkinlerdeki* sorumluluk (belirleyici aracılık) nosyonunun tehlikeli bir hümanist yanılsama olduğunu göstermiş olduğuna göre, çocukların aynı teorik çekincenin içine girmemesi nasıl olur?

Aldırmayın. Kavgalar (bu şekilde ileri sürülebilir), seks, para ve öteberi gibi “doğal amaçlar” konusunda olmuştur. Bu durum bize, her türlü “moralizm”i dışlamanın bir süre çok moda olduğunu anımsatır. Asi genç burjuvazi, uzun süredir kendi işine bakmaktadır ve eğer bunlar hep ahlakçıydılarsa, bu, kendi büyüklerinin “gerekler” konusundaki bütün “ciddi” nutuklarından hoşlanmamalarından kaynaklanır. Daha fazla duyarlılık sadece kendi işlerine bakmalarında olmamıştır, zaten işin diğer yanında, terbiye edilmiş olarak ortaya çıkıyorlar. “En tatmin edici tatmin biçimleri”ne sahip olmanın, bazen, tatmin kaynaklarını yürek yakan bir yıkım olarak bıraktığını; birbirlerinin yaşamlarını cehenneme çevirmek isteniyorsa, egoların toplumsallaştırılması ve insanileştirilmesi gerektiğini; “mutluluğun” bir köpek gibi, usun ısıklık sesine gelmediğini; paralarını ve keselerini belli biçimlerde elde eden “sosyalistler”in de, herhangi bir politik olağanüstülükte başka bir yerde olacağını ve şu korkunç aygıtların, aile ve okul aygıtının, baskıcı aygıtlara yardımcılık gibi bir iki işleve sahip olduğunu keşfetmişlerdir.

Öyleyse —bu asi genç burjuvazinin bir kısmı herşeyi yerinde yapıyor. Yine de sosyalist harekette yer alabilirler; oysa diğerleri —“kese”lerinden biri kadar “devrimci” görünen egoistler— kuşkusuz, açık göz başöğretmen ve zalim papalar olarak mezun olacaklardır. (Sadece kendi ampirist “deneyim”imde değil, tarihsel araştırmalarda da sürekli bunları gördüm.). Hemen ardından bunların en iyileri, kendi kişisel ilişkileriyle sınırlı titiz moral incelemekten uzaklaşıp daha geniş bir toplum görüşünü kazanacaklardır. Ve orada aynı mantık buyruğunu ayrıntısıyla keşfedeceklerdir. “Bilgi edinme ve böylece dünya üzerinde kontrol kazanma”, sıkılmaz egoist için, diğer insanları kendi kontrolüne almak anlamına gelecektir. Moral bilinçle engellenmeyen usun nedenleri, hemen, çıkar nedenleri ve sonra da devletin nedenleri ve oradan da, kabul edilmiş bir ilerlemeyle oportünizmin, ka-

balığın ve cinayetin rasyonalleştirilmesi şeklini alır.

Hiçbir “doğal” ahlak, hiçbir “doğal amaç” yoktur ve asla da olamaz. Kuşkusuz, tarihsel ve kültürel materyalizm bunlara hiç rastlamadı. Amaçlar, aynı zamanda tercih etme ve bu tercihi etkileme araçlarını da bize veren kültürümüz tarafından tercih edilir. Başka şekilde sanmak, “gereksinmeler”imizin bizim ve kültürümüzün dışında, *orada* olduklarını ve ideoloji bir tarafa çekilse, usun bu gereksinimleri derhal saptayacağını sanmaktır.

Ve bu, elbette, itiraf anıdır. Zira, sessiz bir adımla, Aydınlanmanın en kaçık anlarından birine geri gittik. “Doğal amaçlar”, özçıkarak olarak Adam Smith tarafından rasyonel bir şekilde verildi; fakat, bu gereksinimleri “en tatmin edici tatmin biçimi olanaklı olacak şekilde” belirlemenin araçlarını keşfetmek Bentham’a kaldı. “Kolektif doğal özçıkarak” nosyonu, Rousseau ve diğerleri tarafından, rasyonel bir şekilde önerildi (genel istem, genel iyilik); fakat, Hertleyci çağrışımçı psikoloji sarmalıyla, özçıkardan “hayırseverlik”e, minnete, akraba sevgisine, aileye, irrasyonel kalabalığın köleliğine yükselmek William Godwin’e kaldı:

Her şeyin hızla bozulmaya
Yüz tuttuğu zamandı, Felsefe,
İnsanın umutlarını duygularından
Çıkarmayı vaadeden, sonra sabitlendi
Sonsuza değin hazır hoşgörü bulan
Daha saf bir ögede. Çekici bölge
Şevkin girip kendini tazelemesi için,
Tutkuların çalışma önceliğini aldığı
Ve kendi sesini hiç duymadığı;
Fakat, daha sevecenlikle konuşarak, düş
Pohpohluyordu genç becerikli zihni
Aşırılıklardan hoşnut fakat
İnsan aklının çıplak benini kendi coşkusunun
nesnesi yapandan hoşnutsuz. Ne kadar hoş!
Ne kadar görkemli! Kendi bilgisi ve kendi kuralıyla
Dünyanın bütün inceliklerine bakmak,
Ve azimli ustalıkla kurtulmak
Doğanın, zamanın ve mekanın kazalarından,

Geçmişin zayıf varlığını oluşturan
Kendi temeli üzerinde toplumsal özgürlüğü kuran,
Bireysel zihnin özgürlüğü
Genel yasaların kör sınırlamalarından
Üstün, buyurarak benimseyen
Bir rehberi, koşulların ışığını,
Bağımsız bir anlağa yansıyan.

Büyük bir eser olan *The Prelude*'den alınan bu büyük pasaj, bize zihnin bu kayalıkları daha önce tırmandığını anımsatıyor. Kendi başına bu —bütün bağlamıyla ele alındığında— işaret ettiğim disiplinli “ispat söylemi”ni, değer argümanını örnekler. Marksizm de, “insanın umutlarını onun duygularından çıkarma”yı ve onları “bilim”in daha saf öğelerinde sabitlemeyi çoğunlukla önermiştir. Stalinizm imparatoru, teorik pratik söz dağarcığıdır (kepezeliği içinde kendinden uzaklaşmış “moralizm”, “hümanizm” ve insan aracılığıyla)—

Tutkuların çalışma önceliğini aldığı
Ve kendi sesini hiç duymadığı;

Ve 1794 ile 1798 yılları arasında İngiltere'deki genç entelijensiyanın yarısını etkileyen Godwinizmin kendisi, son on yılda gördüğümüz gibi, bağlaşıklık eylemden ya da gerçek toplumsal yükümlülükten kopan böyle bir entelektüel aşırıcılık momentiydi.

Öyleyse, bir rakamı değiştirdiğimizde (1798/1978), yapılı zamanın aynı senkronik momentindeyiz. Fakat... ikincisinde komedi olarak. Zira, sadece İngiliz entelijensiyası kendi teorilerinde ultrajakoben bir tutumu benimsediği sırada, bu Godwincilerin bir ruhu vardı. Herşeyi sorguluyorlardı. Bizzat usu sorguluyorlardı. Wollstonecraft'ın (rasyonalist bir gelenekten çok muhalif ve romantik bir gelenekten gelen) desteğiyle evlilik kurumunu didik didik ettiler. Herkesi ürküttüler. Bizzat Victoria doğamadan önce, prematür bir Victorianizm halindeki kendi kültürlerini ürküttüler. Herşeyden öte, kendilerini ürküttüler. Ne var ki, teorik pratik, bu ülkedeki bir tek başarıya sa-

hip çıkabiliyor. Böylesi konularda alışılmamış derecede ürkek olduğu iyi bilinen Bay Julius Gould'u ürküttü. Geriye kalanlar için bu, bir oyalama, kendini beğenmiş bir içsel söylem inzivasına çekilme, günümüzün güncel politik ve entelektüel çekişmesinden vazgeçme oldu.

Godwinci zamana, onun trajik sonuçlarına gelince, bu öyküyü başka bir zaman anlatmayı umuyorum.

Soru soran “post-Stalinist” okuyucumuzu bir kaç sayfa geride bırakmıştık: “Peki? Stalinizmin kaynaklarını saptadınız mı? Daha iyi bir Teori biçimlendirdiniz mi?”

Umarım her iki sorunun yanıtı da artık anlaşılır olmuştur. O eski günlerde Stalinizm, uyumlu bir teorik sistemden çok, illegal ajitasyonun zorunluluklarından kaynaklanan ve sonra evrensel bilgilere dönüştürülen baskıcı pratikler, hükmedici tarzlar karmaşası olarak bize görünüyordu. Sonra bütün bu karmaşa dar görüşlü Sovyet Devlet Erkinin nedenleri oportünizminde bir araya toplandı. Yüce Teori olarak Stalinizm, olgudan önce gelmez, olguları izlerdi.

Onun pratiklerini tutarlı bir teorik sisteme tercüme etmeyi isteseydik, o zaman, bu pratiklerin yakın ampirik çözümlemesinin, bir epistemolojik ilke sorunu olarak, olanaklı olmadığı (“ampirizm”); her moral eleştirinin kesinlikle yasaklandığı (“moralizm”); Leninist formların evrensel geçerliliğinin (gelişmiş bir bürokratik yozlaşma devletindeki formlar hariç) incelenmeden benimsendiği (karakteristik teorik kısa devre, proletarya = parti); yapısalcı bir indirgemeciliğin hem, varsayılan sosyalist ekonomik “temel”iyle Sovyet sisteminin sağlığını güvenceye aldığı (böylece her politik, yasal ve kültürel sorunu ikinci ya da üçüncü derecede alanlara atan), hem de bu sistemin herhangi bir materyalist tarihsel çözümlemesine izin vermediği (“tarihsizm”); erkek ve kadınların, sorumluluk ve tarihsel aracılıklarının yadsındığı ve

böylece onları “berbat unsurlar” ya da şeyler olarak değerlendirmenin daha kolay olduğu kaçınılmaz yapısal belirlenimlerin taşıyıcısı olarak görüldüğü bir teori tasarladık. Bütün bunlar, Teorinin açıklama-ya çalıştığı önemli tarihsel deneyimler gerçekleşmeden önce, yüz yıl önce yazılmış metinleri sıkı sıkıya çalışmakla kavranabildiği, hem kapanma hem “bilim” olarak Teori nosyonunda birleştirildi. Kısaca, Althussercilik Teori paradigmasına indirgenmiş Stalinizmdir. Nihayetinde, ideoloji olarak teorileştirilmiş Stalinizmdir.

Demek ki, Stalinizmi bir teori olarak tanımlayamamamızda bir anlam var; çünkü, bu teorinin icat edilmesi için Althusser’i bekliyorduk. Fakat, en azından, karakteristik idealist düşünce tarzıyla bu teorinin esas bileşenlerini saptadık ve Stalinizmin “teori ve pratikte” beklenmeyen bir “kırılma”nın temsilcisi olduğu mazeretiyle kendimizi asla rahatlatmadık.⁽¹⁷⁶⁾ Dahası, Stalinizmin Sovyet tarihindeki özgül matriksinden çıkıp uluslararası komünist hareketin teorilerine, pratiklerine, stratejilerine ve formlarına derinden derine girdiğini; ve savunucu söz dağarcığıyla Stalinizmi beslemesiyle —Sovyet bürokrasisinin devlet ideolojisine malzeme sağlayacak kadar bükülebilir olduğunu kanıtlamakla— ortodoks Marksizmin suç ortaklığının, bizzat Marksizmin radikal bir incelemeye ihtiyaç duymasını güçlü bir olasılık haline getirdiğini çok açık bir şekilde gördük.

Bu bizim için bir gündem oluşturdu ve bu gündemin altı yedi yılda —yüksek politik faaliyet yılları— sonuçlandırılmaması şaşırtıcı değil. Bu aynı zamanda ikinci soruya bir yanıtıdır da. Usa karşı metafizik sapkınlığın özünü oluşturan ve tarihsel materyalizmin gelişen, eğreti ve kendi kendini eleştiren geleneği içinde dünyayı etkin soruşturmayı engelleyen tam da kendi kendine yeterli teorik bir Toplam olarak Marksizm nosyonuydu. Bunu yeterince belirttim.

Althussercilik, sonuçlanmayan gündemimizi bir tarafa iten ve 1960’lardan bu yana Batı entelijensiyasının bir kesiminin zihinlerini işgal eden birçok “Marksizm” biçiminden sadece biridir. Althussercilik en basit olanıdır; çünkü, gördüğümüz gibi, doğrudan doğruya ideo-

(176) Anderson’ın özeleştirisinde hala üzerine çok düştüğü boş bir ifade: *Conciderations on Western Marxism*, s. 103.

lojik bir polisiye eylemdir. Sadece, Stalinizm, komünist formlar ve bizzat “Marksizm” ile ilgili radikal soruların yanıtlanmamasını değil, aynı zamanda bunların *sorulamamasını* da güvenceye alan bir teori biçimlendiriyor. Althusser’i kendi kendini değerlendirmesiyle ele alırsak —onun “masum” olduğunu varsayarsak—, o zaman ancak şunu söyleyebiliriz: Dünyaya baktığında sadece kendi kavramlarının yansımalarını görecektik kadar kendi kafası içinde kaybolup gitmiştir: FKP, proletarya ideolojisinin cisimleşmesidir; bozunma halindeki Stalinizm “sosyalist hümanizm”dir; bir devrimin kadrolarının katledilmesi proletarya diktatörlüğüdür; Batı işçi sınıfının önemli kazanımları daha yoğun sömürülmelerinin bir göstergesidir. Belli bir anlamda hoşgörülü olabiliriz; bütün bunların bir mantığı vardır; gerçek dünyadan her kanıt onun teorilerini çürüttüğünde ve her sosyalist beklenti alçakça tahrif edildiğinde mekanik materyalizm (“ekonomizm”) kulaklarını ve gözlerini kapatıp aniden idealist hezeyanlara dalmak *zorundadır*.

Bütün “Marksizmler” böylesine gerici olmamışlardır. Çeşitli Maoizmler, Troçkizmler⁽¹⁷⁷⁾ ve sayısız Marksist akademizmler de olmuştur. Ne var ki bunların pek çoğu, Marksizmin nihai bir doğruluk sistemi, yani bir tanrıbilim olarak sunulduğu aynı dindar düşünce kastını paylaşır. Hepsi, Marx’ı tekrar Marksizm hapishanesine kapatmaya çalışır. Rasyonallikten idealizme bu “epistemolojik kopuş”un, 1950’lerde ve 1960’ların başında yapılan başlangıçların bu reddiyesinin, içsel bir büyü dünyasına ve yüceltilmiş teorik yanılsamaya bu geri dönüşün, ampirik duyuları bu tıkamanın, ve bir geleneğin kendi üzerine kapanmasının... nedenleri: Bu farklı bir sorundur, ayrı ve ayrıntılı bir ele alışı gerektiren bir ideoloji ve düşünceler sosyolojisi sorunudur. Sadece birkaç öneri sunabilirim.

Althussercilik, sadece teorinin değil, günümüzün sosyalist hareketinde politik olarak da var olan genel bir hastalığın sadece aşırı bir bi-

(177) Fakat Troçkizm, “Teori”yi nadiren böyle yapmacık ve tahrif edilmiş şekillerde sundu. Çok daha sık olarak, genellikle “ekonomist” çoğunlukla yersiz ve daima kesin bir şekilde kendi kendini doğrulayan olduğu halde, en azından, “kadroların” epeyce öğrenme ve çoğunlukla da kendi kapalı tarikatlarının dışına taşıyacak kadar öğrenme sürecinde, kimi politik faaliyetlerle telafi edilen, fikirsel olarak sap bir Leninizme eski moda bir dönüşü temsil ettiler.

çimidir —ve herhalde modası geçen bir biçim. *İdeoloji olarak* onun karakterlerini belirlerken, diğer kapalı Marksizmlerle paylaştığı belli özelliklerini de belirlemek istiyorum.

İdeoloji, Sovyetler Birliği'nde değil, Batı'da ileri bir entelektüel kültürün içinde doğdu ve telârrlandı. Karakteristik yuvası üniversiteler ve diğer eğitim kurumları oldu. İkamet ettiği entelektüel kültür, eğitim kurumlarının yapılanması ve diğer nedenlerle, “teori” ile “pratik” arasında keskin bir ayrılıkla kendini ayırt eder. Bu kurumlardaki entelektüellerin radikalleşmesi, çoğunlukla, toplumun diğer kesimleriyle doğrudan bağıntısı olmayan, bir bakıma kapalı ve özerk bir süreçtir. Şimdiye kadar bu yitık bağıntıyı kanıtlayan bütün komünist partilerden bazıları (örneğin FKP), örgütsel biçimleriyle, “teori”nin “pratik”ten başka tür bir kopuşunu doğrudan ifade ediyorlar —parti aygıtının üst kademeleri, “taban” “militanlar”ına yol gösteren “bilim”e sahiptir. Parti entelektüelleri, hem Paris'te (entelijensiyanın taşralı gettosu) hem de üniversitedeki branşlarında daha da tecrit durumundadırlar.

Böylece, teori ve pratiğin sosyolojik ve entelektüel *de facto* bir ayrılmasıyla başlıyoruz. Daha geniş politik nedenlerle, farklı deneyimlerdeki yoldaşların yanında, —özellikle kendi topluluklarında ve işyerlerinde pratik önderlik konumunda olan yoldaşların yanında— entelektüellerin azınlıkta kaldığı ve ikincil bir rol oynadığı (bazen aşırı derecede ikincil) kitlesel politik faaliyet türü, bu türden bir deneyimi, bu entelektüeller büyük ölçüde yaşamamışlardır. Anti-faşist mücadele, savaş ve direniş deneyimleri yoktur; hatta entelektüellerin destekleyebildiği tutarlı ve doğuşken hiçbir programatik ya da seçimlerle ilgili bir mücadele yoktur; Mayıs 1968 o günün bir sorunu olarak geçip gitti; bir hükümete boyun eğdiren İngiliz madencilerinin grevi türünden endüstriyel mücadeleler, hiçbir entelektüel katılım gereği duyulmadan tamamlandı. Elbette, şurda burda gerçek mücadeleler alevlendi; bazı yoldaşlar, şu ya da bu tarikatın yoğun içsel yaşamında otandık deneyim kazandılar. Fakat genel olarak şu söylenebilir: Batı'da, politik mücadele deneyimi *daha az*, kitle hareketlerinde öne çıkma duygusu *daha az*, pratik deneyim içindeki kadın ve erkeklerden öğre-

nebilecekleri şeylerin *daha az* farkında bir sosyalist entelektüeller kuşağı hiç olmamıştır.

Bu demektir ki, bugünün Batı'lı solcu entelijensiyası, politik deneyim ve yargıdan yoksunluğuyla ayırt edicidir. Fakat, bu, hiçbir anlamda bir günah suçlaması gibi sunulmuyor. Günümüzün belirlenimlerinin zorunlu bir sonucudur. Başka şekilde arzu ederek bunu düzeltemeyiz. Ancak, yine de, günümüzün ideolojik deformasyonunun içinde yeşerdiği zorunlu zemini verir. Entelektüel mağaralarda yalıtılan “teorik pratik” draması, daha güç pratik angajmanların bir *karşılığı* olabilir. Dahası, bu drama, giderek daha fazla gösterişli biçimler alabilir, bir yüz buruşturma ve yapmacık hareketler konusu, içinde her teorisyenin “senden daha devrimci” olmaya çalıştığı bir “horoz” oyunu. Hiçbir politik *ilişki*, mesleklerden çok eylemlerle yargılayan kamudan öğrenmek ve onunla iletişim kurmak için hiçbir kalıcı ve dayanıklı mücadele gerekmediğine göre, gazeteler ideolojik kan ve terörle tütebilir.

Dahası, entelektüellerin bol örneklerle çok iyi hazırlandıkları bir *elitizmin* yeşerebildiği zemin tam da budur. Seçmeci eğitim prosedürleriyle, kendi uzmanlaşmış yeteneklerinin üstün değer ve bilgeliğin bir garantisi olduğuna inanacak şekilde eğitilmiş bir kuşak, ancak Althusser'in kendilerine sunduğu rolü kabul etmeye çok istekli olur. Onlar için, “çok özel tipte entelektüel bir militan, pek çok açıdan görülmemiş tip” gibi görünmek kolay olur:

Bunlar, en otantik bilimsel ve teorik kültürle silahlanmış, egemen ideolojinin bütün biçimlerinin çok yönlü mekanizmaları ve ezici gerçeklik konusunda uyanık ve bunları sürekli gözleyen, kendi teorik pratiklerinde Marx'ın açtığı ve bütün egemen önyargıların kapattığı verimli yolları kendine mal edebilen —bütün ‘benimsenmiş doğrular’ akıntısına karşı— gerçek öncülerdir (F. M., 24).

Althusser'in “işçi sınıfına sarsılmaz ve açık bir güveni ve onun mücadelesine doğrudan katılmayı” belirtmesiyle de, ya bir parti kartını çıkarırken ya da teori imgesinde cisimleşen ideal bir işçi sınıfını

(şimdi sahte bir bilinçle tahrif edilen) varsayarken kolayca karşılaşılabılırız. Zira, Althusser'in ısrar ettiği gibi, "Marksist teori, proletaryanın *dışında*, özgür bir teorik pratikle üretilir" ve "Marksist teori proletaryaya 'ithal' edilmelidir." (R. C., 141). Gerçekten, Marx'ın "epistemolojik kopuşu" ile ilgili bütün anlatımı, Teorinin, işçi sınıfının, kendi kendini keşfetmesinden bağımsız ve ona önsel olduğunu ve o zamandan beri hareketin, ne kadar başarısız olursa olsun, Teorinin senaryosunu oynamakta olduğunu önerir.

Açık olan şu ki, bu yeni *elitizm* eski sülalenin doğrudan bir halefi gibi duruyor: Benthamizm*, Coleridgeci**

"ilim", fabianizm ve daha kibirli çeşidiyle Leavisizm. Yine, entelektüellere —bunlardan seçkin bir topluluğa— halkı aydınlatma görevi verildi. Batı Marksizmlerinin daha ayırt edici, ve köklü anti-demokratik öncülerini daha çok açığa çıkarıcı hiç bir belirti yoktur. İster Frankfurt Okulu olsun ister Althusser, ideolojik hakimiyet tarzlarının —halk kitlelerinin inisiyatifine ve yaratıcılığına hiçbir alan bırakmayan hakimiyet— sadece aydın entelektüel azınlığın kurtulma mücadelesi verebildiği bir hakimiyetin başa çıkılmaz ağırlığına çok ciddi vurgularıyla ayırt edilirler.⁽¹⁷⁸⁾ Kuşkusuz, bu ideolojik eğilimin kendisi, faşizmin, medyayla aşılana kitlenin ve bizzat Stalinizmin korkunç deneyimleri içinde yetişti. Fakat, sosyalist teorinin kalkış yaptığı öncül (bütün erkek ve kadınlar, biz hariç, esas olarak aptaldır) üzücü bir öncüdür ve kötümser ya da baskıcı sonuçlara götürmeye mahkum bir öncüdür. Dahası, entelektüelin kendisini, pratik politik faaliyete çekme isteksizliğini güçlendirmesi de olasıdır. Kuşkusuz, (i-

*İngiliz filozof Jeremy Bentham'ın (1748-1832) "mümkün olduğu kadar çok sayıda insana mümkün olan en büyük mutluluğu sağlamak" kuralına dayalı yararçı ahlak anlayışı —çv

**İngiliz romantik ozan ve edebiyat eleştirmeni Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) —çv.

(178) Marcusçü işçi sınıfı ve örgütlerinin seçimi nosyonlarında yapılabildiği gibi, ve tıpkı —bazen feminist yazarlar tarafından ifade edilse de— kadınların değerini düşürmeyle ve onların tarihsel kimliklerinin yok edilmesiyle sonlanan teorileştirilmiş belli ataerkillik ve erkek egemenliği nosyonlarına yapılabildiği gibi, Gramscian "hegemonya" kavramı da, belli ellerde, aynı kötümser determinizme indirgenebiliyor.

deal) proletarya, Teorinin yardımını almaya hazır olduğunda, şu ya da bu kritik konjonktürde aniden, jeolojik bir fay gibi devrimci bir tutuma döner. Bu arada, us “ideoloji” sislerine nüfuz edemediğine göre, iletişim kurmaya —eğitmeye, ajite etmeye ve örgütlemeye— çalışma sıkıntısı niye?

Bu şekilde, iletişim kurmaktan umudunu kesen ve sadece kılıgısal bir politik bağıntıya sahip ve dahası, bütün toplumsal kötülüklerin kapitalizm içinde başa çıkılmaz olduğunu açığa çıkaran “devrimci” ve “Marksist” bir eleştiri, bir “devrim” gerekliliği iddiasının bir entelektüel kaçış ruhsatına dönüştüğü “ideolojik bir edilgenlik kabuğu” olarak sonlanır. Böylece, Enzensberger’in uyardığı gibi,

Teori ve pratik aracılığıyla gerçekliğin yöntemsel soruşturulması için kullanmak yerine, tam da gerçekliğe karşı bir savunuyu olarak yanlış kullanılırsa, Marksist teori... bir sahte bilinç halini alabilir... Marksizmi kendi eleştirel, bozucu gücünden yoksun bırakıp onu doğrulayıcı bir doktrine çevirmek isteyenler, kendi soyutlamaları içinde yoksun oldukları sonuçlar kadar çürütülemez olan bir dizi çok gözele ifadeler arkasında genellikle siper kazar.⁽¹⁷⁹⁾

Althusserci teori, bu işleve kusursuz bir şekilde uyarlanmış ve tam da bu elitist entelektüel *yatak* için tasarlanmıştır. Özellikle, hevesli bir akademiğin, saygıdeğer ve geleneksel bir kariyer peşinde koşarken aynı zamanda zararsız bir devrimci psiko-dramaya katılmasına olanak verir. Gördüğümüz gibi, Althusser’in her önemli teorik tutumu, önemli ölçüde, epistemolojideki, yapısalcı sosyolojideki vd. ortodoks burjuva tutumların türevidir. İnsan inisiyatifini ideolojilerle ve şeylerle küçültmek, tutucu disiplinlerin egemen sağduyusuna bütünüyle uygundur. Dahası, politik teori olarak —deneyimin yadsınması ve ampirik kontrollerin reddedilmesi nedeniyle— pratik *hiçbir* şeye götüremez ve *herşeyi* doğrulayabilir; herhangi bir “konjonktür”de politik ya da ideolojik bir “kerte” egemen olarak varsayılabilir ve “kan-guru faktörü” onu neşeyle bir önyargıdan diğerine taşıyacaktır.

(179) Enzensberger, op. cit., s. 276-77.

İdeoloji olarak Althusserciliğin hepsi buysa —ası Batı entelijansi-
yasının pratik acı duymadan kendi işlerine bakabildiği gelip geçici
modalardan biriye— o halde zamanımızı boşa harcadık. Fakat iş
bundan daha ciddidir. Hepimizi mahkum gibi tutan “yapı”nın önünde
fili bir edilgenliği etkin bir şekilde güçlendiriyor ve yeniden üretiyor.
Teori ile pratik arasındaki kopuşmayı güçlendiriyor. İyi zihinleri etkin
teorik çabadan alıkoyuyor. Ve, daha vulger politik söylem düzeyinde,
en aptal ve en tehlikeli yarı-doğrulara teorik meşruiyet verir: “Ahlak =
işçi sınıfının çıkarları”, “felsefe = sınıf mücadelesi”, “demokratik
hak ve pratikler = ‘liberal’ ideoloji” vd. Böyle bir teori, iktidar olma-
ya gücü yetseydi, işçi sınıfını “kurtarmak”tan çok öte, dayanılmaz
kibri ve “bilim” olma kuruntusuyla, onları bürokratik bir ilmiye sınıfı-
nın ellerine terk ederdi: Sırada bekleyen *bir sonraki* yönetici sınıfın.

Bu sonuç olası görünmüyor. Althusserciliğin etkisi altında kalanla-
rın pek çoğu, Stalinist papazlar olarak kestirilip atılmıyor. Bunlar, sos-
yalist devrimciler olmak *isteyen*, bir pratik aracı bulamamış ve böyle-
ce aldatılmış genç erkek ve kadınlardır. Bu aldatının son durağı insan
çabası kentinin ve bilgi dünyasının dışıdır. Öyleyse bunların ikisin-
den de yoksun olduğunu umabiliriz. Fakat yine de, bu teorinin en tutu-
cu komünist aygıtlardaki en tutucu unsurlara rahatlık ve kanıt verdiği-
ni de unutmamalıyız. Bütün ideolojiler gibi, bu da içinden çıktığı ko-
şulları sağlamlaştırır. “Sol”un en uç sağ-kanadını güçlendirirken,
kendi varoluşunun önkoşulu olan bu atıllığı ve sosyalist iradenin bu
felcini yeniden üretir.

Teorik pratiğin Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa’nın Devlet orto-
doksuluklarında benimsenip benimsenmediğini söyleyemem. Sanırım,
bunun için gereğinden fazla sofistike ve gereğinden fazla açık Stali-
nisttir; herşeyden öte, Stalin bugün yaşasaydı, Stalin’in hatalar... yap-
tığını kabul eden ilk kişi olurdu. Teorik pratiğin nihai düşü, Ortaçağ
Hristiyanlığındaki dünyevi ve ruhsal erkler ikiliğinin canlanmasıdır:
Kutsal Proleter İmparator, doktrini iyice inceleme borcunu ödedikten
sonra taç giyeceği Teori ikametgahına hac ziyaretini yapacaktır. Bu-
nun gerçekleşmesi olası değil. Fakat, Üçüncü Dünya’daki belli ülkeler
ncelendiğinde daha kasvetli ve daha inanılır senaryolar akla geliyor.

Zira, entelijensiyanın büyük ölçüde kitlelerden uzaklaşmış bir kesiminin acımasız “modernizasyon”u, Marksist ve anti-empyralist retoriği, demokratik uygulamaları küçümsemeyi ve Sovyet Devletinin etkin ekonomik ve askeri desteğine yaslanmayı gerektiren politikaları benimsediği ülkelerde Althussercilik, hevesli bir yönetici sınıfın —*bir sonraki* yönetici sınıf olacak— ideolojik ihtiyaçlarına tamamen uygundur. Hindistan Komünist Partisinin (dünyadaki en sınırlanmamış Stalinist partilerden biri), bir dozluk Althusserci kibirle var olan anti-özgürlükçü eğilimlerini ve “küçük burjuva” yığınları küçümsemesini güçlendirmesinin; büyük ölçüde burjuva ve entelektüel üst kadrolarının teorik pratisyenler halini almasının ve sadece teoride değil, Hindistan’ın bünyesi üzerinde de pratik yapma fırsatı doğmasının olası sonuçları bir an için düşünülürse, o zaman, Hint “kıtılığı”nın kızgın cehenneminde ulu Stalinizmin tüm repertuarının yeniden vücut bulmasından daha az bir şey bekleyemeyiz.⁽¹⁸⁰⁾

Fakat, bunu, her gün bizimkinden daha çok elle tutulur ve daha çok zahmet isteyen sorunlarla yüz yüze olan, deneyime gözleri kapamayan ya da kendi teorilerini buraya, pratiklerini şuraya koymayan Hindistan ya da Latin Amerika’daki akıllı selim yoldaşlarımıza bırakabiliriz. Bununla birlikte, bu sorunlar hakkında konuşmak, ortak politik sorunlarımız konusunda deneyim alışverişinde bulanmak iyi olurdu. Özgürlükçü komünizmin, otantik uluslararası diyalogunun yeniden başlaması iyi olurdu.

(180) Kambaçya’daki Kızıl Kmerlerin bazı yönetici kadrolarının “marksizm” eğitimlerini 1960’larda Paris’te aldıkları, kaygıyla anımsanıyor.

Artık bir zorunluluk oldu; bir özeleştiriyi bitireceğim.

Beş yıl önce, Leszek Kolakowzki'ye Akçık Mektup'umda, çağdaş Marksizmlerin birkaç anlamını tartışmış ve bir Gelenek olarak genel bir Marksizm nosyonu sonucuna varmıştım. Bu "gelenek"te, muazzam bir söylem çeşitliliği, oldukça bağdaşmaz alt-gelenekler gördüm; fakat yine de, hepsinin, birçoğu Marx ve Engels'ten alınan ortak bir kavramlar dağarcığını kullanma anlayışında birleştiğini (böyle bir ortak-yaşarlık rahatsız edici olsa da) göstermeye çalıştım. Kendi tutumunun bu "gelenek" içinde olduğunu sürekli belirtme yorucu çabasından vazgeçilmesi gerektiğini; tek seçeneğin bu geleneği bütünüyle boşaltma —benim reddettiğim bir tercih— seçeneği olduğunu ileri sürdüm. Çok azımız "toplum dışı" olarak kalsak bile, bu gelenek içinde kalmayı tercih ettim.

Şimdi, bunun yetersiz ve baştan savma bir çözüm olduğunu biliyorum. Politik olarak, Stalinistlerle anti-Stalinistlerin bir arada yaşamaları uzun süreden beri olanaksızlaşmıştır. Althusserciliği incelemenden —ve diğer ilgili Marksizmlerle ilgili açık elıştırilerimden— sonra, ortak bir gelenek nosyonuna artık hiç bir teorik anlam yüklene-meyeceği şimdi benim için açıktır. Zira, açılan uçurum, kavramlar dağarcığının farklı telaffuzları, şu benzeştirme ya da bu kategori arasında değil, idealist ve materyalist düşünce tarzları arasında, bir ka-

panma olarak marksizm ile soruşturma ve eleştiriye açık, Marx'tan kaynaklanan bir gelenek arasında olmuştur. Birincisi bir tanrıbilim geleneğidir. İkincisi, etkin usun geleneğidir. İkincisi, kendi soy kütüğü ile ilgili sayısız daha iyi güven belgelerine sahip olsa da, ikisi de Marx'tan bir yetki belgesi çıkarabilir.

Bu nedenle, artık bir tek ortak Marksist gelenekten söz edilemeyeceğini açıkça belirtmeliyim. Çatallaşmaları ve ayrılmaları yavaş olan ve son uzlaşmazlık ilanları 1956'ya kadar —tarihsel bir olay olarak— ertelenen *iki* gelenek vardır. Bu noktadan sonra, hem politikada hem teoride, bu gelenekten birine bağlılığı ilan etmek zorunlu oldu. Teoloji ile us arasında, müzakere için yer olamaz. Özgürlükçü komünizmin, genel olarak sosyalist ve emek hareketinin, onun yüzünü açığa çıkarmak ve kovmak dışında teorik pratikle hiçbir işi olamaz.

Althusserciliğin Marx'ın düşüncesinin mantıksal son durağı olduğunu düşünseydim, asla bir Marksist olamazdım. Bir Hristiyan olmayı tercih ederdim (ya da belli bir Hristiyan radikal cesarete sahip olmayı umardım). O zaman bana, tercihlerine olanak tanıyan, Kutsal olmayan Kapitalist ya da Kutsal Proleter Devletin müdahalelerine karşı insan kişiliğini savunmaya izin veren bir söz dağarcığı tekrar sahip olurum. Kiliseye yönelik hoşnutsuzluğum kadar, ona yönelik inançsızlığım bu yolu olanaksız kılmazdı, o zaman da, ampirik, liberal, ahlakçı bir hümanist olma yoluna girmek zorunda kalırdım.

Fakat, teorik pratiğin (ve akraba Marksizmlerin) kabul ettirmeye çalıştığı sahte tercihleri reddediyorum. Bunun yerine, böylesi Marksizmlere karşı amansız bir entelektüel savaşı ilan ediyorum: Temel kurucularından biri Marx olan bir gelenek içinden gelen Marksizmlere karşı da. “Sola düşmanlık yok!” sloganı altında bu uğraştan sakınmaya çalışan bir söz var. Anti-faşist direnişin olağanüstü koşullarında bu sloganın gerekli ve onurlu bir temeli vardı; ve politik koşullarda böylesi olağanüstülükler sık sık gerçekleşir. Fakat, ulu Stalinizm deneyiminden sonra, 1956 Budapeşte'sinden, 1968'in Prag'ından sonra böylesi düşmanların olmadığı söylemek nasıl olanaklı olabilir? Ve teoride, anti-moralizmi, anti-hümanizmi ve usun bütün ampirik kapılarını kapatmayı öğretiyorsa. “Sol”a hangi olası anlam yüklenebilir?

Marx, ya da Morris, ya da Mann, Stalinizmin teori ve pratiğinden herhangi bir şeyi kabul edebilir ve bunların “Sol”la fıkırsel bir ilişkisinin olduğunu söyleyebilirler miydi? Usun bastırılmasının, imgelemeyi yok etmenin “Sol”da yeri var mı? Herşeyi bilen, herşeyin yerine geçen Parti ya da öncünün emekçi halkın öz-faaliyetine, kendini ifade etme araçlarına ve öz-örgütlerine el koyması, bir “Sol”un pratiği olur mu?

Bu yapmacık sloganın yaptığı, her sosyalist eleştiriyi bir suçluluk duygusuyla, dayanışmayı bozma duygusuyla susturmaya çalışan ortodoks komünist örgüt ve pratiklerin etrafında bir ahlaki savunma duvarı —Althusser’in “ideolojik terörizmi”iyle takviye edilen savunmalar— dikmektir. Böylece *status quo* ihlal edilmez olur; her sosyalist eleştiri yasak olur (ya da hain “burjuva ya da troçkist iftiralar”ın bir kanıtı olur; ve tek yasal eleştiri, bizzat apparatusun yavaş ve oportünist prosedürleri dahilinde olmalıdır. Dolayısıyla, teori ve pratik olarak Stalinizme karşı mücadele de sonsuza değin çözümsüz bırakılmalıdır. Ve sonuç olarak, Stalinizmdan arınmaya çalışan ve komünist iktidarın uslamamaları altında acı çeken yodaşlarımızla dayanışmayı her gün bozma suçunu işlediğimiz bir uzaya sıkıştırılırız.

Bu şekilde “savaş” ilan ederken —ve diğerlerinden de açıkça kendilerini ilan etmeyi isterken— basit bir eşitleme yapmıyorum: Stalinizm = bütün komünist örgüt ve formlar. Her komünizmin etkisizleştiğini ve ölümcül bir hastalıktan muzdarip olduğunu ilan etmiyorum. Komünist hareketlerle gerekli ve temiz yüzlü ittifakları reddetmiyorum. Batı’da ve Üçüncü Dünyada, komünist mücadelenin sicilinde onurlu (ve gerçekten demokratik) öğleri görmemezlikten gelmiyorum. Yüzlerce anti-emperyalist ve anti-kapitalist mücadelede komünist kadroların cesaret kararlılığından kuşku duymuyorum. Bir teori ve özel form ve pratikler olarak Stalinizm ile komünist kitle hareketinin tarihsel ve sosyolojik varoluşunu birbirine karıştırmıyorum. “Euro-komünizm”e yönelmede, seçmenlere yaranma oportünizmi kadar, ilkelere üzerine gerçek mücadelelerin de rolü olduğunu yadsımıyorum. 1968 Prag olaylarından bu yana “euro-komünizm” içinde giderek daha açık olan Sovyet gerçekliği ile ilgili gerçek kaygılarını belirtmeyi

reddetmiyorum. Bütün bunları bir ikiyüzlülük olarak gözardı etmiyorum; çoğunlukla kendi militan “taban”ları tarafından liderliğe dayatılan ileri bir atılımın hoş ve önemli göstergesidir. Herşeyden öte, gelecek onyıllarda, Stalinizme karşı savaşta taze bir takviyenin bizzat komünist hareketten geleceğini —Batı’da ya da Doğu’da— umuyorum. Bu mücadelelerin nasıl gelişeceği —ve Polonya’da, İspanya’da ya da Bengal’de hangi farklarla gelişeceği— tarihsel bir sorudur ve teorinin bunu öngörmeye çalışması aptalca olurdu.

Söylemek istediğim daha çok şudur. Birincisi, özgürlükçü komünizm, ya da araçları ve amaçlarıyla hem demokratik hem devrimci olan, kendi teorik eleştirisini ve giderek kendi politik form ve pratiklerini geliştirerek bağımsız bir temel üzerinde, kendi ayakları üzerinde sağlamca durması gereken bir sosyalizm. Sadece bu önvarsayımlarla herhangi bir “ittifak” görülebilir; ve eğer bir olağanüstülük böyle bir ittifakı gerektirirse, o zaman, bu, ortodoks komünizmin alışılmış zorlayıcı koşulları temelinde olamaz: “Geniş Sol”un çıkarına (çıkartları enisonu Parti’nin çıkarları olan “Sol”un), önemli teorik ve stratejik farklılıkların karartılması ya da geçiştirilmesi koşulu.

İkincisi, herhangi bir ortak eylemin koşulu, Stalinist yasallığın her yönünün sürekli ve açık bir eleştirisi olmalıdır. 1956 “gündem”i sonuçlandırılıncaya kadar, euro-komünizmin kendine reforme etmeyle ilgili her hareketi, sadece güvenilmez seçim oportünizmi vaatlerine dayanabilir. Mücadele, teori ve pratiğin her düzeyine yayılmalıdır —komünist partinin örgütlenme biçimlerinde, komünistlerin diğer sosyalist yapılarla ve kendi “seçmenler”iyle ilişkilerinde radikal değişikliklere yol açmalıdır— ancak bu koşullarda, ortak eylemin böylesi değişimleri hızlandırması ve gizli farklılıkları ortaya çıkarması, amacımıza hizmet edebilir.

Britanya’da, küçük ve güç kaybeden Komünist Partisiyle bu sorunlar, ikinci derecede önemli sorunlardır. Fakat, eşit derecede, alternatif, özgürlükçü geleneğin bu boşluğu doldurmada ve işçi hareketinin yanı sıra kendini politik bir varlık olarak kurmadaki başarısızlığı —bu başarısızlık daha çok ciddi ve daha az açıklanabilir. Son 20 yılda, çok reklamı yapılan Britanya’da “Marksizmin canlanması”nda,

bir düşünce dağı henüz politik bir fare doğurmadı. Entelijensiyanın alışkanlık halini almış elitizmine gömülmüş teorisyenler, mücadeleleri bu teorisyenlerin içinde çalıştıkları kurumları yaratan, emekleri oturdıkları sandalyeyi meydana getiren, onlar olmadan var olmayı ve kendini yeniden üretmeyi başaran ve bu teorisyenlerin “reformist” ve “korporatif” olduğunu bildikleri (*a priori* gerekçelerle) bir işçi hareketiyle herhangi bir ilişkiye girmeyi küçümserler. Bu teorisyenler, hiç bir bağımsız politik iletişim ve eğitim aracını da yaratmadılar; yaratılan tek araç, birbirleriyle sohbet edebildikleri dergilerdir. Fakat bu, başka bir zaman tartışılması gereken yeni bir politik sorunlar yelpazesini gündeme getirecektir.

Olduğundan daha keskin görünebilirim. Gerçekten, politeniklerin ve üniversitelerin koridorlarında üst üste yığılı bekleyen kapalı Marksizm fıçılarında çok enerji va yetenek bulunduğunu düşünüyorum. Althusserci tapalara sert ve şiddetli bir yumruk sallamakla, bu enerjinin bir kısmının açığa çıkmasını sağlayabileceğimi umuyorum. Bu gerçekleşirse, o zaman, bu ülkede, daha geniş bir işçi hareketiyle sürekli ve dostça bir pratik diyaloga giren bağımsız bir Sol yaratmanın sorunlarının üstesinden gelinebilir olduğu kanıtlanabilir. Günümüzün şu heybetli ve duygusuz “yapılar”ının, insan aracılıkları karşısında Marksizmlerin zannettiğinden daha dayanıksız olduğu kanıtlanabilir.

Ve eğer herhangi bir zihin bu koridorlardan çıkarsa, Marx’ıda birlikte getireceklerini umuyorum. Umarım, *sadece* Marx’ı getirmezler; ve kesinlikle, günümüz sorunlarının (ve yüzyılımızın deneyimlerinin), 120 yıl önce yayımlanmış bir metnin katı titiz incelenmesiyle anlaşılır olabileceği şeklindeki gerçek skolastik nosyondan kendilerini kurtarmalıdır. Her çözümleme hareketinde Marx’ın önermelerine geri dönmek, kurşun botlarla bir kır koşusuna katılmaya benzer. William Morris, şaşmaz bir muhakemeyle sorunu ifade etti. “İş kadar güç olan, Marx’ı okumanızın gerekmesidir” diye tavsiyede bulunuyordu: “bugün saflarımızdaki tek bütünüyle bilimsel iktisatçı odur”⁽¹⁸¹⁾

Marksistler toplantısı skandal duygularını ifade eder ya da kahka-

(181) Bkz. benim, *William Morris* (1977 baskısı), s. 761.

halara boğulurken ben argümanıma devam edeceğim. Sorun, Marx'ı bir "iktisatçı" olarak betimlemenin yeterli olup olmadığı sorunu değil. Morris, Marx'ı böyle görüyordu; insanın "üretim tarzı"yla daleverecilere ve *Kapital*'le göbek-irdeleyen gruplara indirgeyenin Marx olduğu eklenebilir. Sorun şudur: *Marx bizim safımızdadır, biz Marx'ın safında değiliz*. Onunki gücü asla susturulmayacak bir sestir; fakat asla biricik ses olmadı ve onun söylemi sınırsız bir erime sahip değildir. Sosyalist hareketi icat etmedi; sosyalist düşünce de bazı yönleriyle tek başına onun ya da onun yasal varislerinin iyeliğinde değildi. Sosyalist amaçlar ile ilgili, Morris ve diğerlerinin daha fazlasını söyledikleri şeylerle ilgili —ve bir çoğu bugüne uygun olan— çok az şey söyledi (bilerek). Bu çok az şeyi söylerken, sadece sosyalizmin değil, aynı zamanda kadın ve erkeklerin yarattığı *herhangi bir* geleceğin de, sadece "bilim"e, ya da zorunluluğun belirlenimlerine değil, değerler tercihine ve bu sonuç tercihlere yol açan mücadelelere de dayandığını unuttu (ve bazen yadsır gibi göründü).

Bugün Marksist geleneğin karşısına çıkan ve uzun süredir karşısına çıkmış olan tercih, idealist irrasyonelizm ile etkili, aktif us arasında tercihtir. Althussercilere gelince, tercihlerini çok önce yaptılar ve ücra gözlemevlerinde ayinlere çekildiler:

Sanki, penceresiz bir gök gözlemevi yapılmış ve içindeki gökbilimci, sadece kalem, mürekkep ve kağıtla yıldızlı evreni düzenliyor gibi, Bay Althusser'in de, *kendi* gözlemevinde (ve buna benzer birçok gözlemevi var), etrafında kaynaşan sayısız insan varlıklara bir göz atmaya gerek duymadı, fakat onların bütün kaderini taş bir masanın üzerine serebildi ve küçük bir kirli sünger parçasıyla gözyaşlarını silebildi.⁽¹⁸²⁾

Herhalde, bu gözlemevi kendi çürük temelleri üzerine zaten çöküyordur. Fakat, daha moda ve daha *avant-garde* başka gözlemeleri bu enkazın etrafında inşa edilecektir. Teçhizatı daha mükemmel bir "Marksizm" in içine kapanmadan önce, okuyucularımın da seçim yapmalarını istiyorum.

(182) Özür dilerim. *Hard Times*'dan bu alıntıyı kopyalarken yanlışlıkla, Bay Althusser yerine Bay Gradgrind'in adını yazmışım.

Üç vesileyle “1956”nın sınırlarına geldim. Kuşkusuz eleştirmenlerim haklıdır: Geçmişteki o ana geri dönmek bende saplantı oldu; “bunun kadar üzücü çok az fosil itiraf olmuştur”.⁽¹⁸³⁾ Her yenilgide insan ayağa kalkmalı, üstündeki tozları silkeleyip temizlemeli ve başı havada neşeyle yürümelidir. Peki ya yenilgi bütünsel ve rezilceyse, rasyonalîği ve bizzat sosyalist projenin iyi niyetini kuşku konusu yapıyorsa? Peki ya o noktada sosyalist hareketteki kahramanlar sonunda geri çekiliyorsa ve onların mutlak karşıtları öne çıkarsa? O zaman, önceden olduğu gibi başlar daha da yüksekte yürünebilir mi? Sanmıyorum. Fakat soruna tekrar dönmemeye söz veriyorum. “1956”ya borcum artık tamamen ödenmiştir. Artık daha rahat bir vicdanla kendi esas işime ve kendi bahçeme dönebilirim. İşlerin nasıl gittiğini gözleyeceğim.

(183) Anderson, “Socialism and Pseudo-Empiricism”, s. 39.

E.P. Thompson Britanya solunun en ünlü isimlerinden biri olmasına karşın ülkemizde pek fazla tanınmamaktadır. Geçtiğimiz günlerde kaybettiğimiz bu ünlü tarihçi ve düşünürün Türkçeye çevrilen ilk kitabı *Teorinin Sefaleti*'dir. Althusser'in marksizm anlayışına karşı şiddetli bir polemik olan *Teorinin Sefaleti* E.P. Thompson'un politik eylemci ve kararlı bir tarihsel materyalizm savunucusu yönünün ortaya çıktığı temel metindir. Bunun yanı sıra özellikle başyapıtı sayılan *The Making of the English Working Class* (İngiliz İşçi Sınıfının kendini oluşturması) gerek yöntem gerekse de içerik açısından hala aşılabilmiş değildir.

Aynı zamanda *New Left Review*'nin kurucuları arasında yer alan E.P. Thompson ölümüne kadar hep özgürlükçü ve hümanist bir marksizm anlayışını savunmuştur.

"Althusser altyapı-üstyapı modelinin mekanik yorumunu tartışmasız kabul edip tarihsel gelişmenin itici gücü olarak üretici güçleri gören hakim Marksist tarih anlayışının tıkanıdığı ve krize düştüğü bir ortamda ortaya çıkarak bu tıkanıklıktan çıkış kapısı olarak görülebilecek bir teorik alternatif sunmuştur. Ne var ki bu kapıdan çıkanlar Althusser'in tarih anlayışını da beraberlerinde taşımak zorundaydılar. "*Teorinin Sefaleti*" yazısında Thompson'un ana hedefi işte bu tarih anlayışdır."

Serdar Turgut
Toplum ve Bilim Sayı 24 Kış 1984

DÜŞÜNCE DİZİSİ: 143 / 23

ISBN 975-7414-24-7



9 789757 414247