

Althusser'e Karşı Marks için

**Ernest Mandel
Michaël Löwy
Daniel Bensaïd...**

Yayıncının Notu

Teamül 1974'te yayınlanan *Althusser'e Karşı* başlıklı derlemenin yazarlarının her birinin, denemelerini –olduğu gibi– yeniden yayınlanmış görmeyi kabul etmesini gerektirirdi. Burada yazarların, ("Marksizm mi, Yoksa Yapısalcılık mı?" başlıklı) katkısının yeniden yayınlanmasına karşı çıkan Sami Naïr dışında tümünü ve bu yazarların çok sayıda ve gerekli (baskı hatası ve diğer) düzeltmeler ve son yıllardaki yeni çevirilerle, özellikle Éditions Sociales'den çıkan Karl Marx ve Friedrich Engels'in yeni çevirileriyle uyumlulaştırmalar sayesinde daha yetkin hale gelmiş denemelerini bulacaksınız.

Bazı yazarlar (Jean-Marie Brohm ve Alain Brossat) konuya daha önce yayınlanmamış bir katkı biçiminde yeniden eğilmeyi dilediler.

Bir başka yazara (Daniel Bensaïd) derlemeden çıkardığımız, bir önceki baskıda yer alan ve fazlasıyla dönemin tartışmalarına cevap veren ("FKP'nin Entelektüelleri Sırtlarını Stalinizme Yashyor" başlıklı) metninin yerine yayınlanmamış bir metin sunmasını önerdik.

Bunun yanı sıra ilk baskıya katılmamış olan Michaël Löwy'den *L'Homme et la Société* dergisinde çıkmış 1970 tarihli bir metnini yeniden yayınlamamıza izni vermesini ve bizim için Althusser'in Latin Amerika'da nasıl karşılandığına dair yayınlanmamış bir metin hazırlamasını istedik.

Anne Sprimont Mandel Ernest Mandel'in makalesinin yeniden yayınlanmasına derhal onay verdi.

Bu yeni basımın yazarlarına en içten teşekkürlerimizi sunuyoruz.

DENISE AVENAS / DANIEL BENSAT
JEAN-MARIE BROHM / ALAIN BROSSAT
CATHERINE COLLIOT-THÉLÈNE
MICHAËL LÖWY / ERNEST MANDEL
JEAN-MARIE POIRON
JEAN-MARIE VINCENT

ALTHUSSER'E KARŞI MARX İÇİN

Çeviren:
Osman. S. BİNATLI



YAZIN YAYINCILIK

İlk basım: *Contre Althusser*, Jean-François Godchau ve Alain Brossat yönetimindeki “*Rouge*” dizisinde, Union Générale d’Éditions, 1974
İkinci Basım: *Contre Althusser, Pour Marx*, Les Éditions de la Passion, 1999

DENISE AVENAS / DANIEL BENSAYD
JEAN-MARIE BROHM / ALAIN BROSSAT
CATHERINE COLLIOT-THÉLÈNE
MICHAËL LÖWY / ERNEST MANDEL
JEAN-MARIE POIRON
JEAN-MARIE VINCENT
Althusser’e Karşı Marx İçin

Çeviren:
Osman S. Binatlı

Kapak:
İnci Batuk

Birinci Baskı: Mart 2010

ISBN: 978-975-7178-60-6
Sertifika No: 11766

Baskı ve Cilt:
Kitap Matbaası
(0212) 482 99 10

Yazın Yayıncılık
Asmalı Mescit Sok. 7/6
Tel: 0533 4354069
Fax: 252 65 19
Beyoğlu - İSTANBUL
PM 224 Beyoğlu - İSTANBUL

İÇİNDEKİLER

Jean-Marie Vincent

Althusser'den Marx'a (1974 Tarihli Önsöz).....7

Jean-Marie Brohm

Louis Althusser ve Maddeci Diyalektik15

Catherine Colliot-Thélène

Kapital'i Yeniden Okumak.....109

Denise Avenas ve Alain Brossat

Althusser'in Sağlıksız "Okumaları"161

Jean-Marie Vincent

Teorisizm ve Tashihi187

Ernest Mandel

Althusser Marx'ı Düzeltiyor237

<i>Jean-Marc Poiron</i>	
Althusser, İdeoloji, Okul.....	263
<i>Jean-Marie Brohm</i>	
Bir Özeleştirinin Eleştirisi	273
<i>Michaël Löwy</i>	
Marx'ın Tarihselci Hümanizmi	
ya da <i>Kapital</i> 'i Yeniden Okumak	289
İlk Kez Yayınlanan	
<i>Daniel Bensaid</i>	
“Bir İlga Edilmiş Düşüncenin Evrimi”	317
<i>Jean-Marie Brohm</i>	
Bir Düzmeceliğin Siyasi Tarihi.	367
<i>Alain Brossat</i>	
Özeleştirisi	417
<i>Michaël Löwy</i>	
Althusserciliğin Latin Amerika'da	
Karşılanışı Üzerine Değini (70'li yıllar).....	427
Türkçe Basıma Ek	
<i>Ben Brewster</i>	
Althusser Sözlükçesi 1969	435
<i>Louis Althusser</i>	
Çevirmene Mektup	461

1974 Tarihli İlk Baskıya Önsöz

Althusser'den Marx'a

Jean-Marie Vincent

Marksizmin yaklaşık yüzyıldan bu yana yazgısı dışarıdan bir gözlemciye, bu gözlemci iyi niyetli bile olsa, tuhaf gözükür. Marksizm, kuram olarak tüm gezegen üzerinde tilmizler edinererek son derece hızlı yayılmıştır. Güçlü devletler Marksist olduklarını söylemekte, iyi örgütlü partiler Marksizmi yaymayı resmen görev edinmektedirler. Ama aynı zamanda, Marksizmin bu başarılarının sayısız parçalanmaları önlememiş olduğunu saptamak zorunludur. Günümüzde kendilerine sosyalist diyen ülkelerde çok sayıda "Marksizm-Leninizm" yolu [tarik] vardır ve şayet Marx ve Engels'in yapıtı uzantısında yer alan tüm ekoller gözden geçirilmek istense, kuşkusuz bir Marksizmler ansiklopedisi üretmek gerekecektir.

Muhalefetlerin bu şekilde tomurcuklanarak yayılması, bu dağılmalar Marksizmin başından beri, bir tarihsel dönemden sonra kurumlaşan tüm dinlerin uğradığı akıbeti paylaştan, bir din olduğunun ve bir din olarak kaldığının basit biçimde bir kanıtı mı olacaktır? Bunun böyle olmadığını farkına varmak

için, burjuva düşüncesinin yüzyıl başından bu yana gelişmelerine biraz dikkatlice göz atmak yetecektir. Barutunu tüketecek olan bir ideolojiyle bu denli kıyasıya savaşılmaz. Georg Lukács ve Simone de Beauvoir'ın doğru biçimde gözlemledikleri gibi burjuva düşüncesi tüm tepki özerkliğini yitirmiştir ve gerçekte birliğini Marksizme karşı savaşta, yani; tarihsel maddeciliğin bir çıkmaz olduğunu ve toplumsal ve iktisadi görüngülerin kapitalist bir temelde küreselleşmesinin uzlaşmaz karşıt bir sınıf mücadelesinin gerekliliği anlamına gelmediğini göstermek için daimi fakat nafile çabalarında bulur.

Demek ki Marksizm siyasi alanda olduğu kadar kuramsal alanda da temel bir fasılaya neden olmuştur ve şayet zorlukları sorgulanacak olursa Marx'ın kimi bağınaz yandaşlarının "fanatizm"lerine ve "totalitarizm"lerine göndermede bulunan basmakalıp yanıtlardan sakınmak gerekir. Oysa Marksizmin sallantılarının ve parçalanmalarının kökenini, tam tersine, onun gerçeklikle ilişkisinde, burjuva entelektüel formlarını –olumlu ya da olumsuz– alt üst etme ve toplumun devrimci dönüşümüne katkıda bulunma kapasitesinde aramak gerekir. Marksizmin yegâne varoluş hali sürekli krizdir, zira tutumlarını durmaksızın gözden geçirmesi, bizzat kendisi daimi bir evrim içinde olan topluma getirdiği eleştiriyi durmaksızın düzeltmesi gerekir. Henüz Yirminci Yüzyıla girerken Lenin ve Rosa Luxemburg gibi sınanmış Marksistler revizyonizmin işçi hareketi üzerinde burjuva ve küçük burjuva etkisinin ifadesi olduğunu kaydediyorlardı. Ama bir o kadar da, sorunlarla başa çıkabilmek için Marx ve Engels'in metinlerinin yalnızca lafzına yaslanmaktan kaçınıyorlardı. *Rusya'da Kapitalizmin*

Gelişmesi ya da *Sermaye Birikimi* gibi yapıtlar, tersine, onların daha ileriye görmeyi ve içinde yaşadıkları dünyanın çözümlemesine hız vermeyi amaçladıklarını kanıtlar.

Üstelik Birinci Dünya Savaşı sırasında ve ertesinde (Ekim Devrimi, Alman Devrimi) "ortodoksluğun" yani ideolojik muhafazakârlığın müdafileri fiilen burjuva demokrasine ya da karşı devrime katılırken, devrimci hareketin en etkin unsurları onlar olmuştu. Teorik cüretkârlık onların safındaydı ve emperyalizmin analizi, enternasyonalizmin yeni kavranışı, burjuva demokrasisinin eleştirisi ve proletarya diktatörlüğü üzerine çalışmanın gelişmesinin başlangıcı vb. gibi en önemli açılımlar onları takiben mümkün olmuştu. Birkaç yıl boyunca Marksizm Sovyetler Birliği, Almanya, İtalya, Macaristan vb. ülkelerde ve daha da önemlisi bütün bir dizi sömürge ülkede belirgin bir gelişme yaşadı.

Dolayısıyla, III. Enternasyonal'in başlangıç dönemi olan bu dönem Marksizmi gerçekten burjuvaziyle dünya ölçeğinde bir çatışmanın teorik aracı haline getirmede temel önemdedir. Ancak kapitalist toplumsal düzenin geçirdiği sarsıntının derinliği muhafazakârlığın güçlerini devasa bir ölçekte seferber etti ve devrimci hareket, bilindiği üzere, kısa zamanda (Macaristan, İtalya, Almanya'da) ağır yenilgiler yaşadı. Gerçi yalıtılmış Sovyetler Birliği bağımsız bir ülke olarak ayakta kalmayı başardı ama burjuvazinin dâhili tutucu güçlerle bileşen uluslararası baskısı bizzat Sovyetler Birliğinin kendisini de sosyalizme geçişi bloke eden karşı devrimci bir sürece sürükledi. Marksizm Stalinci revizyonistler tarafından "tek ülkede sosyalizm" in hizmetine sokuldu. Yani, eşitsiz fakat bileşik ulusal gelişmelerin

çözümlemesi, karşılıklı-bağımlılık içindeki iktisadi ve siyasi süreçlerden kalkınarak uluslararası stratejik çalışmanın geliştirilmesi gibi bazı temel işlevleri bakımından inkâr edildi. Başlangıçtaki bu temel sapma, "Leninizm" in kültleştirilmesine ve III. Enternasyonal'in (Kremlin'in bir şubesi olarak) muhafazasına rağmen, tümü aynı ölçüde ağır bütün bir dizi türev sapmaya yol açmıştır. Bunları aşağıdaki gibi sıralamak mümkündür:

- Marksizmin doğanın, dünyanın ve insanın zamansallıkdışı, tarih-aşırı bir felsefesine dönüştürülmesi (Sovyetiklerin "Diamat" ı);

- Tarihsel maddeciliğin evrensel tarihin bir anahtarına dönüştürülmesi;

- Marksist iktisadın (siyasal iktisadın ve fetişleştirilmiş iktisadi biçimlerin eleştirisinin) kapitalist ekonominin ve sosyalizme geçiş ekonomisinin işleyişinin mekanikçi bir kuramına dönüştürülmesi;

- Devletin sönmelenmesi perspektifinin terk edilmesi;

- Burjuva demokrasisinin itibarının iadesi (halk cepheleleri).

Bu yeni revizyonizmin gücü, iktisadi ve toplumsal nitelikleri nedeniyle büyük emperyalist güçlerle hemen hemen sürekli çatışma halinde olan bir devlete dayandığı ölçüde daha da büyümekteydi. Böylelikle, Stalinizm uzun yıllar boyunca Marksist düşüncüyü kısırlaştırabilirdi ve siyasi ve ideolojik taleplerine boyun eğmeyi reddeden devrimcileri bütünüyle marjinal bir role indirgeyebildi. İkinci Dünya Savaşını izleyen devrimci süreç (Yugoslavya, Arnavutluk, Çin) bile, yayılımında ve derinliğinde bizatihi Stalinizmin etkisiyle sınırlı olduğu ölçüde bu duruma bir son vermeye yetmedi. Stalinci teori ve

pratiğin kimi yönlerinden (özellikle burjuvazinin “liberal” fraksiyonuyla ittifak) kopan Yugoslav ve Çinli komünistler gerçeklikte en radikal eylemlerinde kendilerini biçimlendiren kalıbın esiri kaldılar. Birkaç yıl sonraki özyönetim ya da kültür devrimi gelişmelerinde kitlelere karşı, ister “sosyalist piyasa”nın ister “Mao Zedong düşüncesi”nin zorunlulukları gerisinde gizlensin, kayda değer bir paternalizmi sürdürdüler. Bu, ikinci savaş-sonrasının bu devrimlerinin de, Sovyetler Birliğini vuran boyutlara varmasa da, gerileme ve duraklama görünümlerine maruz kaldıkları anlamına gelir.

Aynı şekilde, “destalinizasyon [Stalinizmden-arındırma]” denilen ve aslında SSCB’de egemen toplumsal tabakanın yönetimlerinin çok sınırlı bir reform süreci olan sürecin teorik zafiyete bir son vermemiş olmasına şaşırmamak gerekir. Zira bu süreç sonucunda daha büyük bir ampirizme başvurulması, teori ve pratik arasındaki kopukluğu varlığını en çeşitli biçimlerde sürdürür halde bırakmıştır: eklektik bir Marksizme tamamlayıcılar arayışı sonucu teorinin burjuva kavramlarla kirletilmesi, hakiki bir ufuk olmaksızın siyasetin ve tüm yıkıcı pratiklerin, iradeciliğin [volontarizmin] ve eylemciliğin değersizleştirilmesi. 1968’den beri birçok şeyin değiştiği, büyüme ve refah ideolojisinin sert bir şekilde eleştirildiği, işçi hareketinin bir bölümü üzerinde Stalinizmin hegemonyasının sarsıldığı doğrudur. Ama geçmişin –Marksizmin özünden saptırılmalarının [deformasyon]– Marksizm hakiki boyutunda kavranmadığından günümüz üzerinde ölü toprağı gibi kalmaması için hâlâ alınması gereken çok yol vardır. Ki anarşizan ve bireyci köhne fikirler Stalinci yetkeciliğe [otoritarizme] karşı yanlış anlaşılmış müca-

dele adına yeniden keşfedilmesin. Ki eski reformist fikirler yenilik arayışı yolunda yeniden ortaya çıkmasın. Bu anlamda, akıllı başında devrimcilerin kendilerine biçmesi gereken görev bir yandan çağdaş dünyanın çözümlemesine hız vermek, diğer yandan geçmiş nesillerle kayıp bağı ortaya çıkarmaktır ve bunlar moda olana ya da geçici sevdalara hiçbir taviz vermeden yapmalıdır. Teori-pratik birliğini kurmak için sadece devrimci iman yetmez, bu, hem teori hem de pratik üzerine durmaksızın eleştirel bir çalışma gerektirir.

Fransa'da Marksizm üzerine tartışma yaklaşık on yıldır Louis Althusser'in yapıtı etrafında dönüyor. Zira Althusser, bir yarayı deşerek, ülkemizde teorik geleneğin fukaralığını yeniden tartışma konusu yaptı. Bununla birlikte, yeni Ekolün yol açtığı polemik ve tartışmalar kısmen hayal kırıklığı yaratmış görünüyor. Önümüzde gerçekleşen kavgalar bazı temel sorunların (örneğin Fransız toplumunun analizinin, siyasal iktisadın eleştirisinin) incelenmesini hiç ilerletmiş değil. Hatta müşteri çekmek için en renkli biçimde süslenip, takip takıştırırmayı becermiş olan Fransız akademik idealizmine ciddi bir darbe vurup vuramadıkları da belli değil. Çok şaşırmayalım. Althusser'in Fransa'da Marksist teorinin sefaletinin kökenlerini teşhisi tüm artıkları süpürmek için fazlasıyla nisanla maluldü. Althusser bize Guedizmin Jauresçiliğin ve Sorel tarzı anarko-sendikalizmin Fransa'da Marksist düşüncüyü olumsuz olarak ve kalıcı biçimde etkilediğini gerçekten söylüyor ama bu eski geleneklerin Stalinizmin işçi hareketine 1924-25'ten itibaren nüfuzu tarafından canlandırıldığını ve yeniden işlendiğini bilmiyormuş gibi görünüyor. Althusser böylelikle biraz

da "hümanist" muarızlarına özgü bir tavırla, kendisinin, başka yerlerde olduğu gibi Fransa'da da proletaryayı bozguna sürükleyen bir siyaset olarak değil de, bir baskı sisteminin "ekonomist" sapması kisvesinde gördüğü Stalinizmin etkisini en aza indirme eğiliminde oluyor. İşte bu nedenle Althusser'in teorisi, en pedagojik halinde bile sonuçta bu denli bedenden yoksun, genç neslin en aktif unsurlarının kaygılarından bu denli uzak görünüyor. Althusser bilim ve Devrim istiyor, ama zincirin iki ucunu birleştiremediğinden, ne birini ne diğerini; ne burjuvazinin bilimsel eleştirisini ne de zihin berraklığıyla yön verilmiş siyasi pratiği ilerletebiliyor.

Okuyacağınız denemelerin yazarlarının göstermek istedikleri tam da Althusser'in aşılması gerektiği ve bunun varoluşçu ya da bilimsel tüm çabaya düşman bir Marksizmin tuzağına düşmeden yapılabileceği. Yazarların savundukları bakış açılarını her zaman tıpatıp aynı değil, ama girişimdeki derin birlik, çağımıza uyum sağlamış bir devrimci Marksizmin kendini kabul ettirmesi için mücadele etme ortak iradesinde yatıyor. Bunun için hepsi Troçkizmin ve IV. Enternasyonalin kazanımlarından güç alıyorlar. Bunu hazır reçetelere gereksinim duydukları için değil, böylelikle teorik ve politik dakikliği seçtiklerine ikna oldukları için yapıyorlar.

Louis Althusser ve Maddecî Diyalektik

Jean-Marie Brohm

“Armut tadılarak tanınır”

Mao Zedong

Louis Althusser’in çalışmaları Fransa’da ve Fransa dışında, nihayetinde *Marksizmin bizzat özünü* hedefleyen önemli bir siyasi ve kuramsal tartışma başlattı. Bu nedenle “filozof yoldaş” Althusser’in tezlerinin tartışılması basit bir biçimde, akademik entelektüel çevrelerin veya bizzat Althusser’in tanıdığı la’ “işçi sınıfının” büyük “politik örgütü, komünist parti”nin yol arkadaşlarının aralarında tartışmayı sevdikleri üniversite usulü bir polemikten ibaret değildir. Althusserci akım tarafından ortaya konan sorunlar aslında sınıflar mücadelesinin “teorik cephesinin” bizzat kalbinde yer alır. En azından bu konuda Althusser ve dostlarının hakkını teslim etmek gerekir.

Diyalektik aklın uzun Stalinci uykusundan sonra, Althusser’in büyük bölümü 1968’den önce yazılmış tezleri, Troçkist örgütlerce zaten Marksist-Leninist bir işçi partisi oluşturma ça-

1. L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, François Maspero, 1968, p. 12. [*Marx /çin*, İthaki Yayınları, İstanbul, 2002, s. 28.]

ları içinde *pratikte* girilmiş olan bir tartışmanın kuramsal düzeyde başlatılmasına imkân tanıdı. Belki burada hatırlatmakta fayda var; Althusser tarafından siyasi ve kuramsal alanda anıştırmalı [imalı] tarzda ortaya konulan sorunların çoğunu (“kişi putlaştırılması”, devrimci hümanizm, “devrimin cebiri” olarak diyalektik, toplumsal ilişkilerin yabancılaştırılmasının ve şeyleşmesinin aşılması olarak komünizm, devletin sönmülmesi, sınıflar ve ideolojiler, kolektif entelektüel olarak partinin rolü vb.) IV. Enternasyonal teorik düzeyde koymuş ve çözmüştü. Eğer Althusser bir an için Marksist felsefenin Malherbe’i⁽¹⁾ olarak sahneye çıkabilirdiyse, bunun başlıca nedeni Stalinici dogmatikliğin tüm bağımsız Marksist araştırmayı kırk yıla yakın bir süre dondurmaya başarmış olmasıdır. İlkinden bile daha temel bir nedenle Fransa’da teorik Marksist geleneğin hiçbir şekilde mevcut olmamasıdır. Devrimci Marksizmi asla özümsememiş (ve söylemeye hacet yok zenginleştirmemiş) olan Fransız işçi hareketi başından beri pozitivist, Proudhoncu ve anarko-sendikalist kökeninin damgasını taşımıştır. Marksizmin Fransa’ya Paul Lafargue ve Jules Guesde tarafından takdîmi tamamen ekonomist, ampirist ve mekanikçi bir anlamda olmuştur. Buna laik, farmason, rasyonalist küçük burjuvazinin güçlü etkisi eklenecek olursa, Fransız işçi hareketinin Engels’in bir formülünü tekrarlayacak olursak Marksist “ilkeler çapında [mertebesinde]” bir pratiğe ve bir teoriye hiçbir zaman sahip olmadığı anlaşılabacaktır.

Althusserci akım böylece *Stalinizmin eşitsiz ve bileşik krizinin ve anti-Marksist revizyonizmin bir ürünü* olarak ortaya çıkar. Bu

(1) François de Malherbe (Caen 1555-Paris 1628): Şiirde katı kurallar koyan doktriniyle ekol kurmuş Fransız şairi.

bakımdan, uluslararası Stalinist hareketin (gazetecilik jargonuyla “Çin Halk Cumhuriyeti ile SSCB arasında büyük komünist bölünme [schisme]” olarak adlandırmayı alışkanlık edindiğimiz) dağılması Fransa’da teorik ve siyasi planda ifadesini, biri Roger Garaudy ve Unir-débat/CIC⁽ⁱⁱ⁾ grupları, diğeri Louis Althusser, eski UJCM [Komünist Gençlik Birliği Marksist-Leninist] ve onu izleyen çeşitli Maoocu mezhepler tarafından temsil edilen, iki kanatta bulunduğunu kaydetmek ilginç olacaktır.

“Sağ komünizm” olarak nitelenebilecek birinci akım (pratik ifadesi Ortak Program⁽ⁱⁱⁱ⁾ olan) bir “yeni tarihsel bloğa” eğilimlidir ve bir “güleryüzlü Marksizm”i yeniden kurmayı hedefler. “Hristiyan kardeşlere” pervasızca elini uzatan ve “hayatını dans etmekte”^(iv) dahi tereddüt etmeyen bu revizyonizm, uluslararası sosyal-demokrasinin hemen hemen tüm klasik temalarına (bilimsel teknolojik devrim, soğuk devrim ya da sosyalizme barışçı geçiş, “insan kişiliğine” saygı, özyönetim, barış içinde bir arada yaşama, “sosyalist ahlak” vb.) yeni bir soluk vermiştir. Althusser ve dostları için kontrast ve günah keçisi hizmeti gören ve onların Marksist ortodoksluğun bekçileri gibi görünmelerine imkân tanıyan işte bu revizyonizmdir. Öte yandan, FKP’nin, Aragon, Garaudy ve şürekâsının küçük burjuva hümanist tezlerini benimseyen, 1966 Mart’ında Argenteuil’de^(v) ya-

(ii) Centres d’initiatives communistes (Komünist İnisiyatif Merkezleri) FKP’nin muhalif kanat dergisi Unir-débat tarafından kurulmuştu.

(iii) FKP ve Sosyalist Parti’nin (PS) ortak programı.

(iv) Roger Garaudy’nin Nisan 1973’te Seuil yayınlarından çıkan “Danser sa vie” adlı kitabına atıf var.

(v) Paris’in kuzey-batısında bir banliyö kasabası.

pılan merkez komite [toplantısının] ardından Althusser tarafından güçlü bir biçimde etkilenen UEC (Komünist Öğrenci Birliği KÖB) Ulm mahfilinin *Marksist-Leninist Teoriyi Revize Etmek Gerekir mi?* başlıklı küçük bir broşür yayınlaması manidardır². Althusserci akım o zamandan beri nesnel olarak kendisini sınanmış ortodoksluk olarak takdim ediyor. Neticede güçbelâ Bernstein'a karşı Kautsky'nin karikatürü oluyor. Revizyonist sağ ile ortodoks merkez arasındaki bildik eski mücadele.

Althusser'in başarısının kökenlerini FKP'nin ve KÖB'nin bu dağılma ikliminde kavramak gerekir. Althusser aslında kuramsal düzeyde, ama aynı zamanda politik düzeyde de, 1965'ten beri bir burjuva işçileri eski bakanı François Mitterand'ın değirmenine su taşıyan FKP'nin "yeni, ileri ve yenilenmiş [rénovée] demokrasi"siyle daha az malul klasik bir çizgi sunuyordu. O andan itibaren olaylar hızla gelişti. Normalleşmiş KÖB'nden çıkan çeşitli akımlar "İtalyan" bir akımı ve manevi babalığını Althusser'in yaptığı Maoculuğa yakın bir akımı (UJCML) doğururken, Alain Krivine, Daniel Bensaïd ve Henri Weber'in etkisindeki Devrimci Komünist Gençlik Stalinizmin devrimci sol bir eleştirisini geliştiriyordu. Paris'in entelektüel çevrelerinde "Büyük Proleter Kültür Devrimi"nin neden olduğu geçici ajitasyon ve özellikle Mayıs-Haziran 1968'deki devrimci altüst oluş Althusserci akımın billurlaşmasına son noktayı koydu. Bu akım sıklıkla nitelikli kuramsal üretimlerin (Bettelheim, Badiou, Godelier, Rancière, Balibar, Poulantzas, Establet vb.) gelişimine katkıda bulundu ve Büyük Serdümenin Çin'ine yönelik "hoşgörülü bir

2. À propos d'une résolution du Comité Central du PCF, 11/12/13 mars 1966, Argenteuil, Paris, SER, collection Que Faire? 1966.

tarafsızlıkta" uzmanlaştı. Stalin'in yetimleri (aralarından bazıları hâlâ FKP'de olmakla birlikte) böylece kendilerini Mao'nun ko-
ca paltosunun koruyucu etekleri altında buldular.

Althusserci tezlerin ya da Althusser'in gerçekleştirdiği Louis'nin sevdiği tabirle "epistemolojik kopuşun" ortaya çıkışının tarihsel bağlamını şematik olarak hatırlatmakta fayda olduğunu düşünüyoruz.

Yine de, marazı yeterince belli eder [sempomatik] biçimde, tartışmaların merkezinde yer alan pek o kadar Marksist-Leninist diyalektiğin politik sorunu değil, daha ziyade Marksist felsefenin bilgibilimi [gnoseolojisi], epistemolojisi, dilbilimi, ideolojisi ve bunların yapısalcı sonuçlarıydı. Aslında bu sorunlar gelip, esasen "öznenin sonu"na ve "insanın ölü-mü"ne ve bağlılışımı [korelasyonlu] olarak Düzenin gerçek teknokratik tözü [hipostazi] "Yapı"nın, Hegel'in "kendinde" diyeceği basit bireyin üzerinde tartışmasız zaferine odaklanan dönemin [kuramsal] kaygılarının bütün bir toplamıyla birleşiyordu. Lacan, Lévi-Strauss, Foucault ve diğer birkaçı, öznenin bir burjuva yanılışmasından, toplumsal ilişkilerin yeniden-üretiminden bir ürününden ya da bilinçdışının yapılarının gizemleştirilmiş bir etkisinden (Öteki söylemi) ibaret olduğunu göstermeye çalışıyorlardı.

Kısacası, Althusser ve çömezlerinin yapıtının devrimci hareket açısından önemi ve sonuçları büyük bölümüyle karartılmıştı. "Epistemolojik kopuş" özellikle Bachelard'ın, Cavaillès'in, Canguilhem'in, Koyré'nin ya da yapısal antropolojinin yorumcularını ilgilendiriyordu. Althusser'in yapıtının başlangıçta, beşeri bilimlerde egemen olan hümanist antropolojik eğilime sistemli bir

saldırı olarak algılanmış olması bu bakımdan anlamlıdır. Önem olarak bundan aşağı kalmayan, Althusser'in neredeyse neo-Kantçı bir sorunsalda özellikle Marksist bilginin imkânlarını [mümkünlüğünü], diğer bir deyişle tarihsel maddeciliğin "bilimselliği"ni sorgulamayı düşünmüş olmasıdır. Althusser'in ideolojinin egemenliğine karşıt olarak "saf" Marksist bilimin alanını sınırlama yolunda tüm kuramsal çabası bundan kaynaklanır. Aynı nedenle Althusser Kant gibi "Teori"nin uygulanmasını sorgular. Althusser'de "teorik pratiğin" nasıl siyasi pratiğe ikame edilecek derecede fetişleştirildiği, siyasi pratiğe gelince, onun da nasıl aygıtın bağrında aygıtlar mücadelesine indirgendiği ve metin yorumları ya da doktora sonrası akademik "büyük dersler" skolâstliğiyle karıştırıldığı bilinir. *Fakat devrimci diyalektikten*, "evrimin, sınıflar mücadelesinin ve yeni bir toplumun, komünist toplumun yaratıcısı proletaryaya dünya tarihinde düşen devrimci rol kuramının en kapsamlı ve en derin bilimi" olan bu "diyalektik"ten tek kelimeyle bahsedilmez³. Oysa bugün çok somut olarak söz konusu olan budur. Marx, Lenin ve Troçki'nin "Realdialektik"i bir "sihirbaz edevat kutusu" ya da bir kavramsal gözbağcı [illüzyonist] alet çantası değil, *sınıflar mücadelesinde teorik bir silahtır*. Althusser'i eleştirimizin merkezine işte bu nedenle onun maddecî diyalektiği revizyonist kavrayışlarını koyacağız.

I. Çeşitli Veçheleriyle Diyalektiğin Başkalaşımını ya da "Hegelofobi"

Althusser sırtına kendisinin vakıf olduğu bir cümlede "genç

3. V. Lénine, *Karl Marx, Œuvres choisies*, tome I, Moscou, Éditions en langues étrangères, 1962, p. 28.

Marx[ın] *hiçbir zaman Hegelci olmadı*"ğını ileri sürüyor'. Dolayısıyla Althusser batılı [boş inanı] gerçekten ezmek için birkaç senedir Marx'ın yapıtının başında ve sonunda bir çifte ameliyat süreci yürütüyor. Öncelikle başında. Althusser için söz konusu olan, (bizzat Marx'ın kendi beyanları da dâhil) tersine sayısız kanıta rağmen, Engels'i⁵ zikredecek olursak "Hegelci vebanın" Marx'a gençliğinde dahi uzaktan yakından buluşmuş olmadığını göstermektir. Böylece "dolayısıyla (*sic*) sıradan biçimde yaygın Genç Marx'ın Hegelciliği tezi[nin] genelde bir efsane [mit]"⁶ olduğunu öğreniyoruz. Marx özellikle Kantçı-Fichteci (ya ne demezsin!) sonra Feuerbachçı olmuş olmalıdır. Ardından sonunda. Althusser Marx'ın "mucizevî bir "abreaksiyon"⁷un [katarsis] ardından "Hegel ile arasına durmaksızın mesafe koydu[ğunu] [...] Hegel'den uzaklaştı[ğın]" ileri sürer. Diğer bir deyişle, basit küçük bir çelişkiyle, Marx üstelik hiçbir zaman varolmamış bir Hegelci kalkış noktasından uzaklaşmış olmalıdır... Ama yıllardır Marx'ta Hegelci kalıntıların izini sürmekle yetinmeyen Althusser, Marx'ın giderek daha fazla yapıtını epistemolojik kopuş öncesi metinlerin pre-Marksist Araf'ına terk eder. Bu arada epistemolojik kopuşun bizzat kendisi de giderek daha da gecikmiş hale gelir.

Böylece *Kapital*'in 1. Cildinin Garnier baskısına yazdığı Önsöz'de Althusser bize şunları anlatır: "Hegel'in düşüncesinden

4. *Pour Marx*, op. cit. , p. 27. [*Marx İçin*, s.46.]

5. F. Engels, *Anti-Dühring*, Paris, Éditions Sociales, 1963, p. 171. [Sol Yayınları, Ankara, 2003, s. 217.]

6. *Pour Marx*, op. cit. , p. 27. [*Marx İçin*, s.46.]

7. *Ibidem*, p. 27. [*Marx İçin*, s.46.]

tamamlanmış kopuşu gerçekten yeni kavramlarla kaydetmeyi başarması için Marx'a çok uzun bir *devrim* çalışması gerekti. 1859 tarihli meşhur (*Siyasal İktisadın Eleştirisi*'ne) Önsöz hâlâ derin biçimde Hegelci-evrimcidir. 1857–1859 tarihli *Grundrisse [Esaslar]* de yoğun biçimde Marx'ın 1858'de *Büyük Mantık*'ını yeniden hayranlıkla okuduğu Hegel'in düşüncesinin damgasını taşır. *Kapital*'in 1. Cildi yayınlandığında (1867) Hegelci etkilerin izleri hâlâ mevcuttur. Bu etkiler ancak daha sonra bütünüyle ortadan kaybolurlar: *Gotha Programının Eleştirisi* (1875) ve aynı şekilde *Wagner Üzerine Sayfa Kenarı Notları* (1882) Hegelci etkinin *her tür izinden bütünüyle ve kesinlikle muaftır*".

Althusser için önemli olan "Marksist teorinin indirgenemez özgüllüğü", "Marx ile Hegel'i ayıran uzlaşmaz kuramsal ayrımı"¹⁰ Marksist diyalektiğin "kendisini Hegelci diyalektikten titizlikle ayrı tutan"¹¹ özgüllüğünü vb. ileri sürmektir. Burada orijinal olmak bir yana artık klasikleşmiş olan Marksizmi Hegelci "artıklardan" arındırma girişimini tekrar karşımızda buluruz. Burada artık söz konusu olan Hegelci diyalektiğin Lenin'in dediği gibi "maddecî diyalektiği cevherinden çı-

8. *Avertissement aux lecteurs du Livre I du Capital*, in Karl Marx, *Le Capital*, Livre I, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, p. 21. Stalinci tehlike uyarısı havasındaki bu "Avertissement" [Uyarı, okuyucunun dikkatini bazı özel konulara çekmeyi amaçlayan küçük önsöz]de Althusser "Marx'ın diyalektiğinin Hegel'in diyalektiğiyle hiçbir ilgisi yoktur kategorik yargısı"nı (*Ibidem*, p. 29) Lenin'e atfederek Marx'taki Hegelci kavram ve sözcükleri sistemli bir "anlaştırmaya" tabi tutar.

9. *Pour Marx*, op. cit. , p. 30. [*Marx İçin*, s.50.]

10. *Ibidem*, p. 30. [*Marx İçin*, s.50.]

11. *Ibidem*, p. 164. [*Marx İçin*, s. 200.]

karmak¹² için ayıklanması değil, Marksizmin Hegelci kabuktan arındırılması, soyulması, saflaştırılması, “hiniüberretten” (kurtarılması)dır. Zira söz konusu olan aslında şudur: Marksizmi, Hegel ile “flört”ün felakete sürükleyici iğvasının [ayarıcılığının] menzili dışında kendine döndürmek...

Althusser bu konuda işçi hareketinde iyi tanınan akımlara katılır: II. Enternasyonal'in ve “burjuva Marksistlerinin” revizyonizminin değişik nüanslarının neo-Kantçılığı, neo-pozitivizmi ve bilimciliği. Daha 1899'da, o çağın revizyonistlerinin sloganına göre “Kant'a dönüş” döneminin tam göbeğinde, Th. G. Mazaryk Hegelci diyalektikle özdeşleştirdiği maddeci diyalektiği reddettiği ve her ikisini de “basit aldatmaca [el çabukluğu]” ve “metafizik boş kuram” olarak nitelediği bir kitap yayınlar¹³. Aynı yıl Eduard Bernstein *Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*'de “Hegelci diyalektiğin tuzaklarını” ifşa eder. “Deneyin alanından çıkıp saf tümdengelim alanına girdiğimizde Hegelci diyalektiğin bizi kavramın “özerk gelişimi” tuzağına düşürme riski vardır. [Hegelci diyalektiğin] bazı konularda bilgimizi derinleştirmeye, bazı görüngülerin iç ilişkilerini ve gelişimlerini kavramaya imkân tanıdığını tartışma konusu yapmıyorum. [Hegelci diyalektiğin] bazı bilimsel sorunların formüle edilmesini kolaylaştırdığını ve bazı önemli keşifle-

12. V. Lénine, *Cahiers philosophiques, Œuvres*, Tome 38, Moscou, Éditions du Progrès, 1971, p. 145.

13. Th. G. Mazaryk, *Die Philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus*, 1899, p. 45. Alıntılayan F. Jakubowski, *Les Superstructures idéologiques dans la conception matérialiste de l'histoire*, Çeviri ve Sunuş, J.M. Brohm, Paris, Études et Documentations Internationales, 1976, p. 126.

rin kökeninde yer aldığını da inkâr etmiyorum. [Hegelci diyalektik] özellikle karmaşık görüngüler söz konusu olduğunda bize hiçbir şekilde koruma sağlamaz. Bir görüngü ne kadar karmaşık ve heterojen olursa diyalektiğin bizi denetlenmesi mümkün olmayan spekülasyonlara sürüklenme ihtimali o denli artar.”

Hakiki bir sosyal-demokrat oportünist olarak Bernstein, “genel kaynama dönemlerinde tehlikeli olduğu daha da çok ortaya çıkan Hegelci diyalektikten” sürekli “etkilenen” Marx’ı “dizginsiz” idealizminden dolayı elbette eleştirir¹⁴. Revizyonistlerin hepsi diyalektik ile devrim arasındaki töz birliği ilişkilerini çok iyi algılar!

Ve Kautsky’ye bir cevapta Bernstein düşüncesini daha keskin biçimde açıklar: “Diyalektik düşünme [değerlendirme] tarzının tuzağı formüllerin şeylerin özgül tikelliklerinden soyutlama yapmasından ibarettir [...] Kabul etmek gerekir ki Hegel’in kendisi bunu istememiştir; Benim için bu düşünürü küçültmek hiçbir zaman söz konusu olmamıştır, yalnızca diyalektiğinin tehlikelerine dikkat çekmek istiyorum.”¹⁵

Aynı anda, Conrad Schmidt tarafından 1896’da atılan “Kant’a dönüş” sloganı etrafında gruplaşan neo-Kantçı akım

14. É. Bernstein, *Les Présupposés du socialisme*, Paris, Seuil, 1974, pp. 52–53. Bernstein’in “bilim” adına, kendisi için peşinen “Hegelci diyalektikle Marksizmin gelişimine engel teşkil ettiği ölçüde kopmayı” (Ibidem, pp. 56–57) varsayan “teorinin revizyonu” nu hayal etmiş olduğu anlaşılıyor. Bu konularda yazarın Stalinci, “Marksist-Leninist” ortodoksluğun şiddetli müdafii bakış açısına rağmen K. Sauerland’ın *Der Dialektische Materialismus*, Berlin, Neuer Deutscher Verlag, 1932 adlı çalışmasına başvuracağız.

15. E. Bernstein, “Dialektik und Entwicklung”, *Neue Zeit*, XVII, II, 1899, p. 329.

Hegelci diyalektiğe ve maddeci diyalektiğe karşı bir saldırı yürütüyordu. Böylece, Fichte'nin ve özellikle Kant'ın Marx üzerindeki etkisini kaydeden Woltmann 1900'de şöyle yazıyordu: "Marksizmin özü ve tarihi üzerine yaptığım derinlemesine bir inceleme beni bilimsel yöntem sorunlarında Marx ile Kant'ın birbirlerine, Marx ile Hegel'in olduklarından çok daha yakın olduklarına ikna etti [...] Kabaca Marx'ın Hegel felsefesine karşı eleştirel tutumu aslında Kantçı doktrine bir geri dönüş anlamına geliyor.¹⁶"

Daha sonraları "Marksizm[in] Fransa'da her zaman ithal bir ürün olarak kaldı[ğın]" (Alman demeye getiriyor) düşünen Henri de Man¹⁷ dar kafalı bir faydacılık ve insan kişiliği üzerine muğlâk etik değerlendirmeler adına aynı düşünceyi tekrarlayacaktı. Sonra Marx'ın Hegelciliğini doğrama sırası Max Eastman'a gelecekti. "Ben" diye yazıyordu "Marx'ı bizzat kendi kafa karışıklığından, deyim yerindeyse Hegelci eğitiminin karmaşasından kurtarmak istiyorum¹⁸". Ve Althusser'in hiç kuşkusuz inkâr etmeyeceği ve bir evvel zaman kopuş kuramı teşkil eden bir cümlede teorik kopuşu savunuyordu: "Hegelci felsefe olarak Marksizm ile bu felsefeyi izah yeteneğine sahip bilim olarak Marksizm arasında bir seçim yapmamız gerekir¹⁹". Zira Althusser Marksist bilimi ideolojinin karşısına koyduğunda, Marksiz-

16. L. Woltmann, *Der Historische Materialismus. Darstellung und Kritik der marxistischen Weltanschauung*, Duesseldorf, Hermann Michel's Verlag, 1900, p. 297.

17. H. De Man, *Au-delà du marxisme*, Paris, Seuil, 1974.

18. Max Eastman, *La Science de la Révolution*, Paris, Gallimard, 1928. Hegelofobi sorunu üzerine bkz. R. Paris'in övgüyü hak eden makalesi: "En deçà du marxisme", *Les Temps modernes*, mai 1966.

min “bilimselliğini” göstermek için elinden geleni yaptığında, Marksist diyalektiğin kendisini “Hegelci diyalektikten dakiklikle farklılaştıran”²⁰ özgüllüğünü kanıtlamayı başarmayı denediğinde ya da gerçek Stalinci Sovyetik “Diamat” geleneğinde ısrarla “Marx’ı açık seçik görmeye, bilimi ideolojiden ayırt etmeye imkân tanıyan [...] Marksist felsefenin kendisinden başka bir şey olmayan teori”²¹’ye vurgu yaptığında bundan başka ne söylemektedir ki. Diğer bir deyişle, Althusser gerçek bir rasyonalist olarak sarıh ve belirgin biçimde farklı düşünceleri yanlış kavrayışlardan [nosyon] ayırt etmeyi, *Discours de la méthode* [Yöntem Üzerine Konuşma]daki Descartes gibi doğruyu yanlıştan, sınırlarını belirleyerek, ayırmayı istemektedir.

Anti-Hegelciğin dalgalar halinde yükselişi dün olduğu gibi bugün de aynı toplumsal-siyasi işlevlere sahiptir. Söz konusu olan Marksizmi tüm devrimci karakterinden ve Althusser’in ifadesiyle “teorik boşizminden [“sol”culuğundan]” ve tabi siyasi boşizminden de arındırmaktır. Dolayısıyla, Althusser’in [yaptığı] revizyon aslına uygun biçimde görünür: Marksizmi tarihin “saf bilimi”ne ve maddeci diyalektiğin saf akılcı [aşkın/deneyüstü/transandantal] felsefesine dönüştürmeyi hedefleyen neo-Stalinci bir normalleştirme girişimi.

Bilimci revizyonizm her daim “bilim” olarak Marksizmi devrimci mücadele hareketi olarak işçi hareketinden radikal biçimde koparma çabası içinde olmuştur. Örneğin *Finans Kapital* [adlı eserinin] *Önsöz*’ünde Rudolf Hilferding şöyle yazar:

19. *La Science de la Révolution*, op. cit. , p. 51.

20. *Pour Marx*, op. cit. , p. 164. [*Marx İçin*, s. 200.]

21. *Ibidem*, pp. 31-32. [*Marx İçin*, ss. 51-52.]

“Marksizmin teorisi gibi siyaseti de hiçbir değer yargısı taşımaz. Bu nedenle burada ne kadar yaygın bir kanı söz konusu olursa olsun Marksizmi sosyalizmle karıştırmak yanlıştır. Zira tek başına bilimsel bir sistem olarak alındığında ve dolayısıyla tarihsel etkilerinden soyutlandığında Marksizm, bir yandan Marksist iktisadi metalar üretimi çağına uygularken, genel anlamda tarihin Marksist kavranışını formüle eden toplumun hareket yasalarının kuramından başka bir şey değildir [...] Ama sosyalizmin kaçınılmazlığı anlayışını içeren Marksizmin doğruluğu anlayışı, belirlenmiş bir gidişata teşvik ötesinde, kesinlikle değer yargıları ürünü değildir.”²² Bu revizyonizm antolojisi parçasında neredeyse kelimesi kelimesine Althusser’in lafzını ve ruhunu buluruz (“bilimsel sistem”). Hilferding: “genel anlamda tarihin Marksist kavranışını formüle eden toplumun hareket yasalarının kuramı”. Althusser: üretim tarzları bilimi ya da tarihin bilimi olarak tarihsel maddecilik. Karl Kautsky aynı doğrultuda tarihin maddeci kavranışının “bilimsel bir öğreti olarak kati surette proletaryaya bağlı” olmadığını ve daha ziyade “hemen hemen yalnızca proleter çevrelerde ve devrimci aydınlar arasında kabul gördüğü ölçüde proleter olan “tamamıyla bilimsel bir öğreti”²³ olduğunu yazar.

Görüldüğü gibi Althusser arkasında yüklü bir mirasa sahiptir. Dolayısıyla [filozof olmayanlardan farklılığı vurgulayarak]

22. R. Hilferding, *Le Capital financier*, Paris, Éditions de Minuit, 1970, p. 57. Temsilcilerinden birinin Dühring’in şahsında F. Engels revizyonizmin doğuşunu sert bir şekilde eleştirir. Bkz. *Anti-Dühring*, op. cit. , burada diyalektik yasaların, özellikle olumsuzlamanın olumsuzlanmasıyla inkârının politik anlamını gösterir.

23. Karl Kautsky, *Die Materialistische Geschichtsauffassung*, tome II, Ber-

“biz komünist filozoflar²⁴” diye yazmaya cüret edenin kalemin-den “Marksist” olmadan “komünist” olunabileceğini okumak şaşırtıcı değildir. “Bu ayrım, Marx’ın o dönemdeki *teorik* tavır alışlarını *politik* tavır alışlarıyla karıştırma ve politik tavırlarını teorik tavırlarla meşrulaştırma şeklindeki *politik tuzağa* düşmemizi engellemek için gereklidir.”²⁵ Başka bir yerde Althusser önümüze çözümü imkânsız Stalinist bir problem koyar: “Komünistler Marksist olduklarında ve Marksistler komünist olduklarında asla çölde vaaz vermezler.”^{(vi)26} Bu kez tamamı tırnak işareti kullanmadan. FKP’de komünistlerin ve Marksistlerin fazla kalabalık olmadıkları kuşkusuz doğrudur, ama bu kadarı da fazla... Althusser “komünistlerin teorik kavrayışları [...] mevcut bir sınıf mücadelesinin gerçek koşullarının, gözümüzün önünde cereyan eden bir tarihsel hareketin genel ifadesinden başka bir şey değildir.”²⁷ [cümlesini] acaba hatırlar mı? Ya da Engels’in şu sözünü: komünizm, bilimsel sosyalizm “proleter hareketin teorik ifadesi”dir.²⁸ Marksizm kesinlikle proletaryanın teorisidir, çünkü proleter sürekli devrimin ve kapitalist üretim tarzının çelişkilerinin çözümlemesinin kuramı-

24. *Réponse à John Lewis*, Paris, François Maspero, 1973, p. 22. *John Lewis’e Cevap*, İthaki Yayınları, İstanbul, 2004, s. 27.

25. *Pour Marx*, op. cit. , p. 160. [*Marx İçin*, s. 196.] [Çeviriyi aynen aldık].

26. *Réponse à John Lewis*, op. cit. , p. 13. [*John Lewis’e Cevap*, İthaki, s. 18.] [Çeviriyi aynen aldık].

27. K. Marx et F. Engels, *Manifeste du Parti communiste*, Paris, Éditions Sociales, 1962, p. 38. [*Komünist Manifesto*, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara, 1976, s. 43.]

(vi) “çölde vaaz vermezler”: kişisel çıkarlarını gözeterek kimseyi övmeyen, bir çözüm tavsiye etmezler.

dır. Meselenin etrafında ne kadar dolaşırsak dolaşalım, Marksizm “özü itibariyle eleştirel ve devrimcidir”. (Marx’ın başyapıtı *Kapital*’in alt başlığı *Siyasal İktisadın Eleştirisi*’dir.) Dolayısıyla, gerçek bir neo-pozitivist olarak Althusser’in dilediği gibi, Marx’ın (Lenin’in, Troçki’nin ve diğerlerinin) politika ve teorilerini birbirinden ayırmak mümkün değildir. Aynı şekilde, *Marksizmi komünizmden ayırmak mümkün değildir*.

Marksist olmadan komünist, komünist olmadan Marksist olunmaz. Zira aksi takdirde “legal Marksistler”, “burjuva Marksistler”, “bağımsız Marksistler”, “liberal [libertaires] Marksistler”, “akademik Marksistler”, “kapitalist Marksistler” vb. tasavvur etmemiz pekâlâ mümkündür ve tarih zaten bu işi çoktan üstlenmiştir.

Althusser’in politik operasyonu böylece bir Marksizmin *depolitizasyonu ve tarihsel maddeciliğin “proleter niteliğinin kaybettirilmesi [déprolétarisation]”* girişimi gibi görünür. Althusser böylelikle, “Marx’ın öğretisi[ni] işçi sınıfıyla doğrudan ifade [temsil] ilişkisine sokan bir kuram geliştiren” ve “Marksizm[i] proleter pratiğin ifadesi ve münhasıran onun ürünü olarak” yorumlayan “goşist hümanizmi” eleştirir.²⁹ Oysa gerçekte bu goşist hümanizm, Althusser’in bizzat kendi ifadesine göre “17

28. F. Engels, *Anti-Dühring*, op. cit. , p. 324. [Sol Yayınları, Ankara, 2003, s. 406.] Ayrıca bkz. G. Lukács: “Tarihsel maddecilik proleter devriminin teorisidir”, *Lénine*, Paris, Études et Documentations Internationales, 1966, p. 25. Ve ayrı doğrultuda Lenin: “Marksizm proletaryanın özgürleştirici hareketinin teorisidir”, *La Faillite de la Deuxième Internationale*, Paris, Éditions Sociales, 1953, p. 22.

29. L. Althusser, “L’objet du Capital”, in *Lire le Capital*, tome I, Paris, François Maspero, 1969, p. 180. [*Kapital’i Okumak*, İthaki Yayınları, İstanbul, 2007, s. 406.]

devriminin yankılarının devrimci hümanizmi³⁰’dır ve “Marksizmin tarihselci [historisist]-hümanist yorumu 17 devriminin önsezilerinden [olacağının önceden duyumsanmasından] ve ardında yarattığı çalkantılardan doğmuştur³¹”. Dolayısıyla Althusser, Ernest Mandel’in “öznel etmen Marksizmi” olarak adlandırdığı bizim ise “özne-nesne Marksizmi” olarak adlandırmayı yeğlediğimiz bütün bir akımı (genç Lukács, Korsch, Gramsci, Rosa Luxemburg, Troçki ve dahi Lenin diye biri) eleştirmektedir. Althusser’in eleştirdiği, “savaşı reddetmek, kapitalizmi yerle bir etmek ve devrim yapmak için doğrudan *insanların* bilincine ve iradesine³²” bilfiil çağrı yapan devrimci militanlardır. Devrimci önder ya da örgütleyici olan (Althusser’in Ulm sokağının École Normale Supérieure^(vii)’indeki kürsüsünün tepesinden açıkça hak iddia etmesi aklen mümkün olmayan bir şey) bu militanların tümü gerçekten de proleter devrimi yapacak olanların, soyut “etkenler [amiller/agents]”, “yapısal konumlar”, bedenden yoksun toplumsal eyleyenler [failer/aktörler] ya da toplumsal ilişkilerin maddi olmayan “Trägers” (taşıyıcıları [Althusser okulu bunu “destek-support” olarak çevirir]) değil, *etten kemikten mamul insanlar* olacağını düşünüyorlardı. Aynı şekilde, görevi proleter ve köylü kitlelerini burjuva devlet aygıtını zaptetmeye yöneltmek ve sosyalizmi inşa etmek olan Engels’in tabiriyle “bir sınıf bilinci partisi”ni inşa eden de yapıların “destekleri” değil, yaşayan somut insan-

30. *Ibidem*, p. 182. [*Kapital’i Okumak*, s. 405.]

31. *Ibidem*, p. 180. [*Kapital’i Okumak*, s. 405.]

32. *Ibidem*, p. 180. [*Kapital’i Okumak*, s. 406.]

(vii) Yüksek Öğretmen Okulu.

lardır, Lenin'in altını çizdiği gibi, olayların gelişiminde mücadele örgütleri aracılığıyla müdahil olanlar kapitalist çürümenin mirası defolarla malul insanlardır. Troçki'nin yazdığı gibi: "Öncünün bilinçli iradesi geleceği hazırlayan olaylarda giderek daha belirleyici hale gelir"³³. Ve hâlâ "işçi-burjuva" bürokratik ve karşı-devrimci bir aygıt FKP'nin üyesi olmaya devam eden Althusser işte bunu unutmuşa benziyor. Althusser'in bilimci nesnellik adına mahkûm ettiği, Che Guevera'nın yakın geçmişteki kahramanca yazgısıyla örneklenen bu devrimci "iradecilik [volontarizm]"tir. Bir siyasi ruhban ya da sendika profesyonelleri kulübüne itimat etmek, sosyalist devrim için militanlığa bizzat soyunmaktan gerçekten de daha kolaydır. Burada küçük-burjuva pozitivizmiyle nesnel revizyonizmin özü tekrar karşımıza çıkar: devrim artık bir *insan inisiyatifi* ürünü değil, yapıların, üretici güçlerin ya da "nesnel çelişkilerin" neredeyse mekanik bir sonucudur. II. Enternasyonalin reformistleri bir zamanlar oy pusulalarının nicel büyümesinden sosyalizm umuyorlardı. Bugün artık sosyalizmi umut dahi etmeyen FKP, demagojik ve saf korporatist talepler etrafında Poujadist^(viii) bir

33. L. Trotsky, *Littérature et Révolution*, Paris, Julliard, 1964, p. 92. [*Edebiyat ve Devrim*, Köz Yayınları, İstanbul, 1978, s. 93.]

(viii) Poujadism: Fransa'da IV. Cumhuriyetin son döneminde gelişen, esasen tekelleşme karşısında zemin kaybeden mülk sahibi küçük burjuvazinin çıkarlarını savunan korporatist hareket. Başlangıçta vergi indirimini savunan, çürümüş politikacılara ve medyaya cephe alan bu hareket sonraları giderek milliyetçi, Yahudi-düşmanı, yabancı-düşmanı, burjuva parlamenter kurumlara hasım bir ideolojik hatta yöneldi. Poujadist hareketin siyasi kanadı UDCA (Esnaf ve Sanatkarları Koruma Birliği) 1956 seçimlerinde mecliste 53 sandalye kazandı. En genç milletvekili ise daha sonra neo-faşist FN (Milli Cephe)'yi kuracak olan Jean-Ma-

birlik oluşturma yoluyla bir “ileri demokrasi”ye ulaşmayı umuyor. Althusser’e göre, ne de olsa serde teori var, sosyalizm (başat olarak) “tekelci devlet kapitalizmi”nin nesnel çelişkilerinin bir yapısal üst-belirleniminin ürünü olacaktır...

Hegeli diyalektiğin mirasçısı Marksist diyalektiğin devrimci özünün anlaşılmasının *siyasi* bakımdan *nereye* vardığı böylece görülüyor. Her iki diyalektik de esas olarak eleştirel ve devrimcidir. Çünkü tüm şeyleri “kaçınılmaz olumsuzlanmaları, zorunlu yıkılışları” açısından değerlendirirler. Diyalektik “tüm gelişmiş biçimleri geçici biçimlerden başka bir şey olmayan hareketin kendisini kavradığından ona hiçbir şey dayatılamaz³⁴”. Kaldı ki, Engels “Hegeli felsefenin devrimci niteliğini³⁵”, “tutucu yanının ağırlığı altında [...] Hegel’in öğretisinin devrimci yanı³⁶”nı daha da net göstermiştir. Uzun alıntılar yapıyoruz, zira burada, Althusser’in “çapraz” okumalarında “semptomatik biçimde” “unuttuğu” metinlere de söz hakkı tanımak gerekiyor: “Bu diyalektik felsefe bütün sonal, mutlak doğruluk kavramlarını ve bu doğruluğa uygun düşen mutlak insanlık durumları kavramlarını geçersizleştirir. Bu

rie Le Pen’di. Hareket De Gaulle’ün V. Cumhuriyetinde siyaset sahnesinden silindi. Hareketin kurucusu Pierre Poujade (1920 – 2003) 1981 ve 1988 başkanlık seçimlerinde François Mitterand’ı 1995 seçimlerinde Jacques Chirac’ı destekledi.

34. K. Marx, *Le Capital*, Livre I, tome I, Postface, Paris, Éditions Sociales, 1975, p. 29. [*Kapital*, Birinci Cilt, Sol Yayınları, Ankara, 2004, s. 28.]

35. F. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, in K. Marx et F. Engels, *Œuvres choisies*, Tome II, Moscou, Éditions du Progrès, 1955, p. 393. [*Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, Sol Yayınları, Ankara, 1992, s. 12.]

36. *Ibidem*, p. 395. [Sol Yayınları, s. 14.]

diyalektik felsefe karşısında hiçbir şey sonal, mutlak, kutsal değildir, bu felsefe her şeyin geçici karakterini ve her şeydeki geçici karakteri ortaya çıkarır ve onun karşısında, kesintisiz oluş ve yok oluş sürecinden, daha aşağıdakinden daha yukarıdakine sonsuz çıkış sürecinden başka hiçbir şey yürürlükte kalamaz [...] Şurası da doğrudur ki, onun bir de tutucu yanı vardır; o, bilginin ve toplumun gelişmesinin belli aşamalarının kendi çağlarına ve kendi koşullarına göre meşruluğunu kabul eder; ama daha ileri gitmez, bu görüş tarzının tutuculuğu görelidir, *onun devrimci niteliği ise mutlak* – zaten hüküm sürmesine izin verdiği tek mutlak olan da budur³⁷”.

Althusser'in bilinçli ya da bilinçsiz olarak, sorun bu değil, karartmaya ve inkâr etmeye çalıştığı şey, öncelikle Hegelci ve ardından Marksist diyalektiğin bu devrimci özüdür. Geriye Althusser'in Marksizmin diyalektik birliğini bir dizi kesip biçme ve kopuşla nasıl parçaladığını görmek kalıyor.

II. Louis Althusser ve Alan Değiştirme:

Devrimci Praksisten Yapısalcı Epistemolojiye

Althusser'in deyimiyle “adanmışlar” belki Marksizmin özünün “somut bir durumun somut tahlili” (Lenin) olduğunu anımsarlar. “Diyalektiğin temel ilkesi soyut hakikatin [doğruluğun] var olmadığıdır, hakikat her daim somuttur³⁸”. Oysa gerçekten sıra-

37. *Ibidem*, p. 395 (vurgu bizim). [Sol Yayınları, s. 13.] [Çeviriyi kısmen değiştirdik].

38. V. Lénine, *Un pas en avant, deux pas en arrière, Œuvres choisies*, Tome I, Moscou, Éditions en langues étrangères, 1962, p. 518. [*Bir Adım İleri İki Adım Geri*, Sol Yayınları, Ankara, 1997, s. 244.]

dışı bir şey, Althusser bize hiçbir zaman somut bir durumun somut bir tahlilini sunmamıştır. Abartılı ölçüde “teorist” metinleri başboş anıştırmalar, alaycı önermeler, muğlak imalar ve somut durum olarak yanlış biçimde analiz edilen örneklerle (örneğin 17 Rus devriminin kendi “üst-belirlenim” tezinin uygulaması olarak alelacele “tahlili”) kaplıdır. Althusser, zerre kadar kuşkuya yer bırakmayacak şekilde, Troçki’nin ““kitabî” Marksistler”³⁹ olarak nitelediği, Marksist *imanın* kutsal metinlerini mahcup bir edayla mırıldandıkları halde devrimci pratiğin gidişatının kendisine asla en ufak bir somut tahlil getiremeyen gruba dâhildir. Hâlbuki Troçki’nin belirttiği gibi “Marksizm her şeyden önce bir analiz yöntemidir, *ama metinlerin değil toplumsal ilişkilerin analizinin yöntemi*”⁴⁰. Althusser gerçi tarihsel maddeciliğin açığa çıkardığı “yeni kıta”yı vurgulamıştı ama bu kıtayı birazcık olsun keşfetmeyi de deneyebilirdi. “Stalinci sapma” (başka yerde “kişi putlaştırılması”) olarak adlandırdığı [olgunun] analizi, çağdaş Fransız toplumsal formasyonunun analizi, “işçi-burjuva” partisi olarak FKP’nin sınıf işbirliği politikasının analizi, emperyalist burjuva partisi olarak Sosyalist Parti’nin analizi, Fransa’da Mayıs-Haziran 68 devrimci krizinin analizi, Çekoslovakya’nın Varşova Paktı birliklerince işgalinin analizi, Fransız Devlet aygıtının somut analizi vb. aslında kuramsal pratik de dâhil tüm Marksist pratiği koşullandıran tüm bu [konular] tamamıyla suskunluk içinde geçilmiştir. Tabi Althusser bu konuların tümünde (analiz derinliğini ve konum alış-

39. L. Trotsky, 1905, suivi de *Bilan et perspectives*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 421.

40. *Ibidem*, p. 421 (vurgu bizim).

larının özgünlüğünü iyi bildiğimiz) “çağımızın büyük devrimci partisi” FKP ile mutabıksa o başka!

Althusser kendisini açık biçimde “Teori” ile ve/veya “teorik pratik”le, yani Marksizmin “bilimselliğini” ve bilginin imkânlarını [mümkünlüğünü] izahla sınırlar. Sonuç olarak geliştirdiği, ne eksik ne fazla, hakiki felsefi gelenekte “Marksist” bir bilgibilimden [gnoseolojiden] başka bir şey değildir. Althusser Marx’ın *öncelikle* (öğeleri 1857 tarihli meşhur “Genel Giriş”te bulunan) bir bilgi teorisi değil, esas olarak bilgiler ve aksesuar kabilinden bilgilerin ya da bilgi kuramlarının *eleştirilerini* de ürettiğinin ayırdına varmaz. Hegel’den beri, diyalektiğin bizatihi nesnenin muhtevasının içkin hareketinden başka bir şey olmadığı, diyalektiğin bizatihi şeylerin içinde olduğu ve soyut, araştırma nesnesinden ayrılmış bir bilgi teorisinin bir *idealist sapma* olduğu bilinir. Althusser, Lenin’in proletaryanın safında yer almak isteyen devrimci, Marksist aydınlar için belirlediği program üzerinde derin tefekküre dalmalıydı: “onların teorik çalışmaları, Rusya’daki tüm iktisadi uzlaşmaz karşıtlık [antagonizma] biçimlerinin, bunların ilişkilerinin ve mantıksal gelişmelerinin *somut araştırılmasına* yönelmelidir. Siyasi tarihin, hukuk norm ve kurallarının, ya da yerleşik teorik önyargıların maskeleyiği her yerde bu uzlaşmaz karşıtlığı gün ışığına çıkarmaları gerekir. *Gerçekliğimizin* üretim ilişkilerinin belirlenmiş sistemi olarak *topluların görünümünü* özenle betimlemeleri, emekçilerin sömürülmesinin ve mülksüzleştirilmesinin bu sistemle kaçınılmaz olduğunu ve bu sistemden iktisadi gelişmenin esinlediği *çıkış yolunu göstermeleri* gerekir””. Lenin devrimci bir aydının görevlerinden işte bunları anlıyordu. Althusser söy-

le cevap verecektir: Somut olarak uygulamaya koymadan önce evvela Marksist yöntemin ne olduğunu bilmek gerekir, teorik pratiği icra etmeden önce evvela onun teorisini yapmak gerekir. Ne var ki Marx, gerçekte diyalektik maddeci yöntemini *bizatihi kapitalist üretim tarzını tahlili sırasında* geliştirmiştir. Marx, somut siyasi tahliller geliştirerek ya da kapitalist üretim tarzının bir kuramını oluşturarak diyalektik yönteminin verimliliğini kanıtlamıştır. Bu anlamda, Marx'ın bize belki *kendinde* bir diyalektik mantık bırakmadığını, ama başyapıtı *Kapital*'in diyalektik mantığını bıraktığını^(ix) söylemek yerindedir.

Buna karşın, Althusser soyut olarak Yöntem'den, soyut olarak Devlet'ten, soyut olarak genelde burjuva ideolojisinden vb. söz ediyor. Hegel'in sözünü ettiği, yöntemin "mutlak gücü"nü doğrulamaya imkân tanıyacak somut tahlilden hiçbir yerde bahis yok. Zaten Althusser'in hem FKP üyesi kalıp hem de, bir yandan sabık UJCML'nin teorisiist-Maocu akımına ilham verirken, kitaplarını "maruf goşist" Maspero yayınlarından çıkarmasına imkân tanıyan bu soyut genellik, "bütün ineklerin siyah olduğu" (Hegel) tüm ifadelerin [formüllerin] "bir ineğin üzerindeki kıllar gibi karışık olduğu" (Mao) bu "zifiri [mutlak] karanlık"tır. Althusser'in gücü ve cazibesi tam da *somut analiz yoklğundan* gelir, zira bu çıfıt çarşısında herkes sonuçta kendi meşrebinden bir şey bulmanın sevincini yaşar. Ne var ki, Althus-

41. V. Lénine, *Ce que sont les « Amis du peuple » et comment ils luttent contre les social-démocrates, ŷuvres*, Tome I, Moscou, Éditions du Progrès, 1966, p. 321. (vurgular bizim) [*Halkın Dostları Kimlerdir ve Sosyal-Demokratlara Karşı Nasıl Savaşılır?* Sol Yayınları, Ankara, 1996, ss. 179-180.]

(ix) Lenin'in ifadesi. Bkz. İleride s. 56 ve *Althusser Marx'ı Düzeltiyor*, s. 245.

ser'e hâkim olan Teori fetişizmi bizatihi onun somut gerçekliği siyasi kavramlar (réel pensé [düşünülmüş gerçek]) biçiminde gerçek anlamda kendine mal etmekteki aczinin ifadesidir. Althusser'de yöntem hayli dogmatik bir biçimcilikten başka bir şey değildir. Bu nesnesi olmayan bir yöntem ya da nesne olarak bizzat kendisini almış bir yöntemdir. Gerçeği bilişsel temellük sürecinin pratik uygulaması olmaksızın, genel olarak bilginin imkânları [mümkünlüğü] üzerine derin tefekkürden ibaret olan ebedi biçimci idealist metodu yine karşımızda buluruz. Althusser burada kendisini Hegel'in (eyvah!) daha önce bu tarz biçimciliğe (mantıkçılık, matematik fetişizmi vb.) yaptığı eleştirinin hedefi haline getirir. Hegel'de diyalektik yöntem, Marx'ta olduğu gibi, *bizatihi* çelişkili *nesnenin* kavramlar biçiminde yansıtılmış *hareketidir*. Hegel'in tek bir formüle sıkıştırarak yazdığı gibi "yöntem kavramın bizzat kendisinin hareketidir"⁴². Ve Marx'ın vurguladığı gibi, yöntem gerçeğin kuramsal olarak temellük edilmesi için tahlili, sonra "maddenin kendisini düşüncedeki görünümünde yansıtması"⁴³ için gerekenin yapılmasından ibarettir. Ama her durumda yöntem kendi dışında bir gerçeklik üzerine, bilinecek bir nesne üzerine yöntemdir. Yöntem [kendi] nesnesinin kuramsal hareketidir ya da Marx'ın dediği gibi: "somutun düşüncenin ilerleyişi içinde yeniden-üretilmesidir"⁴⁴. Aynı şekilde Hegel'e göre "yöntem, gerçekte, bütünlüğün saf özlülüğü [essentialité] içinde sunulmuş yapısından başka

42. G. W. Hegel, *Science de la logique*, tome II, Paris, Aubier-Montaigne, 1949, p. 552.

43. K. Marx, *Le Capital*, Livre I, tome I, Postface, op. cit. , p. 29. [Sol Yayınları, s. 27.]

bir şey değildir⁴⁵". Hegel'in örneğin matematikte eleştirdiği "bu metodun maddeye yabancı [ona dışsal, içkin olmayan] bilgi olmasıdır⁴⁶". "Matematik bilgide derin düşünme [tefekkür] şeye yabancı [şeyin dışında] bir işlemdir; bu nedenle hakiki şeyin bozulmasıyla [çarpıtılmasıyla] sonuçlanır⁴⁷". "Buna karşın" diye devam eder Hegel "bilimsel bilgi kendini nesnenin yaşamına bırakmayı ya da, aynı şey demek olan, bu nesnenin içsel zorunluluğunu akılda tutup [bilincinde olup] ifade etmeyi gerektirir⁴⁸". Ve "bizatihi önermenin diyalektik hareketi⁴⁹" hakkında Hegel bize göre diyalektik yöntemin bizatihi özünün anlaşılması için kilit önemdeki şu kaydı düşer: "Önerme doğrunun, ama esas olarak, *doğru öznedir* ve bu vasfıyla yalnızca, [kendi] sürecinin gelişimini bizzat kendisi doğuran ve kendisine geri dönen bu yol alış, yani diyalektik hareket olan *özne doğrunun* ne olduğunu ifade etmelidir⁵⁰".

Althusser'i, Marx'ın bir zamanlar, kendinde yöntem metafizikçilerine yönelttiği eleştirinin sanık sandalyesine oturtan onun bu nesnesiz ya da içeriksiz metodudur. Marx'ın eleştirisi kilit önemdedir zira bize bilginin somut pratiğinden gayrı

44. K. Marx, *Introduction dite "de 1857", in Manuscrits de 1857-1858, ("Grundrisse")*, tome I, Paris, Éditions Sociales, 1980, p. 35. [*Grundrisse*, 1. Kitap, Sol Yayınları, Ankara, 1999, s. 38.]

45. G. W. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, tome I, Préface, Paris, Aubier-Montaigne, 1944, p. 41.

46. *Ibidem*, p. 41.

47. *Ibidem*, p. 37.

48. *Ibidem*, p. 47.

49. *Ibidem*, p. 56.

50. *Ibidem*, p. 56. (Vurgu bizim).

bir Marksizm olmadığını gösterir. Bir kez daha “kitabî Marksistler” diye bir şey olamaz. Aksi takdirde “Marksolojiye”, (Stalincilerin pek bayıldıkları ve uzmanı oldukları) dogmatik tefsire veya Marksizm’den soyutlamaya sürüklenilir. Marx böylece “bu soyutlamaları yapmakla çözümleme yaptıklarını sanan ve kendilerini şeylerden ne denli kopartırlarsa, o denli şeylerin özüne girme noktasına yaklaştıkları kuruntusuna kapılan metafizikçileri⁵¹” eleştirir. Bu durumda yöntemin soyut sunumu somut analizin yerini alır. “Tıpkı soyutlama yapa yapa her şeyi mantıksal kategori haline dönüştürmüş olmamız gibi, tıpkı soyut halde harekete, saf olarak biçimsel harekete, hareketin katıksız mantıksal formülüne varmak için farklı hareketlerin tüm ayırt edici niteliklerinden soyutlama yapmanın yeteceği gibi. Şayet mantıksal kategorilerde her şeyin tözü bulunacak olursa, hareketin mantıksal formülünde, her şeyi açıklamakla kalmayıp şeyin hareketini dahi içeren *mutlak yöntemin* bulunduğu zehabına kapılırsın⁵²”.

Marksist siyaset ile Marksist kuram, Marksizm ile komünizm, bilimsel sosyalizm olarak Marksizm ile devrimci işçi hareketi arasında bir “kopuş” tesis etmekle yetinmeyen, yöntemi “Teori” olarak soyut tarzda fetişleştirip bilginin gerçek hareketinden şeklen ayırmakla tatmin olmayan Althusser, nihayetinde sonucunu Marksizmin organik, diyalektik birliğini parçalamak olan bütün bir dizi cerrahi kesip biçme de geliştirir. Her tutar-

51. K. Marx, *Misère de la philosophie*, Paris, Éditions Sociales, 1961, p. 116. [*Felsefenin Sefaleti*, Sol Yayınları, Ankara, 1999, s. 106.] [Çeviriyi aynen aldık].

52. *Ibidem*, p. 116. [Çeviri bizim].

lı revizyonizmin ayırt edici niteliği olan bu tavır, Althusser'e parçalanmış bütünlüğün farklı dilimlerine "kesintisiz biçimde ve aşama aşama" saldırma imkânı tanır.

Althusser'in gerçekleştirdiği ilk "*Spaltung*^(x)" operasyonu "diyalektik maddecilik" ile "tarihsel maddecilik" arasındakiidir. Josef Stalin'in meşhur broşürünü izleyerek (ve gerçi bu ayrımın mutlaklaştırılmasını asla meşrulaştırmamış olan Engels'in ve özellikle Lenin'in birkaç ifadesine dayanarak) Althusser Marksizm'de iki veçheyi ayırır. "Marksist kuram" diye yazar "bir bilim ve bir felsefe içerir. Marx'tan Lenin'e, Stalin'e [sic] ve Mao'ya işçi hareketinin büyük klasik geleneğinde Marksist teori iki ayrı *kuramsal disiplini* ihtiva edecek tarzda tanımlanır: ([Marx'ın] genel kuramı: tarihsel maddecilik olarak adlandırılan) bir *bilim* ve (diyalektik maddecilik terimiyle ifade edilen) bir *felsefe*⁵³". Gerçek bir (Fransız, serde soyluluk var) filozof olan Althusser bize diyalektik maddeciliğin yeni bir felsefe (veya felsefenin yeni bir pratiği) olduğunu söyleyecektir. Zikredilmeyi hak eden, zira Althusser'in "filozofçuluğunu^(xi)" iyi sergileyen bir metinde bu zat Marx'ın yeni bir "yöntem üzerine söylemle" (sic) bir "yeni felsefe" kurduğunu

53. L. Althusser, *Lénine et la philosophie, Marx et Lénine devant Hegel* (in devamı) , Paris, François Maspero, 1972, p. 52. Althusser tarafından daha önce Cahiers marxistes-léninistes'in 11. Sayısında (Matérialisme historique et matérialisme dialectique) geliştirilen bu ayrım sonraları tilmizlerinden biri tarafından tekrarlanacaktır: N. Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales de l'État capitaliste*, Paris, François Maspero, 1970, p. 7.

(x) *Spaltung* (Alm.): parçalama

(xi) *Philosphisme* (Fr.): Sahte-bilgelik, felsefe deliliği, felsefenin kötüye kullanımı.

ileri sürer. Söz konusu olan ünlü “1857 Tarihli Giriş”tir: “Marx’ın, siyasal iktisat kategorilerinin ve yönteminin bir çözümlemesi biçiminde bilimsel pratiğin bir kuramı, dolayısıyla *Marksist felsefenin nesnesini teşkil eden bilgi sürecinin koşullarının bir kuramı* için malzeme ihtiva eden yegâne sistemli metni⁵⁴”. Apışıp kalıyoruz, Marx’ın “diyalektik maddeciliği” (fazlasıyla Kantçı bir tarzda) “bilgi sürecinin koşullarının bir kuram”ına, diğer bir deyişle bir bilgibilimine ya da genel bir epistemolojiye indirgeniyor. Üstelik Althusser işi, öncelikli görevinin (ki bunun bugün Marksizmin görevi olduğunu düşünüyor) “Marksist felsefenin bizatihi konusu olan temel epistemolojik soruyu doğrudan sormak⁵⁵” olduğunu söylemeye kadar vardır. Althusser “*Feuerbach Üzerine Tezler*”in 2.sini unutmuş olmalı: “İnsan düşüncesine nesnel bir doğruluk atfetmeye mahal olup olmadığı sorunu *teorik bir sorun değil, pratik bir sorundur*. İnsan doğruluğu, yani düşüncesinin bu dünyadaki ve zamanımız için gerçekliğini ve gücünü pratikte kanıtlamalıdır. Bir düşüncenin gerçekliği ya da gerçekdışılığı üzerine kendisini pratikten yalıtın bir tartışma tamamıyla *skolâstik* bir tartışmadır⁵⁶”. Oysa neo-skolâstiğin havarisi olarak Althusser’in unuttuğu tam da “devrimci pratik⁵⁷”tir. Marx’ın aşağılayıcı ifadesiyle bu “felsefi kahraman”⁵⁸ Marx’ın

54. L. Althusser, “L’objet du Capital”, in *Lire le Capital*, tome I, op. cit. , p. 106 (Vurgu bizim). [*Kapital’i Okumak*, İthaki Yayınları, s. 322.]

55. *Ibidem*, p. 87. İthaki, s. 301.

56. K. Marx, *Thèses sur Feuerbach*, in K. Marx et F. Engels, *L’Idéologie allemande*, Paris, Éditions Sociales, 1968, pp. 31-32. (Vurgu bizim. Skolastikte vurgu Marx’ın). [*Alman İdeolojisi*, Sol Yayınları, Ankara, 2004, s. 22.]

57. *Ibidem*, p. 32.

felsefeyi geliştirmek gibi bir niyeti olmayıp, tersine onu (ve onunla birlikte “maddeci” olan da dâhil tüm metafiziği) “ilga” etmekten bahsettiğini unutuyor olmasın.

“O halde Almanya’da pratik siyasal parti *felsefenin olumsuzlanmasını* talep etmekte haklıdır⁵⁹”. Ne var ki felsefeyi ilga için onun (özellikle XVIII. Yüzyıl Aydınlanması tarafından formüle edilmiş) ilerici hedeflerini gerçekleştirmek gerekir. Diğer bir deyişle proletaryanın evrensel kurtuluşu için mücadele etmek gerekir. “Bu kurtuluşun *başı felsefe, kalbi* proletaryadır. Ne felsefe proletaryayı ilga etmeden kendini gerçekleştirebilir, ne de proletarya felsefeyi gerçekleştirmeden kendini ilga edebilir⁶⁰”.

Bu, Marksizmin (her halükarda asla “gerçek hayatın dili” olmaktan öte bir şey olmamış) felsefeye hiçbir özgöl rol atfetmediği anlamına gelir. Toplumsal ve tarihsel gerçekliğin somut analizi felsefenin pratik yıkılışı olacaktır. “Gerçeklik ortaya konur konmaz felsefe, içinde özerk olarak varlığını sürdürdüğü bir ortama sahip olmaktan çıkar. Onun yerine olsa olsa insanların tarihsel gelişiminin araştırılmasından soyutlanabilecek en genel sonuçların konulması mümkün olacaktır⁶¹”. Bu, Marx’ın “gerçek, pozitif bilim⁶²” olarak adlandırdığı şeydir. Di-

58. K. Marx et F. Engels, *L’Idéologie allemande*, op. cit. , p. 39. [*Alman İdeolojisi*, Sol Yayınları, s. 32.]

59. K. Marx, *Contribution à la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel*, Introduction, in *Critique du droit politique hégélien*, Paris, Éditions Sociales, 1968, p. 203. [*Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisini*, Sol Yayınları, Ankara, 1997, s. 199.]

60. *Ibidem*, p. 212. [Sol Yayınları, s. 209.]

61. K. Marx et F. Engels, *L’Idéologie allemande*, op. cit. , p. 51. [*Alman İdeolojisi*, Sol Yayınları, s. 46.]

62. *Ibidem*, p. 51. [Sol Yayınları, s. 46.]

ğer yandan, Marx daha 1845'te *Marksizmin* epistemolojik disiplinlere bölünmeye imkân tanımayan bütüncü karakterini kaydeder. Marksizm *birdir* çünkü gerçekliğin bizzat kendisi (kendi içinde farklılaşmış) somut bir bütünlüktür. "Biz yalnız *tek bir bilim* tanıyoruz" diye yazar Marx "o da *tarih bilimidir*. Tarih iki yönden incelenebilir. Tarihi, doğa tarihi ve insanların tarihi diye ikiye ayırabiliriz. Bununla birlikte bu iki yön birbirinden ayrılmazlar; insanlar varoldukça, insanların tarihi ile doğanın tarihi karşılıklı olarak birbirlerini koşullandırır⁶³". Buna mukabil Althusser tüm Marksist geleneği (hakiki geleneği; Stalin-Mao ikilisinin değil, Lenin, Rosa Luxemburg, Gramsci, Troçki, Guevera'nın geleneğini) karşısına alarak Marksizmin tarihselciliğini bir "yanılgı" olarak görür⁶⁴. Özellikle Gramsci'yi eleştirir zira o "*tek başına tarihsel maddecilik* içinde, aslında iki farklı disiplin olan [sanki Marksizmi bir dizi, kelimenin "akademik" anlamında, "disiplinler"le özdeşleştirmek mümkünmüş gibi] hem tarih teorisini hem de diyalektik maddeciliği karıştırma eğilimindedir⁶⁵". Althusser'in Gramsci'de eleştirdiği gerçekte *praksis felsefesi*, yani (yabancılaşmış) dünyayı yalnızca (soyut olarak) yorumlamakla kalmayıp, onu bilinçli olarak dönüştürmeyi kendine görev edinen teoridir. Gramsci'ye göre Marksizm tarihe, tarihi dönüştürmüş olmakla geçmelidir. *Marksizm bu anlamda devrimci bir hümanizmdir*. Althusser, tarihselcilik olarak Marksizmin "yeniliği"nin "bizzat kendi te-

63. *Ibidem*, p. 45. (Vurgu bizim). [Sol Yayınları, s. 38.] [Çeviriyi aynen aldık].

64. "L'objet du Capital", in *Lire le Capital*, tome I, op. cit. , p. 150. [*Kapital'i Okumak*, İthaki Yayınları, s. 372.]

65. *Ibidem*, p. 165. [İthaki, ss. 389-390.]

orisinin pratiğini içermesinden ibaret⁶⁶” olduğu saptamasını yaptığında bir kez olsun doğru görür. Ve Althusser’i “Bilim” ve “Teori” adına rahatsız eden işte budur. “Gramsci’nin Marksizmi” diye hayıflanır Althusser “pratiğe”, siyasi eyleme, “dünyanın dönüştürülmesine” doğrudan bir çağrıdır ki bunlar olmaksızın Marksizm kütüphane farelerine ya da pasif siyasi memurlara yemden gayrı bir şey olmayacaktır⁶⁷. (Althusser aslında kendisinden ve FKP’nin Stalinist bürokratlarından söz ediyormuşa benziyor.) Gerçekten de, Marx’ın çok güzel yazdığı gibi “*pratik materyalist için, yani komünist için sorun, mevcut dünyayı köklü bir biçimde dönüştürmek (revoltionieren) önünde bulduğu toplu duruma pratik olarak saldırmak ve onu dönüştürmektir*”⁶⁸. Teorik bir kurgu olmaktan çıkıp, işçi kitlelerinin pratik komünist hareketi haline gelen Marksizmi ne bir eksik ne bir fazla, tam olarak tanımlayan da işte budur.

Bu bağlamda değinilmesi gereken son nokta: *Marksizmin* şeyleşmiş değişik sektörel bilimlere parçalanmaksızın tarihsel-toplumsal gerçekliği temellük eden genel *bir teori-praksis birliği* olduğudur. Bu nokta özellikle genç Lukács ve Korsch tarafından Marksizmi her alanda, kâh bir “etik”le, kâh bir ampirik sosyal psikolojiyle, kâh “daha modern bir felsefeyle” ve nihayet kimi zaman da bir antropolojiyle, tamamlama niyetindeki revizyonistlerle giriştikleri polemikte geliştirilmiştir. Marksizm, der Georg Lukács, somut bütünlüğün bakış açısidir. “Diyalektik

66. *Ibidem*, p. 164. [İthaki, s. 388.]

67. *Ibidem*, p. 164. [İthaki, s. 388.]

68. K. Marx et F. Engels, *L’Idéologie allemande*, op. cit. , p. 54. [*Alman İdeolojisi*, Sol Yayınları, s. 49.][Çeviriyi kısmen değiştirdik].

yöntem hangi konuyu ele alırsa alsın, bu hep aynı sorun etrafında gelişir: tarihsel sürecin bütünlüğünün bilgisi. Dolayısıyla, “ideolojik” ve “iktisadi” meseleler onun için artık katı bir biçimde birbirine yabancı değildirler, tersine birbirine karışırılar [birlik oluştururlar] [...] Bu nedenle Marksizm için, son tahlilde, özerk hukuk bilimleri, özerk siyasal iktisat, özerk tarih vb. mevcut değildir; bütün olarak toplumun gelişmesinin tarihsel ve diyalektik, eşsiz ve birlikçi tek bilimi vardır⁶⁹.” Karl Korsch kendi payına, revizyonizmin Marksizmi nasıl bir dizi kısmî bilimlerde küçük parçalara ayırdığını açıklar: “Toplumsal devrimin genel ve birlikçi teorisi, burjuva ekonomisinin ve devletin, milli eğitimin, dinin, sanatın, bilimin ve burjuvaziye özgü diğer tüm kültürel biçimlerin, artık illa ki, özünün onun için önceden tayin ettiği devrimci bir praksisle sonuçlanması icap etmeyen bilimsel bir eleştirisine dönüştü⁷⁰.” Oysa diye savunur Korsch, Marksizm tarihsel ve toplumsal hayatın bütününe teorik olarak anlamayı ve onu pratik olarak devirmeyi hedefleyen bir maddeciliktir. Marksizm bir “saf” bilimler toplamı ya da saf bir felsefe değil, proletarya sınıfının bakış açısından komünist bir eleştiridir. Marksizm hiçbir zaman bir “bilim” olmamıştır [...] O ne bir “iktisat”, ne bir “felsefe”, ne bir “tarih” ne de diğer herhangi bir “beşeri bilim”dir [...] Karl Marx’ın kendine yüklediği görev burjuva felsefesinin “eleştirisi”, burjuva tarih yazımının “eleştirisi”, tüm burjuva beşeri bilimlerinin “eleştirisi”, tek kelimayle burjuva ideolojisinin “eleştirisi” dir. Ve o, “ideoloji”nin bu

69. G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Éditions de Minuit, 1960, pp. 55-56 et p. 48.

70. K. Korsch, *Marxisme et philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1964, p. 98.

eleştirisi için tıpkı burjuva “iktisadının” eleştirisinde olduğu gibi kendisini proleter sınıfın bakış açısına konumlandırır⁷¹”.

Oysa Althusser bizi Marksizmin diğerleri gibi bir “bilim”: “tarihin bilimi”, tikel bir alanın ya da kendi ifadesiyle “bir bilgi bölgesinin” bir bilimi olduğuna inandırmak ister. Diğer “tüm bilimler” gibi Marksizm de kendi içinde, özellikle kuramsal pratiğinde kendi öz geçerlilik ölçütüne sahip olacaktır. Matematiği ele aldıktan sonra Althusser şunu ileri sürer: ““Deneyssel bilimler hakkında bunu söyleyebiliriz: kuramlarının ölçütü onların teorik pratiklerinin biçimini oluşturan *deneyleridir*. Bizi en fazla ilgilendiren bilim: tarihsel maddecilik hakkında da o kadarını söylemeliyiz⁷².” Diğer bir deyişle Marksizm diğerleri gibi bir bilim, Marksistler de özellikle CNRS^(xii) veya Üniversite’de bilimsel çalışmalar üreten saygın “bilginler” olacaktır. O zaman, Marksizm diğer tüm, Korsch’un alaylı ifadesiyle, “bilimsel” bilimler gibi “yansız [nötr]”, nesnel, sınıflar-üstü, her türlü değer yargısından azade bir bilim olacaktır. Buna karşın tüm bu mümtaz şahsiyetler şunu unuturlar: devrimci Marksistlere göre “*sosyalistler ve komünistler* proleter sınıfın kuramcılarıdır⁷³”. Onlar yalnızca bilimin peşinde değildir ve yalnızca sistemler kurmazlar. Ama doktriner olmayan “devrimci” bir bilimin taşıyıcılarıdır⁷⁴.

71. Ibidem, pp. 136-137.

72. “Préface: du Capital à la philosophie de Marx”, in *Lire le Capital*, tome I, op. cit. , p. 72. [*Kapital’i Okumak*, İthaki Yayınları, s. 93.]

73. K. Marx, *Misère de la philosophie*, op. cit. , p. 133. [*Felsefenin Sefaleti*, Sol Yayınları, ss. 123-124.]

(xii) Centre National de la Recherche Scientifique (Bilimsel Araştırma Ulusal Merkezi): Fransa’da Yüksek Öğretim ve Araştırma Bakanlığı gözetiminde faaliyet gösteren kuruluş.

Althusser, gördüğümüz üzere, Marx'ın yapıtının bir bölümünün "Hegelsizliğine" şiddetle saldırıyor. Buradan özellikle Marksist diyalektiğin Hegelci diyalektikten köklü biçimde farklı olduğu sonucunu çıkarıyor. Eğer Althusser Marx'ı Hegel'e bağlayan göbek bağına kesmek için bu denli öfke ve inatla uğraşıyorsa, bunun nedeni Marx'taki Hegelci kategorilerin *hümanist/devrimci ve tarihselci/diyalektik* bir sorunsalın kalılcılığını göstermeleridir. Kendinde Hegel/Marx ilişkisi yalnızca düşünceler tarihi için bir öneme sahiptir. Ne var ki "miras" sorunu, Marksizmin bizzatı özünü ilgilendiren siyasi bir sorun haline gelmiştir. Bu sorun bizi burada bu nedenle ilgilendiriyor. Althusser sorunu tek bir cümlede koyuyor. Marx'ın çok sayıda metninde Hegel'in diyalektiğine olan borcunu başka anlama çekilemeyecek şekilde ikrar ettiğini kabul ediyor. Althusser'in istihzayla "meşhur alıntılar"⁷⁴ olarak nitelediği, Marx'ın Hegel ile fikri akrabalığını bizzat kendisinin tanımladığı işte o mutlak biçimde son derece sarıh pasajlardır. Althusser bir alıntılar koleksiyonunun henüz bir kanıt oluşturmadığını ve "Hegel'in teorisini Marx'ın Hegel üzerine yargısıyla karıştırmamak gerek"⁷⁵tiğini söylemekte şüphesiz haklıdır. Ama Marx'ın *da* Hegel'i orijinal metinlerinden *bizzat* okumuş ve Hegelci diyalektikle ilişkilerini *onun da bizzat* bilinçli bir şekilde kuramsallaştırabilmiş olduğunu varsayabiliriz. Ve bu sadece Marx için değil, Troçki'yi hiç saymıyoruz, Engels ve Lenin için de geçerlidir.

74. *Ibidem*, pp. 133-134. [Sol Yayınları, s. 124.]

75. *Pour Marx*, op. cit. , p. 183. [Marx İçin, s. 221.]

76. *Ibidem*, p. 209. [Marx İçin, s. 248.]

Engels Marksizmin gerçek soyağacını mükemmel bir biçimde saptamıştı: “Eğer daha önce Alman felsefesi, hele Hegel felsefesi olmasaydı, Alman bilimsel sosyalizmi –şimdiye dek var olmuş ve var olabilecek yegâne bilimsel sosyalizm– asla kurulamazdı”⁷⁷. Böylelikle Engels Marksizmin başlangıç sorunsalının, düşüncesinin kaynaklarını ve izleklerini [temalarını] (yabancılaşma, hukukun ve devletin eleştirisi, sivil toplum, ihtiyaçlar teorisi vb.) çekip aldığı Hegelci idealizmin eleştirisine borçlu olduğunu ortaya koyar. Hegel’in Fransa’da her zamankinden çok “ölü köpek” muamelesi gördüğü bir anda bu konuyu ortaya koymak özellikle önemlidir. Ayrıca, bu düşünce Lenin tarafından daha sonraları sık sık daha ayrıntılı biçimde geliştirilecektir. Lenin ünlü bir denemesinde Marksizmin “klasik Alman felsefesinin kazanımlarıyla, hepsinden çok, diğer yandan kendisi de Feuerbach’ın maddeciliğine götüren Hegel’in sistemiyle” zenginleştiğinin altını çizer. “Bu kazanımların en başta geleni *diyalektiktir*, yani en mükemmel, en derin ve dar görüşlülükten en muaf yanıyla evrim [gelişme] öğretisidir”⁷⁸. Bunun yanı sıra,

77. F. Engels, *Préface à La Guerre des paysan en Allemagne*, in K. Marx et F. Engels, *Œuvres choisies*, Tome I, op. cit. , p. 696. [Köylü Savaşları, Sol Yayınları, Ankara, 1999, s. 25.] [Çeviriyi kısmen değiştirdik].

78. V. Lénine, *Les Trois Sources et les trois parties constitutives du marxisme*, in *Œuvres choisies*, tome I, op. cit. , p. 69. [“But Marx did not stop at eighteenth-century materialism: he developed philosophy to a higher level, he enriched it with the achievements of German classical philosophy, especially of Hegel’s system, which in its turn had led to the materialism of Feuerbach. The main achievement was *dialectics*, i.e., the doctrine of development in its fullest, deepest and most comprehensive form, the doctrine of the relativity of the human knowledge that provides us with a reflection of eternally developing matter.” <http://www.marxists.org/archive/lenin/works/1913/mar/x01.htm>]

Lenin kilit önemdeki bu konuya hakkında "Hegelci diyalektiği özümsemiş" ve "devrimin cebiri"⁷⁹ olduğunu anlamış (Althusser'in keyfini kaçırmamasın ama bunu Marx ve Engels de anlamıştı) dediği Herzen'in anısına yazarken dönecektir.

Bu bakımdan, Marx'ın defalarca "bu büyük düşünürün tilmizi"⁸⁰ olduğunu çok formel ve açık biçimde beyan ettiğini ortaya koymak önemlidir. *Kapital*'in İkinci Kitabında, yani Althusser'in sınıflandırmasına göre bir olgunluk eserinde Marx, piriyle ilişkilerini çok daha kesin biçimde ifade eder: "Benim Hegel ile bağlarım çok basittir. Ben Hegel'in bir tilmiziyim ve bu seçkin düşünürü gömmüş olduklarını düşünen çömezlerinin kendini beğenmiş gevezelikleri bana açıkça gülünç geliyor. Bununla birlikte, *üstadıma* karşı eleştirel bir tavır alma, onun diyalektiğini gizemlileştiricilikliğinden arındırma ve böylelikle esaslı bir değişikliğe uğratma cesaretini gösterdim"⁸¹. Hegelci diyalektiğin bu köklü dönüşümü [transmutation] ünlü eğretilmelere [metaforlara] göre yeniden ayakları üzerine konmasından, idealist örtülerinden sıyrılmasından, rasyonel çekirdeğinin çıkartılmasından ibarettir. Ve Marx Hegel'in diyalektiği idealist ve hatta gizemciyken kendi diyalektiğinin maddeci olduğunu söylüyorsa da, yine de diyalektiğin "bütünü'nün hareketini ilk sunan"⁸² Hegel'dir. Marx "*Hegel'in diya-*

79. V. Lénine, *À la mémoire de Herzen*, in *Œuvres choisies*, tome I, op. cit., p. 687.

80. *Le Capital*, Livre I, tome I, *Postface*, op. cit., p. 29. [*Kapital*, Birinci Cilt, Sol Yayınları, s. 27.]

81. *Le Capital*, Livre II, in Karl Marx, *Œuvres (Économie)*, tome II, Paris, Gallimard, coll. "La Pléiade", 1968, p. 528. (Vurgu bizim).

lektiği her diyalektiğin temel biçimidir⁸³” diyecek kadar ileri gider. Elbette, burada da onu gizemci örtülerinden temizlemek gerektiğini vurgular. Dolayısıyla Althusser ve diğer bir kaçının tersine Marx, Engels ve Lenin “Hegel denen bu ölü köpeği” tam da onun diyalektik yöntemi yüzünden “ciddiye⁸⁴” alıyolar. Althusser ve tilmizlerine Marx’ın Lange diye biri için söylediklerini aynen yöneltebiliriz. “Öncelikle, Hegelci yöntemden hiçbir şey anlamıyor ve benim bu yöntemi uyguladığım eleştirel tarzı ondan da daha az anlıyor⁸⁵”.

Sonuç olarak Marx ile Hegel arasında en sağlam bağı diyalektiğin oluşturduğunu hiçbir zaman unutmamak önemlidir. Diyalektik, temel biçimleri bakımından onların ortak malıdır. “Marx ve Engels” diye ısrarla vurgular Lenin “Hegel’in diyalektiğinde evrimin en engin, en zengin ve en derin öğretisini, klasik Alman felsefesinin muazzam bir kazanımını görüyorlardı⁸⁶”.

Marx ve onun peşi sıra tüm büyük Marksistler Hegelci diyalektiği devrimci yönüyle değerlendiriyorlardı. “Var olan her şey yok olmayı hak eder”, Hegel’in bu formülü onun diyalektiğinin yıkıcı özünü çok iyi özetler. Ve Marx’ın *Kapital*’in 1. Cildine yazdığı Sonsöz’de diyalektiğin “özünde eleştirel ve devrimci” olduğunu, zira tüm şeyleri “kaçınılmaz olumsuzlanmaları, zorunlu

82. *Le Capital*, Livre I, tome I, *Postface*, op. cit. , p. 29. [Kapital, Birinci Cilt, Sol Yayınları, s. 28.]

83. K. Marx, “*Lettre du 6 mars 1868 à Kugelmann*”, in K. Marx et F. Engels, *Correspondances*, tome IX, Paris, Éditions Sociales, 1982, p. 178. (Vurgu bizim).

84. K. Marx, “*Lettre du 27 juin 1870 à Kugelmann*”, in K. Marx et F. Engels, *Correspondances*, tome X, Paris, Éditions Sociales, 1984, p. 411.

85. *Ibidem*, p. 411.

86. V. Lénine, *Karl Marx, Œuvres choisies*, tome I, op. cit. , p. 33.

yıkılışları⁸⁷” açısından değerlendirdiğini söylediğinde kendi hanesine kaydettiği bu özdür. Elbette, Marx aynı diyalektik mantık adına Hegel’in oğula anneyi, tinea doğayı vb. doğurtan/yaratıran ve tüm şeyleri akla uygun [rasyonel] diye haklılaştıran ve böylelikle onları fiilen ayakta bırakan sihirli cephaneliğini berhava ediyordu. Dolayısıyla, Hegelci diyalektiği gizemlileştirilmiş biçiminden kurtarıyordu, yani Marx toplumun ve tarihin kurgusal [spekülatif] bir gelişimini değil, bizzatı şeyin kendisini kavrayan gerçek bir açıklamasını veriyordu. Hegel’in diyalektiğinin meşhur “yeniden ayakları üzerine konması” toplumun hareketinin gerçek bağlantılarını açığa vuran tarihin maddeci kavranışının mantıki gelişiminden başka bir şey değildir. Bu maddeci yöntem Hegel’in diyalektiğinin saflaştırılmasının sonucudur, onun en iyi meyvesi, en değerli taşıdır. Marx, Hegel’in *Mantık*’ına göz gezdirdikten sonra Engels’e yazdığı bir mektupta “Hegel’in keşfettiği ama aynı zamanda gizemlileştirdiği yöntemin *rasyonel temelini* iki üç matbaa sayfasında akli başında insanlar için erişilebilir kılmak için büyük arzu duyuyorum⁸⁸” diyordu. “[Diyalektiğe] bütünüyle akla uygun [rasyonel] çehreyi [fizyonomiyi] vermek için onu yeniden ayakları üzerine oturtmak yeterlidir⁸⁹” diye düşündüğünde Marx’ın aklından geçen işte bu görevdi. Engels zaten bu yöntemin çıkarılması çalışmasının bilimsel sosyalizm için kilit önemini he-

87. *Le Capital*, Livre I, tome I, *Postface*, op. cit. , p. 29. [*Kapital*, Birinci Cilt, Sol Yayınları, s. 28.]

88. K. Marx et F. Engels, *Lettres sur Le Capital*, Paris, Éditions Sociales, 1964, p. 83.

89. *Le Capital*, Livre I, tome I, *Postface*, op. cit. , p. 29. [*Kapital*, Birinci Cilt, Sol Yayınları, s. 28.]

men kavramıştı. Şunları söyleyen bizzat Engels değil miydi: “Hegel’in mantığından onun bu alandaki gerçek buluşlarını içinde saklayan çekirdeği çıkarma ve idealist örtülerinden arındırarak diyalektik metodu düşünce gelişmesinin biricik doğru şekli olabileceği saf biçiminde ortaya çıkarma işini başarabilecek tek adam Marx’tı. Marx’ın siyasal iktisat eleştirisinde temel görevini yerine getiren metodun geliştirilmesini, biz, önem bakımından esas materyalist dünya anlayışından hiç de daha az önemli olmayan bir sonuç saymaktayız⁹⁰”.

Althusser çekirdeğin çıkarılmasının gerçek doğasını anlamazlıktan gelir. Oysa bu klasikleri okuma zahmetine katlanan biri için basit bir şeydir. *Kapital*’e Sonsöz’ünde Marx Hegel’in gerçekleştirdiği metodolojik *terse çevirmeyi [inversion]*, önceliklerin tersyüz edilmesini saptar. “Hegel için düşüncenin hareketi [...] ideanın görüngüsel biçiminden ibaret olan gerçekliğin yaratıcısıdır. Benim için düşüncenin hareketi, tersine, gerçek hareketin insan beyninde taşınan ve dönüştürülen [transposé] yansımasından başka bir şey değildir⁹¹”. Engels tam olarak aynı fikri geliştirir. Marksist “metinleri” uzun uzun zikretmek zorunda kalmaktan üzüntü duyuyoruz. Ama madem Althusser için söz konusu olan Marx’ın “demediği”nin izini süren belirtisel [symptomale] ya da (Freudçu anlamda) “analitik” “okuma”dır,

90. F. Engels, *Contribution à la critique de l'économie politique de Karl Marx*, in K. Marx et F. Engels, *Œuvres choisies*, Tome I, op. cit. , pp. 388 – 389. [*Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, Sol Yayınları, Ankara, 1970, s. 37.] [Çeviriyi aynen aldık].

91. K. Marx, *Le Capital*, Livre I, tome I, *Postface*, op. cit. , p. 29. [*Kapital*, Birinci Cilt, Sol Yayınları, s. 27.]

en azından Marx ve Engels'in "dediğinin" doğru biçimde ortaya konulması gerekli gözüküyor. Aynı şekilde Engels Schmidt'e mektubunda şöyle yazar: "Hegel'de diyalektiğin tersine çevrilmesinin gerisinde, beynimizdeki diyalektik doğal ve tarihsel dünyada gerçekleşen ve diyalektik biçimlere boyun eğen gerçek evrimin yansımısından başka bir şey olmadığı halde, Hegel'e göre diyalektiğin "düşüncenin bir öz-gelişimi olması ve sonuçta somut gerçekliğin diyalektiğinin [bunun] yansımısından başka bir şey olamayacağı olgusu yatar."⁹² Lenin'le karşılaştırm: "Şeylerin diyalektiği *fikirlerin* diyalektiğini yaratır ve tersi olmaz"⁹³.

Bunun yanısıra Marx çekirdeğin çıkartılmasına dair birkaç somut ipucunu bizzat vermişti. Hegel'in devlet felsefesinin eleştirisinde Marx idealist felsefenin devletin bazı özelliklerini ampirik olarak betimleyebildiğini ancak bu özellikleri, onlara gizemci bir yorum getirebilmek için, kurgusal biçimde başkalaştırdığını gösterir. "Hegel'in çağdaş devletin özünü olduğu gibi betimlediği için değil ama olan şeyi [haklılaştırmak amacıyla] devletin *özü* gibi gösterdiği için kınanması gerekiyor"⁹⁴ diye yazar Marx. Başka bir yerde Hegel'i şeylerin gerçek sırasını tersine çevirdiği, özellikle de öznenin yükleyeni [müsneti /prédicat] ile özneyi tersyüz ettiği için eleştirir. Marx *Kutsal Aile*'de Hegel'in kurgusal inşalarının somut, nesnel hakikat taneleri [çekirdekleri] ihtiva ettiğini gösterir. "Hegel'in" diye gözlemler

92. K. Marx et F. Engels, *Lettres sur Le Capital*, op. cit. , p. 382.

93. V. Lénine, *Cahiers philosophiques*, op. cit. , p. 186.

94. K. Marx, *Critique du droit politique hégélien*, op. cit. , p. 113. [*Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, op. cit. , s. 95.] [Köşeli parantez içindeki ifade bizzim, bunun dışında çeviriyi aynen aldık].

Marx “çoğu kez, *kurgusal* açıklaması içinde, *şeyin kendisini* kavrayan *gerçek* bir açıklama verdiği de olur. Kurgusal açıklama içindeki bu gerçek açıklama okurun kurgusal açıklamayı gerçek, gerçek açıklamayı da kurgusal olarak almasına yol açar⁹⁵”. 1844 *Elyazmaları*’nda Marx Hegelci diyalektiğin daha sonra kendisinin maddeci bir temelde geliştireceği belirleyici çekirdeğini çıkartarak daha da ileri gider: söz konusu olan *insan emeğinin olumsuzluğunun* ve insanın kendi emeğinin ürünü olarak anlaşılmasıdır. “Hegel’in *Görüngübiliminin* ve onun nihai sonucunun –harekete geçirici ve yaratıcı ilksel neden olarak olumsuzluğun diyalektiğinin– büyüklüğünün gerisinde demek ki [...] Hegel’in insanın öz-yaratımını bir süreç olarak, nesneleştirmeyi nesnesizleştirme, yabancılaşma ve bu yabancılaşmanın aşılması olarak kavraması; böylece *emeğin* özünü kavraması ve nesnel, gerçek olduğu için hakiki insanı *kendi emeğinin* sonucu olarak kavraması yatar⁹⁶”. Hatta Marx işi, *Görüngübilimin*, gizlenmiş ve gizemleştirici olmakla birlikte, gerçek bir eleştiri olduğunu daha kesin biçimde ifade etmeye kadar vardı-

95. K. Marx et F. Engels, *La Sainte Famille*, Paris, Éditions Sociales, 1969, pp. 76-77. [*Kutsal Aile*, Sol Yayınları, Ankara, 2003, s. 89.] [Çeviriyi aynen aldık].

96. K. Marx, *Manuscripts de 1844*, Paris, Éditions Sociales, 1962, p. 132. [1844 *Elyazmaları*, Payel Yayınevi, İstanbul, 1969, ss. 154-155. 1844 *Elyazmaları*, Sol Yayınları, Ankara, 1993, ss. 219 – 220.] [Karşılaştırmak için bkz. : “The outstanding achievement of Hegel’s *Phänomenologie* and of its final outcome, the dialectic of negativity as the moving and generating principle, is thus first that Hegel conceives the self-creation of man as a process, conceives objectification as loss of the object, as alienation and as transcendence of this alienation; that he thus grasps the essence of labour and comprehends objective man – true, because real man – as the outcome of man’s own labour.” <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1844/manuscripts/hegel.htm>]

rır: ""Mutsuz bilinç", "dürüst bilinç", "soylu bilinç ile alçak bilincin" mücadelesi vb. bu kesimlerin her biri –henüz yabancılaşmış bir biçimde olsalar da– din, devlet, sivil yaşam gibi çok geniş kapsamlı alanların *eleştirisinin* öğelerini içerir"".

Demek ki Marksizmin kurucuları maddeci diyalektiği inkâr edilemez biçimde Hegelci diyalektiğin, diyalektik, dolaşımlanmış devamı addetmişlerdir. Mesela, Althusser'in, kendisinden söz ederken "Marx'ın diyalektiğinin Hegel'inkiyle hiçbir alakası olmadığının kategorik ifadesi"⁹⁷ni savunduğunu söylemeye cüret ettiği Lenin, tersine, *Felsefe Defterleri*'ndeki sayısız pasajda *Mantık Bilimi*'nin bazı paragrafları "hiç şüphe yok, diyalektiğin en iyi açıklamasıdır"⁹⁸ diye yazar. Lenin özellikle Marx'ın bize bir Mantık bırakmadıysa da *Kapital*'in mantığını bıraktığını kaydeder. İşte bu mantığı, Hegel'in büyük *Mantık*'ını okuyup anlamadan kavramak mümkün değildir. Lenin hatta düpedüz şunu bile yazar: "Marx siyasal iktisada, rasyonel biçiminde Hegel'in diyalektiğini *uyguladı*"¹⁰⁰.

Bunun yanı sıra, tüm *devrimci Marksist* gelenek Hegelci diyalektiğin önemini kabul etmiştir. Engels bunu *Doğanın Diyalektiği*'nde çok net biçimde vurgular: "Tüm bunlar bir kez bir kenara bırakıldığında geriye yine Hegelci diyalektik kalır [...] Unutulmuş diyalektik yöntemi, onun Hegelci diyalektikle farkını olduğu kadar bağlantısını da yeniden ön plana çıkartan ve aynı zamanda bu yöntemi, *Kapital*'de, ampirik bir bilimin, si-

97. *Ibidem*, pp. 131-132. [Payel Yayınevi, s. 154. Sol Yayınları, s. 219.]

98. *Avertissement aux lecteurs du Livre I du Capital*, op. cit. , p. 29.

99. V. Lénine, *Cahiers philosophiques*, op. cit. , p. 182.

100. *Ibidem*, p. 168.

yasal iktisadın olgularına uygulayan ilk kişi olma onuru Marx'a aittir¹⁰¹". Lenin kendi payına Hegel'den Marx'a geçişin yalnızca tarihsel materyalizmin geliştirilmesiyle değil, en az onun kadar tepeden turnağa yeniden işlenmiş, tersine çevrilmiş, yeniden ayakları üzerine oturtulmuş Hegelci diyalektiğin sorumluluğunun üstlenilmesiyle de tanımlandığını ifade eder. Bunun da ötesinde, Lenin işi Hegel'in nesnel idealizminin tutarlı materyalizme çok yakın, her halükarda Marksizme bayağı materyalizmden daha yakın olduğunu söyleyemeye kadar vardıracağıdır. Şunu dahi yazar: "tarihsel maddecilik Hegel'de çekirdek halinde mevcut dâhiyane tohum-fikirlerin uygulamalarından ve gelişmelerinden biri[dir]¹⁰²". Althusser ve çömezleri tarafından keyfi bir biçimde postüla kabul edilen radikal kopuştan hayli uzağız. Lenin ayrıca Hegel'in *Mantık*'ını tüm okuması boyunca bu düşüncede ısrar eder. Sıklıkla şeyin (idealist bir örtü altındaki açıklamaları da dâhil) kendisini açıklayan Hegel Marksist maddeciliğin doğrudan habercisidir. "Materyalizm elle tutulacak kadar yakın. Engels haklıydı: Hegel'in sistemi tersine çevrilmiş bir maddeciliktir¹⁰³". Ve başka bir yerde: "Nesnel idealizm (ve daha da fazla mutlak idealizm) maddeciliğe zıkkaklarla (ve taklalarla) dokunacak kadar yaklaşmış ve hatta kendisini onda kısmen değişime uğratmıştır¹⁰⁴". Marx'ın Hegel'den köklü biçimde ayrıldığını ve basit bir eğretileme [metafor] olduğunu

101. F. Engels, *Dialectique de la nature*, Paris, Éditions Sociales, 1975, p. 53. [Doğanın Diyalektiği, Sol Yayınları, Ankara, 1970, s. 63.]

102. V. Lénine, *Cahiers philosophiques*, op. cit. , p. 180.

103. *Ibidem*, p. 222.

104. *Ibidem*, p. 262.

göstermek için terse çevirme kavrayışına yüklenmek gerektiğini iddia eden Althusser'in konumu bu durumda ne denli fakir ve hatalı görünüyor. Oysa bu terse çevirme eğrilemesi [metaforu], Hegelci diyalektik üzerine Marksist çalışmanın gerçek tarihsel süreçlerine işaret eder: öznenin bilgi nesnesine önceliğinin [primat] tersine çevrilmesi, tinsel gerçekliğin maddi gerçekliğe önceliğinin tersine çevrilmesi, kurgunun duyuyla algılanabilen dünyanın dönüştürülmesi için devrimci eyleme önceliğinin tersine çevrilmesi. Marx'ın "Feuerbach Üzerine Tezler"inde ve *Alman İdeolojisi*'nde ya da Engels'in *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*'nda gerçekleştirdikleri bu terse çevirmelerdir. Bu üçlü terse çevirme bir kez gerçekleştirildiğinde, Lenin'in güzel ifadesiyle "Marksizmin ayakları üzerine oturtuktan sonra *sahiplendiği* Hegel'in büyük diyalektiği¹⁰⁵" bütünüyle akla uygun ve devrimci bir çehreye sahip olur. *Mantık* denen bu diyalektik dersini paragraf paragraf okurken Lenin'in yaptığı da bu maddeci çıkarma, geliştirme, saflaştırma ve terse çevirme çalışmasıdır: "Hegel'in *Mantık*'ının toplamı ve özeti, son kelimesi ve özü *diyalektik yöntemdir*¹⁰⁶". Lenin tüm bu titiz okuma boyunca Hegelci diyalektik kategorilerine (Varlık, öz, görünüm, olumsuzlama, temel, ölçü vb.) maddeci bir muhteva verir. O zaman "maddeci tarzda altı üstüne getirilmiş Hegel¹⁰⁷" ortaya çıkar. Yine, "Çoğu zaman" diye

105. V. Lénine, *Un pas en avant, deux pas en arrière, Œuvres choisies*, tome I, op. cit. , p. 517. (Vurgu bizim). [*Bir Adım İleri İki Adım Geri*, Sol Yayınları, op. cit. , p. 244.]

106. V. Lénine, *Cahiers philosophiques*, op. cit. , p. 222.

107. Ibidem, p. 138.

yazar Lenin "kendimi Hegel'i maddeci olarak okumaya zorluyorum: Hegel tepesi üstü konulmuş maddeciliktir"¹⁰⁸.

Öte yandan Lenin Hegel-Marx'ın diyalektiğini araştırıp öğrenmekle yetinmedi, onu aynı zamanda, Hegel'e her daim bir kaynak olarak dönme gereksinimini duyarak, devrimci pratiğinde de uyguladı. Ömrünün sonunda, 1922'de yazdığı *Militan Maddeciliğin Gücü* başlıklı makalede (NEP'in iktisadi zorlukları içinde ve Komünist Parti içinde yoğun tartışmalar sürerken) temel bir teorik görev üzerinde ısrar eder: "Maddeci bakış açısından Hegel'in diyalektiğinin, yani Marx'ın pratik olarak *Kapital*'de ve tarih ve siyaset yazılarında uyguladığı diyalektiğin sistemli araştırılmasının organize edilmesi"¹⁰⁹ Lenin hatta "bir Hegelci diyalektiğin maddeci dostları derneği"nin kurulmasını bile önerir. Bu bir çeşit çok kapsamlı bir programa sahip Marksist, Hegelci ve Marksçı diyalektik okulu olacaktır. "Marx'ın Hegel'in maddeci anlamda anlaşılmış diyalektiğini uygulama tarzından ilham alarak bu diyalektiği tüm yanlarıyla geliştirebilir, [Marksizmin Bayrağı Altında] dergisinde Hegel'in temel eserlerinden alınmış pasajlar yayınlayabilir, bunları Marx'tan ödünç alacağımız diyalektiğin uygulama örnekleriyle ve aynı zamanda iktisadi, siyasi ilişkiler alanından çıkaracağımız diyalektik örnekleriyle, yakın tarihin ve özellikle günümüzdeki emperyalist savaşın ve devrimin sağladığı bol sayıda örnekle açıklayarak maddeci bir ruhla yorumlayabiliriz. Tüm bunları yapabiliriz ve yapmalıyız da"¹¹⁰. Bugün bu prog-

108. Ibidem, p. 102.

109. V. Lénine, *La Portée du matérialisme militant, Œuvres choisies*, tome III, op. cit. , p. 796.

ram olduğu gibi duruyor ve devrimci öncünün teorik yeniden-silahlanması temel bir bileşenini oluşturuyor.

Althusser revizyon girişiminde kesintisiz bir biçimde ve aşama aşama hareket eder. Marx'ı Hegel'den, genç Marx'ı yaşlı Marx'tan itinayla ayırdıktan sonra, Marksist diyalektiğin temel kategorilerini sonradan tek tek indirgemek için birbirinden bütünüyle koparacaktır. Operasyon her şeyden önce Marksizmin *kilit kavramlarına*: yabancılaşma, özne, bütünlük, devrimci hümanizm, proletaryanın devrimci öz-kurtuluşu vb. odaklanmıştır. Bu çok geniş ve karmaşık bütünü burada ele almamız söz konusu olamaz. Yalnızca Althusser'in Marksist (Hegelci) diyalektiği olumsuzlamasından kalkınarak bu kategorileri "silme" tarzını ele alacağız. Özellikle de Althusser'e göre "Marx'ın gençlik dönemine, insan felsefesine ait" kavramları "yabancılaşma, parçalanma, fetişizm, tam insan [l'homme total], vb. kavramlar¹¹⁰" tasfiye etme tarzına değineceğiz.

Althusser bu noktadan itibaren gerçek yüzünü gizlemeden ilerler. Ona göre yabancılaşma kavramı "Marksizm-öncesi ideolojik bir kavram¹¹¹"dır. Dolayısıyla, hâlâ *Kapital*'in Hegelciliğinden kuşkullanması şaşırtıcı değildir. Çünkü yabancılaşma kavramı ve terimi *Kapital*'de, basit retorik süslemeleri olarak değil, kapitalist üretim tarzının eleştirisinin temel sorunsalı olarak sürekli yer alır.

110. *Ibidem*, pp. 796-797.

111. *Pour Marx*, op. cit. , p. 246. [*Marx İçin*, s. 291.] Tüm bu sorunlar için aşağıdaki yapıta göndermede bulunuyoruz: F. Jakubowski, *Les Superstructures idéologiques dans la conception matérialiste de l'histoire*, op. cit.

112. *Ibidem*, p. 246.

1844 *Elyazmaları*'ndan başlayarak Marx, esas itibarıyla yapıtında süreklilik arz edecek bir yabancılaşma eleştirisi geliştirir. İlk uğrak işçinin denetleyemediği ve onu egemenliği altına alan emek ürününden yabancılaşmasının eleştirisidir. "Emeğin ürettiği nesne" diye yazar Marx "onun ürünü, işçinin karşısına *yabancı bir varlık*, üreticiden *bağımsız bir güç* olarak dikilir"¹¹³". Bu nesne pazarda satılan bir meta olarak, bir yandan para, [yani] evrensel zenginlikle bağlaşan parasal fetiş, biçiminde, diğer yandan işçinin geçimlik nesne-metaları satın almasına imkân tanıyan bir emek zamanı niceliğinin somutlaşması, [yani] ücret olarak işçiye cephe alır. O andan itibaren "işçi ne kadar çok nesne üretirse, o kadar az şeye sahip olur ve kendi ürününün,[yani] sermayenin tahakkümü altına o kadar fazla girer"¹¹⁴". Öte yandan, işçinin bizzat kendisi metalar üreterek diğerleri gibi bir meta, emek piyasasında alınıp satılan salt bir emek-gücü, haline gelir. Bu yabancılaşma aynı zamanda, kapitalist sanayi otomasyonunda zirveye ulaşan, işçinin üretim araçlarına karşı da yabancılaşmasıdır. Marx bunu ifade edecek şekilde *Kapital*'de şöyle yazar: "Bir otomata dönüşmüş emek aracı işçinin karşısına, bizatihi emek süreci boyunca *sermaye*, [yani] onun canlı gücünü tahakkümü altına alan ve emen ölü emek olarak dikilir"¹¹⁵". Ya da yine "Kapitalist üretimin işçi karşısında genelde emek koşullarına ve ürü-

113. K. Marx, *Manuscripts de 1844*, op. cit. , p. 57. [*1844 Elyazmaları*, Payel Yayınevi, s. 67. Sol Yayınları, s. 140.]

114. *Ibidem*, p. 57.

115. K. Marx, *Le Capital*, Livre I, tome II, op. cit. , p. 105. [*Kapital*, Birinci Cilt, Sol Yayınları, s. 405.]

nüne dayattığı bağımsız olma niteliği makineyle birlikte böylece en keskin uzlaşmaz karşıtlığa [varana] kadar alabildiğine genişler¹¹⁶". Dolayısıyla, işçi yalnızca kapitalistin mülkü, şeyi olmakla kalmaz, bizzat kendi ürünü kendisine ait değildir (ya da diyelim ortaklaşa [kolektif] emekçi olarak işçi sınıfına ait değildir). Dahası, işçi üretim araçlarından yoksun kılınmıştır ve bunlar işçiye bedenini ezen ve zihnini bodurlaştıran devasa bir baskıcı mekanizma olarak görünür.

"Ama yabancılaşma sadece sonuçta değil, üretim eyleminde, yani bizatihi üretken faaliyetin içerisinde de ortaya çıkar¹¹⁷". Öyleyse, emeğin yabancılaşmasının altında ne yatar: "Öncelikle, emeğin işçiye *dışsal* [*içkin olmayan/yabancı*] olması [...], bu nedenle işçinin çalışmasında kendini olumsuzlamaması, tersine yadsıması, kendini rahat değil mutsuz hissetmesi, yeteneklerini sergileyecek özgür bir fiziksel ve entelektüel faaliyet göstermemesi ama bedenine eziyet etmesi ve zihnini harap etmesi olgusu¹¹⁸". İşçi çalışırken kendisini kendinin dışında hisseder. Bu da işten

116. Ibidem, p. 113. [Sol Yayınları, s. 413.]

117. K. Marx, *Manuscripts de 1844*, op. cit. , pp. 59-60. [*1844 Elyazmaları*, Payel Yayınevi, s. 70. Sol Yayınları, s. 143.]

118. Ibidem, p. 60. [Marx "İngilizcede emeğin iki değişik yönünü ifade etmek için iki değişik sözcük bulunduğunu vurgular: kullanım-değeri-üreten-emek iş/çalışma (work), ancak nicel olarak ölçülebilen mübadele-değeri-üreten-emek emek (labour) olarak adlandırılır." (Engels), zikreden Ernest Mandel, *Introduction*, in *Capital*, Vol. 1, Penguin Classics, London, p. 57. *Marx'ın Kapitali*, Yazın Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 75 bkz. yukarıdaki metnin İngilizce versiyonu: "Firstly, the fact that labour is external to the worker – i.e. , does not belong to his essential being; that he, therefore, does not confirm himself in his work, but denies himself, feels miserable and not happy, does not develop free mental and physical energy, but mortifies his flesh and ruins his mind." [koyulaştırma-

niçin “vebadan kaçılır gibi kaçıldığını”¹¹⁹ izah eder. Emegın yabancılaşması kavramı gerçekten de kesin bir gerçekliği, emegın kapitalist sömürüsünün doğurduğu işçi sefaletini yansıtır. Dolayısıyla, yabancılaşmış emek, Althusser’in açıkladığı gibi¹²⁰ basit biçimde bir “teorik konum [statü]”, “teorik rol” değil, pratik bir değer ve *eleştirel bir roldür*. Bu kavram emekçilerin yaşadığı gündelik gerçekliği somut biçimde betimlemeye imkân tanır. Marksizm elbette varoluşçuluk değil, kapitalizmde yabancılaşmış varoluşun ve şeyleşmiş gündelik hayatın bir eleştirisidir. Bu nedenle Marksizm sınıflar mücadelesi yoluyla burjuva toplumunun ve emegın kapitalist (ya da Stalinci devletin bürokratik) örgütlenmesinin tüm bu kokuşmuş “pisliğini”¹²¹ berhava etmeyi hedefleyen “teorik bir silahtır”. Dolayısıyla, otantik bir sosyalizmin somut görevlerine: sömürölen emegın ezilmesinin ürettiği ve yeniden-ürettiği yabancılaşmış toplumsal ilişkilerin ilgasına işaret ettiği ölçüde, yabancılaşma Marksizm’de merkezi önemde bir kavrayıştır. Bu yabancılaşma sorunsalı yalnızca *Kapital* ve *Grundrisse* boyunca değil, Engels’in tüm eserleri, özellikle *Anti-Dühring*’te sürekli taşınır. Engels için olduğu kadar Marx için de komünizm nihai [mükemmel] biçiminde tüm insan yabancılaşmasının ve öncelikle (kendisini “sosyalist” ya da “komünist” ola-

lar bizim] <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1844/manuscripts/labour.htm> Bu Türkçe için de geçerlidir. Oysa Fransızcada her iki anlam da aynı sözcökle karşılanmaktadır: “travail”. Bu durum Fransızcadan Türkçeye çevirilerde anlam kaymalarına neden olabilir.]

119. Ibidem, p. 60.

120. *Pour Marx*, op. cit. , p. 159. [*Marx İçin*, s. 291.]

121. “*Lettres de Marx à Engels du 30 avril 1868*”, in K. Marx et F. Engels, *Lettres sur Le Capital*, op. cit. , p. 213.

rak adlandırdığı durumlar da dâhil) ücretli emeğin yabancılaşmasının ilgasıdır. Her ne kadar yabancılaşmayı, giderek daha fazla, kapitalist sömürünün özgül iktisadi kavramı kapsamında düşünmüş olsa da ¹²², Marx ne yabancılaşmayı sömürüye indirgemiş, ne de onu kapitalist üretim tarzıyla sınırlamıştır. Aslında, değer yasası ve parasal meta kategorilerinin hâlâ egemen olduğu sosyalizme geçiş döneminde yabancılaşma bir gerçeklik olmaya devam eder. Zaten Marx kapitalist sistemi pek o kadar iktisadi akıl dışılığı için eleştirmez (zira kapitalizm ilerici bir tarihsel role sahip olmuştur). Daha ziyade işçi sınıfının yabancılaşması açısından, yani emekçi sınıfların sefaleti ve “evrensel satılmışlık ve alçaklık^(xiii)” açısından eleştirir.

Grundrisse [Esaslar], Althusser'in Marksizm-öncesi ya da Hegelci cehennemle terk ettiği bu *Kapital*'e hazırlık metinleri, baştanbaşa yabancılaşma sorunsalı ile geçilir. Emeğin yabancılaşması hem emek-gücünün nesnel, dış ve bağımsız güçlere boyun eğmesinin, hem de bizatihi emeğin kendisinin işçiye yabancılığının bir sonucudur. “Onun [emek-gücünün] işlediği ham-

122. Bu konuda bkz. E. Mandel, *La Formation de la pensée économique de Karl Marx*, Paris, François Maspero, 1967 (övgüye değer bir açıklama), [*Marx'ın İktisadi Düşüncesinin Oluşumu*, Yazın Yayıncılık, İstanbul, 2000.] Ya da R. Rosdolsky, *Zur Entstehungsgeschichte des Marxchen “Kapital”*, Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, 1968. Fransızca çevirisinin tam metni Éditions de la Passion'dan çıkacak bu temel önemde yapıt Althusser'in tüm teorik efsanelerini ve özellikle “kopuş” efsanesini yıkar. Bu yapıtın yalnızca ilk cildinin (J.-M. Brohm ve C. Colliot Thélène tarafından yapılmış) Fransızca çevirisi yayınlanmıştı: *La Genèse du “Capital”, I. Méthodologie. Théorie de l'argent. Procès de production*, Paris, François Maspero, 1976.

(xiii) Vénalité: Para karşılığı ahlaki değerlerden vazgeçmek, alçaklık.

madde *yabancı* hammaddedir; aynı şekilde, alet *yabancı* bir alettir; (bunlar töz olarak görünürken) onun emeği yalnızca bunların bir aksesuarı olarak görünür ve o, dolayısıyla, kendisini kendine ait olmayan bir şeyde nesneleştirir. Ve canlı emeğin bizzat kendisi, aslında onun emeği olan canlı emeğin gücü karşısında *yabancı* gibi görünür¹²³". Yani, işçinin emeğinin "emir veren yabancı bir kişileştirmede" *başkasının mülkiyeti* olarak, "başka bir tüzel kişiliğin gerçekliği, *bu kişinin* iradesinin mutlak alanı"¹²⁴ olarak kendini göstermesi nedeniyle yabancılaşma. İşten çıkarmaların ya da patronların keyfi uygulamalarının şiddeti, işçinin sermayenin bu yabancı iradesine yabancılaşmasını Althusser'in tüm söylemlerinden daha iyi ortaya koyar...

Yabancılaşmanın son veçhesi tüm değerlerin, en yüksek değerlerin bile, basit hesap konuları olarak görülmesi, toplumu dev bir süpermarkete dönüştüren genelleşmiş meta fetişizmi, tüm insani toplumsal ilişkilerin ve daha genel anlamda toplum yaşamının yabancılaşmasıdır. Böylece toplum üreticilere artık ne sonucunu ne de işleyişini kontrol edebildikleri devasa bir makine gibi görünür. "Bunlar yalnızca, emekçilerin bağımsız güçler haline dönüştürülmüş ürünleri, üreticilerini tahakküm altına alan ve satın alan ürünler değildir, bunlar aynı zamanda, ürünlerinin tezahürleri olarak üreticilerin karşısına dikilen –bu emeğin ifadesi– toplumsal güçler ve ilişkilerdir¹²⁵". Böylece top-

123. K. Marx, *Manuscripts de 1857-1858*, ("Grundrisse"), tome I, op. cit. , p. 401. [*Grundrisse*, 1. Kitap, op. cit. , p. 359.]

124. *Ibidem*, pp. 392 et 391. [Sol Yayınları, s. 350.]

125. K. Marx, *Le Capital*, Livre III, in K. Marx, *Œuvres (Économie)*, tome II, op. cit. , p. 1428.

lum kendilerini onun tarafından ezilmiş ve iktidarsız hisseden insanlara nesnel, bütünüyle dışsal [yabancı] bir “doğa” olarak görünür. “Her ne kadar bu hareketin bütünü, yalıtık uğrakları bireylerin bilinçli iradesinden ve tikel amaçlarından kaynaklanan bir toplumsal süreç olarak görünse de, sürecin bütünü aslında spontane olarak doğmuş nesnel bir derneşmedir [agrégat]. Bireylerin karşılıklı eyleminden doğan bu ahenk [insicam] pek o kadar bilinçlerinin sonucu değildir ve onlar bunu bütünlük olarak almazlar. Kendi çatışmaları onların üzerinde, onlara yabancı bir toplumsal güç üretir; birbirlerinin üzerinde uyguladıkları etki hâkim olamadıkları bir süreç ve bir güç haline gelir [...] Bireylerin karşılıklı toplumsal ilişkileri onların üzerinde özerk bir otorite olarak yükselir: bu otorite ister doğanın, ister talihin ya da ister herhangi başka bir gücün işi diye sunulsun, bu, toplumsal hareketin çıkış noktasının özgür toplumsal birey olmamasının kaçınılmaz bir sonucudur¹²⁶”. O andan itibaren, toplumsal ilişkiler fantastik bir biçime bürünür. İnsan ilişkileri görünüşte şeyler (para, değer, sermaye) arasındaki ilişkiler haline gelir ve şeyler arasındaki ilişkiler insanlar arasındaki ilişkiler görünümüne bürünür (“Toprak Hanım”, “Sermaye Bey” vb.) Bu durumda, toplumsal ilişkiler “basit, saydam ve akla uygun” olmaktan ırak, bütünüyle şeyleşmiş ve fetişlerin fetiş o “evrensel fahişe” paranın hâkimiyeti altına girmiş olur.

Burada hemen belirtelim ki, yabancılaştırmanın bu Marksist kavranışı, tüm sosyal-demokratların ve küçük burjuva hümanistlerin koro halinde savundukları gibi ve Althusser’in, ya-

126. K. Marx, *Le Capital*, Livre II, in K. Marx, *Œuvres (Économie)*, tome II, op. cit. , p. 506.

bancılaşmanın Marksist kavranışı ile antropolojik, ontolojik, “hümanist” ya da sol Hıristiyan kavranışı arasında tipik bir Stalinci amalgama başvurarak inanmış görüldüğü şekilde basit biçimde “etik” değildir. Yabancılaşmanın Marksist kavranışı hem teorik hem de politiktir ve bizi sınıflar mücadelesinin gerçekliğinin bizatihi kalbine götürür. şayet emekçilerin kurtuluşu emekçilerin bizzat kendi eseri olmalıysa, bunun nedeni zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyleri olmamasıdır. Ve bu zincirler, kapitalist sömürünün, devlet baskısının ve toplumsal yabancılaşmanın zincirleridir. Marksist diyalektiğin pratik, devrimci yönüne işte burada doğrudan varılır. Diyalektik “devrimin iletim aracıdır”, zira örneğin Lukács’ın gösterdiği gibi yabancılaşmayı ve şeyleşmeyi gün ışığına çıkarmaya ve siyasi bir çözüm göstermeye imkân tanır: sınıflara bölünmenin ve devletin ve daha genel anlamda ücretli emeğin tarihsel ilgası olarak proleter devrimi. Ve merkezi soruna burada takılırız: *devrimci özne sorunu*.

Tarihin “öznesiz bir süreç” olduğunu söyleyen Althusser’in savunduğuna karşıt olarak burada tarihsel maddeciliğin temel tezini yeniden ifade etmek gerekir: *tarih bir öznesi olan (proletarya ve militan örgütleri) bir süreçtir (sınıflar mücadelesi.)* Bu tez esastır, zira devrimci Marksizmin açık görevlerini gösterir: proletaryanın bilinçli özne olarak teşkil edilmesi, proletaryanın kendinde sınıftan (sömürünün hammaddesi) *kendisi için sınıfa* (tarihsel inisiyatifin öznesi) dönüştürülmesi. Ve proletarya bizatihi sınıflar mücadelesi süreci sırasında kendisini özne olarak teşkil eder.

Öte yandan, tarihsel öznenin Althusser tarafından olumsuz-

lanmas semptomatiktir, zira bu yalnızca diyalektiğin devrimci karakterini inkâr etmek (ki bu bizi hiç şaşırtmaz) anlamına gelmekle kalmaz, bu aynı zamanda bu bilinçli diyalektiğin taşıyıcısı ve eyleyeni [faili] olarak devrimci partinin rolünü de inkâr etmek demektir. Devrimci öznenin olumsuzlanması Althusser'de aynı zamanda devrimci inisiyatifin deolumsuzlanmasıdır. Althusser aslında devrimci değişimi, kitlelerin, Troçki'ye göre her proleter devrimi karakterize eden, tarih sahnesini bir anda istila edişini düşünmekten acizdir: "Devrimin en tartışma götürmez özelliği kitlelerin tarihsel olaylara doğrudan müdahaleleridir. Normal zamanlarda, ister monarşik ister demokratik olsun, devlet ulusa tepeden bakar; tarih erbaplarınca yapılır: monarklar, bakanlar, bürokratlar, parlamenterler, gazeteciler. Ama keskin dönemöçlerde, eski düzen artık onlar için katlanılamaz hale geldiğinde, kitleler kendilerini siyaset arenasından ayıran duvarları birer birer yıkarlar, geleneksel temsilcilerini yerlerinden ederler ve bu müdahaleleriyle yeni bir düzenin başlangıç ortamını yaratırlar [...] Devrimin tarihi bize göre, her şeyden önce, kendi kaderlerinin karara bağlandığı sahaya kitlelerin aniden dalmalarının öyküsüdür"¹²⁷.

Bizzat Althusser bize bir toplumsal formasyonun başat ögeye (kendisi de kertelerde, düzeylerde, üretici güçlerde, üretim ilişkilerinde vb. hiyerarşik bir yapılanma içinde olan bir hâkim üretim tarzına) eklemlenmiş bir bütün olduğunu açıklar. Althusser için üretim tarzı yapıların ve özellikle de üretim ilişkilerinin ihtimallere-bağlı-bir-bileşimidir [combinatoire]. Bunlar,

127. L. Trotsky, *Histoire de la révolution russe*, Paris, Seuil, 1950, p. 13. [Rus Devriminin Tarihi, Yazın Yayıncılık, İstanbul, 1998, s. 7.] [Çeviriyi aynen aldık].

insanın klasikleri okuduktan sonra inanabileceği gibi, sınıf ilişkileri, üretim süreci içinde aynı mevkii işgal eden büyük birey grupları arasındaki ilişkiler olmaktan uzaktır; bunlar yapılarıdır, o kadar. Diğer bir deyişle, kapitalist üretim tarzının çelişkileri (madem bizi asıl ilgilendiren bu) öncelikle sınıf çatışmaları değil, daha ziyade yapıların ahenksiz kısmî örtüşmelerinin çatışmalarıdır. (Örneğin üretici güçler ile üretim ilişkileri arasında) ahenksizlik, uygunsuzluk, yapısal müteakabiliyetsizlik mevcuttur. Üst-belirlenmiş karmaşık eklemlenme böylece şekillenir. Kapitalist toplum artık sınıf çelişkilerinin olumsuzluğunun biçimlendirdiği olumsuz bir bütün değil, başat öğeye haiz yapılanmış bir bütün, özet olarak mimari tarzda hiyerarşikleştirilmiş bir yapı, Althusser'in çok sevdiği [psikanalizden mülhem] "mekânsal [topique]" ya da uzamsal metaforları kullanacak olursak katmanların, düzeylerin ve kertelerin gerçek bir tortulaşmasıdır. Ve bu mimari bütünlük içinde sınıflar bu her şeye kadir [kadir-i mutlak] gizemli yapılara yer açmak için basit bir şekilde ortadan kaybolurlar. Althusser'in, Marx tarafından "bir *mekanizma*, bir *mekanik*, bir *makine parkı*, bir *makine*, bir *montaj* ¹²⁸" olarak betimlenmiş gibi sunmaktan hoşlandığı kapitalist sistemde artık eyleyen, müdahil olan ve acı çeken, dolayısıyla savaştan sınıflara yer yoktur; meydan tamamen "yapıların etkileri"ne, özgül etkinin [efficace] bileşimlerine kalmıştır. O andan itibaren, sadece, uzlaşmaz karşıt özneler olarak sınıflar yok olmakla kalmaz, sınıflar mücadelesi de kayıplara karışır. Althusser'in metnini uzun uzadıya alıntılatalım: "Eğer üretim iliş-

128. L. Althusser, "L'immense révolution théorique de Marx", in *Lire le Capital*, tome II, op. cit. , p. 70. [*Kapital'i Okumak*, İthaki Yayınları, s. 485.]

kileri bize artık bizzat kendisi toplumsal bütünlüğün yapısında *kayıtlı* bölgesel bir yapı [*sic*] olarak görünüyorsa da, bu bizi yapı doğasıyla da ilgilendirir [...] Ekonomik düzey yalnızca, toplumsal bütünün genel yapısında özel bir yer işgal eden yapılanmış bir bölge olmakla kalmaz, aynı zamanda bizzat kendi mekânında, kendi bölgesel (görelî) özerkliği içinde bölgesel ve bu sıfatla kendi öğelerini belirleyen bir yapı olarak işlev görür. [...] Üretim ilişkilerinin yapısı, bu işlevlerin “taşıyıcısı” (*Träger*) oldukları ölçüde asla bu mevkilerin sahipleri olmaktan öte bir şey olmayan üretimin etkenlerinin işgal edecekleri *mevkileri* ve üstlenecekleri *işlevleri* belirler. Dolayısıyla (süreci kuran öznel anlamında) hakiki “öznel” ne bu mevki sahipleri ne de bu görevliler, tüm görünüşlere, naif antropolojinin verisinin “kanıtlarına” karşıt biçimde “somut bireyler”, “gerçek insanlar” değil, bu mevkilerin ve bu işlevlerin tanımlanması ve dağıtılmasıdır. Dolayısıyla hakiki “öznel” bu tanımlayıcılar ve dağıtıcılardır: üretim ilişkileri [...] Ama bunlar “ilişkiler” olduklarından, özne kategorisinde düşünülemezlerdir. Kazara bu üretim ilişkilerini insanlar arasındaki ilişkilere, yani “insan ilişkilerine” indirgemeye kalkışılırsa [...] Marx’ın düşüncesine haksızlık edilmiş olur¹²⁹”. Althusser burada Marx’ın kelimesi kelimesine aşağıdaki satırları yazdığı, *Siyasal İktisadın Eleştirisine Katkı*’ya 1859 tarihli Önsözü unutmuşa benziyor: “Varlıklarının toplumsal üretiminde, *insanlar*, aralarında belirli, zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri, onların maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişme derecesine teka-

129. “La critique de Marx”, in *Lire le Capital*, tome II, op. cit. , pp. 52-53.

[*Kapital*’i Okumak, İthaki Yayınları, ss. 465 – 466.]

bül eder¹³⁰". Ayrıca kişi somut insanlar dışında başkalarının nasıl üretim ilişkilerine girebileceğini tahayyül etmekte zorlanır...

Althusser'in rüyası tanıdık bir bilimci sosyolojinin ideolojisi kadar eskidir: çarkların, yapıların, kertelerin, düzeylerin vb. bu alanlardaki konumların, mevkilerin ve işlevlerin etkilerinin sonucu olarak kavranmış toplumsal mekanizmanın ya da toplumsal sistemin bütünüünün işleyişini, manyetik ya da çekimsel güç alanları gibi belirleyecekleri toplumsal bir fizik ya da mekanik kurmak. Amma ve lakin işte tam da bu müthiş toplumsal mekaniği kabul ya da reddeden şu *somut insanlar* mevcuttur. Althusser, üretim ilişkilerinin şeyleşmesini fetişleştirerek bunlardan yalnızca aşkın varlıklar değil, kaçınılmazlık [kadercilik] blokları dahi oluşturur. Hakiki pozitivist geleneğin gereği, Althusser bu üretim ilişkilerini bilinçli olarak altüst eden devrimci eylem ve inisiyatifi düşünmekten acizdir. Althusser için tarih "öznesiz bir süreç"tir. Bu da Althusser'de oyuncusuz bir sahne, evrenin bu yeni ulu mimarı üretim ilişkilerinin yapısının görünmez eli tarafından manipüle edilen bir Çinişi gölge oyunudur. Böylece, Althusser toplumu "en somut belirlenimlerinde *montajının* ve *makine parkının* yasaları tarafından yönetilen nesnel bir sistem¹³¹" olarak betimler. Buna mukabil, bu "makinistsiz" toplumsal makine parkı yapının

130. K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Éditions Sociales, 1957, p. 5. (Vurgu bizim). [*Ekonomi Politğin Eleştirisine Katkı*, Sol Yayınları, Ankara, 1970, s. 23. Çeviriyi aynen aldık]. Ayrıca bkz. Marx'ın Annenkov'a 28 Aralık 1846 tarihli mektubu. Marx bu mektupta harfi harfine şunları yazar: "Bay Proudhon'un anlamadığı, insanların, yeteneklerine göre, içerisinde çarşaf ve bez ürettikleri toplumsal ilişkiler de ürettikleridir." in K. Marx et F. Engels, *Lettres sur Le Capital*, op. cit. , p. 33.

özgöl etkililerine sahiptir, bir çeşit programlanmış, önceden oynanmış bir piyes oynar. Böylece Althusser “*bu mizansenden, bizatihi tiyatronun aynı anda hem kendi sahnesi, hem kendi teksti, hem de kendi oyuncularını olduğu [bu tiyatrodan], seyircilerinin öncelikle, zaten bu, doğası gereği yazarsız bir tiyatro olduğundan yazarı olamayacakları bir tekstin ve rollerin kısıtlarına hapsolmuş zoraki aktörler oldukları için arasına seyirci olabilecekleri bu tiyatro*”¹³² dan söz eder.

Dahası, bu mizansen “somut insanlara” ilişkin bile değildir. “Marx’ta toplumsal üretim ilişkileri” diye gerçekten de savunur Althusser “sahneye *basit haliyle insanları* değil, özgöl “*bileşimler*” içerisinde üretim sürecinin etkenleri [amilleri] ile üretim sürecinin maddi koşullarını koyar”¹³³. Althusser’in bu durumda, kaçınılmazlığın ve zorunlu gelişmenin eylemi haricinde nasıl proleter devrimi düşünebildiğini hayal etmek gerçekten zor. Aynı şekilde, Althusser’in (hiç sözünü etmediği) devrimci bir örgütün müdahalesini düşünmekten aciz olduğunu belirtmek de yararsız. Yalnızca mihenk taşı kabilinden bir örnek alalım: Althusser, cesareti, yaratıcılığı, devrimci kararlılığı sınıflar mücadelesinde bu denli ağır basan Uruguay’da Tupamaros’un ya da Arjantin’de ERP’nin (“hümanist” bir kavram olsa bile) kahramanca eylemini nasıl izah edebilir. Bu, yapıların “makinesel” etkisi midir, yoksa burada daha ziyade siyasi bir

131. “L’immense révolution théorique de Marx”, in *Lire le Capital*, tome II, op. cit. , p. 71. [*Kapital’i Okumak*, İthaki Yayınları, s. 485.]

132. *Ibidem*, p. 71. [İthaki Yayınları, s. 485.]

133. “La critique de Marx”, in *Lire le Capital*, tome II, op. cit. , p. 45. [*Kapital’i Okumak*, İthaki Yayınları, s. 457.]

seçimin ve bireysel ya da ortaklaşa bir militan *taraf oluşun* bir ürünü mü vardır. Sömürülen sınıfların devrimci eylemi, Engels'in ifadesiyle "bilinçli etkenleri", toplumsal dev-makinenin basit kuklalarına dönüştürecek yapıların bir birleşiminin etkisi değildir. Bu eylem çok daha fazla sınıflar mücadelesinin ürünüdür. Althusser, tersine, tarihi bir yapılar çatışmasına, eklemelenmiş bir bütün içindeki yapılanmış kertelerin ihtimallere dayalı bir bileşimine (veya bileşimine) dönüştürür. Böylelikle, Marx'ın aşağıdaki ifadesini anlamaktan imtina eder (ama en yavan bilimci pozitivistin işlevi de işte böyle bir şeydir): "Koşulların değişmesi ile insan etkinliğinin ya da insanın bizzat kendisinin değişmesinin çakışması ancak *devrimci* pratik olarak akla uygun biçimde değerlendirilebilir ve anlaşılabilir"¹³⁴. Marx'ın Hegel'e yönelttiği eleştiri burada Althusser için aynı ölçüde geçerlidir: "Dolayısıyla *tarih*, *hakikat* olarak, gerçek insan bireyleri basit destekler olarak kullanan tikel bir kişilik [Althusser örneğinde kendilik/zatıyet], metafizik bir özne [Althusser'de öznesiz amaçsız bir süreç] haline gelir"¹³⁵. Marx'ta yapı, tarih, toplum ve diğer tüm ortaklaşa gerçeklikler metafizik özneler değildirler. "*Tarih hiçbir şey yapmaz*, "muazzam bir zenginliğe sahip *değildir*", "savaş *vermez*"! Tersine tüm bunları yapan, tüm bunlara sahip olan ve tüm bu savaşları veren *insandır*, gerçek, yaşayan insan [...] insanı *kendi* amaçlarını gerçekleştirmek için kullanan -sanki başlı başına bir kişiymiş gi-

134. K. Marx, *Thèses sur Feuerbach*, op. cit. , p. 32. [*Alman İdeolojisi*, Sol Yayınları, s. 22.]

135. K. Marx et F. Engels, *La Sainte Famille*, op. cit. , p. 101. [*Kutsal Aile*, Sol Yayınları, s. 112.]

bi- "tarih" değildir; tarih kendi amaçlarına ulaşmaya çalışan insanın etkinliğinden *başka bir şey değildir*¹³⁶."

"Tözü özne olarak, içsel süreç olarak kavramak [...] şeyleri bu kavrama biçimi, Hegelci yöntemin mutlak karakterini oluşturur¹³⁷". Dünyayı yalnızca ölü nesne (değişmeyen sermaye), hareketsiz/değişmez töz olarak değil, aynı zamanda *canlı* (değişken sermaye) ve devrimci ("işçi sınıfı devrimcidir ya da hiçbir şey değildir", Marx) *özne* olarak kavramak; işte maddeci diyalektiğin özü budur. Elbette bu özne, Althusser'in bizi inandırmaya çalıştığı gibi basit, kendine eşit, saydam, (büyük idealist gelenekte) bütünüyle her şeyin bilgisine haiz [alim-i mutlak] değil, kuruluşu bizatihi sınıflar mücadelesinin akışı içinde gerçekleşen *ortaklaşa [kolektif] pratik bir öznedir*: proletarya ve onun mücadele örgütleri. Böylece proletarya, sömürülen nesne durumundan devrimci altüst oluşun öznesi durumuna geçer. *Diyalektik süreç olarak* insanlık tarihi "kendi dramlarının hem yazarları hem de oyuncularını¹³⁸" insanların eyleminin ürünüdür. "İnsanlar" diye yazar Engels "her biri bilinçli olarak istedikleri öz amaçlarına ulaşmaya çalışarak, bu tarih hangi görünümde tezahür ederse etsin, kendi tarihlerini yaparlar ve işte tam olarak tarihi oluşturan da, değişik yönlerde etki eden bu sayısız iradelerin ve bunların dışarıdaki dünyaya çok çeşitli etkilerinin bileşkesidir¹³⁹".

Althusser'in Marksist terminolojiyle hafifçe bezenmiş yapı-

136. *Ibidem*, p. 116. [Sol Yayınları, s. 129.]

137. *Ibidem*, p. 76. [Sol Yayınları, s. 88.]

138. K. Marx, *Misère de la philosophie*, op. cit. , p. 124. [*Felsefenin Sefaleti*, Sol Yayınları, s. 114.]

salıcı işlevselciliği, her daim direnişlerin, reddedişlerin, isyanların, hatta bilinçli sabotajların sonucu olan sistemin “arızalarını”, yapının “tutunamayanlarını [ratelerini]” anlamayı yasaklar. Althusser’in teknokratik-bilimci düşüncesi toplumsal Düzen’in bir düşüncesi, “Establishment”ın [Müesses Nizamın] bir eşsüremliliğidir^(xiv). Althusser’in kurmayı düşlediği “Bilim”, tarihin bilimi, onun zihninde diğer “bilimsel” bilimlerle: dilbilimiyle, matematikle, “olgulara”, istatistiklere, deneysel verilerle, kısaca “pozitif’e dayanan genel olarak kesin bilimlerle özdeşdir. Bu nihayetinde evrensel bilim rüyasıdır, bu, toplumsal sınıfları, Büyük Serdümen’in pek sevdiği bir ifadeyi kullanacak olursak “tarihin kahramanları” olarak değil de, yapıların desteği, ihtimallere dayalı bileşimlerin [rollerini] dağıttığı ve sahnede yönettiği etkenler olarak gören toplumsal dünyanın ulu matematiği rüyasıdır. Oysa Lenin, Marksizmin *eylemin bilimsel rehberi* olarak özü üzerinde ısrarla durur. “Marksizm” diye hatırlatır Lenin “diğer tüm sosyalist kuramlardan, nesnel durum ile nesnel gelişmenin çözümlemesinde tam bir bilimsel zihin berraklığını, kitlelerin ve elbette şu ya da bu sınıfla bağ-

139. F. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, op. cit. , p. 426. *Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, Sol Yayınları, s. 47. “Men make their own history, whatever its outcome may be, in that each person follows his own consciously desired end, and it is precisely the resultant of these many wills operating in different directions, and of their manifold effects upon the outer world, that constitutes history.” <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1886/ludwig-feuerbach/ch04.htm>

(xiv) *Synchronie*: Eşsüremlilik, Sistemin öğelerinin işlevsel eşzamanlaştırılması (ahenklileştirilmesi)

lantıyı keşfetmeyi ve kurmayı bilen bireylerin, grupların, örgütlerin, partilerin de *enerjisinin, yaratıcılığının ve devrimci inişiyatifinin* rolünün daha kategorik olamayacak tarzda tanınmasıyla parlak bir biçimde bağlaştırmasıyla farklılaşır¹⁴⁰". Althusser'in kavramaktan aciz olduğu, kendisinin basit bir tali görüngüye ya da bir "yapı etkisine" indirgenilmesine asla imkân tanımayan *tarihsel öznelciliğin*¹⁴¹ temel önemidir. Bizzat kendisi tarihin bir ürünü olan bu tarihsel öznelcilik kuramı, insanlık tarihinin verili bir anında sermayenin tarihin kurnaz hakiki öznesi, yaratıcısı olduğu genişletilmiş yeniden-üretimin kör çevrimlerine boyun eğmeyi reddederek toplumu dönüştüren *bilinçli bir ortaklaşa [kolektif] öznenin* neden ve nasıl belirlediğini açıklar. Gerçekten de Marx, sosyalizm-komünizmle insanlığın tarihöncesinin sona erdiğinin ve özgürce ortaklaşmış üreticilerin kendi yazgılarını bilinçli olarak yönetecekleri insanlık tarihinin başladığının altını iyice çizer.

Dolayısıyla tarihsel maddecilik öznel, devrimci etmenin bilinçli ve bilerek yeniden ihyasıdır [rehabilitasyon]. Marx için söz konusu olan gerçekliği salt nesne (ya da yapı) olarak değil, ama aynı zamanda ve hepsinden çok, öznel biçimde "devrimci etkinlik" olarak, "pratik, eleştirel etkinlik" olarak kavramaktır.

140. V. Lénine, *Contre le boycott*, in V. Lénine, *Marx, Engels, marxisme*, Moscou, Éditions en langues étrangère, 1954, p. 253 (vurgu bizim).

141. "Toplum tarihinde" diye ısrar eder Engels "etkin olanlar münhasıran, bilince sahip, düşünüp taşınarak ya da tutku ile hareket eden ve belirli amaçlara ulaşmaya çalışan insanlardır; hiçbir şey bilinçli bir maksat olmadan, istenen bir erek bulunmadan meydana gelmez" *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, op. cit. , p. 426. [*Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, Sol Yayınları, s. 46.] [Çeviriyi kısmen değiştirdik].

Çünkü Troçki'nin hatırlattığı gibi, "olaylar insanlar tarafından hazırlanır, insanlar tarafından gerçekleştirilir, dönüp insanlar üzerinde etkide bulunur ve onları değiştirirler"¹⁴². Bu insanlar bilhassa, günün birinde, bir "yapıların özgül etkilisi" tarafından belirlendikleri için değil, öznel biçimde, "aşağıdan" statülerine artık tahammülleri kalmadığı için ayaklanan işçi sınıfının ve genelde sömürülen kitlelerin militanlarıdır. Dolayısıyla, *proletarya devrimci sürecin diyalektik özne-nesnesidir*, toplumsal altüst oluşun, olumsuz bütünlüğün, sürekli devrimin taşıyıcısı olumsuzluğun öznesi. İşte bu nedenle maddeci diyalektik kendisini *proletaryanın öz devrimci faaliyetinde* gösterir¹⁴³. Bu maddeci diyalektik, Marx'a göre "proletaryanın siyasi partide teşkilî [kurulması]"¹⁴⁴ olan, diyalektiğin silahıyla ve silahların diyalektiğiyle (teorik pratiğin silahı ve silahın pratik teorisiyle) mücehhez "modern Prens" (Gramsci) devrimci komünist partinin kuruluşuyla zirveye ulaşır. İşte bu nedenle, proletarya kendisini parti ile devrimci öznelcilikte teşkil eder. Gramsci: "Komünist parti, işçinin *emir alıp uygulayan* olmaktan çıkıp *inisiyatif sahibi olan taraf* haline geldiği, kitle olmaktan çıkıp şef ve *rehber* haline geldiği, kol olmaktan çıkıp beyin ve irade haline geldiği yakın kurtuluş sürecinin enstrümanı ve tarihsel biçimidir"¹⁴⁵. İşte bu nedenle diye ekler Troçki, "öncünün bilinçli iradesi ge-

142. L. Trotsky, *Littérature et Révolution*, op. cit. , p. 23. 143. Bu temel kavram için bkz. M. Löwy, *La Théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Paris, François Maspero, 1970 (yeniden basımı, Paris, Éditions sociales, 1997) ve L. Trotsky, *Nos tâches politiques*, Paris, Éditions Belfond, 1970.

144. K. Marx, *Statuts généraux de l'Association Internationale des Travailleurs*, in K. Marx et F. Engels, *Œuvres choisies*, tome I, op. cit. , p. 405.

leceği hazırlayan olaylarda giderek daha belirleyici hale gelir¹⁴⁶". Troçki'nin, IV. Enternasyonal kuruluş programında (1938), öznel etmenin, öncünün nesnel güç olarak teşkilini vurgulayarak açıkça ifade edeceği işte bu etken olan etmendir. Parti, bu "sınıf bilinci partisi" (Engels) o zaman, tarihe diyalektik etmen olarak, özne olarak devrimci inisiyatif biçiminde müdahale eder. Ve kitlelerin özerk etkinliği partinin en üst seviyede inisiyatifiyle çakıştığında, etkinliklerinin zirvesindeki iki öznenin, özne-sınıf ile özne-partinin birleşmesiyle [füzyonuyla] devrimci moment, özgürlüğün hükümdarlığına sıçrayış, kendini kesin biçimde teyit eder. Diyalektik işte o anda kitleleri ele geçirerek maddi güç haline gelir. Troçki'nin belirttiği gibi, Herzen'in tanımıyla Hegelci diyalektik "Marksizme daha da doğru biçimde uygulanabilir. Sınıflar mücadelesinin maddeci diyalektiği Devrimin hakiki cebiridir¹⁴⁷". Sonuç olarak örneğin Che Guevara'nın sık sık atıfta bulunduğu Marksist devrimci hümanizm "akla uygun çehresiyle" işte budur. Che *Kapital* hakkında şu saptamada bulunur: "bu insan zekası anıtının ağırlığı o denli fazla ki çoğu kez kaygılarının (kelimenin en iyi anlamında) hümanist karakterini bize [hiç kuşku yok Althusser'e de] unutturuyor. Üretim ilişkilerinin mekanizması ve bunların sonuçları, sınıflar mücadelesi, tarihsel atmosferde hareket edenlerin insanlar olduğu nesnel olgusunu belli bir ölçüde saklıyor¹⁴⁸".

III. Hegelci Diyalektik, Marksist Diyalektik

145. A. Gramsci, *Œuvres choisies*, Paris, Éditions sociales, 1959, p. 326.

146. L. Trotsky, *Littérature et Révolution*, op. cit. , p. 92. [*Edebiyat ve Devrim*, Köz Yayınları, s. 92.]

147. *Ibidem*, p. 94. [Köz Yayınları, s. 94.]

Geriye ele alınacak son bir konu kalıyor. Bu da, Hegelci diyalektiğin *kategoriler matrisi* ve bunun Marksist diyalektikle ilişkileri. Althusser ikisi arasında yapısal bir öz farklılığı, radikal bir kopuş olduğunu iddia ediyor. “Açık konuşursak” diye yazıyor Althusser “bu, olumsuzlama, olumsuzlamanın olumsuzlanması, karşıtların birliği, “aş[ıl]ma [dépassement]”, niceliğin niteliğe dönüşmesi, çelişki vs. gibi *Hegelci diyalektiğin temel yapılarının Marx’ta (bunları [devr]aldığı ölçüde: ki her zaman [devr]almış değildir!) Hegel’de sahip olduklarından farklı bir yapıya sahip olmalarını gerektirir¹⁴⁹*”. Althusser burada, Marx’ın salt bambaşka bir muhteva ya da farklı bir yapı vermek için basit bir biçimde terminolojisini devralmış olacağı Hegelci kategorilere bambaşka bir işlev yüklediğini öne sürüyor gibi görünüyor. Her ne kadar Hegel ve/veya Marx’ın diyalektiğinin kategorilerini doğru değerlendirmenin Marksizm için yaşamsal olduğu konusunda Althusser ile hemfikir olsak da, Hegel’in diyalektiği ile Marx’ın diyalektiği arasındaki bağlar konusunda aynı yorumu kuşkusuz paylaşmıyoruz. Bu iki diyalektik biçimi bize göre organik, diyalektik bir ilişki içindedir; Hegelci terimlerle: özdeşliğin ve farklılığın birliği. *Gerçekten Hegel’in diyalektiği Marx’ın diyalektiğiyle, burjuva demokratik devrimin proleter sosyalist devrim ile ilişkisiyle, aynı ilişki*

148. E. Che Guevara, *Œuvres*, tome III (*Textes politiques*), François Maspero, 1971, p. 159 (vurgu bizim).

149. *Pour Marx*, op. cit. , p. 92. [*Marx için*, İthaki, s. 116.] [Köşeli parantezler dışında çeviriyi aynen aldık]. Aynı zamanda bkz. Althusser’in “diyalektiğin Hegelci-olmayan kavranışı”ndan söz ettiği *Lénine et philosophie*, suivi de *Marx et Engels devant Hegel*, op. cit. , p. 59.

içindedir. Birinin ve diğerinin birliği ve aynı zamanda birinden diğerine aşarak-gelişme [transcroissance] vardır. İkisi arasında Çin Seddi değil, kesintisiz bir süreç vardır. *Devrimci diyalektik bu anlamda sürekli devrimin teorik ifadesidir*. Karl Korsch bu temel yönü çok iyi ortaya koymuştur. Kautsky'ye karşı şöyle yazar: "Burjuva devrimiyle proleter devrim arasında mevcut tarihsel ilişkiyi tam olarak yansıtan Marksist maddeci diyalektiğin Hegelci diyalektikle teorik ilişkisi basit olumsuzlama değil, diyalektik biçimde "olumsuzlamanın olumsuzlamasıdır". [...] Dolayısıyla, aynı şekilde proleter devrimi, tarihsel olarak burjuva devriminin basit biçimde olumsuzlanması değil, ilerleyiş halindeki devrimci praksisin daha üst bir dereceye gelişmesidir. Aynı şekilde Marx ve Engels'in maddeci diyalektik yeni yöntemleri teorik olarak Hegelci idealist diyalektiğin basit olumsuzlanması anlamına gelmez, tersine bunun, düşüncenin daha yüksek bir kuramsal biçimine doğru çelişkili gelişmesi anlamına gelir¹⁵⁰".

Öte yandan, Marx'ta aslında kuramsal bir alan değiştirme vardır. Marx artık diyalektiği İdeanın, Mutlağın, Kavramın içine değil, tarihsel-toplumsal gerçekliğin içine yerleştirir. Onda diyalektik sadece bir düşünce biçimi değil, maddeci nesnel bir süreçtir. "Diyalektik harekete gelince, onun ögesi [elemanı] saf kavramdır" diye yazar Hegel¹⁵¹. Marx'ta tersine bu nesnel çeliş-

150. K. Korsch, *L'Anti-Kautsky (la conception matérialiste de l'histoire)*, Paris, Champs Libre, 1973, pp. 24 – 25. Bu eser bilimci ve pozitivist revizyonizmi en iyi çürütmelerden biridir. Aynı zamanda bkz. K. Korsch, *Karl Marx*, Paris, Champs Libre, 1971.

151. G. W. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, tome I, op. cit. , p. 56.

kiler tarafından biçimlendirilen tarihsel süreçtir. Bu farklılık bir tarafa bırakılacak olursa, Marx, Kugelmann'a yazdığı gibi ve Joseph Dietzgen'e yazdığı az bilinen bir mektupta daha da net biçimde söylediği gibi, Hegel'den diyalektiğin "temel biçimlerini" devralır: "Diyalektiğin doğru yasaları, mistik bir kisve altında oldukları doğru olsa da, Hegel'de zaten mevcut. Söz konusu olan diyalektiği bu biçimden arındırmaktır¹⁵²".

Hegel tarafından keşfedilen ve Marx tarafından *değiştirilmek* *sizin* kullanılacak olan ilk "doğru yasa" diyalektik somutlaştırma ve derinleştirme olarak teorik soyutlama sürecidir. Sezgisel ve saf akılcı [aşkın/deneyüstü/transandantal] aşıkârlık felsefelerinin tersine, diyalektik metot bir dolaylılık yöntemi değil, *soyutlamaların somut bütünlüğün bağrında dolayımlanması sürecidir*. Marx'ın yöntem üzerine ünlü "1857 tarihli" *denilen Giriş*'ini yeniden okuduğunda, insan, neredeyse kelimesi kelimesine, Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin bazı pasajlarını tekrar okuduğunu sanabilecektir. Hegel'de olduğu gibi Marx'ta da somut bütünlük soyut belirlenimlerin çelişkili, diyalektik bir birliğidir. Hegel'de bütünlük "soyut bir birlik değil, çok-biçimli bir çeşitliliğin birliği; o, içinde çeşitli ve çok-biçimli öğelerin ilişkilerinin gerçekleşmiş bulunduğu, bu öğelere kesin belirlilik verir birliktir¹⁵³". Ya da daha ileride, özne ile müsnetler [yükleyenler] arasındaki ilişkiler konusunda: "Öznenin kendisi somuttur^(m), çeşitlenmiş kesin belirlmeleri bir araya getiren bütünlüktür¹⁵⁴" Marx'ta bütünlük

152. "Lettre de Marx à Joseph Dietzgen du 9 mai 1868", in K. Marx et F. Engels, *Correspondance*, tome IX, op. cit. , p. 229 (vurgu bizim).

153. G. W. Hegel, *Science de la logique*, tome II, op. cit. , pp. 163-164.

(xv) Sifat olarak değil, isim olarak "somut" (le concret).

kaotik bir yığın değil "birçok belirlenimin ve ilişkinin zengin bir bütünlüğüdür"¹⁵⁵. Veya yine, somut bütünlük "çoklu belirlenimlerin bir araya toplanması, dolayısıyla çeşitliliğin birliğidir"¹⁵⁶. Hegel ile Marx arasındaki farklılık şudur: Hegel'de gerçek "düşüncenin sonucu"¹⁵⁷ iken, Marx'ta düşünce somut bütünlüğü üretmez, ama onu [somut bütünlüğü] düşünülmüşün somutu olarak yeniden üretir. Geri kalanında yöntem özdeşliği vardır. Mesela Hegel şöyle bakar: "Kavram, önceki belirlenimlerin, varlığın kategorilerinin ve karşılıklı belirlenimlerin temeli ve bütünlüğü olduğundan, somut ve en zengin olandır"¹⁵⁸. Ve mademki "soyutlama somuttur"^{(xv)159}, "somutun tikelliklerinin ve zengin yapılarının içinde ve onlardan kalkınarak meydana çıktıkları başlangıç ve öge, her yerde ve her zaman, kavram olmalıdır"¹⁶⁰. Ele alış tarzı, Marx'ta da aynıdır: "düşüncenin ilerleyişi sırasında somutun yeniden-üretimine götüren, soyut belirlemeler"¹⁶¹ olacak biçimde "soyuttan somuta çıkma"¹⁶² söz konusudur.

Bu yöntem, *Mantık Bilimi*'nde, ölçü, nicelik, nitelik vb. gibi

154. *Ibidem*, p. 306. Ayrıca bkz. aynı yerde s. 311: "Başlangıçta dolayimsız bireysel olan özne, yargıda kendisini kendi ötekisine ve bilhassa genel hakikate ilintilendirilmiş bulur: özne böylece somut olarak, somut (xv) olarak, varlığına uygun, birçok niteliğe sahip bir şey ya da sayısız özelliğe sahip bir şey, bir gerçek somut olarak konur".

155. K. Marx, *Introduction dite "de 1857"*, op. cit. , p. 34. [*Grundrisse* 1, Sol Yayınları, s. 37.]

156. *Ibidem*, p. 35. [Sol Yayınları, s. 37.]

157. *Ibidem*, p. 35. [Sol Yayınları, s. 37.]

158. G. W. Hegel, *Science de la logique*, tome II, op. cit. , p. 292.

159. *Ibidem*, p. 295.

160. *Ibidem*, p. 522.

giderek daha dar tanımlı ve somut belirlenimlere varmak için, Varlık, Hiçlik, Oluş [Devenir] ^(xvi) gibi mantığın en soyut belirlenimlerinden yola çıkan Hegel'de rastlanır. Marx'ta aynı ilerleme yöntemi, hücresel biçim metadan başlayıp; değer, soyut emek, toprak rantı, kâr, artık-değer vb. gibi kategorilerden geçerek, bütünlüğü içinde kapitalist üretim tarzına (üretim, dolaşım, bölüşüm, tüketim) ulaşan *Kapital*'de yer alır. Althusser'in anlamadığı Marksist yöntem işte tam da budur. Althusser *Kapital* okurunu şöyle uyarır: "Bilimin Hegelci bir kavrayışının (Hegel için felsefe dışında bilim yoktur ve bu nedenle her hakiki bilim kendi başlangıcını kurmalıdır) [zihin bulandırıcı] etkisi altında, Marx o zamanlar, "her bilimde başlangıç zahmetlidir" diye düşünüyordu. Bu nedenle, 1. Cildin, 1. Bölümü, zorluğu büyük ölçüde bu Hegelci önyargıdan kaynaklanan bir açıklama düzeninde sunulur"⁶³ Oysa Marx'ın, *Siyasal İktisadın Eleştirisine Katkı*'ya olduğu kadar *Grundrisse* ya da *Kapital*'e de, her seferinde aynı meta, para, değer kutsal üçlemesinin incelemesiyle başlaması yine

161. K. Marx, *Introduction dite "de 1857"*, op. cit., p. 35. [*Grundrisse* 1, Sol Yayınları, s. 38.]

162. *Ibidem*, p. 35. [Sol Yayınları, s. 38.]

(xvi) "Nothing, if it be the thus immediate and equal to itself, is also conversely the same as Being is. The truth of Being and of Nothing is accordingly the unity of the two: and this is unity of Becoming." (G. W. Hegel, *The Science of Logic, in Hegel's Logic*, Oxford University Press, Oxford, 1978, p. 128). Türkçesi: "Hiçlik, eğer böyle dolaylımsız ve kendine eşitse, aynı zamanda Varlık ne ise tersinden onun aynısıdır. Binaenaleyh, Varlık ve Hiçliğin hakikati ikisinin birliğidir: ve bu Oluşun birliğidir."

163. L. Althusser, *Avertissement aux lecteurs du Livre I du Capital*, op. cit., p. 19.

de semptomatiktir. Bu ne tesadüfidir, ne de Althusser'in ima ettiği gibi salt redaksiyon zorluklarından kaynaklanır. Bu bizatihi, "en basitten karmaşığa"¹⁶⁴ çıkmak için basit kategorilerden ve kuramsal soyuttan başlamayı gerektiren diyalektik metodun zorunluluğudur. Öte yandan, Engels de bu ele alış tarzını teyit edecektir (1859). Şöyle yazar: "Bu yöntemle, bizim için tarihsel ve pratik olarak mevcut ilk ilişkiden ve en basitten, yani, burada, bize kendisini sunan ilk iktisadi ilişkiden yola çıkıyoruz. Bu ilişkiyi çözümlüyoruz. Bu bir *ilişki* olduğundan, bundan zaten, biri ötekiyle ilişkide olan iki veçhe olduğu sonucu çıkıyor. Bu yönlerin her biri kendi içinde [kendinde, en soi] değerlendirildiğinde: buradan, bunların birbirlerine karşı davranış tarzları, karşılıklı etkileri/müdahaleleri ortaya çıkıyor. Sonuçta buradan, çözümlenmesi gerekecek çelişkiler ortaya çıkacaktır"¹⁶⁵. (İnsan Hegel'in *Mantık Bilimi*'ni okuduğunu sanacak.) İşte bu nedenle diye sonuca varır Engels "Siyasal iktisat *metayla*, ürünlerin karşılıklı mübadele edildikleri uğrakla başlar"¹⁶⁶.

Maddeci diyalektiğin ilk mihenk taşı işte tam da diyalektiğin *Kapital*'e bu uygulanmasında yatar. Elbette bu tartışmalı konunun sınırlı bir makalenin çerçevesinde, en geniş kapsamda ele alınması mümkün değildir. Burada sadece temel birkaç soruna işaret etmek söz konusudur. Eğer Althusser *Kapital*'in

164. K. Marx, *Introduction dite "de 1857"*, op. cit. , p. 37. [*Grundrisse* 1, Sol Yayınları, s. 39.]

165. F. Engels, *Contribution à la critique de l'économie politique de Karl Marx*, in K. Marx et F. Engels, *Œuvres choisies*, tome I, op. cit. , pp. 389-390. [*Ekonomi Politığın Eleştirisine Katkı*, Sol Yayınları, s. 38.]

166. *Ibidem*, p. 390. [Sol Yayınları, s. 39.]

okunmasına dair öğütlerinde, "bilimin Hegelci bir kavranışı¹⁶⁷" ile kösteklenmiş olarak sunduğu bu 1. Bölümü pervasızca geçiştiriyorsa, bu kuşkusuz tesadüf eseri değildir. Althusser burada, *Kapital*'e Marx henüz hayattayken formüle edilen çok sayıda eleştiriyi tekrarlamaktan başka bir şey yapmamaktadır. Marx Sonsöz'ünde şunu kaydeder: "Almanya'da kitap eleştirmenleri [ya da okuma danışmanları] Hegelci sofistike diye ortalığı ayağa kaldırıyorlar¹⁶⁸". Althusser ve tilmizleri, diyalektiğin açıklama metodunun, gerçek hareketin, kronolojik hareket olarak değil, *kategorisel hareket* olarak bir soyut yeniden-üretimi olduğunu anlamayı beceremiyorlar. "Şayet burada başarılı olunursa" diye belirtir Marx "eğer araştırma nesnesinin yaşamı, düşüncede yeniden-üretiminde birebir yansıtılabilirse, bu serap [insanı] *a priori* bir inşaya inandırabilir¹⁶⁹". O halde diyalektik izah, her biri bir yana savrulan, karmaşık ilişkilerin mimarisini, tam olarak bir jeolojik ya da arkeolojik kesit gibi geliştiren bir yeniden terkiptir. "Demek ki, ekonomik kategorileri, tarihsel bakımdan belirleyici rol oynadıkları sıra ile ele almak olanaksız ve yanıltıcıdır. Onların ele alınış sırasını belirleyen şey, tam tersine, modern burjuva toplumunda aralarındaki ilişkilerdir ve burada sıra, doğal sıranın tersi olup, tarihsel evrim boyunca birbirlerini izledikleri sıraya uymamaktadır¹⁷⁰". Zaten Marx'ın iktisadi kategorileri çö-

167. L. Althusser, *Avertissement aux lecteurs du Livre I du Capital*, op. cit. , p. 19.

168. K. Marx, *Le Capital*, Livre I, tome I, *Postface*, op. cit. , p. 27. [Birinci Cilt, Sol Yayınları, s. 25.]

169. *Ibidem*, p. 29. [Sol Yayınları, s. 27.]

zümlemeye kafasını meşgul eden "bunların, modern burjuva toplum çerçevesi içindeki eklemlenmesidir"¹⁷¹.

İkinci olarak, diyalektik düşünce basit soyuttan, çoklu soyut belirlenimlerin bir birliği olarak kavranılan karmaşık somuta gider. "Daha basitten daha karmaşığa yükselen soyut düşüncenin ilerlemesi, gerçek tarihsel süreçlere tekabül eder"¹⁷². Bu anlamda, metanın (ve dolayısıyla değerin) burjuva toplumunun hücrel biçimi olarak analizi zorunlu olarak kapitalist üretim tarzının çözümlemesinin kalkış noktasıdır. Çünkü meta-değerin çözümlemesi, kullanım değeri/mübadele değeri diyalektik bölünmesinde, kapitalist üretim tarzının tüm çelişkilerini: emeğin ikili karakterinin (soyut ve somut) çelişkili hareketi, üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki çelişki, üretimin toplumsallaşmasıyla ürünün özel temellükü arasındaki çelişki, değişmeyen sermaye ile değişken sermaye arasındaki çelişki, toplam sermayenin farklı fraksiyonları arasındaki çelişki, kendini olumsuzlayan sermayenin içkin çelişkisi, sermayenin sınırsız gelişimiyle kâr oranlarının düşme eğilimi arasındaki çelişki vb. rüseyim halinde zaten bağrında taşır. Bu anlamda, aynı zamanda düzenli bir Marx ve Hegel okuyucusu olan Lenin şunu yazmakta haklıdır: "Değerin basit biçimi, verili bir metanın bir diğerine karşı mübadelesi yalıtık eylemi nasıl ki kapitalizmin tüm temel çelişkilerini saklı bir biçimde şimdiden kendi içinde ihtiva ederse, aynı şekilde en basit ge-

170. K. Marx, *Introduction dite "de 1857"*, op. cit. , p. 42. [*Grundrisse* 1, Sol Yayınları, s. 44.] [Çeviriyi aynen aldık].

171. *Ibidem*, p. 42. [Sol Yayınları, s. 44.] [Çeviriyi aynen aldık].

172. *Ibidem*, p. 37. [Sol Yayınları, s. 39.] [Çeviriyi aynen aldık].

nelleme, ilk ve en basit *kavramlar* (yargı, düz mantık vb.) oluşumu insanın şimdiden, evrenin *nesnel* bağıntısının giderek derinleşen bilgisine varması anlamına gelir¹⁷³”.

Hegel de bundan farklı bir şey söylemez. Onun için de başlangıç basittir ve sonuç tüm dolayım[sızlıkların] dolayım[lanmasının] karmaşık bir sürecidir. Bu ilerleyiş, diye yazar Hegel, her şeyden önce onun “giderek daha zengin belirlemelerle devam etmek üzere somut kesin belirlemelerden başla[ması] [...] Belirleniminin her yeni evresinde daha önceki muhtevasının kitlesinin genleş[mesi] ve zenginleş[mesi]: diyalektik ilerlemeyle yalnızca hiçbir şey yitirmekle, ardında bir şey bırakmamakla kalmayıp, kendisiyle birlikte tüm kazanılmışı sürükle[mesi] ve zenginleştikte bizzat kendi üzerine kapan[ması]”¹⁷⁴” olgusu ile karakterize olur. Aynı şekilde Marx sonradan, metaa diyalektik olarak bağlı diğer kategorilere: çifte belirlenimlerinde emek (soyut ve somut, basit ve karmaşık, vasıflı ve vasıfsız, üretken ve üretken-olmayan), çifte belirlenimlerinde sermaye (değişmeyen ve değişken, sabit ve dolaşan vb.), tikel biçimlerinden bağımsız olarak artık-değer (daha sonra ele alınacak kâr, faiz, toprak rantı) vb. geçmek üzere metanın çözümlemesiyle başlar. Dolayısıyla, Marx *Kapital*’de Hegel ile aynı yöntemi kullanır: kategorilerin, ilişkilerinin ve karşılıklı etkileşimlerinin bizzatı diyalektik sürecine göre öz-gelişimi. Bu nedenle, Engels’in, Marx bize tamamlanmış bir diyalektik bırakmadıysa da, bize yine de elyazmalarında üzerinde çalışılacak bir taslak bıraktı şeklinde yazabilmiş olması şaşırtıcı değildir. “Sözkonusu olan” diye yazar Engels

173. V. Lénine, *Cahiers philosophiques*, op. cit. , pp. 168-169.

174. G. W. Hegel, *Science de la logique*, tome II, op. cit. , p. 569.

“her şeyden önce onun hep yapmayı istediği diyalektiğin bir eskiziydi¹⁷⁵”. Lenin’in burada yerine tam oturan zamanından önce bir anti-Althusserci aforizmada şunu savunması da şaşırtıcı değildir: “Marx’ın *Kapital*’ini ve özellikle 1. Bölümünü, Hegel’in Mantık’ının tümünü iyice incelemeden ve kavramış olmadan anlamak mümkün değildir. Öyleyse Marx’ı ondan yarım asır sonra anlamamış Marksist olmaz¹⁷⁶”.

Marx’ın diyalektiğinden aktarmayı önemli gördüğümüz ve aynı zamanda Hegel’in metodunda da işbaşında olan konu, *yasa ve görüngü, öz ve görünüş arasındaki diyalektik ilişki* konusudur. Hegel’in mantığı klasik felsefenin tüm derin düşünce çabasını, bir Kavram, İdea ve Öz felsefesinde özetler. Kendisi de klasik felsefe geleneğinde yer alan Marx, Hegel’i izleyerek, seçilmiş görünüşleri tarafından gizlenmiş olduklarından, özsel biçimlerinde dolaylımsız olarak belirmeyen gerçek toplumsal ilişkilerin kavranışına ulaşabilmek için, yüzeysel görünüş ile derin özsel gerçeklik arasında açık bir kavramsal ayrırma gider. Hegel’de bilim (diyalektik düşünce tarzı ya da “kurgu [spekülasyon]”) görüngüler boyunca ve görüngülerde “daima kararsız [istikrarsız] olan görüngünün *değişmez imge* olarak yasası”na, “*yasaların dingin hükümranlığına*¹⁷⁷” ulaşmaktan ibarettir. Ama aşkın [transandantal] ya da öznel idealist felsefelerin bazılarının tersine, “yasa görüngünün dışında ya da ötesinde yer almaz, fakat ona doğrudan içkindir [immanente]; yasaların hükümranlığı varolan ya da görüngüsel dünyanın imgesidir. Ya da daha zi-

175. F. Engels, “Lettre à Lavrov du 2 avril 1883”, in K. Marx et F. Engels, *Lettres sur Le Capital*, op. cit. , p. 324.

176. V. Lénine, *Cahiers philosophiques*, op. cit. , p. 170.

yade, görüngü ile yasa bir bütünlük oluşturur ve dünyanın kendisi yasaların hükümranlığıdır¹⁷⁸” Sonuç olarak Hegel’e göre, görüngülerin bütünlüğü (ya da dünya), yasayı özsel ilişki ya da özsel görüngü olarak ihtiva eder. Bu da, görüngülerin bütünlüğünün, hareketli ve kararsız bir *continuum* [ilerleme halinde görüngü] üzerinden anlık bir soyutlama olan yasadan her zaman daha zengin olmasını açıklar. Lenin oradaki-Hegel üzerine çok Hegelci bir yorumda bulunacaktır: “Görünüş belirlenimlerinden birinde, veçhelerinden birinde, uğraklarından birinde özdür. Öz bu olarak görünür. Görünüş özün kendisinin bizzat kendisinde görünmesidir (*Scheinen*)¹⁷⁹”. Diğer bir deyişle, somut bir bütünlüğün bağrında öz ile görünüşün diyalektik birliği vardır. Öz, daha sonra başka bir görünüşe ve sonra bir diğerine geçen ve böylece sürüp giden, özsel, anlık bir görünüşten başka bir şey değildir ya da Hegel’in belirttiği gibi “gerçeklik, öz ile varoluşun birliğidir¹⁸⁰”. Diyalektik bilgi sürecini açıklayan şey, gerçekliğin işte bu özyapısıdır [karakter], yani sürekli derinleştirme, *gerçeğin sonsuz zenginliğini* daimi olarak kendine mal eden yakınsama. Lenin bu anlamda, Hegel’in *Mantık Bilimi*’ni okumasından kalkınarak “diyalektiğin öğeleri¹⁸¹”ni hatırlatır: “Bu şeyin diğerleriyle çoklu ve çeşitli *ilişkilerinin* birlikteliklerinin hepsi. Bu şeyin (ya da hatta görüngünün) gelişmesi, kendi hareketi, kendi yaşamı. Bu şeyde içsel olarak çelişkili eğilimler (ve

177. G. W. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, tome I, op. cit. , pp. 123-124.

178. G. W. Hegel, *Science de la logique*, tome II, op. cit. , p. 149.

179. V. Lénine, *Cahiers philosophiques*, op. cit. , p. 127.

180. G. W. Hegel, *Science de la logique*, tome II, op. cit. , p. 181.

181. V. Lénine, *Cahiers philosophiques*, op. cit. , pp. 209-210.

çeşitli veçheler). *Karşıtların* toplamı ve *birliği* olarak şey (görüngü vb.) [...]. Yalnızca karşıtların birliği değil, aynı zamanda her belirlenimin, niteliğin, özelliğin, tikelliğin *her bir* diğerine, kendi karşıtı haline *geçişleri*. Yeni veçhelerin, ilişkilerin bitmez tükenmez aydınlatılma süreci; şeylerin, görüngülerin, süreçlerin vb. bilgisinin, insan tarafından, özde görüngülerden ve daha az derin bir özden daha derin bir öze giderek bitmez tükenmez derinleştirilme süreci¹⁸²". "Görüngünün, gerçekliğin *tüm* veçhelerinin ve karşılıklı ilişkilerinin *hepsi*"¹⁸³" diye vurgular Lenin, gerçeğin kesintisiz araştırma sürecinde özde görüngülerden hareket eden hakikat [doğruluk] işte bundan oluşur. Burada, Hegel'in ve Marx'ın çoklu belirlenimlerin zengin bir sentezi olan somut bütünlüğünü yeniden karşımızda buluruz. Dolayısıyla, bilginin yakınsanması, yeni veçhe ve ilişkilerin ("kesin belirlemelerin"), düşünülmüş somuta (soyutlamaların sentezine) ulaşmak için durmaksızın aydınlatılmasından ibarettir.

Marx'ın siyasal iktisadi eleştirisinde kullandığı diyalektik yöntem de aynı şekilde özün ve görüngünün bir eklemlenmesidir. Esasen bu metodun amacı görüngülerin basit bir şekilde görünür olan hareketinden derin, içsel öze, çekirdeğe geçmektir. Marx, burjuva ideologlarının çoğu kez bir doğa yasası olarak takdim ettikleri rekabet hakkında şöyle yazar: "Rekabetin bilimsel çözümlemesi gerçekte, sermayenin derin doğasının çözümlemesini önvarsayar. Bu tıpkı, gök cisimlerinin görünürdeki hareketinin yalnızca onların gerçek hareketini bilenler tarafından anlaşılabilmesi gibidir"¹⁸⁴". Demek ki, Marx için sözkonu-

182. *Ibidem*, pp. 209-210.

183. *Ibidem*, p. 186.

su olan siyasal iktisadî bir bilim olarak kurmak, yani “görünü-
lerle yetinen, selefleri tarafından önceden geliştirilmiş malze-
meyi kendi ihtiyacı için ve en kaba görüngülerin bayağılaştırıl-
ması için geniş getiren ve kendisini, burjuvanın kendi dünyası-
nı, mümkün olan dünyaların en iyisini doldurmaktan hoşlandığı
yanılsamaları ukalaca sistemleştirmekle ve ebedî hakikatler
olarak ilan etmekle sınırlayan bayağı iktisadın tersine, burjuva
toplumundaki üretim ilişkilerinin gerçek ve derin bütününe
nüfuz etmek¹⁸⁵”tir.

Bayağı burjuva iktisadının (sosyal-demokrat ve Stalinci ikti-
sat için de aynıyla geçerli) bu eleştirisi, Marx’ın, Marksizmin aslı
birliğini teyit edecek şekilde, açıkça toplumsal ilişkilerin yaban-
cılaşmasının ve şeyleşmesinin eleştirisine bağladığı diyalektik
yöntemin anlaşılması için daha da önemlidir. Marx şöyle yazar:
“Değerin, zenginliğin öğeleri ve kaynakları arasında iç bağlantıyı
kurmak isteyen bu kutsal iktisadî üçlemede [sermaye, toprak,
emek] kapitalist üretim tarzının gizemleştirilmesi, toplumsal
ilişkilerin şeyleşmesi, maddî üretim ilişkilerinin kendi tarihsel-
toplumsal belirlenimleriyle dolaylımsız örtüşmesi kendilerini ta-

184. K. Marx, *Le Capital*, Livre I, tome II, op. cit. , p. 10. [*Kapital*, Birinci Cilt, Sol Yayınları, s. 307.] Bizzat, ne yaptıklarını bilerek ve dolayısıyla “özgür-
ce” hareket ettiklerini düşünen toplumsal aktörlerin kendileri, aslında top-
lumsal yüzeyde sermayenin derin yasalarını uygularlar: “kapitalist üretimin
içkin eğilimleri kendilerini tekil sermayelerin hareketinde gösterirler, kendile-
rini rekabetin zorlayıcı yasalarıymış gibi öne çıkartırlar ve bizzat bu şekilde
kendilerini kapitalistlere, kapitalistlerin kendi hareketlerinin saikleri olarak
dayatırlar.” (*Ibidem*, p. 10. [Sol Yayınları, s. 307]).

185. K. Marx, *Le Capital*, Livre I, tome I, op. cit. , p. 83. [*Kapital*, Birinci Cilt, Sol Yayınları, s. 90.]

mamlanmış bulurlar. Ve bu, sihirli, tersine çevrilmiş bir dünyadır, Sermaye Bey ile Toprak Hanımın, hem toplumsal şahsiyetler hem de basit şeyler olarak kendi hayalet çemberlerinde dans ettikleri tersine bir dünya. Bu sahte görünüşleri ve bu yanılsamaları: zenginliğin çeşitli toplumsal öğelerinin özerkleştirilmesini ve kemikleştirilmesini, şeylerin kişileştirilmesini ve toplumsal ilişkilerin şeyleştirilmesini, gündelik hayatın bu dinini yerle bir etmiş olması klasik siyasal iktisadın büyük meziyetidir¹⁸⁶". Tersine "gerçekte bayağı siyasal iktisat kendisini, burjuva üretim ilişkilerinin tutsağı üretimin etkenlerinin [amillerinin] algılanışlarını/kavranılışlarını doktrin düzeyine tercüme etmekle, sistemleştirmekle ve bu fikirlerin özürücü-savunusuyla sınırlar. Bu nedenle onun tam da, iktisadi ilişkilerin, açık biçimde saçma ve mü-kemmelen çelişkili görüngülere bürülü bu yabancılaşmış görünüşünde kendisini bütünüyle rahat hissetmesine şaşırmmamak gerekir – zaten şeylerin görünüşleri ve özləri çakışsaydı her türlü bilim fazla gelirdi¹⁸⁷". Oysa Marx için "diyalektik gelişme yöntemi" açısından söz konusu olan, esasen, "burjuvaların ve bayağı iktisatçıların, zihinlerinde ilişkilerin asla iç *insicamlarının* yansımasından, yalnızca dolayımız *görüngüsel biçimlerinin* yansımasından kaynakla[nan] bakış tarzı ¹⁸⁸"nı adım adım eleştirmektir.

Şeylerin, burjuva iktisadının hemen tüm yanılsamalarının

186. K. Marx, *Le Capital*, Livre III, tome III, Paris, Éditions Sociales, 1974, pp. 207-208. [*Kapital*, Üçüncü Cilt, Sol Yayınları, Ankara, 2003, ss. 728-729.]

187. *Ibidem*, p. 196. [Sol Yayınları, s. 718.] Marx bayağı iktisat (bugün işletme iktisadının çeşitli varyantları bunun içine yerleştirilebilir) için şunu ekler: "bu ilişkiler, sıradan biri için anlaşılabilir oldukları halde, iç bağıntıları ne denli saklı kalırsa ona o denli aşikâr görünürler" (*Ibidem*, p. 196. [Sol Yayınları, s. 718])

da, çoğu kez nasıl tersine görüldüğünü gösteren birkaç örnek alalım. Mesela “emeğin fiyatı” olarak ücret kavrayışı. Bu kavrayış, sanki işçinin tüm emeği “tam fiyatından” ödenmişçesine, iş gününün, gerekli emek ve artık-emeğe, ödenmiş emek ve ödenmemiş emeğe bölünmesine dair her türlü izi ortadan kaldırır. Sömürülen emeğin ödenmemiş emek görünüşüne büründüğü serfliğin aksine, “ücretli emekte bu tersidir: artık-emek ya da ödenmemiş emek bile ödenmiş emek görünüşüne bürünür [...], burada parasal ilişki ücretlinin kapitalisti için bedava çalışmasını gizler [...]. Ücretli emeğin sahte görünüşlerinden başka bir şey ifade etmeyen bu biçim sermaye ve emek arasındaki gerçek ilişkiyi görünmez hale getirir ve onu tam tersi olarak gösterir. Ücretli ve kapitalistin tüm hukuksal kavranışları, kapitalist üretimin tüm gizemlileştirmeleri, tüm liberal yanılsamalar ve bayağı iktisadın tüm özür-cü-savunucu kaypaklıkları bundan türer¹⁸⁸”.

Diğer örnek, artık-değer oranı ile kâr oranı arasındaki farkın sonucudur. Bilindiği üzere, sermayenin organik bileşimi sanayi dallarına göre farklılaşır. Yine bilindiği gibi değişken sermaye artık-değer kaynağıdır. Buradan şu yasa çıkar: “Ortalama emek-gücünün değeri ile ortalama sömürü derecesi farklı sanayilerde eşit varsayıldığında, üretilen artık-değer kütleleri, kullanılan sermayenin değişken bölümünün büyüklüğüyle, yani onun emek-gücüne çevrilen kısımlarıyla doğru

188. “Lettre de Marx à Engels du 27 juin 1867”, in K. Marx et F. Engels, *Correspondance*, tome VIII, op. cit. , p. 397.

189. K. Marx, *Le Capital*, Livre I, tome II, op. cit. , pp. 210 – 211. [*Kapital*, Birinci Cilt, Sol Yayınları, s. 513.]

orantılıdır. Bu yasa, görünüşlere dayanan tüm deneyimle açık çelişki halindedir. Göreli olarak daha fazla değişmeyen sermaye ve daha az değişken sermaye kullanan bir iplikçinin, bu nedenle, göreli olarak daha fazla değişken sermaye ve daha az değişmeyen sermaye kullanan bir fırıncıdan daha az kâr ya da artık-değer elde etmediğini herkes bilir¹⁹⁰". Aynı durum iktisadi gerçekliklerin çoğu için geçerlidir. Örneğin, artık-değer doğrudan olduğu gibi değil, yalnızca görüngüsel biçimleri halinde:

sına-

î veya ticari kâr, faiz oranı, temettüler vb. görünür. Aynı şekilde değer de doğrudan olduğu gibi değil, sadece, değerden ayrılan ya da ortalama bir değer etrafında salınan fiyatın görüngüsel biçimi halinde görünür. Yine burada da, özü maskeleyen ya da hatta yalanlayan görünüşleri izah etmek için özden yola çıkmak gerekir. "Metalarn kendi değerleri üzerinden mübadelesi ya da satışı akla uygundur [rasyoneldir]; bu onun dengesinin doğal yasasıdır ve sapmaları bu yasadan yola çıkarak izah etmek gerekir, yoksa bunun tersine yasanın kendisi sapmalardan kalkınarak izah edilmemelidir¹⁹¹". Diğer bir deyişle, her durumda Marx için sözkonusu olan görünüşlerle (dolaşımın ya da bölüşümün yüzeyiyle) yetinmeyip, özsel gerçekliği (üretimin dibini) araştırmaktır. Onun yöntemi, toplumsal aktörlerin yanılsamalarına tekabül eden görüngülerin yüzeyine giderek yaklaşmak için metadan ve onun ikili özya-

190. K. Marx, *Le Capital*, Livre I, tome I, op. cit. , p. 300. [*Kapital*, Birinci Cilt, Sol Yayınları, ss. 297-298.]

191. K. Marx, *Le Capital*, Livre III, tome I, op. cit. , p. 203. [*Kapital*, Üçüncü Cilt, Sol Yayınları, s. 168.]

pısından –özden, yasadan– yola çıkmaktan ibarettir. Dolayısıyla, sözkonusu olan, somut bütünlüğün öğelerini tek tek yeniden-bütünleştirerek tekrar yüzeye çıkmadan önce şeylerin dibinden başlamaktır (örneğin, “soyut” sınıflardan yola çıkarak somut nüfusu anlamaya imkân tanıyan soyutlamaları yeniden-bileştirme yöntemi): “Dünya pazarının çelişik müdahalelerinin, konjonktürlerinin, piyasa fiyatlarının hareketlerinin, kredi dönemlerinin, sanayi ve ticaret çevrimlerinin, refah ve krizlerin birbirini izlemesinin [üretimin] bu etkenler[ın]e nasıl kaçınılmaz bir hâkimiyetin ifadesi ve onların karşısına kör bir zorunluluk veçhesiyle çıkan kadir-i mutlak doğal yasaları olarak görüldüğünü ayrıntılı olarak göstermeyeceğiz. Bunu göstermeyeceğiz zira rekabetin gerçek hareketi planımızın dışında kalıyor ve bizim burada inceleyeceğimiz şey yalnızca kapitalist üretim tarzının bir tür kendi ideal vasatında iç örgütlenmesinden ibaret¹⁹²”.

Marx, kapitalist üretim tarzının içsel, derin örgütlenmesinden yola çıkarak yüzeyin görünüşlerine doğru tekrar yukarı çıkar: “[Marx tarafından incelenen] sermaye biçimleri, sermayeyi giderek, kendisini toplumda, deyim yerindeyse çeşitli sermayelerin karşılıklı etkileşiminde, rekabette ve bizzat üretimin etkenlerinin sıradan bilincinde, dışa vurduğu biçime, kendi yüzeyine yaklaştırır¹⁹³”. O andan itibaren sözkonusu olan “*bir bütün olarak değerlendirilen [alınan] sermayenin ha-*

192. K. Marx, *Le Capital*, Livre III, tome III, op. cit. , p. 208. [*Kapital*, Üçüncü Cilt, Sol Yayınları, s. 729.]

193. K. Marx, *Le Capital*, Livre III, tome I, op. cit. , p. 47. [*Kapital*, Üçüncü Cilt, Sol Yayınları, ss. 31-32.]

reketinin doğurduğu somut biçimlerin keşfedilmesi ve betimlenmesidir. Sermayeler gerçek hareketlerinde işte bu somut biçimler halinde karşı karşıya gelirler¹⁹⁴”.

Althusser tarafından itiraz edilen son diyalektik kategorileri bütünlük ile çelişkiye ilişkindir. Gerçekten de, Althusser çok sayıda pasajda, Hegel’de ve Marx’ta çelişki ve bütünlüğün köklü biçimde farklı olduklarını ileri sürer. Bu tartışmada (aşıkâr bir nedenle) Lenin’e pek az göndermede bulunan komünist filozofumuz, buna karşılık, Hegel’in diyalektiğin (tabi ki idealist) babalarından biri olarak sunulduğu pasajları zikretmeyi unutsa da, Mao Zedong’u uzun uzadıya yorumlar. “Ünlü Alman filozof Hegel” diye yazar Mao “diyalektiğe çok büyük bir katkıda bulunmuştu, ancak onun diyalektiği idealistti”. Ve Mao yine Marx ve Engels’in nasıl “eleştirel bir tavırla Hegel’in diyalektiğinin rasyonel öğelerini devraldıklarını”¹⁹⁵ kaydeder. Çin’deki “Büyük Proleter Kültür Devrimi”nin Maocu hayranı Althusser’in “Hegel’in diyalektiğinin rasyonel öğelerini” ve Hegel’in “önemli katkısını” eleştirel bir tarzda da olsa öne çıkarttığı pasajları okumak hoş olurdu. Ve Mao’nun düşüncesi yine de burada hiçbir muğlâklığa malzeme vermez, onun düşüncesi “ışık saçan şafak” gibi saftır. Althusser’e gelince, o, Hegel’in özgül katkısını değerlendirmekten acizdir zira Hegelci çelişki kuramının Marksizme “aşılmış” uğrak olarak geçtiğini anlamaz. İşte bu nedenle Lenin *Felsefe Defterleri*’nde, kendisini maddeci olarak okumaya zorladığı Hegel’in çelişki kuramını hiçbir zaman gerçek anlamda

194. *Ibidem*, p. 47. Sol Yayınları, s. 31.

195. Mao Zedong, *De la contradiction, in Quatre essais philosophiques*, Pékin, Éditions en langues étrangères, 1967, p. 33.

eleştirmez. Tersine, diyalektiğin “rasyonel temeli”nin orada olduğunu göstermek için durmaksızın uzun uzun zikreder.

Althusser Hegelci diyalektik bütünlüğün basit, temelde farklılaşmamış ve kendisine özdeş olduğunu iddia eder ve böylece buradan “Hegelci bütünlüğün birlik tipi”nin “Marksist bütünlüğün birlik yapısı”¹⁹⁶ ile özdeşleştirilmesinin mümkün olmadığı sonucuna varır. Oysa Hegel’de bütünlük, Marx’ta olduğu gibi, çoklu ve özdeş olmayan çelişkilerin daimi eşitsiz gelişme içinde bir tarihsel düğüm oluşturdıkları *olumsuz bir bütündür*. Çelişkilerin birliği (ve farklılığı), her çelişkinin kendi karşıtı haline geçtiği ya da diğer çelişkileri değişime uğrattığı (belirlenmiş olumsuzlama, olumsuzlanmanın olumsuzlanması vb.) karmaşık bir tarihsel birliktir. Mesela Hegel şöyle yazar: “Mevcut her şeyin incelenmesi, daha çok kendiliğinden, kendine eşitliğe rağmen her şeyin eşitsiz ve çelişkili olduğunu, çeşitlilik ve çelişkiye karşın kendisiyle özdeş olduğunu, aynı şekilde kendisini belirlenimlerinden birinden diğerine geçmeye iten bir hareket tarafından yönetilir biçimde ortaya koyduğunu ve bunun, her birinin kendinde bizzat kendi karşıtı olması nedeniyle böyle olduğunu gösterir”¹⁹⁷. Bu olumsuz bütünlüğün (çelişkilerin birliği) bağrında diye vurgular Hegel “terimlerden birinin diğerine dönüşmesi”¹⁹⁸ vardır. Althusser’in ileri sürdüğü’nün (Hegelci çelişkilerin sözde basit, kendilerine eşit ve kendi aralarında eşit olmasının) tersine, Hegel’de çelişkilerin, birinin diğerine göre dolayımlanması hareketinde hiyerarşik yapılan-

196. *Pour Marx*, op. cit. , p. 210. [*Marx İçin*, İthaki, s. 248.]

197. G. W. Hegel, *Science de la logique*, tome II, op. cit. , p. 32.

198. *Ibidem*, p. 179.

ması, eklemlenmiş ilerlemesi vardır. Hegel *Mantık Bilimi*'nde zincirlenmeyi [sekansı] şöyle açıklar: farklılık, karşıtlık, çelişki. Her farklılık kendi içinde potansiyel olarak bir karşıtlık, her karşıtlık bir çelişki taşır.

Hegeli bütünlük, nihayetinde, çelişkilerin birbirlerini karşılıklı koşullandırdıkları bir bütünlüktür. Ve bu karşılıklı dolaşımlama yeni çelişkiler yaratır. Dolayısıyla, çelişkilerin sürekli yaratılışı ve ortadan kayboluşu, çelişkinin güçlü uğrağının bir diğeri lehine yer değiştirmesi, "belirlenebilirliklerine göre zengin somut tamlık [plénitude]¹⁹⁹" olan bütünlüğün diyalektik eklemlenmesi vardır. Bu bütünlük basit değildir, çelişkili bir ilişkiler karmaşasıdır. Bu, Hegel'in savunduğu gibi bir "ayrı [müstakil] özyapılar çeşitliliği, bizzat kendi içinde zengin bir ilişkiler sistemi, ya da çoklu bir diğerlerine ilişkiler sistemi²⁰⁰"dir. Bu ilişkiler karmaşıktır çünkü çoklu ve hareketlidirler [mobil]. "Bütün" diye yazar Hegel "soyut [Althusser'e göre basit, türdeş] bir birlik değil, çok-biçimli bir çeşitliliğin birliği; o, içinde çeşitli ve çok-biçimli öğelerin ilişkilerinin gerçekleşmiş bulunduğu, bu öğelere kesin belirlilik verir birliktir²⁰¹".

Öyleyse, ilişkiler sistemi olarak bütünlük, karşılıklı olarak birbirlerini sürekli olumsuzlayan (kesintisiz olumsuzlama) çelişkili ilişkilerin farklılaşmış birliğidir. "Bütün bağımsızdır, parçalar bu birliğin uğraklarından başka bir şey değildir; ama öte yandan onlar da bağımsız olandır [...] ve her biri, kendi bağımsızlığı içinde bir diğerinin bağımlısıdır [rölatifidir]. Do-

199. G. W. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, tome I, op. cit. , p. 8.

200. *Ibidem*, p. 82.

201. G. W. Hegel, *Science de la logique*, tome II, op. cit. , pp. 163-164.

layısıyla ilişki bir iç çelişkiyle maluldür ve bu nedenle kendini ortadan kaldırılmış bulur [...].Olumsuz birlik olarak Bütün bizzat kendisine olumsuz olarak bağlıdır; bu birlik böylece kendisine göre dışsallaştırılır; onun varlık sebebi karşıtında, dolayimsız çok-biçimlilikte, yani parçalardadır²⁰²". Demek ki, Hegelci bütünlükte, diyalektik bir karşıtların *dolayımlanması* süreci iş başındadır. Aynısı, bütünlüğü *karşıtların dolayımlanmış birliği* olarak kavrayan Marx'ta mevcuttur. Örneğin, bütünlük olarak sermayeden burjuva toplumunun tüm çelişkileri doğar ve sermaye bunların dolayımıdır: "Bu eksen [aks] her zaman tamamlanmış iktisadi ilişki olarak belirir çünkü karşıtları kucaklar ve sonunda, bizzat uçların karşısında Tek-taraf- lı olduğundan; başlangıçta uçlar arasında bir dolayımlayıcı olarak beliren hareket ya da ilişki diyalektik bir zorunlulukla bizzat kendisi ile bir dolayım olarak belirene, uğrakları, biza- tihi bu ilgayla kendisini yegâne özerk temel öge [prensi]p olarak koymak için peşinen varsayılmış özerkliğini ilga ettiği uç- lardan başka bir şey olmayan bir özne olarak belirene dek durmaksızın sürdüğünden her zaman daha Yüksek bir güç olarak belirir ²⁰³".

Dolaşıma gelince, o da değerin iki görüngüsel biçiminin ya

202. *Ibidem*, p. 162. Hegel ekler: "Dolayısıyla Bütün parçalardan oluşur; onlarsız hiçbir şeydir. Böylece, ilişkinin tümüyle bağımsız bütünlüğünü temsil eder; ama tam da bu nedenle o bir bağımlıdır [rölatif] zira bütünlüğü bütünlük yapan onun ötekisidir, onun ötekisi, bunlar parçalardır ve o varlık nedenini kendisinde değil bu ötekide bulur" (*Ibidem*, p. 162).

203. K. Marx, *Manuscripts de 1857-1858*, ("Grundrisse"), tome I, op. cit. , pp. 270-271. [*Grundrisse* 1, Sol Yayınları, s. 241.]

da metanın iki karşıt biçiminin dolayımı, her biçimin kendisini kendi karşıtında koruduğu, metanın parada, paranın metada saklı kaldığı, ikili bir biçim halinde harekettir. "Burjuva toplumunun yüzeyinde dolayimsız veri olarak beliren dolaşım" diye yazar Marx "yalnızca durmaksızın dolayımlandığı ölçüde var olur. Dolaşım kendi içinde değerlendirildiğinde ön-varsayılmış iki ucun dolayımıdır. Ama bu uçları yerlerine koyan o değildir. Dolayısıyla, yine de bizzat kendisinin, yalnızca uğraklarının her birinde değil, dolayımın bütünselliği [globalité], sürecin bütünü olarak da, dolayımın ihtiyacı vardır. Öyleyse, dolaşımın dolayimsız varlığı salt görünüşüdür. *Dolaşım gerisinde akıp giden bir sürecin görüngüsüdür*. O artık uğraklarının her birinde –meta olarak-para olarak– ikisinin arasında ilişki olarak, ikisinin basit mübadelesi ve dolaşımı olarak kendisini olumsuzlar²⁰⁴". Aynı şekilde, meta, iki veçhesi tarafından, yani mübadele-değeri ve kullanım değeri yönleri tarafından dolayımlanmış dolayımıdır: "Bunların birliği yine dolayimsız olarak parçalanır ve aynı anda farklılıkları yine dolayimsız olarak birlik içinde çözülür. Demek ki artık kullanım-değerinin ancak mübadele-değerinin dolayımıyla kullanım-değerine dönüştüğünü ve mübadele-değerinin bizzat kendisini kullanım-değeriyle dolayımlandığını ortaya koymak gerekir²⁰⁵".

Bizzat kendisi yadsıma tarafından biçimlendirilmiş bu olumsuz bütünlük, "Marksist" yapısalcılarının sandıkları gibi bir yapılar yapısı ya da soyut ilişkiler sistemi değil, özünde, "doğu-

204. *Ibidem*, p. 195. [Sol Yayınları, s. 176.]

205. *Ibidem*, pp. 209-210. [Sol Yayınları, ss. 188-189.]

206. G. W. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, tome I, op. cit. , p. 40.

şun ve yok oluşun hareketi²⁰⁶” tarafından, olumsuzluk tarafından, olumsuzlamanın olumsuzlanması tarafından, Hegel’i yorumlayan Lenin’in bir ifadesini kullanacak olursak “öz-hareketin ve hayatın dahili nabızı tarafından²⁰⁷” hareket ettirilen diyalektik bir süreçtir. Diyalektiğin, pozitivistlerin ya da idealistlerin fantezilerindeki gibi nihilist ya da basit biçimde yıkıcı olmadığını anlamaya imkân tanıyan, işte bu *belirlenmiş olumsuzlama* sürecidir. Pozitivistler ya da idealistler, “bu hiçliğin belirlenmiş tarzda *neyin sonucu olduysa onun* hiçliği olduğu olgusundan soyutlama” yaparak diyalektiğin sonucunun her zaman salt hiçlik olduğunu savunurlar. “Ama bu hiçlik, yalnızca neyin sonucu olduysa onun hiçliği olarak alındığında, gerçekte haki ki sonuçtur, o bizzat *belirlenmiş* bir hiçliktir ve bir *muhtevaya* sahiptir²⁰⁸”. Bu belirlenmiş olumsuzlama (olumsuzlamanın olumsuzlanması) ile diye kaydeder Hegel “dolayumsuz olarak yeni bir biçim doğar ve olumsuzlamada, bilincin imgelerinin tam dizisi boyunca gerçekleşen spontane sürecin vuku bulunduğu geçiş [bir halden diğerine/transition] gerçekleştirilir²⁰⁹”. Bilincin imgelerine, aynı şekilde, şeyleri, mantıksal formları ya da toplumsal formasyonları ekleyebiliriz.

Bu belirlenmiş olumsuzlama, gerçi Althusser’i iğrendirecek ama, önemli siyasi etkilere sahiptir zira olumsuzlama sürecinin tam içeriğini kesin biçimde belirler. Böylece, Marx için kapitalist meta üretimi belli bir anlamda basit meta üretiminin olumsuzlanması, aynı şekilde post-kapitalist meta üretimi kapitalist

207. V. Lénine, *Cahiers philosophiques*, op. cit. , p. 135.

208. G. W. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, tome I, op. cit. , pp. 70-71.

209. *Ibidem*, p. 71.

meta üretiminin olumsuzlanmasıdır vb. Aynı şekilde, Lenin için sosyalizm, bizzat kendisi liberal rekabetçi kapitalizmin olumsuzlanması olan tekelci devlet kapitalizminin olumsuzlanmasıdır. Ve komünizm, o da sınıfsız topluma doğru evrimde [geçiş/transition] aşağı evre olarak sosyalizmin olumsuzlanmasıdır. Bunu yok saymak, siyaseten, sosyalizme ilerleyişi, olumlu, ahenkli, ilerlemeci, aşamalı, kopuvsuz, kapitalizmi olumsuzsamsız bir dizi olarak takdim etmek anlamına gelir. Günümüzde, olumsuzlamanın olumsuzlanmasını ya da belirlenmiş olumsuzlanmayı siyasi “olumsuzlama”nın somut etkilerini saptıyoruz. Bu, bizzat kendisinin “sosyalist toplum”a gidecek yolu açması gerekecek “ileri demokrasi”ye gidecek yolu güya açacak olan “Ortak Program”dır. Artık sıçrama, süreksizlik, olumsuzlama yoktur. Kapitalizm devamlılığı içinde muhafaza edilir ve tasarlanan tek değişiklik özdeş oradaki-varoluşun [l'être-là] ya da değişmez yapının sürdürülmesidir (“kapitalizmin sadık yönetimi”). Kâr etme yarışı, meta toplumu, girişimci ruh, güçlü devlet aygıtı, anayasa, ağır bir miras taşınırcasına “muhafaza edilir”. Burjuva devletinin, toplumsal sınıfların, kapitalist üretim tarzının (Hegerci anlamda) “aşılması” ya da ilgası (olumsuzlama) sorununu asla ortaya konulmaz. Geriye bir tek, siyasetin yerini tutma iddiasındaki, derin bir boşluğa sahip ideolojik slogan: “değişim” kalır.

Bundan böyle artık Althusser'in, FKP'nin bu “ilerlemiş” üyesinin, “diyalektiğin yasaları”ndan olumsuzlamanın olumsuzlanmasını çıkarmış olmasından dolayı Stalin'in ferasetine hayranlık beslemiş olmasına şaşırmmamak gerekir. Bunu anlarız, olumsuzlamanın olumsuzlanmasının Stalin tarafından

olumsuzlamansı pratik bir amaca hizmet ediyordu. 1936 “dünyanın en demokratik” Anayasasından sonra Stalin, Moskova Duruşmaları sırasında Troçkist, Buharinci ve Zinovyeveci muhalefeti fiziken yok etti. Gerçekte, Stalin’e kendi potansiyel “olumsuzlayıcılar”ını olumsuzlama, şura [sovyet] demokrasisinin kalıntılarını bütünüyle parçalayarak SSCB’nde kapitalizmi yeniden inşa [restore] edebilmek için işçi sınıfının olumsuzluğunu olumsuzlama gerekiyordu.

Belirlenmiş olumsuzlama süreci, Marx’ta olduğu gibi Hegel’de de derin biçimde diyalektik bir gerçek ve tarih kavrayışına götürür. Althusser’de, tersine, (Mao’ya göndermelere rağmen) başat öğeye sahip yapılanmış bütünlük içinde artık gerçek çelişki yoktur. Artık yalnızca yapıların bileşimleri-eklenmeleri, kertelerin yer değiştirmeleri, üst-belirlenimler, ihtimale bağlı bileşimler, özgül etkililer [efficaces] ya da yapıların işleyişleri ve etkileri vardır. Yapıların (barış içinde) bir arada yaşaması vardır, ancak karşıtların mücadelesi, yani çarpışma, şiddet, yıkım yoktur.

“Mekanizmayı karakterize eden” diye yazar Hegel “bir araya gelen öğeler arasındaki ilişki ne olursa olsun, bu ilişkinin her zaman onların doğasına *yabancı* olması ve birleşmiş bir bloğun görünüşlerini sergilese bile, sözkonusu olanın her zaman basit bağlantısız biçimde *yan yana gelme [juxtaposition], bir araya gelme [kompozisyon], karışım, birikim, vb. olmasıdır*²¹⁰”. Althusser’de, bunu andıran yapıların ahengi ya da ahenksizliği mevcuttur, ama karşıtların birbirine nüfuzu, karşıtların birliği ve/veya özdeşliği bulunmaz. Fiili sınıflar mücadelesi, yani sınıf-

210. G. W. Hegel, *Science de la logique*, tome II, op. cit. , p. 407.

lar arasında “barışçı” ya da silahlı sürekli iç savaş, “başat öğeye sahip yapılanmış bütünlük”te ve Althusser’in “teorik” metinlerinin çoğunda hiçbir şekilde yer almaz. Onda (yapısalcılığın tümünde olduğu gibi) yapılar çelişkili değil, farklılaşmış, ayırt edici, tamamlayıcı ya da eklenmiş-hiyerarşikleşmiştir. Althusser, ilkesel bir anti-Hegelmilik adına, diyalektik modele yapısalcı bir modeli ikame eder. Nüans, reform ve devrim arasındaki en temel [başlıca/principiel] fark gibi muazzamdır...

Althusser, o, devrimci altüst oluşu yani olumsuzlamanın geçici biçimlerinin karşılıklı olarak birbirlerini devrimci bir tarzda (nicelikten niteliğe geçiş, hamle, sıçrama, kopuş vb.) olumsuzladıkları kesintisiz bir süreç olan olumsuzlamanın olumsuzlanmasını düşünmekten acizdir. Hegel (pekâlâ bir gül olduğunu hayal edebileceğimiz) bir çiçekten bahsederken şöyle izah eder: “Tomurcuk çiçeğin açışında ortadan kaybolur ve tomurcuğun çiçek tarafından yürütüldüğü söylenebilir. Aynı şekilde meyvenin belirmesiyle çiçek, bitkinin sahte bir oradaki-varoluşu olarak gösterilir ve meyve kendisini çiçeğin yerine onun hakikati olarak kabul ettirir. Bu biçimler yalnızca ayrı [müstakil] değildir, ama daha da öte her biri diğerini dışarı iter çünkü bunlar karşılıklı olarak bağdaşabilir değillerdir. Ama aynı zamanda akışkan doğaları [kesintisiz biçimde] öyle organik birlik uğrakları oluşturur ki, bu uğraklarda bu biçimler yalnızca birbirlerini itmekle kalmazlar, biri diğeri kadar gereklidir ve bu eşit gereklilik tek başına bütünün yaşamını kurar”²¹¹.

Aynı yöntem kapitalist üretim tarzının gelişimini çözümle-

211. G. W. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, tome I, op. cit., Préface, p. 6.,

yen Marx'ta karşımıza çıkar: "Kapitalist üretim tarzına uygun kapitalist temellük, bağımsız ve bireysel çalışmanın doğrudan mantıksal sonucundan [corollaire] başka bir şey olmayan bu özel mülkiyetin ilk olumsuzlanmasını oluşturur. Ama kapitalist üretimin kendisi bizzat kendi yadsınmasını doğanın başkalaşımına hükmeden kaçınılmazlıkla doğurur. Bu olumsuzlanmanın olumsuzlanmasıdır²¹²". Bu mülksüzleştirilenlerin, kapitalizmin mezar kazıcıları, diyalektiğin somut, canlı, devrimci cisimleşmesi proleterler tarafından mülksüzleştirilmesidir.

Sonuç

Alıntılarının metnimizdeki ağırlığı Althusser'in "okuması"nın dakik, dolayısıyla en azından sadık olma iddiasından kaynaklanıyor. Oysa –ve biz bunu geniş ölçüde gösterdiğimizi düşünüyoruz– Althusser'in bütün Marksist geleneği revizyonu imalarla, suskunlukla ve hatta sahtecilikle yürüyor. Althusser, metinleri, Hegel'in daha önce ifade ettiği diyalektiğin büyük, "hakikat bütünlüktür"²¹³ ilkesine asla saygı göstermeksizin kendine yontuyor. Marx'ın metinlerinin namuslu ve dikkatlice okunması Hegel/Marx ilişkisinin kopuşla "yapısal" değil, *gelişmeyle diyalektik* olduğunu gösteriyor. Hegel/Marx diyalektik devamlılığı, sürekli devrimin devamlılığıdır. Proleter dev-

212. K. Marx, *Le Capital*, Livre I, tome III, op. cit. , p. 205. [*Kapital*, Birinci Cilt, Sol Yayınları, s. 727.] Burada, Marx'ın, olumsuzlamanın olumsuzlanmasının doğal bir kaçınılmazlıkla kıyasladığı ve bu şekilde Kautsky tarzı tüm bilimci revizyonlara açık kapı bıraktığı "natüralist" formüleştirmesini tabi ki tartışma konusu yapmak lazım...

213. G. W. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, tome I, op. cit. , p. 18.

rim, baldırı-çıplaklarla kolu-üryanların durmak zorunda kaldıkları yerden –üretim araçlarının özel mülkiyetinin eşliğinden– bayrağı nasıl devraldıysa, Marx da “her daim olumsuzlayan” ihtiyar diyalektik köstebeğini Hegel’den öyle devralmıştır. Dolayısıyla, Hegel/Marx devamlılığı kendilerine özgü diyalektiğin ortaklığı üzerinde temellenir.

Althusser, tüm kendine “Marksist” diyenler gibi “Marksizm’de öz olma adına ne varsa onu, yani onun devrimci diyalektiğini hiçbir şekilde anlamamış”²¹⁴tır. Althusser, politik ve teorik olarak Stalinizmin ve revizyonist dogmatizmin kucağında kalır. “Pedagog” Stalin’e sayısız göndermeleri (Mao Zedong’a tali önemde atıfları gibi) tesadüfî değildir. Onun nazik, dolaylı bir ifadeyle “Stalinci sapma”²¹⁵ ya da “kişi putlaştırması”²¹⁶ olarak adlandırdığı şey –yani bizim için kapitalist-bürokratik devlet karşı-devriminin ifadesi (tırnak işaretli [adıyla sanyla]) Stalinizm– onun düşüncesinin hakiki kaynağıdır. Althusser, Hegelci terimlerle Stalinci zamanların ruhudur, bürokratların alacakaranlığında, bilgelik tanrıçasının kuşu gibi uçuşa geçen işte odur. Stalin’in *Diyalektik Materyalizm ve Ta-*

214. V. Lénine, *Sur notre révolution*, in *Œuvres choisies*, tome III, op. cit., p. 909.

215. L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, op. cit. , p. 82. [*John Lewis’e Cevap*, İthaki, s. 87.] Althusser, “Stalinizm” adlandırmasının “burjuva ideologlarında ve Troçkistlerde geniş biçimde yaygın” (İbidem, p. 82) olduğunu vurgulamakta tereddüt etmez. Stalinist yanlış bilincin tipik, burjuva ideologu = Troçkist amalgamını uygulayan Althusser için “Stalinizm” kelimesi “hiçbir şeyi açıklamaz”. Althusser, Stalinizmi, çoğu kez Troçki gibi hayatları pahasına açıklayan çok sayıda Marksist kuramcıyı kuşkusuz yok saymaktadır...

216. *Ibidem*, p. 77. [İthaki, s. 84.]

rihsel Materyalizm'inin milyonlarca adet baskısıyla taşınan Stalinizm, tüm bir dizi komünist militan neslini bozmuş [deforme etmiş], bunun öncesinde neredeyse bir o kadar insanı da Sovyetler Birliğinde fiziken yok etmiştir²¹⁷. Bu anlamda Stalinizm, “belli bir Hegel’in”, Prusyalı resmi filozof olan Hegel’in hakiki bir uygulaması olmuştur. Stalinizmin “rasyonalitesi”, totaliter polis devleti, muhaliflerin sürgüne gönderilmesi, cebri kolektifleştirme, Bolşevizm-Leninizm’in fiziki ve siyasi tasfiyesi, Moskova Duruşmaları, toplama ve çalışma kampları, Hitler’le paktlaşma, devlet anti-semitizmi, dünya devrimine ihanet, işçi hareketinin mutlak bürokratlaştırılması, komünist partilerin KGB’ye tabi kılınması ve nihayet Komünist Enternasyonal’in tasfiyesidir. Ve Althusser’in asla tartışma konusu yapmadığı işte bu Stalinizmdir. Althusser bu Stalinizmin “tarih önünde meziyetleri²¹⁸”ni (eli kulağında dünya devrimi mucizesine bel bağlamaktan vazgeçmiş olmasını) över, bize, “tek ülkede sosyalizm²¹⁹”i kurmuş olması, “Stalin onları dogmalar

217. “Stalinizmin en tahripkâr sonuçlarından biri diyalektiğin yıkılışı olmuştur. Diyalektik bilgisi olmadan, itici öge-Stalin’in fren öge-Stalin’e evrimi anlaşılamayacaktır. [Bu bilgi olmadan] ne partinin aygıt tarafından olumsuzlanması, ne de fikir mücadelelerinin güç gösterilerine dönüşerek yozlaşması kavranacaktır” (B. Brecht, *Écrits sur la politique et la société*, Paris, L’Arche, 1970, p.254). Brecht’in bizzat kendisi Stalin’e karşı oldukça muğlaktır. Ama en azından Stalinizmin birkaç ögesini eleştirel tarzda ortaya koyma meziyetini göstermiştir.

218. L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, op. cit. , p. 95. [John Lewis’e cevap, İthaki, s. 102.] [Çeviriden yararlandık.]

219. *Ibidem*, p. 95. [İthaki, s. 102.]

220 *Ibidem*, p. 95. [İthaki, s. 102.]

olarak “öğretiyor” olsa da” *Leninizmin İlkeleri* olduğunu göstermiş olması²²⁰ nedeniyle Stalin’e borçlu olduğumuzu açıklar, “kahramanlık, büyüklük ve dramlar yaşadığımız ya da tanıdığımız bir dönem[i]”²²¹ [Komintern’in 1933-1943 arasındaki son on yılı]” heyecanla över. Bugün Althusser, FKP’nin, bu “ulusal birliğin partisinin” (Marchais) (™) pamuk gibi yumuşacık atmosferinde, epeyce utangaç biçimde, bir “çizgi”ye göre bir sapmaya (ekonomist-hümanist sapma) indirgediği Stalinizmin sağına (kısmi) bir eleştiri başlatıyor. Özetle, Althusser *Stalinizmin Stalinist bir açıklamasını veriyor*. Bu nedenle, Althusser’in eleştirisinin, özünde, Stalinizmi teorik ve pratik olarak eleştiren yegâne uluslararası komünist hareket olan Troçkizmi hedef almasına şaşırılmamak lazım. Althusser’in, Mayıs 68’den sonra yeniden doğuşunu hayretle izlediği Troçkizm tam da, Stalinizmin, (yalnızca basit biçimde hümanist değil) proleter sınıf bakış açısından yapılmış tek eleştirisidir ²²².

222. Stalinizmin eleştirisi için bkz. L. Trotsky, *La Révolution trahie*, in *De la révolution*, Paris, Éditions de Minuit, 1963 [*İhanete Uğrayan Devrim*, Yazın Yayıncılık, İstanbul, 1998]; L. Trotsky, *Défense du Marxisme*, Paris, Études et Documentations Internationales, 1973; L. Trotsky, *La Nature de l'URSS*, Paris, François Maspero, 1974; L. Trotsky, *Staline*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1979 [*Stalin*, Yazın Yayıncılık, İstanbul, 2006]; L. Trotsky, *L'Appareil policier du stalinisme*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1976; L. Trotsky, *La Lutte anti-bureaucratique en URSS*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1975.

(xvii) Georges Marchais (1920-1997): 1972-1994 tarihleri arasında FKP’nin Genel Sekreteri. Marchais yönetimindeki FKP, 1981 başkanlık seçimlerinde ikinci turda sosyalist aday François Mitterand’ı destekledi, seçim sonrası “Ortak Program”ı gerçekleştirmek üzere kurulan Pierre Maurois kabinesine iki bakan verdi.

Bugün diyalektik silahını ve kısaca silahları devralan, devrimin mezar kazıcıları ve onların “yanılmaz şefleri” tarafından bin kez toprağa gömülmüş olan işte bu Troçkizmdir. Bir skolâstik değil, teori ve pratikte sürekli devrim olan bu diyalektik, bir zamandır, Stalinizmin ve (ilerlemiş ya da değil) sosyal-demokrasinin cesedini çiğneyecek devrimin dünya partisi IV. Enternasyonal’in inşası ve geliştirilmesi için militan girişimde, iş başındadır. Bugün devrimci komünist militanların kendilerine mal ettikleri işte bu diyalektiktir zira Karl Korsch’un yazdığı gibi: “Proletaryanın maddecî diyalektiği ne soyut tarzda, hatta ne de, kendi konusuna sahip tikel bir bilim gibi, sözümona örneklerin yardımıyla öğretilemez. O yalnızca proleter devriminin praksisinde ve bu praksisin kurucu, içkin ve gerçek parçası olan bir teoride somut tarzda kullanılabilir”²²³.

Devrimci Komünist Cephe Militanlarına
Nisan 1974.

223. K. Korsch, *Marxisme et philosophie*, op. cit. , p. 180.

Kapital'i Yeniden Okumak

Catherine Colliot-Thélène

"Burada (tarihsel) diyalektik yöntem ile yapısalcı yöntem arasında basit bir karşılık kemikleştirmek söz konusu olamaz. Marx'ın metinlerinin Althusser tarafından çözümlemeyorumunun her metakritiği⁽¹⁾, aynı zamanda, kendisini bu çözümlemenin olumlu sonuçlarını özümsemeye zorlamalıdır'."

Alfred Schmidt

Kapital'i Okumak: Althusser'in, bugün çok sayıda Marksist araştırmamanın; özellikle Bettelheim'in geçiş toplumları üzerine, Poulantzas'ın siyasi üstyapılar üzerine çalışmalarının, tartışmasız teorik referansı olan başyapıtı bu başlığı taşıyor.

1. A. Schmidt, *Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik*, München, Carl Hansen Verlag, 1971, pp. 15-16. Bu Marksist Alman filozof araştırmalarının büyük bölümünü "Paris Ekolüne" yani Althusser ve öğrencilerine hasretmiştir. Burada onun çözümlemelerine birçok yönüyle katıyoruz. Daha önce zikredilen yapıt dışında özellikle bkz. : *"Über Geschichte und Geschichtsschreibung in der materialistischen Dialektik"*, in *Folgen einer Theorie-Essays über "Das Kapital" von Karl Marx*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1969 ve *"Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte"*, in *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1969.

(i) *Métacritique*: nesnesini içine alarak aşan eleştiri

Yazar uyarısını baştan yaparak kendi okumasının özgül karakterini vurgulamış: bu, bir iktisatçının, bir tarihçinin ya da mantıkçının yapmış olacağı okumadan farklı olarak, *Kapital*'in bir filozof tarafından okunmasıdır².

Endişelenmeye başlamak için yalnızca bu vurgu bile yeterli. Yani o zaman, *Kapital*, kaynağını kapitalist Üniversite'den alan bir Bilgi alanları paylaşımına göre gerçekleştirilen bu parça parça yorumlara izin mi verecektir? Bu kuramsal "işbölümü" burjuva ideolojisine biat etmek değil midir? Ve şayet durum buysa, eğer *Kapital*'in bizatihi yapısı, sosyolojiden, siyasal iktisat, felsefe, tarih ya da mantığa, bu çeşitli bilimlerin özerkliğini, hatta varlıklarının meşruiyetini tartışma konusu yapıyorsa, insan nasıl olur da, bu kısmî bakış açılarından biri boyunca *Kapital* "okumasının", *Kapital*'e, bu yapıtın bizzat geçerliliğini olumsuzladığı bir proje atfetmesinden, yani onu ağır bir ipoteğin altına sokmuş olmasından korkmaz?

O halde sorun şudur: kuşkusuz *Kapital*'in çok çeşitli okumaları mümkündür. Ama onun gerçekten anlaşılması, tarihsel, toplumsal olarak belirlenmiş bilimlerin bir hiyerarşisini yeniden-üretmekten başka bir işe yaramayan bu kısmî perspektiflerin senteziyle yürümez. Tersine, bize gereken, *Kapital*'in bütünsel, içsel bir kavranışına erişmek için, onun, kültürümüzün ürünlerinden ve önyargılarından kaynaklanan, kendini saklayan bölümlenmelerini aşmaya çabalamaktır. Bunun için, bu yapıt dışında çok sayıda taslak ve bitirilmemiş metne sahibiz: *Katkı, Grundrisse, Artık-Değer Teorileri*³.

2. "Avertissement", in *Lire le Capital*, tome I, Paris, Petite collection Maspéro, 1968, pp. 10-11. [*Kapital'i Okumak*, İthaki, ss. 305-306.]

Bu incelemede, Althusser tarafından *Kapital'i Okumak*'ta önerilen *Kapital*'in yöntemi yorumunu değerlendirmeye çalışacağız. *Kapital'i Okumak*'ın yayınlanışından bu yana bazı tutumlar bizzat Althusser ya da onun öğrencileri tarafından düzeltilmiş, kesinleştirilmiş durumda. Yine de bu değişiklikler salt ayrıntılarla sınırlı. Althusser'in sahiplendiği bu felsefi projeye ilişkin temel muğlâklıklar, yeni alanların incelenmesine koyulmak üzere *Kapital*'in yorumu terk edildiği anda hâlâ aynı ölçüde tehlikeli olmaya devam ediyor.

Kendimizi Althusser'in seçtiği alanda, yani *Kapital*'in yöntemi ve teorisi alanında konumlandırmayı kabul edip, tartışmayı siyasi boyutundan arındırdığımız için belki de bizi yerler olacaktır. Oysa biz, Althusser'in çalışmalarına karşı polemige damgasını vuran, içinde yer almış olduğu siyasi bağlamanın şüphesiz haklılaştırdığı, tutkulu atmosferin, tartışmaların berraklığına çoğu kez zarar vermiş olduğunu düşünüyoruz. *Kapitalist* üretim tarzının bilimsel çözümlemesi, Marx'ın ona yüklediği görevi –kurtuluş ve sınıflı toplumun ilgası için mücadelesinde proletaryanın elindeki silah olma ödevini– yerine getirmeyi, ancak, eğer devrimciler, onun gelişiminin koşulu olan dakiklığına özen gösterirlerse, sürdürebilir. Marksist yöntem üzerine düşünme, işte bu nedenle, akademik eğitimleriyle sonsuza dek damgalı birkaç filozofun at oynatacağı

3. *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Éditions sociales, 1977; *Grundrisse*; 2 tomes, Paris, Éditions sociales, 1980; *Théories sur la plus-value*, 3 tomes, Paris, Éditions sociales, 1974-1978. [*Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, Sol Yayınları, Ankara, 1970; *Grundrisse*, Birikim Yayınları, İstanbul, 1979; *Grundrisse*; 2 Cilt, Sol Yayınları, Ankara, 1999-2003; *Artı-Değer Teorileri*; 2 Cilt, Sol Yayınları, Ankara, 1998-1999]

bir alan olmaktan uzaktır. Yeniden gündeme getirilmesinin saiklerini tersine çağdaş Tarihin somut sorunlarında bulur.

Bu, hiçbir şekilde her tür polemik biçimini ufkumuzdan sildiğimiz anlamına gelmez. Ama bu tartışmanın bize fırsat tanıdığı, temelini Marx'ın yapıtının daha yetkin bir özümsenmesinden alan bir eleştiriyi, fazlasıyla çabuk ve çoğu kez etkisiz saldırıların şiddetine yeğliyoruz.

Althusser'in tezlerine görelî bir meşruiyet tanımış olsak da-
hi, yöneliminin taşıdığı tehlikenin son derece ağır olmaktan
çıkmadığı zaten görülecektir. Tartışmanın odağında Marksist
kuramın maddeci özyapısı [karakteri] var: Marx'ın vazettiği
maddecilik geliştirdiği teoride gerçek bir ağırlığa sahip midir,
yoksa o da bilimsel çalışma üzerinde hiç etkisi olmayan salt saf
ideoloji midir? Soru, üzerinde biraz oylanmayı hak ediyor.

Her şeyden önce, Althusser Okulu ile yapısalcılık arasın-
daki ilişkiye değgin bir aldanmayı ortadan kaldıralım. Yaza-
rın uyarılarına rağmen⁴, onun çok sayıda eleştirmeni, bu dü-
şünce akımında Marksizmin "yapısalcı" bir yorumunu, hatta
başka bir kavramsal alanda geliştirilen bir yöntemin kökten
biçimde heterojen bir alana dayatılmasını görmekte inat edi-
yorlar. Peki, gerçekte bu akım nedir?

Aslında bu eleştiriler, başlangıç yapıtlarında (*Marx İçin, Kapital'i Okumak*) gizil biçimde varolan, ancak yıkıcı etkileri
esin kaynağı oldukları özgün çözümlemelerde ortaya çıkan
zorluğu yetersiz bir biçimde yansıtıyorlar.

Açıkça ifade edecek olursak: *Kapital'i Okumak* ile *Marx*

4. Karşılaştırmamız: "Avertissement", in *Lire le Capital*, tome I, op. cit. , pp. 5-6. [*Kapital'i Okumak*, İthaki, ss. 305-306.]

İçin'in bazı çözümlemeleri gözle görülür biçimde yapısalcı yöntemden esinlense de ve Marx'ın çözümlemelerinden bir bölümünü yapısalcılığın terimleriyle kopyalamanın bu mümkünlüğüne hak vermek durumunda kalacak olsak da, yöneliminin yapısalcı ideolojiden bağımsızlığı konusunda Althusser'in haklılığını teslim etmeye hazırız. Althusser'in kullandığı kavramların büyük bir bölümü: son kertede belirlenme, başatlık, üretim süreci vb. Lévi-Strauss'un dilbilimi ve antropolojisi tarafından tanımlandıkları biçime bütünüyle yabancıdır. Yapısalcı terminolojiye ilksel başvuru yine de masum değildir. Althusser'in, bu aktarım nedeniyle başlangıçta geliştirildiği alan ile tüm bağlantıyı kaybedecek ödünç alınmış bir terminolojide, bilimlerin tarihinin bir uğrağında bilimselliğin ölçütünü oluşturan biçimsel koşulları tanımlayan deneyimi önceleyen veriler üzerine kurulu [*apriorique*] bir yöntemde düşünmesi gerekiyordu. Bu bakımdan, yapısalcılığın meçhulü yeni kavramlar inşası, yapısalcılığın damgasını oluşturan bu aynı biçimci perspektifle gerçekleştirildiği müddetçe hiçbir şey kanıtlamaz. Öyleyse, Althusser'i, bir bilimsel alanın yöntemini diğer bir alana gayrimeşru ithale indirgediğini iddia etmek kendini aldatmaktır. Başka bağlamlarda (ister yapısalcılık ister psikanaliz olsun) geliştirilen kavramların kullanılması, kuşatmaya çalışmamız gereken daha derin bir metodolojik sorunun göstergesinden başka bir şey değildir.

I. *Kapital*'deki Kategorilerin Açıklama İlkeleri Üzerinde Düşünceler

1. *Kapital*'in Ampirist Yorumu: Teorik kendine mal etme süreci ile gerçek oluşum sürecinin özdeşleştirilmesi

Althusser'in üzerine eğildiği sorun *Kapital*'in yapısıdır, yani, kapitalist toplumun işleyiş mekanizmalarının kuramsal kavranışının içinden geçerek gerçekleştiği, kavramların geliştirilme düzenini [sırasını] yöneten ilkelerdir. Bu araştırma sırasında Althusser, "tarihselcilik"⁵ terimiyle damgaladığı, Marx'ın çözümlerlerinin sık rastlanan bir yanlış yorumuyla çatışmaya girer. Althusser'in kendisine atfettiği bu anlamla, bazıları bambaşka tarzda anlaşılmaya müsait son derece çeşitli izlekleri kapsayan bu kategorinin iç tutarlılığını sorgulamak konumuza dâhil değildir. Bu, aynı şekilde Marx'ın klasik iktisadî, iktisadî kategorilerin tarihsel karakterini göz ardı etmesi nedeniyle yermesi için de geçerlidir. Daha ileride, Althusser'in bu izleğe verdiği anlamın, yazarımızın okumasını yönlendiren felsefi bakış açısının kaçınılmaz sonucu olarak Marx'ın düşüncesinde kesinlikle hatalı bir yoruma tanıklık ettiğini göreceğiz.

Buna karşın, tarihselcilik kategorisinin görünür tutarlılığı tamarnıyla *Kapital*'in bize önerilen yorumunun geçerliliğine bağlıysa da, Althusser'in işine gelecek tarzda biçimlendirdiği rakibi koşulsuz savunarak bu kesinliğin mucizesine bel bağlamaktan daha tehlikeli bir şey olamayacağı açıktır. İşte bu nedenle, Althusser'in formüle ettiği bazı eleştirilerin yerindeliğini, onları vardıkları sonuçlarda izlemeyi reddetmekle beraber, kabul etmekte mantıksız hiçbir yan yoktur. Bu sonuçlar, Althusser'in öyle sanılmasına izin vermekten hoşlandığı gibi başlan-

5. Tarihselcilik kategorisi üzerine bkz. *Lire le Capital*, op. cit., chap. 4. [*Kapital'i Okumak*, İthaki, ss. 328-411.] Aynı şekilde, N. Poulantzas, "Brèves remarques sur l'objet du Capital", in *En partant du Capital*, Paris, Éditions Antropos, 1968, p. 235.

gıçtaki önermelerden kalkınan eleştiriden muaf bir çıkarsama-
dan değil, onun okumasında ağır basan ve ne düşünebileceği-
nin sınırlarını tanımlayan biçimci hipotezlerden kaynaklanır.

Bu nedenle, sıklıkla rastlanan, *Kapital*'i başkalaştıran ampi-
rist yorumlar karşısında vurguyu kuramsal düşüncenin ayrıca-
lığına sahip olduğu görelî özerkliğe taşımak yararsız değildir.
Gerçekten de, *Kapital* yorumları, fazlasıyla sık, gerçeğin kuram-
sal temellük sürecini, onun somut tarihsel oluşum sürecinden
dakik biçimde ayırmayı ihmal etmişlerdir. Bu ihmal kuşkusuz,
Marx'ı iktisadi olduğu kadar felsefi tüm burjuva kuramlarından
ayıran fark burada en açık biçimde kendini dışavurduğu ölçü-
de Marksist düşüncede tarihin önemine ayrıcalık tanımaya eği-
limli didaktik bir kaygıyla [öğretme endişesiyle] açıklanabilir.
Bununla birlikte, bu yönelim, özü itibarıyla eğitsel işlevi unutu-
lup, basitleştirilmiş şemalar yardımıyla *Kapital*'den çıkarsama-
lar yapılmaya kalkışıldığı anda tehlikesiz değildir. Serüven o
denli çekicidir ki, bizzat Engels ondan kaçınmayı becereme-
miştir: Engels'in, Marx'ın düşüncesine saygısızlık edeceğinden
kimsenin kuşkulananmaya cesaret edemeyeceği kimi metinleri-
nin böyle bir yönelime destek vermek için yardıma çağrılmala-
rı mümkündür. Bunları, pedagojik önemlerini göz ardı etmek-
sizin, ama buna karşın taşıdıkları muğlâklıkları ortaya koy-
makta tereddüt etmeden tekrar okuma rizikosuna girmeliyiz.

*Das Volle*⁶ dergisinde 1859 Ağustos'unda yayınlanan "Siya-
sal İktisadın Eleştirisine Katkı'nın Kitap Eleştirisi"nde, Engels,
Marx'a konusunu ele almak için iki açıklama/sunum tarzı: ta-

6. M.E.W. , Berlin, Dietz Verlag, 1969, tome XIII, pp. 468 ve ilerisi.

rihsel tarz ve mantıksal tarz, arasında seçim hakkı sunulduğunu öne sürer. Mantıksal tarzın yeğlenmesi, ona göre, bu tarzın, somut tarihin kendisine dayattığı yararsız ayrıntıların ve "zikzaklar"ların kamburunu taşıyan tarihsel çözümlemeye oranla çok daha basit oluşuyla haklılaşır.

Engels şöyle yazar: "Yalnızca mantıksal ele alış uygundu. Ama bu da, gerçekte, tarihsel biçiminden ve rahatsızlık verici tali yanlarından arındırılmış tarihsel ele alıştan başka bir şey değildir. Tarihin başladığı yerde, aynı zamanda düşünce süreci de başlamalıdır ve onun gelişimi tarihsel sürecin soyut ve kuramsal olarak tutarlı bir biçimde yansımından başka bir şey olmayacaktır".

Bu denli tartışmalı ve epistemolojik olarak bu denli belirleyici olan bilimsel açıklamanın çıkış noktası problemi Engels tarafından olabilecek en hafif tarzda çözülmüştür: ona göre bilimsel açıklamanın çıkış noktası ile tarihsel başlangıç tek ve aynı şeyden ibarettir! Böylesi bir cevap masum değildir: Marx'ın *Kapital*'deki tavrının anlaşılmasını bağlar. Bu, aynı şekilde Engels'in *Kapital*'in Üçüncü Cildini hatalı yorumunun da nedenidir. Engels, Marksist iktisat teorisine görelisi [rölâivist] bir yorum getiren ekonomist Conrad Schmidt'e cevap verirken, *Kapital*'in yapısının nesnel zorunluluğunu emek-değer kategorisinin, üretim fiyatı kategorisine tarihsel ön-varoluşuyla temellendirmeye çalışır. Bu tez onu Marksist kurama mutlak olarak yabancı sonuçlara götürür: değer yasasının, sonuçta basit üretimin bir "değişime uğraması" olacak kapitalist üretim dışında

7. *Ibidem*, p. 475. [*Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, Sol Yayınları, Ankara, 1970, s. 38.]

kalacak şekilde, "basit metalar üretimi dönemi" için "genel olarak geçerli" olacağı yolunda en azından tuhaf düşünce.

"Marx'ın değer yasası, tüm bir basit meta üretimi için, yani basit metalar üretimi kapitalist üretim tarzının zuhuruyla değişime uğrayana dek, yine de iktisadi yasalar ne denli geçerli olabilirlerse o ölçüde genel olarak geçerlidir [...] Demek ki, Marx'ın değer yasası, ürünleri metalara dönüştüren mübadelelerin 15. Yüzyılda başlangıcından çağımıza uzanan bir dönemde genelde iktisadi olarak geçerlidir".

Engels'i, "basit metalar üretimi dönemi"ne somut bir tarihsel varoluş atfederek, burjuva iktisadının pek sevdiği eski bir efsaneyi canlandırırken görmek şaşırtıcıdır. *Kapitalist* üretime karşıt bir basit metalar üretimi, dolayimsız üreticiler arasında doğrudan bir mübadele anlamına gelecektir: oysa ticari mübadelelerin, yani değer biçiminin kendi tarihsel koşulu sermayenin zuhurundan önce gelişmiş olduğu doğru olsa da, o zamanlar ürünlerin ancak marjinal bir kesrini etkiliyordu. Mübadele ancak kapitalist üretim tarzında "üretimin bizatihi tözünü", yani yalnızca tüketim mallarını değil, bizzat üretim araçlarını ve bu arada emek-gücünü yasasına boyun eğdirir. Adını koymak gerekirse, basit metalar üretimi dönemi ya da emekçilerin ürünlerini doğrudan mübadelesi "sermaye üzerine kurulu üretimden soyut bir ilişki"den başka bir şey değildir. Zira ancak emek-gücünün bizzat kendisi meta- biçimini aldığı anda "üre-

8. *Supplément au Livre III du Capital*, in *Le Capital*, Paris, Éditions sociales, 1965, pp. 30 ve ilerisi. [*Kapital*, Üçüncü Cilt, Sol Yayınları, s. 787.]

9. *Grundrisse*, tome II, op. cit. , p. 45. [*Grundrisse*, İkinci Kitap, Sol Yayınları, s. 43.]

tim, olanca genişliğinde, yayılımında olduğu gibi derinliğinde de, metalar üretimi haline gelir. Meta, zenginliğin genel ilksel biçimi haline, ancak kapitalist üretim temelinde erişir¹⁰”.

2. Kapitalist Üretim Tarzının İncelenmesinde

“Yapısalcı” Uğrak

Tarihin somut gelişimiyle *Kapital*'in kategorilerinin gelişme sırası arasındaki bu karışıklık, çok sayıda Marksist araştırmada az çok açık biçimde muhafaza edildi: öyleyse Althusser'in saldırıya geçtiği hasım hayali değildi ve bu hasma karşı savunduğu tezler bundan güç alıyor ve inandırıcılık kazanıyordu.

Demek ki o, kapitalist üretim tarzının tarihsel oluşum süreciyle ona ait yasaların bilimsel bilgisini elde etmeye izin veren teorik inşa sürecinin farklılığını haklı olarak vurgulamaktadır. Kendini bizzat gerçek nesne ile düşüncenin nesnesi arasındaki farka eklemleyen, aynı hareket içinde kuramsal düşüncenin mümkünlüğünü ve özerkliğini kuran farklılık. O halde, *Kapital*'deki kategorilerin sunuluş sırası ile gerçek kategorilerin tarihte belirme sırası arasında hiçbir ilişki mevcut değildir. Marx bizzat kendisi itiraf eder: “İktisadi kategorileri, tarihsel bakımdan belirleyici oldukları sıra ile ele almak olanaksız ve yanlıştır. Onların sırasını, tam tersine, modern burjuva toplumda aralarında varolan ilişkiler belirler”...

Marx'ın çok sayıda metni, özellikle *Grundrisse* bu önermeyi desteleyecektir. Althusser bu önermeyi şu terimlerle açığa vu-

10. *Un chapitre inédit du Capital*, Paris, U.G.E. , 1971, pp. 75-76. [“Appendix: Results of the Immediate Process of Production”, in K. Marx, *Capital*, Vol. 1, Penguin Classics, London, 1990, pp. 950-951.]

rur: "Kavramların birleşimlerindeki hiyerarşisinin sistemi, sistemdeki yerine ve işlevine göre her kavramın tanımını belirler. Bu kavramı gerçek kategorisiyle, terimlerinden biri her zaman aynı mantıksal ilişkiyi doğuran, ikili bir mütakabiliyete koyduğumuzda, ona içkin anlama yansıyan, kavramın sistemin bütünlüğü içindeki yerinin ve işlevinin işte bu tanımıdır¹¹".

Yapısalcılığın etkisi burada hiçbir kuşkuyla yer bırakmaz. Althusser yine de görünürde Marx'ın bizzat söylediğinin dışında bir şey söylemez. Görünürde: zira bu terminoloji değişimi aslında Marx'ın kuramsal kaygılarıyla toptan bir kopuşu gizler. Gerçekten de Marx, alıntılanan pasajın alındığı paragrafın başlığının işaret ettiği gibi, yalnızca "siyasal iktisadın yöntemi"ni açıklama iddiasındaydı. Althusser'in projesi ise bambaşkadır: onun üzerinde çalıştığı, genel olarak bilimsel pratiğin bir teorisinin kuruluşudur ve kendini vakfettiği Marx yorumu bu projeye tabi kılınmıştır¹².

11. "Introduction à la contribution de l'économie politique", *Contribution à la critique de l'économie politique*, op. cit. , p. 173. [*Ekonomi Politğin Eleştirisine Katkı*, Sol Yayınları, s. 78.]

12. *Lire le Capital*, op. cit. , p. 83. [*Kapital'i Okumak*, İthaki, s. 106.]

13. Bkz. özellikle *Lire le Capital*, op. cit. , § 14 p. 57. [*Kapital'i Okumak*, İthaki, s. 76.] Aynı yapıt s. 106 [İthaki s. 322]: "1857 Tarihli Giriş'in III. Bölümü meşru biçimde, Marx tarafından kurulan "yeni felsefenin yöntem üzerine Söylemi" sayılabilir. Bu gerçekten de Marx'ın, siyasal iktisat kategorilerinin ve yönteminin bir çözümlemesi biçiminde bilimsel pratiğin bir kuramı, dolayısıyla Marksist felsefenin nesnesini teşkil eden bilgi sürecinin koşullarının bir kuramı için malzeme ihtiva eden yegâne sistemli metnidir". (Vurgu bizim) Althusser bu konuda ne düşünürse düşünsün, Marx eğer bilimsel pratiğin genel koşulları üzerinde değil de salt siyasal iktisadın yöntemi üzerinde düşündüyse bu tesadüf değildir.

Althusser kendisini bilginin idealist kuramlarının tipik sorunsalına mesafeli göstermekte elbette özenli davranır. Niyetinin, kesinlikle, her türlü bilimin uyması gerekecek, uymadığı takdirde bilimsel karakteri tartışmalı hale gelecek, biçimsel koşulları a priori belirlemek olmadığını iddia eder. Aynı şekilde felsefe de artık, neyin bilimsel olup, neyin olmadığını meşru biçimde tanımlama iktidarıyla donanmış yasa yapıcı yüce merci değildir. Felsefe, tersine, “bilgilerin üretiminin tarihinin teorisidir”¹⁴ ve böylelikle mevcut bilimlerin verili durumu bakımından kuruluşsal bağımlılığını kabullenir. Ama Althusser’in yönelimi, idealizmle kopuşun ebediyen başarılması için bilimsel akılcılığın [rasyonalitenin] taşıyıcısı aşkın Özneyi sürgüne göndermiş olmanın yetmediğini ortaya çıkarır. Zira (siyasal iktisat örneğinde olduğu gibi) tikel bir bilim temelinde, bilimlerin tarihinin verili bir anında, “Teorik düzey”in genel biçimlerinin çıkarıldığı iddia edilirse, filozofun kurtulmuş olunduğuna inanılan bu normatif iddiası bu kanaldan tekrar içeri sokulmuş olur. Yetkin ve o halde “teorik” tevazuuna bizzat kendi pratiği tarafından dolayimsız itiraz gelmemiş bir yapıt üzerinde çalışmakta olan Althusser bunu yok sayabilirdi. Aynı şey, bilimsel bir söylemin biçimlerinin, çözümlenen nesnenin özgüllüğüne bakılmaksızın a priori belirlenebilir olduğundan kuşku duymayan çömezleri için geçerli değildir¹⁵.

Öyleyse, Marx’ın yöntembilimsel düşüncelerinin anlamlarını hangi bağlamda bulduklarını belirleyelim. *Kapital*’in *Grundrisse* [Esaslar] başlığıyla yayınlanan taslağı bu bakımdan paha biçil-

14. *Lire le Capital*, tome I, op. cit. , p. 106. [*Kapital*’i Okumak, İthaki, s. 322.]

mez bir bilgi kaynağı oluşturur. Althusserci okulun *Grundrisse*'yi izah edememesinin nedeninin bu yapıttaki gençlik eserlerinin bıraktığı sekeller olduğuna inanmıyoruz. Engel başka bir yeredir: *Grundrisse*, bir yöntemin araştırma çalışması boyunca eylemde geliştirilmesidir. Burada, malzemenin çözümlenme çalışması sürekli biçimde yöntembilimsel gereklilikler ve bizzat bu malzeme tarafından gereksinilen açıklama/sunum sırasının nesnel zorunluluklarıyla üst üste gelmektedir.

3. Bir Örnek: Kapitalist Toprak Rantının Çözümlemesi

Sadece bir örnek. Eşine [simetriğine] *Kapital*'in VIII. Cildinde [Fransızca Éditions sociales baskısı] rastladığımız toprak rantı üzerine övgüye değer sayfalar. Şayet kapitalist üretim tarzının tarihsel olarak, Marx'ın ifade ettiği gibi, toprak mülkiyetini daha önceki üretim tarzlarında kendisine ait olan ayrıcalıklı işlevden, yani toplumsal faaliyetin temeli olmaktan çıkaran ilk üretim biçimi olduğu doğruysa, özellikle önemli bir örnek¹⁶.

Altı kitaba bölünmüş 1857 planında Marx toprak mülkiyeti-ne, sermayeyi ele alan ilk kitabı izleyen, ücretli-emek üzerine kaptan bile önce gelecek, bütün bir kitap ayırmayı öngörüyor-

15. Althusser bize bir yazarın dil sürçmelerini okumayı öğretmişti. Poulantzas'ın aşağıdaki kitabının başında ağzından kaçan şu güzel ifadeye ne demeli. *Pouvoir politique et classes sociales*, Paris, Petite collection Maspero, 1971, p. 11: "Siyasi düzeyin teorisinin ve tikel teorilerin, yani çeşitli üretim tarzlarının teorilerinin içinde yer aldığı bölgesel teoriler olarak tanımlanmış kuramlar arasında birleşme tarihsel maddecilikte işte burada gerçekleşir. Bu birleşme tesadüf sonucu değildir, *düşünce sürecine ait bir yasa düzenine göre gerçekleşir*[...]!"

16. *Grundrisse*, op. cit.

du". Nihai planda yani *Kapital*'in planında yalnızca 3. Cildin Altıncı Kısım bu izleği ele alır: bu kısmın başlığı, "Artık-Kârın Toprak Rantına Dönüşümü" başlangıç projesine göre kesin bir sınırlamayı ortaya koyar. Marx bu sınırlamayı altıncı kısmın açılışından itibaren koyar: "Toprak mülkiyetinin çeşitli tarihsel biçimlerinin çözümlemesi bu çalışmanın çerçevesi dışına çıkar. Bu mülkiyet bizi burada yalnızca üretilen artık-değerin bir bölümü toprak mülkiyetinin payına düştüğü ölçüde ilgilendirir".

Bu sınırlamayı hangi nedenler güdüler? Marx bu konudaki düşüncesini *Grundrisse*'de şöyle açıklar: "Burada mübadele-değeri kullanım-değerinin yanında sadece ikincil bir rol oynadığı müddetçe, bunun gerçek temeliymiş gibi görünen sermaye değeri, toprak mülkiyetidir. Buna karşın, modern toprak mülkiyetini sermayeyi önvarsaymadan anlamak mümkün değildir zira o sermaye olmadan varolamaz. Ve o, bu nedenle, sermayenin, toprak mülkiyetinin daha önceki tarihsel biçimlenişlerinden ürettiği ve kendine uydurduğu bir biçim olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla, sermayenin giderek ilerleyen zaferi ve kuruluşu ancak toprak mülkiyetinin evriminde incelenebilir [...] *Ama biz şu an için gelişimini tamamlamış ve bizzat kendi temelleri üzerinde evrimleşen burjuva toplumunu ele alıyoruz*"¹⁷.

Ve Marx birkaç sayfa ileride genelleştirir: "Yeni üretici güçlerin ve yeni üretim ilişkilerinin *hiçlikten* gelişmediğini, ne gök-

17. *Grundrisse*, tome I, op. cit. , p. 204. [Birinci Kitap, Sol Yayınları, s. 184.]

18. *Le Capital*, op. cit. , tome VIII, p. 7. [*Kapital*, Üçüncü Cilt, Sol Yayınları, s. 543.]

19. *Grundrisse*, tome I, op. cit. , p. 192 (Vurgu bizim). [Sol Yayınları, ss. 173-174.]

20. *Ibidem*, pp. 219-220 (Vurgu bizim). [Sol Yayınları, ss. 196-197.]

ten zembille inip ne de kendini ortaya koyan İdeanın karnından zuhur ettiğini; ama bunların, tevarüs edilmiş ve geleneksel mevcut üretimin ve mülkiyet ilişkilerinin gelişimi içerisinde ve onlarla çelişki halinde oluştuğunu gözden ırak tutmamamız gerekir. Şayet, tam gelişmiş burjuva sistemde her iktisadi ilişki diğerini, kendi burjuva iktisadi biçiminde önvarsayıyorsa ve aynı şekilde konulan her terim aynı zamanda bir diğerinin ön-varsayımıysa, bu her organik sistem için aynıyla geçerlidir. Bütünlük olarak, bu organik sistemin kendisi de ön-varsayımlarına sahiptir ve onun bir bütünlüğe gelişimi tam olarak toplumun tüm öğelerini kendine tabi kılmasından ya da bu öğelerden kalkınarak kendisinde eksik olan organları yaratmasından ibarettir. O, tarihsel olarak ancak bu şekilde bütünlük haline gelir²⁰”.

Bu uzun alıntılar için bizi bağışlayın ama Marksist kuramın yapısal bir yorumunun meşru olup olmadığına dair soyut felsefi tartışmalar bu konuya o kadar kafa karışıklığı yığmış durumda ki bizzat Marx'ın kendi metnine dönmek zorunlu hale geliyor. Marx ne söylüyor? Şunu: *Kapital*'in özgül nesnesi, “tam gelişmiş burjuva toplumu”, yani sermayenin, kendi içkin yasaları temelinde yeniden-üretimi, toprak mülkiyetinin tarihsel olarak büründüğü biçimlerin çözümlemesini dışarıda bırakmayı zorunlu kılar. *Kapitalist* üretim tarzının incelenmesinde, bu üretim tarzının, tarım dâhil üretimin tüm dallarını hâkimiyetine tabi kıldığı *hipotez olarak* kabul edilir. Toprak mülkiyetini ifade eden, bu çözümleme içinde zikredilme hakkına sahip yegâne iktisadi kategori işte bu nedenle toprak sahibinin kapitalist artık-değerden kendine özgü pay alış tarzını yansıtan iktisadi kategoridir: emek ranttan, aynı ranttan bi-

çimde ayrıştığı –ki bu apaçık ortadadır–, ama aynı zamanda, üretilmiş rantın basit biçim değiştirmesi olan nakdî ranttan da ayrıştığı biçimiyle toprak rantı kategorisi artık-ürünün bütünlüğünü temsil ettiği halde, kapitalist toprak rantı ortalama kâr üzerinde bir fazlalıktan başka bir şey değildir.

Yine de, *Kapital*'de çözümlendiği haliyle toprak rantı belirlenimlerini her ne kadar içine dâhil olduğu toplumsal ilişkilerden alırsa da, buradan, toprak mülkiyetinin kapitalizm-öncesi biçimlerinin mevcudiyetinin kapitalist üretim tarzı açısından önemsiz olduğu sonucu çıkmaz; tersine bu biçimler onun gelişiminin vazgeçilmez öncülünü oluştururlar. Eğer, der *Artık-Değer Teorileri*'nde Marx, toprak “herkesin özgür erişiminde ol- saydı, *sermayenin oluşumu için* temel bir etmen eksik kalırdı. Tamamıyla esas bir üretim koşulundan ve –insan ve onun çalışması haricinde– tek ilksel üretim koşulundan feragat edilemeyecek, bu koşul temellük edilemeyecek ve bunun sonucunda işçinin karşısına başkasının mülkiyeti olarak çıkarılamayacaktı, ne de işçiden bir ücretli yaratılabilecekti”²¹.

Bu, kapitalist toprak rantının incelenmesinin öncelikle toprak mülkiyetinin tarihinin bilinmesini varsaydığı anlamına mı gelir? Kuşkusuz hayır. 3. Cildin 6. Kısımında toprak rantının doğuşunu ele alan bölüme ayrılan yer bu bakımdan aydınlatıcıdır. Toprak rantının doğuşunun tarihi değil fakat bu tarihi bilimsel kavrayışımızı organize eden şemaların geliştirilmesi, kapitalist toprak rantının değişik biçimlerinin (diferansiyel rant, mutlak rant) derinlemesine incelenmesinin ardından gelir.

21. *Théories sur la plus-value*, tome II, op. cit. , p. 41. [*Artı-Değer Teorileri*, İkinci Kitap, op. cit. , ss. 37-38.]

Bu sıralamanın Engels'in sunuşuna bağlanması pek olası değildir (3. Cilt Marx'ın kabataslaklarından yola çıkan Engels tarafından yayınlanmıştı). Gerçekten de aynı görüngü *Kapital*'in 1. Cildinde de karşımıza çıkar: ilkel birikim, yani kapitalist üretim tarzının oluşumunun tarihi ancak ilk kitabın sonunda, bu üretim tarzının temel kategorileri geliştirildikten sonra yer alır. İlkel birikimin artık burjuva iktisadının yarattığı o efsane olmaktan çıkması için, hâkim sınıfın gururunu okşamaya özgü özürücü-savunucu bir tarihte bir bölümden başka bir şey olması için, "sırtının" açığa çıkarılması gerekiyordu. Bu sır emek ile sermaye arasındaki toplumsal ilişkiden, "üreticinin üretim araçlarından köklü biçimde ayrılması"²²ndan başka bir şey değildi. Oysa kapitalizmin daima genişleyen bir ölçekte yeniden ürettiği bu temel ilişkiyi izlemekleştirmeye yalnızca "kendini gerçekleştirmiş burjuva toplumu"nun tahlili imkân tanıyordu.

Sonuç olarak, ampirizmin önyargılarıyla ve dolaylımsız kanıtlarıyla bağını koparmış bilimsel bir tarih geliştirmenin yolunun, her üretim tarzına içsel özniteliklerin [karakteristiklerin] – ki bu öznitelikler kendilerini toprak rantı, emek, mülkiyet, artı-ürün vb. gibi tekil kategorilerin her birinde yansıtırlar – kuramsal bir belirleniminin dolambacından geçtiği doğrudur. İşte bu nedenle, Marx'ın *Grundrisse*'deki düşünüş silsilelerinden birisini sermayenin, soyağacına ait, tarihsel koşullarıyla, kendi hareketinin sonuçları olan "korunması ve büyümesinin koşulları"²³ arasında olabilecek en kesin ayrım oluşturur. *Kapitalist üretim*

22. *Le Capital*, tome III, op. cit. , p. 154. [*Kapital*, Birinci Cilt, Sol Yayınları, s. 678.]

23. *Grundrisse*, tome I, op. cit. , p. 399 ve ilerisi. [Sol Yayınları, s. 380]

*tarzının tahlilini mümkün kılan, sermayenin oluşum süreciyle kendi yasalarına göre yeniden-üretim süreci arasındaki kesin ayrımdır: Kapital'i yapısalcılığın terimleriyle yorumlamanın mümkün olması yalnızca, Marx'ın tüm çözümlemesi boyunca bu ayrımı korumaktaki başarısını gözler önüne sermiş olur*²⁴.

4. Kapital'deki Kategorilerin Sunumunun Ön-varsayımları
İlk olarak, Marx'ın çözümlemesinin özgül nesnesini, bizim örneğimizde toprak rantını, yalıtma yolunda attığı adımların incelenmesi, *Kapital*'deki kategorilerin sunum tarzının bunun vazgeçilmez öncülü olan malzemeyi kendine mal etme çalışmasına ya da araştırma tarzına ne kadar bağımlı kaldığını açıkça gösterir. Marx'a göre araştırma tarzıyla sunuş tarzı arasındaki ayrım ne denli gerçek olursa olsun salt "biçimsel"di²⁵. Bu hiç de öyle hafife alınacak bir uyarı değildi. Marx'ın *1857 Tarihli Giriş* bölümünü, başlangıçta niyet etmiş olduğu gibi *Katki*'nin başında yayınlamayı reddinin gerisinde-

24. Dolayısıyla, *Kapital*'in yönteminin geçiş toplumlarının tahliline teşmili meşru olmayan bir genelleme gibi görünüyor. Yapısal yöntemin "özü" itibarıyla değil, ancak münhasıran incelenen nesneye (bir üretim tarzı) içkin özyanıların zorunlu olarak gerektirdiği ölçüde bilimsel olmasından ötürü, bir toplumsal formasyonun incelenmesine uygulanması tamamıyla elverişsizdir. Haklılaştırılması için, bir geçiş toplumunun istikrarsız bir dengede bir arada varolan antagonist üretim tarzlarının çatışmalarına sahne olmayıp, tersine, böylelikle kendisini gerçek bir "geçiş tarzı" halinde oluşturan özgül yasalara göre yapılanmış bir bütünlük olması gerekecektir. Böylesi bir hipotezin çelişkili olduğunu göstermeye gerek dahi yoktur...

25. Karşılaştırınız: "Postface à la deuxième édition allemande du Capital", *Le Capital*, tome I, op. cit. , p. 29. [*Kapital*, Birinci Cilt, Sol Yayınları, s. 27.]

ki saik de, bu yapılacak olursa bilimsel dakikliğe zarar vermekten başka bir işe yaramayacak vakitsiz genellemelere kestirmeden varılacak olması kaygısıydı²⁶. “İlkönce ispat edilmesi gereken sonuçlar hakkında” peşin hükme varmanın her türünden kaçınmak gerekiyordu ve siyasal iktisadın yöntemine ilişkin düşünceler büyük ölçüde bu sonuçlara dayanıyordu.

1857 Tarihli Giriş’in parlak formüllerinde, Marx’ın bizi buna karşı uyarmaya özen göstermiş olmasına rağmen, “bilime giden” bu “şahane yolu” arayanlar bu reddedişin anlamını sorgulamayı sürekli dışarıda bırakırlar. Bu Althusser’de de farklı değildir. Althusser bunu ne şekilde anlayabilmiştir? Araştırma yöntemiyle sunuş yöntemi arasındaki biçimsel farkı özsel bir fark olarak koyduktan sonra²⁷, sunuş yöntemini gerçeklik olarak alıp bundan, tüm bilimsel ispata kısıtlayıcı güç tayin etme yeteneğinde genel biçimler çıkarsadığını iddia eder. Bu hatanın mümkünlüğü, paradoksal biçimde, Marx’ın sunumunun mükemmelliğini ortaya koyar. Zaten, “başarılı” bir bilimsel sunuşun okuyucuya “*a priori* bir inşa” olarak görünebileceği konusunda bizi bizzat uyaran Marx’ın kendisi değil miydi?²⁸

26. Karşılaştırmız: *Contribution à la critique de l'économie politique*, op. cit. , p. 3: “Hazırlamış olduğum bir genel girişi yayınlamıyorum; çünkü düşünüp taşındıktan sonra, bana öyle geldi ki, ilkönce ispat edilmesi gereken sonuçlar hakkında önceden yargılara varmak, ancak sıkıcı olabilirdi ve lütfedip beni izleyecek okurun tekilden genele çıkmayı seçmesi gerekecekti.” [*Ekonomi Politikasının Eleştirisine Katkı*, Sol Yayınları, s. 22.] [Çevriyi kısmen değiştirdik].

27. Karşılaştırmız: *Lire le Capital*, op. cit. , pp. 58-59. [*Kapital*’i Okumak, İthaki, s. 78.]

28. *Le Capital*, tome I, op. cit. , p. 29. [*Kapital*, Birinci Cilt, Sol Yayınları, s. 27.]

Marx ancak işte bu araştırma sürecinden geçerek nesnesinin, aynı zamanda en uygun sunuş sırasını da tayin eden kavranabilme koşullarını çevrelemeyi başarır. (Araştırma çalışması sunumu zorunlu olarak öncelediği halde) araştırma tarzı kendi sonucunun içinde silinip gitmek şöyle dursun, tersine ona içkindir. Sunumun çizdiği çemberler bir o kadar da onun göstergeleridir. Misal babından, bu çemberlerin en çarpıcı olanını hatırlatalım. *Kapital*'in çözümlemesinin kalkış noktası metnin, daha kesin bir ifadeyle mübadelenin mümkünliğünün temelini oluşturan kategorinin, yani değer kategorisinin incelenmesidir. Aynı meta, birkaç bölüm sonra, belirlenimlerinin bütünlüğünü ancak sermaye üzerine kurulu bir üretim tarzında geliştirebilmesi nedeniyle, bize sermayenin sonucu olarak sunulur²⁹. Karel Kosik bu konuda haklı olarak şuna dikkat çeker: "Metnin kapitalizmin ilksel iktisadi biçimi olduğunu ifade eden önerme bilimsel sunumun *kalkış noktasını*, ancak şayet bu sunumun bütün gelişimi bu kalkış noktasının meşruiyetini ve zorunluluğunu *kanıtlarsa* teşkil edebilir. Marx'ın bir soyut belirle-

29. Bu konuda özellikle karşılaştırmız: *Un chapitre inédit du Capital*, op. cit. , pp. 73 ve ilerisi ve *Grundrisse*, tome I, op. cit. , pp. 191-192: "Değer kavramını teoride sermaye kavramını önceler ama bir yandan da saf halinde gelişebilmek için peşinen sermaye üzerine kurulu bir üretim tarzını varsayar; zaten pratikte de aynı şey olup biter. İşte bu yüzden iktisatçılar, zorunlu olarak, kimi zaman sermayeyi değerlerin yaratıcısı, kaynağı addetmeye, öte yandan kimi zaman da sermayenin oluşumu için peşinen değerleri varsaymaya ve sermayeyi, belirlenmiş bir işlevdeki değerlerin bir toplamından başka bir şey değilmiş gibi göstermeye sürüklenirler" [Sol Yayınları s. 173.]

30. K. Kosik, *La Dialectique du concret* [1967], Paris, Les Éditions de la Passion, 1988, p. 116. Vurgu yazarın.

nimler bütünlüğü olarak ve sermayeden gelişmemiş metadan *kalkınabilmesi* için, kapitalizmi bu soyut belirlenimlerin bütünlüğü olarak *daha önceden* bilmesi gerekir³⁰”.

Teorik sunumun ürünü olduğu araştırma çalışmasını biz-zat kendi yapısında gösterdiğini daha iyi ifade edebilmek mümkün değildir. Dolayısıyla, Marx'ın yapıtının karmaşık planına gösterdiği özeni basit zarafet kaygılarına bağlamak-tan daha yanlış bir şey olamaz. Bu planın içinde, sermayenin değeri hem ön-varsayım olarak tutup hem de onun yaratıcısı olabileceğini ya da dahası, aynı sorunun bir diğer veçhesin-den başka bir şey olmayan, ürünün meta biçiminin, gelişme-sinin tarihsel temelini ticaret oluşturduğu halde, genelleşme-sinin kapitalist üretim tarzının sonucu olduğunu anlamaktan aciz daha önceki iktisat kuramlarının kısmî bakış açılarını ilk kez aşan bir çözümlemenin bütünselliği yer alır³¹.

İkinci olarak, kapitalist toprak rantının çözümülemesi tarihin Marksist kuramdaki çifte statüsünü resmeder. Şurası doğrudur ki, tarihin bilimsel bir incelemesi, kendisini kuşatmaya

31. Althusser haklı olarak, kavramların *Kapital*'deki sunuş sırasının temsil ettikleri görüngülerin tarihsel ortaya çıkış sırası üzerinde temellendirilemeyeceği ol-gusu üzerinde ısrar eder. Yine de, bu ayrımın herkesten fazla bilincinde olan Marx'ın hangi nedenle çoğu kez ikisi arasındaki apaçık analogiyi vurgulamaktan hoşlandığını anlamaz. Aslında Marx, burjuva iktisatçıların duruma göre ister kuramsal bir biçimde –iktisadi kuramda değer kategorisi sermayeden önce mi yoksa sonra mı gelir – ister tarihsel bir biçimde: sermayeyi meta mı yaratır yoksa onun ürünü müdür? , koydukları tek ve aynı soruna iki farklı tarzda cevap verir. İktisadi kuramın nesnesi işte tam da “tam gelişmiş burjuva toplumu” olduğun-dan, bu iki soruya aynı anda cevap vermek mümkündür. Bu konuda, *Grundrisse*'nin 29 no.lu dipnotta bir pasajını alıntılıdığımız dikkate değer metni-ne göndermede bulunuyoruz.

çalışan çok çeşitli ideolojilerden kendini kurtarmak için, her üretim tarzını tekilleştiren farklılıkların (çalışma tarzlarının farklılığı, sömürü biçimlerinin farklılığı, kategorilerin bütünlüğünü etkileyen farklılık) izikleştirilmesini gerektirir: yine de, *bilimsel düşünce, bunların her biri arasındaki tarihsel göreliliği, kuramsal bir özgülük biçiminde yansıtmaktan başka bir şey yapmaz*. Marx işte bu nedenle, toplumsal üretimin biçim farklılıklarına, kapitalist üretim tarzının çözümlemesini önceleyecek “tüm toplum biçimlerine az ya da çok uyan soyut genel belirlenimler³²”ın bir sunumundan feragat edecek raddede önem atfediyordu. Bu genel belirlenimler gerçekten de, “gerçek farklılıklar³³”ın görmezden gelinmesini, tüm iktisadi kategorileri tek ve aynı belirlenmeyişi içinde birbirine karıştırarak gizledikleri ölçüde burjuva iktisatçıların ayrıcalıklı konusuydu. Zaten bunları ayırmak burjuva toplumunun, dolayısıyla iktisatçıların bağlı oldukları sınıfın geçici karakterini itiraf etmek anlamına gelmeyecek miydi?

Demek ki, kategorilerin sunuluş sırasının gerçek tarihin gelişiminden bağımsızlığı, çözümlemenin maddi temelini bu tarihin oluşturduğunu unutturamayacaktır. Marx bunu *Grundrisse*'nin bir pasajında açıkça izah eder: “Dolayısıyla, *üretim ilişkilerinin fiili tarihini* yazmak gerekli değildir. Ama bunların, bizzat kendilerinin tarihselleşmiş ilişkiler olarak gözlemlenmesi ve doğru çıkarsanması her zaman, bu sistemin gerisinde bıraktığı bir geçmişe göndermede bulunan [...] indirge-

32. *Contribution à la critique de l'économie politique, op. cit.* , p. 172. [*Ekonomi Politğin Eleştirisine Katkı*, Sol Yayınları, s. 79.]

33. *Grundrisse*, tome I, op. cit. , p. 189. [Sol Yayınları s. 170.]

nemez denklemlere götürür. Aynı şekilde bu göstergeler, aynı zamanda bugünün doğru biçimde idrakiyle birlikte, geçmişin kavranışının anahtarını da temin eder [...] Öte yandan, doğru bir perspektifle yapılacak bu inceleme de üretim ilişkilerinin hâlihazırdaki biçimlenişinin ilgasının ve dolayısıyla bir hareketin, geleceğin *ön-belirtisinin* doğuşunun şekillenmeye başladığı noktalara götürür³⁴.”

Bu metin tarihin kapitalist üretim tarzının kuramsal incelenmesine dâhil edildiği noktayı tanımlar. Kapitalist üretim tarzının düşünce nesnesi olarak teşkili, gerçek tarihin bir paranteze alınmasını gerektirmek şöyle dursun, somut başvuru merciinin içerisinde yer aldığı bu tarihi önvarsayar. Henüz teorik olarak belirlenmiş olmamakla birlikte, tarih, öte yandan, kapitalist üretim tarzının çözümlemesinin kendi nesnesinin somut varoluş tarzı olarak belirlediği maddi gerçeklik ufkudur: *kapitalist toplum tarihsel olarak kuruludur*, bu, “tarihin akışında ortaya çıkmış”, feodal toplumun çözülmesinin ürünü bir üretim ilişkisidir ve Marx onu işte bu haliyle inceler.

Etrafında yapısal yöntemle diyalektik yöntem arasındaki şematik karşıtlığın dönüp durduğu kelime oyunu kendisini bu noktada gösterir. Althusserci Okul, yalnızca öncüllerine sahip olduğumuz kesin bir tarih biliminin inşasının gerekliliğini savunur. Muarızları doğuşun yapıdan önce geldiğini ve dolayısıyla bir yapının oluşa ilişkin mümkünlük koşullarının hesa-

34. *Ibidem*, p. 400. (Vurgu bizim.) [Sol Yayınları s. 358.] Althusser ile karşılaştırınız, *Lire le Capital*, op. cit. , p. 80. : “Bir üretim tarzının yapısının teorisi [...] sonuç olarak toplumdan tamamıyla soyutlama yapar.” [*Kapital'i Okumak*, İthaki, s. 102.]

ba katılması reddedilirse bu yapıyı anladığını iddia etmenin hayali olacağını söyleyerek itiraz ederler. Konulan sorunu bu genellik düzeyinde çözmenin, aslında kanıtlanması gerekenin peşinen önermelerden birinde zımnen kabulü [*petitio principii*] dışında, hiçbir yolu yoktur. Althusser yalnızca teorik geliştirme uğrağını değerli kılarak, incelenen nesnenin içinde kök saldıgı somut tarihi sorunsalından o denli dışlar ki, onun nezdinde tarih terimi tarih bilimiyle eşanlamlıdır. Onu eleştirenler ise buna karşılık gerçeğin düşünce tarafından temellükü sürecine içkin gerekleri tanımazlar ve tarih adı altında münhasıran, çoğu kez yerine propagandacı meziyetleri teorik tutarsızlığını telafi etmeye yetmeyen bir tarih felsefesi ikame ettikleri somut tarihi tarif ederler.

Peki, bu Marx'ta nasıldır? Daha önce gördüğümüz gibi, tarihin, sakınılması gereken önyargılarla yüklü dolayimsız kuramsallaştırmaları kadar Marx'ın düşüncesine aykırı bir şey olamaz. Ama diğer yandan da, incelenen nesnenin somut varoluş tarzının, onun bilimin nesnesi olarak teşkili için kullanılması gereken yöntemler üzerinde etkisiz olmasının mümkün olmayacağını asla gözden kaçırmaz. Marksist teori işte bu nedenle felsefe gibi "tarihsel çağların kendisine göre düzenlenebileceği bir reçete, bir şema" sunmayacaktır. Tersine bu kuram "ister tamamlanmış bir çağ ister şimdiki zaman olsun, bu tarih incelenmeye ve bu malzeme sınıflandırılmaya ve gerçekliği içinde sunulmaya girildiğinde [...] başlayan zorluğu³⁵" çözmeye girişecektir. Kuram bunu ancak aynı anda hem düşünce sürecinin görelili

35. *L'Ideologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1968, p. 52. [*Alman İdeolojisi*, Sol Yayınları, Ankara, 2004, ss. 46-47.]

özerkliğini, hem de bu sürecin inceleme nesnesinin gerçek bağımsız varoluşunu göz önünde bulundurarak başarabilecektir³⁶.

Dolayısıyla, muğlâk tarih kavrayışını başka dolambaç olmaksızın Marx'ın yapıtının derinlemesine bir kavrayışına ulaşmaya izin verecek bir anahtar olarak sunarak diyalektiği yapısalcılıkla karşıtlık aracılığıyla tanımlamaya kalkışmak bize nafile bir uğraş olarak gözükmektedir. Tüm çözümlemenin zımni başvuru mercii olan somut tarih salt teorik çalışmanın kendi sonucu olarak üreteceği kavramsal olarak belirlenmiş tarih değildir. Diyalektik de teorik çalışma öncesinde gelecek şekilde karakterize edilemez, aksi takdirde ya bir tarih felsefesiyle ya da deneyimi önceleyen veriler üzerine kurulu [*apriorique*] bir biçimcilikle özdeşleşecektir. Kendi nesnesine özgü karakteristikler tarafından zorunlu kılındığını bildiğimiz *Kapital*'in çözümleme yöntemi (sunuş tarzı) teorik çalışmanın bir uğraşı olarak anlaşılmalıdır. Bu uğrak diyalektik olarak nitelendirilmeyi ancak, nesnesinin kavranabilme koşullarını bu nesnenin varoluşunun somut tarzlarından [tözünün tikel biçimlerinden] çıkarsadığı ölçüde hak eder. Buradaki, *Mantık*'ın başlangıcında: "Mademki muhtevanın bu kendi yansıması bizzat kendi belirlenimini koyar ve yaratır, o halde bilimsel bilgiye ilham ver-

36. A. Schmidt Marksist kuramda tarihin bu çifte statüsünü şöyle özetler: "Marksist diyalektiği inceleyen herhangi bir kişi şu çelişkiyi çözmek zorundadır: bir yandan kurucuları kendilerinin gerçek tarihsel süreçten etkilenmesine izin vermezler – öncelikle "sermayenin gelişimini tamamlamış dünyasını" çözümlerler – ama diğer yandan da, çözümlemelerinin her aşamasında, zımnen "kapitalist toplumun iktisadi yapısı"nın tarihsel olarak "feodal toplumun iktisadi yapısı"ndan doğduğunu önvarsayarlar." A. Schmidt, *Geschichte und Struktur*, op. cit. , p. 43.

mesi gereken yalnızca muhtevanın doğasıdır³⁷” diye yazdığında Hegel'in, anlamını karartan bir idealist projeye malul olması bir kenara bırakıldığında, söylemi değil midir?

Bu bakımdan Althusser'in Hegel'e getirdiği eleştiri görece yersizdir. Gerçekten de, bu yazarın mümkün bir okumasını, yani Fransız akademik geleneğinin moda haline getirdiği varoluşçulukla damgalı bir okumasını hedef alır. Bu okuma vurguyu *Tinin Görüngübilimi*'ne yapar. Oysa Marx'ın ömrü boyunca Hegel'in yapıtı üzerine tek-yanlı bir bakış açısını muhafaza etmemiş olması muhtemeldir. Burada bu karmaşık sorunu geliştirme iddiasında değiliz: ancak, Marx'ın Engels'e yazdığı, içinde sarıh biçimde “Hegel'in *Mantık*'ına yeniden göz gezdirmiş” olmanın kendisine klasik kâr kuramlarını eleştirisini düze çıkarmakta yardımcı olduğunu ifade ettiği bu mektubun³⁸ hakkını bir gün teslim etmek gerekecekti. Eğer iktisadi kategorilerin “geliştirilme yöntemi”nin (yani sunuş tarzının) tamamıyla, onu mümkün kılan araştırma tarzı içinde temellendiği yolundaki varsayımımız doğruysa, Rosdolsky'nin, *Kapital*'in 1. Cildinin yayınlanmasının yüzüncü yılı münasebetiyle Fransızcada yayınlanan bir makalede³⁹ ileri sürdüğü gibi hazırlık elyazmalarının, bilhassa *Grundrisse*'nin, dikkatlice incelenmesinin, Lenin'in ifadesiyle *Kapital*'in anlaşılması için vazgeçilmez öncül olan Hegel'in *Mantık*'ının yerini doldurabilmesi gerçekten de muhtemeldir.

37. Hegel, *Science de la logique*, tome I, Paris, Aubier, 1947, p. 8.

38. Lettre du 14 janvier 1858, in *Lettres sur Le Capital*, Paris, Éditions Sociales, 1964, p. 27.

39. R. Rosdolsky, “La Signification du Capital pour la recherche marxiste contemporaine”, in *En partant du Capital*, op. cit. , p. 253.

Althusser'in sunuşu Marksist kuramın burjuva siyasal iktisadı ile ilişkisinin yeni bir yorumuyla tamamlanır. Bu konuda yaptığı hatalar bize yapının gizli [latan] eğilimleri bakımından istisnai önemde görünür. Althusser'in burada, kendisine göre Marksist felsefenin özdeşleştiği, bilgilerin üretiminin tarihi teorisinin bir örneğini gördüğü ölçüde, bu soruna önerdiği cevap, yöneliminin hakiki doğasını her türlü ilke beyanından daha iyi ortaya çıkarır. Bu nedenle buraya dönmemiz ve Marksist eleştirinin, unutulması Marx'ın burjuva iktisadı üzerine düşüncesini anlaşılmaz kılan, maddeci karakterini vurgulamamız gerekiyor.

II. Burjuva İktisadının Sınırları

"İktisatçılar bize bu verili ilişkilerin [burjuva üretim ilişkilerinin] içerisinde nasıl üretim yapıldığını izah ediyorlar, ama bize açıklamadıkları şey bu ilişkilerin kendilerinin nasıl oluştukları, yani onları doğurtan tarihsel hareket [...] Bu kategoriler en az ifade ettikleri ilişkiler kadar ezeli ebedi olmaktan uzaklar. Bunlar tarihsel ve geçici ürünler⁴⁰."

Marx böylece *Felsefenin Sefaleti*'nden başlayarak, aralarında varolan kayda değer farklara rağmen burjuva iktisadi kuramlarının tamamını vuran bu yergiyi formüle ediyor: çözümledikleri nesnenin ve biçimlendirdikleri [yoğurdukları] kategorilerin tarihsel karakterini görmezden gelmek. Althusser'in yaptığı gibi bu eleştirinin yüzeysel ve muğlâk [farklı yo-

40. *Misère de la philosophie*, Paris, Éditions Sociales, 1968, pp. 115-119. [*Felsefenin Sefaleti*, Sol Yayınları, Ankara, 1999, ss. 105-109.]

rumlanabilir] olduğuna ve Marx'ın burjuva iktisadı ile ilişkisinin sırtını başka yerde aramamız gerektiğine inanmamız mı gerekiyor? Bakalım Althusser'in kendisi bize ne öneriyor.

1. Siyasal İktisat Tarihinin İdealist Bir Yorumu

Kapital'i Okumak'ın "Klasik İktisadın Meziyetleri" başlıklı bir bölümünde Althusser, esasen *Artık-Değer Teorileri*'ne dayanarak, Marx'ın burjuva siyasal iktisadını eleştirisini kısaca özetler. Bu sunuşun bitiminde "fazlasıyla tuhaf bir durum" olarak ifşa ettiği şu sonuca varır: Marx güya basit bir biçimde çalışmasını mükemmelleştirdiği klasik iktisadın mirasçısı olacaktır.

"Eğer bir yanlış anlaşılma varsa, bu başka yeredir, Ricardo'da ve Marx'tadır; Ricardo ile Marx arasında değil, parlak "sonlandırıcı"sı [nihai hale getiricisi] Marx olan emek-değerin tüm klasik iktisadı ile tamamen başka bir sorunsala dayanan marjinalist ve neo-marjinalist modern politik iktisat arasındadır⁴¹."

Görünüşe göre bu durum Althusser için fazlasıyla "tuhaf"tır; aslında tam anlamıyla skandal kabilinden bir iştir. Bunu tersine çevirmek için elinden geleni ardına koymamak da mubahtır. Şayet bir "yanlış anlaşılma" varsa ve bu yanlış anlaşılma epistemolojik düzeye bir "kopuş" ile tahvil edilir, bu Marx ile burjuva iktisadının tamamı arasındadır, hem Marx'tan öncekiler ve sonrakiler, hem de klasikler ve marjinalciler. Burjuva iktisadının bağrındaki farklılaşmalar, Marksist düşüncenin özgünlüğünün kendisini parıltısıyla ortaya koyabilmesi için silikleşir.

41. *Lire le Capital*, tome I, op. cit. , p. 104. [*Kapital'i Okumak*, İthaki, s. 320.] [Köşeli parantez dışında çeviriyl aynen aldık.]

Althusser'in bu tezi, durmaksızın sorun yaratan bir şemacılığa başvurmaktan savunması mümkün değildir. İşte bu şekilde, burjuva siyasal iktisadıyla siyasal iktisadın Marksist eleştirisi arasında nesne farklılığı olduğu yolundaki hâkim düşüncesini sağlamlaştırmak amacıyla, siyasal iktisadın nesnesinin teorik yapısını Lalande Sözlüğü'nün⁴² bir tanımı temelinde kanıtlamaya girişir. Oysa bu tanımın "banallığı" son birimci [marjinalci] iktisadın banallığı dışında bir şeyi asla yansıtmaz. Öte yandan, Lalande sadece modern iktisatçıları zikreder. Hiç kuşku yok, Althusser klasik iktisatçıların en büyüklerinde ve bilhassa Ricardo'da kendi söyledikleri doğrultusunda savlar bulmakta sıkıntı çekmiş olmalıdır.

Althusser bu tanımı bu şekilde kullanmasını meşrulaştırmak için, aynı "temel kategoriler" in klasik iktisadın yapıtları ile çoğu çağdaş iktisat çalışmasını desteklemiş olacağı yolunda keyfi bir hipotez ileri sürer. Hiçbir yerde bu iddiaya destek olacak bir tanıtılama önermez. Oysa bu tanıtılama gerekli olacaktır. Gerçekten de, Althusser "insanda ihtiyaçların öznesini [...] alanının görüngülerinin iktisadi karakterini temellendiren ideolojik bir antropoloji"⁴³ de ayrım gözetmeksizin tüm burjuva siyasal iktisadında ortak sorunsalı keşfettiğinde, bu teze, en azından Ricardo'ya ilişkin olarak teslim olmak zor gözükmemektedir. Gerçekten de bu [siyasal iktisat], yazarın belirttiği gibi, "mübadele-değerlerini kullanım-değerlerine, kullanım-değerlerini de insanların ihtiyaçlarına"⁴⁴ indirgeme eğilimindedir. Oysa kulla-

42. *Lire le Capital*, tome II, op. cit. , p. 26. [*Kapital'i Okumak*, İthaki, s. 436.]

43. *Ibidem*, p. 29. [İthaki, s. 439.]

44. *Ibidem*, p. 28. [İthaki, s. 438.]

num-değeri ile mübadele-değeri ilişkisiyle sınırlanmış sorun üzerinde, bir metain –o olmaksızın bir mübadelenin nesnesini oluşturmayaacağı, ama onun diğer bir metayla mübadele eyleminde kurduğu niceliksel ilişkinin belirleniminde hesaba katılmayan– kullanım-değerini bu metain mübadele-değerinin koşulu haline getiren Ricardo'nun tutumu, "mübadele-değerinin maddi dayanağı" kullanım-değeri şeklindeki Marksist tezden farklılaşmaz. Ricardo'nun ele aldığı iktisadi kategorileri temellendiren kavram gerçekten emek-değer kavramıdır. "Bir metain ya da karşılığında mübadele edildiği herhangi bir başka metain niceliğinin değeri, işçiye tahsis edilen az çok yüklü karşılığa [ücrete] değil, onu üretmek için gerekli görelî emek niceliğine bağlıdır⁴⁵." Ricardo'nun yapıtı böyle başlar. Eğer, Marx'ın ifadesiyle "Ricardo[nun] kendi ilkesini anlamadı"⁴⁶ğı, yani bu ilkedен içerilen tüm sonuçları çıkarmayı beceremediği doğrusa, önemli olan onun kuramını, tüm doğru olabilme olasılığına karşın, iktisadi antropolojinin kasvetine terk etmekten ziyade, onun yapıtında akıl yürütmesinin yanılgıya düştüğü uğrağı kesin olarak belirlemektir. Aksi takdirde, idealizme teğet geçen şu teze varılır: "Marx'ın klasiklerde saptadığı bu sahte ebediyet sevdası, siyasi olarak onların aklına burjuva üretim tarzını ebedi kılma arzularından geliyor olabilir [...] Ama başka bir nedenle de gelebilir; *burjuvaziden daha yaşlı, başka bir tarihin zamanında yaşayan, siyasi değil teorik olan bir nedenden: siyasal*

45. Ricardo, *Principes de l'économie politique*, Paris, Calmann- Lévy, 1970, p. 13. [*Ekonomi Politiğin ve Vergilendirmenin İlkeleri*, Belge Yayınları, İstanbul, 2007, s. 27.]

46. *Grundrisse*, tome II, op. cit. , p. 48. [Sol Yayınları s. 46.]

iktisadın nesnesinin yapısını mühürleyen bu sinsi antropoloji tarafından sonuç olarak vücuda getirilen teorik etkilerden⁴⁷."

Bu noktada, Althusser'in, daha önce sözünü ettiği farklı tarihlerin (iktisat tarihi, siyasi tarih, hukuk kurumlarının, sanatın ve çeşitli bilimlerin tarihi), karşılıklı bağımlılıklarını ve aynı şekilde aralarında varolan uyumsuzlukları [kopuşları] açıklayacak, bir eklemlenmesi projesini kesinlikle terk etmiş olduğu açıkça ortadadır⁴⁸. Siyasal iktisadın zamanı, kökten yeni bir sorunsalın zuhurunun tahrik ettiği kopuşların keyfine göre dilimlenmektedir. Bu sorunsalı yapılandıran kavramların üretimi açıklanmamış kaldığından, siyasal iktisadın tarihi, altyapıya karşı mutlak bir özerkliğe sahipmiş gibi görünmektedir: bu tarih aynı şekilde, iktisat teorisi üzerindeki etkileri Althusser'e göre yüzeysel olmaktan ileri gitmeyen siyasi düzeye karşı bağımsızlığını da ilan eder.

Bu nedenle, Althusser'i idealizme bir doğruluk payı tanırken görürsek şaşırmayalım. Althusser bilimi üstyapıdan dışlayarak kendisine, bilimsel söyleme atfedilen ayrıcalıklı statüyü haklılaştırma imkânlarını vermekteydi⁴⁹. Bilimlerin zamansallık [temporalité] özgünlüğünü her tür ampirist indirgemecilikten koruma yolundaki meşru hedef, onu, bilimsel kuramların, çerçevesi içinde yer aldıkları iktisadi ve toplumsal bağlam ta-

47. *Lire le Capital*, tome II, op. cit. , p. 31. Vurgu bizim. [*Kapital'i Okumak*, İthaki, s. 441.]

48. *Lire le Capital*, tome I, op. cit. , p. 125. [*Kapital'i Okumak*, İthaki, ss. 343-344.]

49. Buna ilişkin karşılaştırınız: *Lire le Capital*, tome I, op. cit. , pp. 169-170. [*Kapital'i Okumak*, İthaki, s. 394.]

rafından, çeşitli dolayımlara göre belirlenmesinin somutluğunu ihmale götürmektedir. Bilimsel zamansallığın özerkliği nedenli gerçek olursa olsun görelî kalır. Althusser, bir bilimin tarihinin devamlılığının ancak belli koşullar altında sağlanabileceğini kaydettiğinde⁵⁰ bunu vurgular; buna karşın devamlılığın koşullarının aynı zamanda meydana çıkışın [zuhurun] koşulları olması olasılığını hiçbir yerde aklına getirmez.

2. Maddeci Eleştirinin Özgünlüğü

O halde, Marx'la bir olup Rikardocu iktisadın bilimselliğini tanımak acaba o kadar büyük bir paradoks muydu? Burjuva bilimiyle proleter bilimi arasındaki şeyleşmiş karşıtlığın uzaklarda kalmış sekeli⁵¹ olan burjuva iktisadının gerçek sınırını kavramaktaki yetersizlik belirti [sempptom] olma niteliğine sahiptir. Marksist eleştiri eğitimini bu eleştirinin yalnızca Stalinist karikatürünün bilindiği bir çağda almış olduklarından, Althusser ve çoğu çağdaşı maddeciliğin yollarını ebediyen kaybetmişlerdir. Kimilerinin bir zamanlar tutarlı bir Marksizmin ifadesini görmek istedikleri bayağı bir sosyolojizmde, bilimsel söylemin salt kendisine göndermede bulunduğu ve bir teorinin kavramsal yapısının yalnızca teorinin içinde ve teori tarafından kurulabildiği idealist bir biçimcilik dışında bir seçim şansı bulunmaz. Maddeciliğe atıf, bu durumda, bir üslup şartından öte bir şey olmadığından maddeci eleştirinin özgünlüğü ebediyen karartılmış olur.

Marksist eleştiri hiçbir şekilde basit bir kavramsal eleştiriye

50. Ibidem, p. 170. [İthaki, ss. 394-395.]

51. Bu izlek üzerine bkz. ileride M. Löwy'nin makalesi ss. 289-315.

özümsenemez. Marx, ister klasik felsefeyi, ister ütöpik sosyalizmi ya da iktisadi öğretileri ele alsın, bu kuramların iç yapısını ifşa etmekle, iddialarının tutarsızlığını, kanıtlamalarındaki boşlukları açığa vurmakla yetinmez: aynı zamanda bu söylemlerin tarihsel ufkunu, yani, böylesi söylemlere sahip olunmasına imkân tanıyan özgül iktisadi, toplumsal, siyasi koşulların analizini yapar. İdeolojik ya da bilimsel her söylem, kendi mümkünlüğü-nün maddi koşulu olan belirlenmiş bir tarihsel öteye göndermede bulunur. Bu ütöpik sosyalizmde de böyledir: onu karakterize eden hata –burjuva toplumunun ideallerini, bu ideallerin iktisadi ve toplumsal temellerini görmezden gelip gerçeklik olarak alarak bunları proletaryaya görev olarak izafe etmek– zorunlu olarak, bu kuramların doğduğu somut tarihsel koşullarda işlenir: bunlar sömürülen sınıfın, üretici güçler ile burjuva üretim ilişkilerinin gelişim durumu henüz kurtuluşuna imkân tanıyacak maddi koşulları ortaya koymaya izin vermediği halde, bağımsız bir politika formüle etmekteki ilk çabalarına tercüman olurlar.

Kendisine ait bütünlük göz önünde bulundurulmadığında, burjuva iktisadi kuramlarının Marksist eleştirisinin kavrandığını iddia etmek kuşkusuz faydasızdır. Bu bütünlük hem, Marx'ın, kazanımlarını ve yanlışlarını özenle ortaya çıkardığı her kuramın içsel eleştirisi, hem de aynı kuramın bağrında bu kazanımlarla yanlışların bir arada varolmasına imkân tanıyan belirlenmiş tarihsel bağlamın çözümlemesidir. Burjuva siyasal iktisadının tarihsel (maddeci) kavranılabilirliği, işte bu ikili hareketin içinden geçerek gerçekleşir. Marksist eleştiri, bu öğretilerin hepsini tek bir amorf sorunsal içinde birbirine karıştırmak şöyle dursun, kendisini, bunların her birinin öz-

güllüklerini ayrıştırmaya ve siyasal iktisadın, kapitalist üretim tarzının tarihinin somut belirlenimlerine bağlı, oluşunu [devenir] etkileyen dönüşümleri izah etmeye verir.

Siyasal iktisadın bilimsel karakteri kendisini, bu söylemin büründüğü biçim içinde tüketmemektedir: Rikardoculuk-öncesi iktisat ile özürücü-savunucuların öğretilerini korumaktan hoşlandıkları bu aşikâr sistematiklikten [systematicité] daha nafile bir şey olamaz. Tersine, her şey, ister rekabetin ürettiği görüngülerin dolayırımsız ifadeleri olmuş olsunlar, ister iktisadi kuram kendisini, kendisine bir “nomenklatura” ile yapay bir kavramsal aygıtın güvencesini sağlamış olduğu, salt üretimin etkenlerinin ideolojisinin sistemleştirilmiş kopyalamasına mahkûm etmiş olsun, uygulamaya konan kategorilerin doğasında cereyan etmekteydi. Buna mukabil, kapitalist üretim tarzı temel kategorisinin belirlenimi ile emek-değer kategorisi bu üretim tarzının bilimsel tahliline, hatta buradan eski öğretilerin eleştirisine giden yolu açmış oluyordu. Marx, aralarından yalnızca biri bilimsel olan, bir teorinin salt biçiminin bilimsel niteliğini garanti etmeye yetmediği ölçüde bu kuramın kullandığı kategorilere sıkı sıkıya bağlı olduğu, bu iki iktisadi kuram arasındaki, aynı ölçüde sistematik ayrımı ezoterik [özü, mazrufu esas alan; özcü] metot/eksoterik [dışavurumu, zarfı esas alan; görünüşçü] metot çifti içinde düşünür⁵². Althusser bu ayrımın uygunluğunu inkâr eder zira bu ayrımın sadece “siyasal iktisat konusunda mevcut bilimsel rasyonalitenin (mevcut Teorik düzeyin) koşulları”nı ifade etmekle yetindiğini ileri sürer ki ona göre “Marx bunları, siyasal iktisada genelde bilimsel rasyonalitenin *biçimsel* normları olarak ithal etmek için, bilimlerin mevcut durumundan ödünç al-

mak haricinde bir şey yapmaz⁵³." Burada Marx'ın düşüncesine tam anlamıyla bir aykırılık vardır. Fakat bunun bizi şaşırtması mümkün olamayacaktır: Althusser'in okumasını zora sokan tümelci önyargı, onu, Marx'ın, muğlâk bir terminolojide de olsa, genel olarak tüm bilimsel kuramların değil, *iktisat* teorisinin rasyonellik koşullarını sunduğu bir metni anlamaktan alıkoyar. Dolayısıyla, Marx'ın tam tersine bize iki yöntem yani özcü ile gö-

52. Bir iktisat teorisinin bilimsel niteliğini değerlendirmeye imkân tanıyan ölçütlere bu makalenin kısıtlı çerçevesi içinde ancak kısaca değinebiliriz. Esasen, *Theorien über den Mehrwert*, M.E.W. , 26, 2, pp. 161 ve ilerisinde yer alan bir metinden destek alıyoruz (Fr. çev. *Théories sur la plus-value*, op. cit. [Türkçe çev. *Artı-Değer Teorileri*, Sol Yayınları, ss. 221 ve ilerisi, "Anderson'un ve Ricardo'nun Rant Teorisini Geliştirdikleri Tarihsel Koşullar"] Bu metin ancak, Marx'ın yapıtında çok sayıda bulunan, kapitalist üretim tarzının temel kavramlarının geliştirilmesini yöneten kuram-altı [infrathéorique] (iktisadi, toplumsal) koşulları ele alan başka metinlerle karşılaştırıldığı takdirde anlaşılabilir. Özellikle de, Marx'ın, burada yalnızca sonuç bölümünü alıntılatacağımız, "genel olarak" emek, "dolambaçsız" emek kategorisinin yaıtılmasına imkân tanımış olan koşulları tahlil ettiği *1857 Tarihli Giriş*'teki pasajı: "Bu emek örneği, en soyut kategorilerin bile – tam da soyut doğalarından ötürü – bütün dönemler için geçerli olmakla birlikte, bu aynı soyutlamanın belirlenmiş biçimi içinde en az o kadar da tarihî şartların ürünü olduklarını ve ancak bu şartlar için ve onların çerçevesi içinde tam olarak geçerli kaldıklarını çarpıcı biçimde gösterir." *Contribution à la critique de l'économie politique*, op. cit. , p. 169. Vurgu bizim [*Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, Sol Yayınları, s. 75. Çeviriyi kısmen değiştirdik]. *Kapital'i Okumak*'ın "Marksizm Tarihselcilik Değildir" başlıklı 5. Bölümünde, Althusser emek kategorisini ele alan metinlerin sayımını yapar; ona göre bunlar Hegelciliğin tekrar tezahüründen başka bir şey değildirler. Althusser, böylelikle, bir bilimsel teorisinin mümkünlüğünün koşulları üzerine tüm maddeci düşünüşten ebediyen kaçınmış olur.

53. *Lire le Capital*, tome I, op. cit. , p. 103. [*Kapital'i Okumak*, İthaki, s. 319.]

rünüşçü metotlar arasındaki farkın, bu farkı mantıkî olarak temellendiren ayrıma, yani, bunların ikincisi *salt iktisat teorisinin içerisinde* bir öneme sahip olmak kaydıyla, kullandıkları kategorilerin doğa farklılığına göndermede bulunduğunu anlattığı bir yerde iktisat kuramlarının bilimselliğinin “biçimsel” bir değerlendirilmesini görmek saçmadır. Her halükarda, Rikardocu kuramın, onu bilimsel olarak tanınmaya değer kılan en büyük meziyeti, değer in emek zamanıyla belirlenmesinden yola çıkması ve bu yolla “bilimi eski alışkanlıklarından kopmaya ve geliştirdiği ve sunduğu diğer kategorilerin –üretim ve dolaşım ilişkileri– ve diğer biçimlerin bu temele ne ölçüde tekabül ettiğinin ya da ters düştüğünün farkına varmaya⁵⁴” mecbur etmesidir.

İktisat kuramının bilimsel niteliği emek-zaman kategorisinin izikleştirilmesine bağımlı idiyse, bilimsel rasyonaliteye erişimin mümkünlüğünün bizzat kendisinin kesin belirlenmiş tarihsel koşullara tabi olmuş olduğu açıktır. Soyut genelliği içinde kavranan emeğin metaların mübadele-değerinin temeli olduğunun keşfi üretici güçlerin ve kapitalist üretim ilişkilerinin gelişimine tabi olan, XVII. Yüzyılın sonundan XVIII. Yüzyılın başlangıcına birbirini izleyen araştırmaların sonucu olmuştur⁵⁵. Bu araştırmalar, tekilliklerinde çağlarının ve gerçekleştirildikleri ül-

54. M.E.W. , 26, 2, op. cit. , p. 103. [*Artı-Değer Teorileri*, İkinci Kitap, Sol Yayınları, s. 154.]

55. Karşılaştırmız: *Contribution à la critique de l'économie politique*, op. cit. , pp. 29 ve ilerisi: “Considérations historiques sur l'analyse de la marchandise” [*Ekonomi Politğin Eleştirisine Katkı*, Sol Yayınları, ss. 120 ve ilerisi “Metanın tahlili üzerine tarihî düşünceler”], aynı şekilde 1857 *Tarihli Giriş*'te, emek kategorisi üzerine düşünüşler, in *Contribution à la critique de l'économie politique*, op. cit. , pp. 167-169. [*Ekonomi Politğin Eleştirisine Katkı*, Sol Yayınları, ss. 72-75.]

kelerin damgasını taşıyan çeşitli çözümler önerirler. İnceledikleri toplumda üretimin tikel bir dalının başatlığı sonucu hatalı biçimde tümevaran para sistemi, merkantilizm, fizyokratlık, hepsi toplumsal zenginliğin [servetin] yaratıcısı faaliyeti, belirlenmiş bir somut çalışma içine yerleştirmişlerdi. A. Smith'in "salt yalın biçimde emeği, yani ne tek başına manüfaktür emeğini, ticari emeği, tarımsal emeği, fakat ortak niteliklerinde tüm bu biçimleri değerlendirebilmek adına zenginlik yaratıcı faaliyetin tüm tikel belirlenimini"⁵⁶ bir yana bırakması için, bir ülkede, İngiltere'de kapitalist sanayinin üretimin ağırlıklı bölümünü kendisine tabi kılacak ya da en azından aşılmiş üretim tarzlarının hayatta kalanlarını geri plana itecek ölçüde yeterince gelişmesini beklemek gerekmişti. Burjuva entelektüelleri feodal soyluluğa karşı ideolojik mücadelenin zorunlulukları tarafından itilerek kapitalist ekonominin bilimsel çözümlemesine yaklaşıyorlardı. Ricardo, siyasal iktisadın tüm kategorilerini emek-zamanın temel ilkesiyle karşılaştırarak, Smith'in çalışmalarını hâlâ lekelemekte olan ampirist ideolojiyle bağını ebediyen koparıyordu.

Doğuş halinde siyasal iktisadın içinde yol alarak kapitalist üretimi yöneten yasaları kavrama girişiminde bulunduğu ampirik gezintiler bunlardan oluşuyordu. En azından bunu ummak mümkündü. Ama burjuva iktisatçıları bilimsel rasyonalitenin öncüsü olma rollerini ancak burjuvazinin siyasi ideolojisi nesnel olarak burjuva iktisadi sisteminin tarihsel işlevine tekabül ettiği müddetçe sürdürdüler. İktisat bilimi feodalitenin kalıntılarına karşı mücadelede burjuvazinin elinde bir silahtı:

56. *Contribution à la critique de l'économie politique, op. cit.* , p. 168. [*Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*, Sol Yayınları, s. 73.]

burjuvazi bu nedenle onun dakiklığıyla ilgiliydi. Ancak, kapitalist üretim tarzı geçmiş zaman nostaljilerinin tartışma konusu yapmaktan aciz kaldığı egemenliğini sağlama alır almaz, bu iktisatçılar arasına avantaj sağlayabildikleri bir sistemin çarklarıyla bizzat içli dışlı olmadıklarında, burjuva ideolojisi fetihçi olmaktan çıktı. Hakiki düşman şimdi başka taraftaydı: bu düşman münferit biçimde işçi ayaklanmalarında beliriyor, kendisini özerk örgütlenmelerle donatarak yavaş yavaş şekilleniyor, başlangıçta biraz karışık olmakla birlikte kısa sürede soyluluk beratını kazanacak bir ideolojiyi yani sosyalizmi damıttıyordu. Ekonominin bilimsel çözümlemesi iki yanı keskin bir kılıçtı; burjuva iktisatçıları bunu çabuk kavradılar. Kapitalist üretim tarzı, ilk krizler ve işçi mücadelelerinin gelişmesiyle sınırlarını ele verir vermez, burjuva siyasal iktisadı gerisin geriye mümkün en çeşitli maskelere bürünen bir ampirizme yuvarlandı. Marx'ın özürücü-savunucu olarak adlandırdıklarının bocalamalarının ardından, aleni biçimde "tarihsel" okuldaki⁵⁷ ampirizmi sahiplendi ya da kendisine artık yasak olan kuramsal soyutlama işlemlerini marjinalcilikte taklit etti.

Dolayısıyla, siyasal iktisat tarihinin maddeci bir kavranışı çerçevesinde Rikardocu kuramın bilimsel niteliği hiçbir şekilde anlaşılamaz değildir. Bu kuram bilimseldi çünkü kapitalist üretiminin çözümlemesinin temeline emek-değer kategorisini oturtu-

57. "Tarihsel" olarak adlandırılan okul (Roscher, Hildebrand, Knies) siyasal iktisat tarihinde kuşkusuz büyük bir öneme sahip olmamıştı zira kalıcı olmadı. Buna karşın, bu okulun önemi, açığa vurduğu görüngüdeydi: burjuvazinin, kapitalist üretim tarzının sınırları elle tutulabilir bir gerçekliğe dönüştüğünde fazlasıyla tehlikeli ve kendi ideolojisiyle çelişkili hale gelen bir araç olan kuramsal analizi beceriyle kullanmaktaki yetersizliği.

yordu; bu kuram salt İngiltere'de kapitalizmin gelişme düzeyi bu kategorinin geliştirilmesine elverdiği için bilimsel olabilmişti⁵⁸.

Ricardo'nun Marx olmadığı ve burjuva iktisadi kuramlarının en yetkin olanını Marksist iktisat kuramından ayıran mesafeyi açıklamak zorunda olduğumuz da, elbette en az bunun kadar doğrudur.

3. Ricardo: "Burjuva Biliminin Aşmayacağı Sınır"

Eğer Ricardo'nun yapıtı, Marx'ın bilimsel niteliğine asla itiraz etmediği yegâne burjuva iktisat yapıtıysa, bu aynı zamanda "burjuva biliminin aşmayacağı sınırdır⁵⁹" da. Rikardocu kuramın çözümlemesi ve eleştirisinin maddeci bir siyasal iktisat tarihinin en kritik noktası olmasının nedeni işte budur. Zira bu çözümlemenin ve eleştirinin yalnızca kendisini temellendiren özgül toplumsal-iktisadi bağlam nedeniyle Rikardocu kurama ait olan tikellikleri değil, ama aynı şekilde tüm burjuva düşüncesinin genel sınırını, burjuva sınıfının bakış açısında yer alan tüm kuramların takıldığı problemi gösterip kanıtla-

58. Althusser'in azımsanamayacak paradokslarından biri, burjuva bilimi ile proleter bilimi arasındaki dogmatik karşıtlıkla bağını kopardığını iddia ettiği halde (karş. *Pour Marx*, op. cit. , p. 12 [*Marx İçin*, İthaki, s. 28]), Marx'ın burjuva iktisadi ile ilişkisini ancak bilimin saf ideolojiyle ilişkisi olarak düşünebilmesidir. Marksist siyasal iktisadın, kendisine ait sınıf referansını siyasal iktisat tarihinin maddeci bir kavrayışına katmayan, dolayısıyla bu sınıf referansını ister şeyleştiren ister onu görmezden gelen herhangi bir çözümlemesinin, Marksist düşüncenin özgünlüğünü kurtarabilmek için, zorunlu olarak burjuva siyasal iktisadı/Marksist siyasal iktisat ve ideoloji/bilim çifti karşıtlığını kelime kelime teşhis ederek Marksist düşüncenin niteliksel farkını kanıtlamaya çalışması gerekir.

59. *Le Capital*, tome I, op. cit. , p. 24. [*Kapital*, Birinci Cilt, Sol Yayınları, s. 22.]

ması gerekir. Bize, Marx'ın burjuva düşüncesinin, Ricardo örneğinde olduğu gibi, belli bir dakiklik düzeyini aşmayı beceremeyeceği yolundaki ifadesinin salt propaganda amaçlı olmadığını, yani burjuvaziyi bilimsel faaliyetine varıncaya kadar yerin dibine batırmayı iş edinmediğini ama *bir sınıf bakış açısının metodolojik sonuçlarının* dakik bir çözümlemesi üzerinde temellendiğinin kanıtlanması gerekir.

Bunun için, bir kez daha Marx'ı ve özellikle onun Ricardo'nun değer teorisini ele aldığı metinleri tekrar okuyalım zira bu kurucu kategori Ricardo'nun meziyetlerini olduğu kadar yetersizliklerini de ortaya koyar.

Marx, özcü yöntemi görünüşçü yöntemden ayırt ettiği *Artık-Değer Teorileri'*nin yukarıda zikredilen aynı pasajında, aynı zamanda Ricardo'nun yönteminin tamamlanmamış niteliğinin de altını çizer. Ricardo, "iktisadi hücre"yi yani emek-değer kavramını doğru biçimde açığa çıkardığı ve kapitalist toplumun içsel fizyolojisine nüfuz etmeye çalıştığı halde, mantıksal olarak tüm iktisadi kategorileri kendi temel kavramından *çıkarsamak-ta* başarısız olur ve daha önceki kuramlardan miras kalan kategorileri temel ilkeyle bağdaşırlıklarını sınamak için karşılaştırmakla ya da kendi kuramının iç tutarlılığını güvence altına almak için bu ilkeyi değişikliklere uğratmakla yetinir.

Bu kategorileri çıkarsama eksikliği Ricardo'nun mantıksal kifayetsizliklerinden değil, onun başlangıç kavramının yetersizliğinden ileri gelir. Gerçekten de Ricardo kendisini *değerin büyüklüğünü* ölçmekle sınırlayarak kendini değerde ortaya koyan emeğin doğasını, yani *değerin tözünü*, soyut insan emeğini ayrıntılı olarak çözümlemez. Para teorisinin anahtarı olması ne-

deniyle bu çözümlemeye Marx'ın atfettiği değeri herkes bilir. Marx ile Ricardo arasındaki ayrım tam da bu noktada düğümlenir. Marx bu ayrımı *Adolphe Wagner'in "Siyasal İktisat El Kitabı"*na *Kenar Notları*'nda şöyle hatırlatır: "Benimle Ricardo arasında varolan fark" onun "emekle yalnızca *değerin büyüklük ölçüsü olarak ilgilenmiş* ve bunun sonucunda kendi değer teorisi ile para teorisi arasındaki bağı bulamamış"⁶⁰ olmasıdır.

Lakin bu kavramsal yetersizlikten mustarip olan yalnızca para teorisi değildir: çözümlenen diğer tüm kategoriler de bunun izlerini taşır.

"Klasik siyasal iktisat hiçbir zaman kendi meta tahlilinden ve özellikle bu metanın değeri tahlilinden bu metanın mübadele-değeri haline geldiği biçimi çıkarsamayı başaramamıştır ve onun başlıca kusurlarından biri bu noktadır. Üstelik değer-biçimine metanın bizatihi doğasıyla hiçbir mahrem ilişkisi olmayan [onun dışında] önemsiz bir şey muamelesi yapan bizzat onun Adam Smith ve Ricardo gibi en yetkin temsilcileri olmuştur. Bunun tek sebebi tüm dikkatlerinin münhasıran nicelik olarak emeğe odaklanması değildir. Neden çok daha derindedir. *Emeğin ürününün değeri-biçimi, bizatihi bu suretle tarihsel bir karakter* yani tikel bir toplumsal üretim tarzı niteliği *kazanan mevcut üretim tarzının en soyut ve en genel biçimidir*. Şayet bunu her tür toplumdaki her tür üretimin doğal, ezeli ebedi biçimi olarak alma hatası işlenecek olursa, önce değer-biçiminin ardından meta-biçiminin ve daha gelişkin bir derecede para-biçiminin, sermaye-biçiminin ve sairin özgül yanı zorunlu olarak gözden kaybedilir⁶¹."

60. *Ibidem*, tome III, op. cit. , p. 242. Vurgu Marx'ın.

Emek-gücü, (somut biçimlerinden yani kâr, faiz, toprak rantından bağımsız olarak) artık-değer gibi kilit kategorilerin, değişken sermaye/değişmeyen sermaye kavramsal çiftinin ve daha da öte kapitalist üretim tarzının temel yasasının (kâr oranlarının düşme eğilimi) geliştirilmesinin bağlı olduğu soyut emeğin, değerın tözünün izikleştirilmesi, kapitalist üretim ilişkilerinin, emeğin uygulamasının nesnel koşullarından köklü biçimde ayrılmış olduğu ve dolayısıyla gerçekleşmesinin daha önceden sermayeye satılmasına tabi kılındığı saf potansiyellik olarak tezahür ettiği yegâne tarihsel örneğin özgüllüğünün tanınmış olmasını gerektiriyordu. Diğer bir deyişle bu, sömürü görüngüsünün tanınmış olmasını gerektiriyordu.

Oysa Ricardo'nun bunu başarması mümkün değildi zira burjuva bakış açısı onu bundan men ediyordu. Değerin belirlenimi sorunu üzerinde Adam Smith ile girdiği polemik buna tanıklık eder.

Ricardo *Siyasal İktisadın ve Vergilendirmenin İlkeleri*'nin ilk bölümünün birinci kısmında haklı olarak değerın belirlenimi konusunda Smith'in kendisini suçlu duruma düşürdüğü tutarsızlığın altını çizer. Smith'de bu konuya değgin iki kavrayışa bir arada mevcut halde rastlanır. Bir yandan doğru biçimde bir ürünün değerini üretiminde gerekli emek zamanıyla belirler; diğer yandan herhangi bir nesnenin üretiminde sabitlenen emek niceliği ile bu nesnenin satın alabileceği emek niceliğinin özdeşliğini savunur, yani emeğin mübadele değerini değerın ölçüsü haline getirir. Ricardo bu ikinci belirleni-

61. *Ibidem*, tome I, op. cit. , p. 83, dipnot. [*Kapital*, Birinci Cilt, Sol Yayınları, s. 90, 34 no.lu dipnot]

min hatalı niteliğini açık biçimde idrak eder, ama Ricardo'nun görmediği Adam Smith'in bu hatayı işlemesinin gerisindeki derin nedenlerdir. Aynı şekilde Smith'in hatasını göstermeyip onun karşısı olarak kendi ilkesini koymakla yetinir.

"[...] Şayet emekçinin kazancı her zaman ürettiğiyle orantılı olsaydı" diye yazar Ricardo "bir şeyin üretiminde sabitlenen emek niceliği ile bu nesnenin satın alabileceği emek niceliğinin eşit olduğunu söylemek gerçekten de doğru olurdu! *Ama bu iki nicelik hiçbir şekilde eşit değildir⁶².*"

Marx bu pasajı şu terimlerle yorumlar:

"Burada garip bir uslamlama mevcut. Ki bunun da temeli esasında şundan başka bir şey olamaz: pratikte bu böyle *değildir*. Oysa teoride böyle olması gerekecektir⁶³."

Ricardo tarafından zikredilen, Adam Smith'in mübadele-değerini doğru biçimde belirlediği pasaj metaların basit mübadelesinin varsayılmış bir tarihsel haline tekabül eder⁶⁴; bu hal açık biçimde sermayelerin birikimi öncesine yerleştirilmiştir. Ama Smith

62. Ricardo, *Principes de l'économie politique...*, op. cit., p. 13. [Ekonomi Politğin ve Vergilendirmenin İlkeleri, Belge Yayınları, ss. 29-30.]

63. *Grundrisse*, tome II, op. cit., p. 51. [Sol Yayınları ss. 48-49.]

64. Sözkonusu pasaj şudur (vurgu bizim): "*Sermayelerin birikimini ve toplarların mülk edinilmesini önceleyen doğum evresindeki toplumların bu ham halinde*, her nesnenin elde edilmesi için gerekli emek niceliği arasındaki ilişki, bunların birbirleri karşılığında mübadelesine kural koymaya götürebilecek yegâne veri olarak gözükür [...] Genellikle [ortalama olarak] iki günlük ya da iki saatlik emeğin ürününün, genellikle bir gün ya da bir saatlik emekten fazlasını gerektirmeyenin iki katı değerinde olacağı aşikârdır." A. Smith, *Recherche sur la nature et l'origine de la richesse des nations*, livre I, chap. VI. [Ulusların Zenginliği, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1985, s. 50. *Milletlerin Zenginliği*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2006, s. 51.]

nesnel emekle canlı emek arasındaki mübadeleye yani sermaye ile emek arasındaki ilişkiye geçtiğinde, *eşdeğerlerin mübadelesi yasasına artık uyulmaz*. Kapitalistin eline ödediğinden daha fazla emek geçer. Adam Smith'te tereddüt uyandıran ve onu değer teorisini revize etmeye götüren işte bu zorluğun sezilmesidir.

Smith metaların doğrudan üreticiler arasındaki mübadelesini yöneten yasalar ile eşdeğerlerin mübadelesinin ilkelerini ihlal ediyormuş gibi görünen kapitalist üretim tarzının yasaları arasında mevcut farkı idrak eder. Bu anlamda sermayeyi doğru biçimde başkasının emeği üzerinde kumanda gücü [iktidar] olarak karakterize eder. Ama buradan kapitalist üretim tarzı temelinde metalar arasındaki değer ilişkilerinin artık bunların üretimlerinde harcanan göreceli emek niceliklerine dayanmadıkları sonucunu çıkarma hatasını işler. Şayet Ricardo "kendisini doğru konumda tutuyorsa"⁶⁵ yani emek-değer teorisinin geçerliliğine sahip çıkmaya devam ediyorsa, bu ancak Adam Smith'in haklı olarak koyduğu bir sorunu bütünüyle görmezden gelme pahasına olur. "İmdi emek tarafından belirlenen eşdeğer olarak değerden eşdeğer olmayana, mübadelede bir fazla-değer koyan değere nasıl geçildiğine yani değerden sermayeye, bir belirlenimden apaçık karşısına nasıl geçildiğine gelince, işte bu Ricardo'yu ilgilendirmeyen bir şeydir"⁶⁶.

Ricardo kendisine sermayenin doğuşuna, tarihsel olarak konumlanmış bir üretim sistemi olarak kapitalist üretim tarzının doğuşuna dair soru sormaz. Tüm burjuva iktisatçılar gibi doğrudan kapitalist üretim ilişkileri çerçevesinde düşünür. Oysa

65. *Grundrisse*, tome II, op. cit. , p. 50. [Sol Yayınları s. 48.]

66. *Ibidem*, p. 50. [Sol Yayınları s. 48.]

kapitalist üretim tarzının tarihsel niteliğinin göz ardı edilmesi-
nin sonucu onun içsel yapısının yetersiz bir kavranışı olacaktır.

“Ricardo fiili kapitalist üretim olgusundan kalkınır [...] Ürü-
nün değerinin ücretlerin değerinin üzerinde olması onda bir ol-
gudur. *Bu olgunun kökenini nedir? İşte bu karanlıkta kalır*”⁶⁷.”

Diğer bir deyişle: kapitalist üretim tarzının tarihsel ve ge-
çici niteliğinin “unutulması”, kapitalist sömürü biçiminin öz-
güllüğünü belirlemeye yani somut olarak emek-gücü ve artık-
değer kavramlarını “üretmeye” izin vermediği ölçüde onun
fiili işleyişinin anlaşılabilmesi üzerinde doğrudan sonuçlara
sahiptir. Bu kavramların Marx tarafından geliştirilmesi, kapi-
talist üretim tarzının tarihsel özgüllüğünün tanınmasına doğ-
rudan bağlıdır zira bu, meta üretiminin mülkiyet hakkının,
kapitalist temellük hakkına dönüşmesinin anlaşılmasını ge-
rektirir⁶⁸. Rikardocu kuramın, bu kurama karşı, kendileri de
buna tatminkâr bir çözüm getirmemekle birlikte, burjuva ik-
tisatçıları tarafından yürütülen muhtelif polemiklerin üzerin-
de köksalageleceği meçhulü işte böyleydi. Marx bu polemigi
izleyen soruda özetler: “Yalnızca emek zamanı tarafından be-
lirlenen mübadele-değeri temelinde üretim nasıl olur da bu
sonucu; emeğin mübadele-değerinin onun ürününün müba-
dele-değerinin altında olması sonucunu verir?”⁶⁹”

Bu soruya cevap, diye ekliyordu Marx, sermayenin ince-

67. M.E.W. , 26, 2, op. cit. , p. 408. [*Artı-Değer Teorileri*, İkinci Kitap, Sol Yayınları, s. 388.]

68. Bu konuda karşılaştırınız: *Grundrisse*, tome I, op. cit. , pp. 395 ve ile-
risi [Birinci Kitap, Sol Yayınları, ss. 367 ve ilerisi]; *Le Capital*, tome III, op. cit.
, pp. 21 ve ilerisi [*Kapital*, Birinci Cilt, Sol Yayınları, ss. 553 ve ilerisi]

lenmesine bağlıdır. Ricardo kendi payına sermayenin doğasını, nesnel uygulama araçlarından mülksüzleştirilmiş canlı emekle başkasına ait üretim araçlarını birbirine bağlayan ilişkiyi kavramayı asla başaramaz; tersine onu biriktirilmiş emeğin (ölü emeğin) nesneleşmiş biçimi olarak kavrar. Yine aynı şekilde onu üretimin tüm çağlarında ortak yanmış gibi koyabilir: ne yani her emek daha önceki bir emeğin ürünü bir çalışma aracı yardımıyla gerçekleşmez mi?

Rikardocu kuramın başlangıçtaki eksikliğinin, geliştirdiği kategorilerin bütünü üzerinde yankılarının zincirini ayrıntılarıyla göstermek bu incelemenin boyutlarını aşırı genişletmek olacaktır. Buna karşın bu girişimin gerçekleştirilebilmesi pekâlâ mümkündür: *Artık-Değer Teorileri*'nin parlak çözümlemeleri bunu sistemli bir biçimde sunmak için gerekecek malzemeyi temin eder. Konumuza ilişkin olarak, Althusser'e karşı, Marksist teorinin sınıf referansının tamamıyla yerinde olduğunu ve onu Rikardocu kuramdan ve onun aracılığıyla tüm burjuva iktisadından ayıran farkı açıklamaya imkân tanıdığını kanıtlamak yeterlidir. Sermayenin oluşumunun tarihsel koşulları ile onun üretiminin fiili önvarsayımları arasında varolan farkın karartılması, kapitalist üretim tarzının özgüllüğünü ve bu üretim tarzının bu aynı burjuvazi tarafından ilan edilen mülkiyetin evrensel yasalarıyla çelişkisini inkâr etmesi gereken burjuva ideolojisinin bir zorunluluğudur. Bu görüngüyü anlamak ancak başka bir sınıfın, bu görüngüyü örtbas etmekte hiçbir çıkarı olmayan proletaryanın sözcülerinin tarzı olabilir. Smith'in eşdeğerlerin

69. *Contribution à la critique de l'économie politique*, op. cit. , p. 38. [*Ekonomi Politğin Eleştirisine Katkı*, Sol Yayınları, s. 133.]

mübadelesi hukuki ilkesini bir ihlal, onu emek-değer teorisini yeniden ele almaya iten bir ihlal görmüş olduğu yerde Marx, sermayenin tarihsel önvarsayımlarını onun kapitalist üretim tarzı içerisindeki yeniden üretiminin koşullarından, sermayenin bizzat kendi yasalarıyla oluşturduğu koşullardan ayırt ederek, hukuki ilkeyle somut gerçekliği birbirine bağlayan diyalektik ilişkiyi kanıtlamayı bilecekti: kapitalist temellük tarzı ne denli özgün olursa olsun eşdeğerlerin mübadelesi yasasının (yani meta üretiminin temel yasalarının) bir ihlalden değil, tersine onun bizzat emek-gücünün meta muamelesi gördüğü bir üretim tarzında uygulanmasından kaynaklanır. Buna karşın, emek-gücünün metaya dönüştürülmesi meta üretiminin mekanizmasını hiçbir şekilde bozmaz, tersine onun genelleşmesinin ve iktisadi sistemin bütününe yayılmasının koşuludur. Sonuçta, kapitalist üretim tarzının gelişimi ilerledikçe şu paradoksa varılır “temellük tarzı, meta üretimine uygun mülkiyet hukuku bundan hiç etkilenmeksizin tepeden tırnağa değişebilir⁷⁰”.

Demek ki burjuva siyasal iktisadının bir eleştirisinin yani Marx'ın teorik yapıtının mümkünlüğü burjuva bakış açısını ve onun kendine özgü sınırlarını çiğneyip ötesine geçmeye imkân tanıyacak bir sınıf bakış açısının benimsenmesine tabidir. Buna mukabil, bir sınıf bakış açısının benimsenmesi bireysel keyfi bir seçim değil, sınıflar mücadelesinin gelişiminin bir sonucudur; burjuva bilimsel iktisadını yok olmaya mahkûm eden aynı görüngü, bir başka sınıfın, proletaryanın sözcülerine siyasal iktisadın bilimsel uygulaması ayrıcalığını tanıyor-

70. *Le Capital*, tome III, op. cit. , p. 27. *Kapital*, Birinci Cilt, Sol Yayınları, ss. 560-561.

du. Marksist iktisadın geliştirilmesi, iktisatçı Marx'ın en büyük dakiklığının izin verdiği münhasıran kuramsal bir mutasyondan kaynaklanmadığı ölçüde, siyasal iktisadın eleştirisi ile proleter siyasal iktisat eşanlamlı iki ifadedir.

Althusser'in *Kapital*'i tabi kıldığı "okuma", hem Marksist teoride tarihin işlevini ele aldığı hem de Marx'ın burjuva iktisadi ile ilişkisi üzerinde düşündüğünde, etkilerini iki bölümde ölçtüğümüz benzersiz bir yanlış yorum etrafında sıralanır. Althusser'e göre kapitalist üretim tarzının tarihsel ve geçici [zamanda sınırlı] niteliğini olumlamak, iktisadi kategorilerin sunum sırasının bu üretim tarzının somut tarihsel gelişimine göre modellenmesini gerektirir. Bu, görmüş olduğumuz gibi, maddecı-diyalektik düşünceye pek az önem atfetmektir. Ama bu yanlış yorum bir rastlantı olmak şöyle dursun, zorunlu biçimde, Althusser'in okumasının temelinde yatan felsefi projeden kaynaklanmaktaydı.

Althusser kendisini, Bachelard, Cavaillès, Canguilhem gibi, araştırmalarını bilimler tarihine hasreden önde gelen filozoflara bağlayan borcu kabul eder. Bu üstatların çalışmaları ona, çağlarına damgasını vuran bilimlerin varlığını saptayıp bundan, gereksinilen belirlenimlerle malul bir Özneye tümelliğini (hem genelliğini hem de zamansallık-dışılığını) teminat altına alma görevini yükleyerek, mümkün her bilimin koşullarını çıkarsama iddiasında bulunmuş olan o çok sayıda filozofun ne denli yanılsama içinde olduklarını öğretmişti. Her felsefe bilimlerin verili haliyle kısmen bağa sahiptir: yönelimini yöneten ideolojik önyargılardan ancak bu içsel bağımlılığı yansıtarak, Cavaillès'in tavsiye ettiği gibi, bilincin tarihine

kavramın tarihini ikame ederek kurtulabilir. Ama mademki bir zamanlar filozofun küstahlığını ifade edenin yerini artık bilimler tarihçisinin mütevazı söylemi almıştır, felsefe bu mutasyonu gerçekleştirerek bizzat kendisini ilga eder.

Althusser'in çözümlemesi boyunca merak uyandıran bir dönüşüm gerçekleşir: Althusser bize iki farklı Marksist felsefe tanımı önerir. İlk "bilgilerin üretimi tarihinin teorisi"⁷¹ Marksist felsefe –bizzat Marx'ın yapıtlarında "pratik halde" bulunan ve yalıtmamız gereken işte o felsefe– biraz ileride bize "bilgi sürecinin koşullarının teorisi"⁷² olarak sunulur. Başlangıçtaki eleştirinin dakikliği bu fark uzamında oynanır ve yitirilir: bilimler tarihçisi Althusser kendisini kararlı biçimde idealist önyargıdan kurtarmak iddiasındadır; çağdaş filozof Althusser bu çağdaşlığın içerisine filozofun ebedi arayışını: araştırma alanı ne olursa olsun mümkün her teorinin bilimselliğini belirleyen genel biçimler arayışını yeniden dâhil eder.

Althusser yine de bu ahenksizlikten ötürü bütünüyle masum değildir: bilimler tarihinin pratiği ona "(psiko-fizyoloji, psikoloji vb)" gibi bazı disiplinlerin gayrimeşru biçimde "ken-

71. *Lire le Capital*, tome I, op. cit. , p. 67. [*Kapital'i Okumak*, İthaki, s. 87.]

72. *Ibidem*, p. 106. [İthaki, s. 322.] Althusser'in *Kapital'i Okumak*'ta daha önce zikredilen bu tezleri, özellikle "Uyan" da, yeniden gözden geçirdiğini inkâr etmiyoruz; günümüzde bilimler tarihi, çoğu zaman Althusser'in çözümlemelerinden etkilenmekle birlikte, artık Teorik düzeyin bir tarihine yönelmemekte, tersine her bilime özgü tarihin tikelliklerini kavramaya çalışmaktadır. Buna karşın *Kapital'i Okumak*'ın "teorist" bakış açısının tüm sonuçlarının algılanmadığını ve bu sonuçların, Bettelheim ile Poulantzas'ın çalışmalarının tanıklık ettiği gibi, Marksist araştırmalarda ağırlıklarını koruduklarını söylemek de doğru olacaktır.

dilerini mevcut bir rasyonalite biçiminin basit uzantısıyla kurulmuş sanabil⁷³"diklerini öğretmiştir. Filozof bu itiraza cevabı hazırda bulundurur: "Teorik düzeyde bir devrimi *ipso facto* tahrik eden herhangi bir bilimsel kuruluş değil, ama en azından varsayılabileceği gibi, öyle bir bilimsel kuruluş olmalıdır ki, nesnesini düşünebilmek için Teorik düzeyde mevcut sorunsalı pratik olarak düzeltmek mecburiyetinde olsun."

Ne kadar sübjektif, ne kadar keyfi bir ölçüt! Çok sayıda "yeni" bilimin öğrenmekten hoşlandığı tümelleştirme iddialarının meşruiyetini sınamak için elimizde hangi imkânlar var ki? Hepsi Teorik düzeyin temellerini sarsma ve yeni bir rasyonalite biçimi geliştirme iddiasındaki çok sayıda çalışmanın mevcudiyeti karşısında, bunları, şu anın felsefesinin tek geçerli biçim addettiği başka bir biçimle karşılaştırmak dışında elimizden ne gelir ki? "Epistemolojik kopuş" izleği burada hakiki anlamını ele verir. Bu kopuş eğer nesnesinin içsel analizinden gelişen yeni bir bilim değil de, bilimsel söylemin yeni bir tipinin genel biçimlerini kuruyorsa, "Teori"nin şimdiki zamanının herhangi bir değer vermeyi reddettiği aşılış bilimsel ölçütlere göre inşa edilmiş eski teorilerin tamamını saf ideolojiye terk etmekten başka bir şey yapamaz. Kelimeleri doğru seçerek konuşmak gerekirse, bilim, kendisini temelli bilimsel ögenin içine koyan bu ilkel kopuşun tarihi dışında tarihe sahip değildir.

Buna karşın, Marx'ın teorik yapıtının, bugüne dek tüm sonuçları henüz çıkartılmamış olan bir "devrim" teşkil etmiş olduğu doğrudur. Ancak bu yapıt, salt çözümlemesinin: kapita-

73. *Lire le Capital*, tome II, op. cit. , p. 61. [*Kapital'i Okumak*, İthaki, s. 474.] Bir sonraki alıntı aynı pasajdan yapılmıştır.

list üretim tarzının yani mevcut toplumun altyapısının tahlilinin maddeci karakteri nedeniyle devrim oluşturmuştur. Bu yapıt, psikoloji, sosyoloji, felsefe, tarih, daha başkaları da olabilir... sahte-nesnelerin, birlikleri salt onları üreten ideolojiye dayanan ve üzerlerinde, kapitalist Üniversitenin geniş yer ayırdığı o şaşırtıcı söylemlerin inşa edildiği bu sahte-nesnelerin varoluş biçimleri üzerinde bu temelde yeniden-düşünülmesini gerektiriyordu. Althusser, Marx tarafından başarılan "teorik" devrimin anlamını başka yerde aramak isteyerek kendisini, meşhur bir idealist kuramın kat ettiği sürece kökten biçimde karşıt bir sürece sürüklemiş oluyordu: formalizmin bizzat maddeciliğin ufkunda restorasyonu. Maddeciliğin burada yitip gitmesine kimse şaşırmayacaktır.

Althusser'in Sağlıksız Okumaları

Denise Avenas ve Alain Brossat

"[...] İnsanların tarihiyle ayrıntılı olarak ilgilenmemiz gerekecek: gerçekten de hemen her ideoloji ya bu tarihin yanlış bir kavranışına, ya da ondan bütünüyle soyutlamaya indirgeniyor"

Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*

"Biz *Kapital*'i iktisatçı, tarihçi ya da edebiyatçı [...] olarak okumadık. *Kapital*'i filozof olarak okuduk." Althusser niyetini hemen açığa vurur: Marksizm ve özellikle *Kapital* üzerine söylemi kendisini ne bilimin ne de siyasetin alanında konumlar. Bu söylemin alanı her iki alanın çakıştığı bölgedir. Gerçekten de onun "Marksist felsefe"yi kavrayışı nedir? Bunu pek âlim Fransız Felsefe Derneği'ne sunduğu bir tebliğde açıklar¹: bu kavrayış iki "düşüm noktası", bilim (tarihsel materyalizm) ile siyasi pratik etrafında eklemlenir. "Her şey bu ikili ilişki üzerinde oynanır." Bu ikili eklemlenmenin imkân tanıdığı *yeni felsefi pratik*,

1. Althusser, *Lénine et la philosophie*, Paris, Petite collection Maspero, 1972. [*Lenin ve Felsefe*, Birikim Yayınları, İstanbul, 1976] [Yeni Baskı: İletişim Yayınları, İstanbul, 2004]

“doğru ilân edilmiş düşünceler ile yanlış ilân edilmiş düşünceler arasında, bilimsel düzey ile ideolojik düzey arasında” bir *sınır* çizgisi çekmek amacıyla “teorik alana [bir] müdahaleden” ibarettir. Bu [pratik] bilimsel alana, onu ayartma, tehlikesi barındıran ideolojileri kapı dışarı etmek için “siyasi olarak” müdahale eder, bunun peşi sıra aynı şekilde, sınıflar mücadelesi alanında, “ona hizmet eden bilimsel düzey ile onu tehdit eden ideoloji” arasına “bilimsel olarak” müdahale etmesi gerekecektir. Sanki temel görevi, bulunduğu her yerde ideolojinin izini sürmek olacak bir çeşit “siyasi epistemoloji” söz konusudur...

Gelgelelim, Althusser, tekrar üzerinde duracağımız belli sayıda *indirgemenin* sonunda, kendisini salt “bilgi” düzeyinde konumlandırmak için siyasi düzeye ilişkin olanı bir kenara bırakır. Yine de bunu, *bu sonucun kendi ortaya koyduğu sistem tarafından zorunlu kılınmış olduğunu* kabul etmeksizin yapar. Althusser “bilim”e ilişkin olana ayrıcalık tanıyarak (“Birlik işçi sınıfı ile Marksist teoriyi karşı karşıya getiriyor. Biz yalnızca Marksist teoriden söz edeceğiz.”), somut, siyasi muhtevasında tarihi *uzağa [mesafeye]* koymaya sürüklenir. O andan itibaren, öyle ya da böyle, gerisin geri ideolojiye, günümüz akademik Marksizminin esasını oluşturan Marksizmin bilimci ve biçimci [formalist] bir yorumuna yuvarlanır. Ve bu, bugün çökertmemiz gereken, kendisini teorik dakiklik tezahürleriyle donattıkça daha da şeytanileşen revizyonizmin yeni bir formülüdür.

I. Yöntem Sorunu

Althusser ve okulu tarafından zenginleştirilen proje son derece muhteristir. Söz konusu olan Marx'ın -ve özellikle *Kapı-*

*tal'*in- psiko-analitik bir okuması yoluyla, Marx'ın kendi çağında yazamamış olduğu ve yapıtında "pratik", latan [saklı] halde bulunan o Marksist felsefeyi yapılandıracak kavramlar bütününü ana hatlarıyla ortaya koymaktır. "Görünmez metin, okunabilir metin içinde zaten içerilmiştir": hâlâ onu oradan çıkarmak, oradan "teori"yi üretmek, onu ideolojik -bu durumda Hegelci- cüruflardan ya da eski püskülerden arındırmak gerekmektedir. Demek ki sözkonusu olan, bir bakıma, Marksizmin bir "metateori"sini [onu içererek aşan teorisini] üretmek, Marx'ın "bir felsefenin, doğumunu sessizce tahrik eden büyük buluş sonrası doğması kendini kurması ve biçimlendirmesi zaman al²"dığından ancak eskizini yapabilmiş olduğu o "diyalektik maddeciliği" ana hatlarıyla ortaya koymaktır.

O halde Althusser'in Marx'a yaklaşımı için bir *okuma matrisi [grille]* ortaya koyması gerekir. Althusser, Marksist "bilimi" kökten biçimde yeni bir tarzda aydınlatmak ve onu ideolojiden özenle ayırmak amacıyla, denilmeyeni denilen içinde meydana çıkarmak için, "diyalektiği" Marksist yapıttan çıkarmak için kaynağını çeşitli perspektiflerden alan bazı kavramları yardıma çağırır. Lâkin bize, Althusser'in kendisi için belirlediği hedefle, yaklaşım yönteminde olsun bu yöntemi destekleyen sorsal içinde olsun, kullandığı araçlar arasında bir çelişki varmış gibi görünür. İzlediği amaçlar - tarihte ve diyalektikte "eleştirel ve devrimci" ne varsa savuşturmak - ışığında değerlendirildiğinde ne denli tutarlı olursa olsun okuma matrisi türdeş olmaktan son derece uzaktır [heteroklit]. Hâlbuki en temel bilimsel dakiklik, *analojilerin* kullanılmasında ve kavramların

bir alandan diğerine *aktarılmasında* ihtiyat gerektirirmiş gibi görünür. Bu, falanca bilimsel alanın filanca diğer bir alandan türemiş ve her ikisinde de iş gören kavramlar aracılığıyla asla aydınlatılamayacağı anlamında değildir. Ama öncesinde bu aktarımların araştırılan “bilimsel sahanın” zarar görmesi pahasına olmadığından ve bu bilimsel saha tarafından gerektirildiklerinden emin olmak yerinde olacaktır. Oysa Althusser’i temel kavramlarını en çeşitli alanlardan: psikanalizden, dilbilimsel yapısalcılıktan, Bachelardçı epistemolojiden ödünç alırken görüyoruz. Bu elbette tesadüf eseri değildir, Marx’ı “suçlu” okumasına (bunu kendisi söylüyor...) rehberlik eden *a priori* den kaynaklanır. Kapitalist üretim tarzının “kendi başat ögesini” formüle etmek için, psikanalizden üst-belirlenim (çoklu nedensellik), yoğunlaşma [aynı sembolün, aynı imgenin çok sayıda içerik yoğunlaştırabildiği psişik süreç], yer değiştirme [psişik enerjinin bir nesneden diğerine tamamen ya da kısmen aktarımı/deplasman] kavramlarını çıkarsar. Dilbilimdeki yapısalcı akımdan, kurucu öğeler aleyhine ilişkilere, sisteme ayrıcalık tanıyan ve Althusser’in kapitalist üretim tarzının iç işleyişinin yeni bir kavranabilirliğini keşfetmesine imkân tanıyan o meşhur “yapı” nosyonunu devralır. Nihayet, Bachelardçı epistemolojiden, etrafında ideoloji avını tertip ettiği “epistemolojik kopuş” kilit kavramını çıkarır.

Dört bir yandan gelmiş bu kavramların sistemleştirilmesi, Althusser’in iddia ettiği bilimsel dakikliğin kesin bakış açısından zaten bizzat kendi içinde şüphelidir. Okuma matrisini tamamlayabilmek için, bizzat kendi itiraf ettiği şekilde muğlak bir statüye sahip belli sayıda “uzamsal metaforu” imdada ça-

ğırılmak zorunda kaldığında daha da şüpheli hale gelir. "Bu metnin kullandığı uzamsal metaforlar (alan değiştirme, uzam, mekân, durum, konum vb.) teorik bir sorun koyar: bu sorun *bilimsel iddiada bir söylemde* bu varoluş başlıklarının yer alma sorunudur." (Vurgu bizim.) Bu sorun şöyle ifade edilebilir: "Bilimsel söylemin belli bir biçimi neden zorunlu olarak bilimsel olmayan bir söylemden ödünç alınan metaforların kullanılmasını gerektirsin?" Althusser yanıt vermez ve oysa bilimin sakındığı bir dilde ideolojiden bilime geçişin *teorisini* yapma iddiasında bulunmak az buz bir paradoks değildir...

Doğrusunu söylemek gerekirse Althusser'in cevap vermesi *mümkün değildir*. Bu kendi izlediği yolun aslında ne olduğunu: *Marksizm üzerine ideolojik bir söylem olduğunu* kabul etmek olacaktır. Gerçekten de yukarıda sıralanan kavramların çıkarılması ve kendi üzerine devralınması ve bunlara eklenen uzamsal metaforlar ancak Althusser'in amacı göz önünde bulundurulduğunda açıklığa kavuşurlar. Bunların ortak nitelikleri, Marksizmin bir numaralı düşmanı tarihselciliği topa tutmak bahanesiyle, Marksist teorinin tarih-dışı ve anti-diyalektik bir kavranabilirlik tarzına vurgu yapmaktan ibarettir. Diğer bir deyişle, bizzat yapının bağrındaki bir kerteler dizisi lehine *oluşu savuşturmak*, sistemin yapısal kavranışına ayrıcalık tanıyarak Marksist düşüncenin kâbusu Hegelci *Aufhebung* (aş[ıl]ma ve muhafaza etme) imgelemine teşhir etmek sözkonusudur. Althusser'in epistemolog düşünce üstatları arasında Bachelard, Canguilhem ve Cavaillès'in yanında, bilgi tarihinde bir "epistemolojik tabandan" diğerine radikal süreksizlik tarzında "geçilir" ya da daha ziyade "şu" geçer diyen (Bkz. *Les*

Mots et les Choses [Kelimeler ve Şeyler]) Foucault'yu da sayması tesadüf değildir. Althusser yapıya karşı yapı, sisteme karşı sistem şeklinde düşünür, ama bu konuda ne söylerse söylesin bize bir yapıdan, bir sistemden diğerine geçişin kavranabilirliğini sunmaktan acizdir. Bir bakıma, bu konuya tekrar döneceğiz, diyalektiği “uzamlaştırır”.

Althusser'in yönelimini aydınlatmak için bir başka ünlü “kavram ithalatçısı” Levi-Strauss'un izlediği yola göndermede bulunabiliriz. Levi-Strauss *Anthropologie structurale* [Yapısal Antropoloji]'de dilbilimden alınmış kavramların kendisine, “vahşi” toplumları ve onların akrabalık bağlarını anlamayı mümkün kılan kuramsal modeli formüle etme ımkânı tanıdığını açıklar. Ama inceleme nesnesinin bu kavramaların devralınmasına izin verdiğini kanıtlama temel önlemini de alır: sözkonusu olanın kelimesi kelimesine kopyalamak olmadığını, analoginin belli sınırları olduğunu belirtmeyi ihmal etmeden, “başka bir gerçeklik düzeninde akrabalık görüngülerinin dilbilimsel görüngülerle aynı *tip* görüngüler” olduğunu göstermek zahmetine katlanır. Althusser bambaşka bir tarzda çalışır. Saf biçimde yapısal bir okumayı belirleyen onun nesnesi –kapitalist üretim tarzının Marx'ın *Kapital*'i yoluyla incelenmesi– değil, kendi davasının ihtiyaçları için, nesnesini, ileride göstereceğimiz gibi, karanlıklaştıran ve tanınmaz hale getiren kavrayışlardan medet uman bizzat kendi sorunsalıdır. Levi-Strauss'un vahşi denilen toplumlara getirdiği çözümlemeye, bu toplumlar “tarihsiz”, kendilerine özgü ve yapısal bir çözümlemeye izin veren bir zamansallığa göre yaşayan toplumlar olarak şematik biçimde değerlendirilebilecekleri ölçüde “bilimsel” bir geçerlilik tanımak

mümkündür. Bu, özgül karakteri tam da tarihsel-olarak-belirlenmiş ve geçici-olmak olan kapitalist üretim tarzının daimi hale gelmesi için geçerli değildir. Bu, yapısal bir okumanın mümkün olduğu ama bunun ancak sistemin doğuşu ile oluşunun açık bir anlaşılmasına eklemlenmesi kaydıyla geçerli ve işe yarar olduğu anlamına gelir. Bu okumayı tek geçerli ve “bilimsel” olarak almak sistemi somut olarak yıkananın ve aşmanın imkânlarını geliştirmeyi kendine yasaklamakla eşanlamlıdır. Öyleyse –ki bizim kanıtlamaya gayret edeceğimiz de budur– esasen kirli olan, bir yandan Marksist felsefenin bilim ile siyasi pratik arasında köprü oluşturduğunu iddia edip, ama diğer yandan da *kavramsal donanımı siyasi alanın bir olumsuzlanması gerektirdiği* ölçüde Althusser’in bakış açısıdır. Açıkçası, şayet bir devrimci pratikten bağımsız “Marksist teori” olmayacağı kabul edilirse, ikinci önermenin terk edilmesinin ağır sapmalardan başka bir şeye yol açmayacağı da aynı şekilde kabul edilecektir. Kendisini bilinçli olarak yalnızca “bilgi” alanına konumlandıran bir Marksistin elinden *siyaseti bizzat kendi sisteminin bağrında inkârdan* başka bir şey gelmez.

II. Alan Değiştirme Sorunsalı

Althusser’in bakış açısı –Marksizm’den ideolojiyi kovmak–bütünüyle Marx’ın Hegel ile bağıny anlayış tarzı ve birinden diğerine gerçekleşen “alan değiştirmenin” teorisini yapma çevresinde eklemlenir. Dolayısıyla, Althusser’in “ürettiği” kavramsal *corpus*’u [*dilbilimsel bir görüngünün incelenmesi amacıyla bir araya getirilen gerçek önermelerin tamamlanmış bütünü*] yakından çözümlemeden önce bu noktadan yola çık-

mamız gerekir. Gerçekten de Hegel'den Marx'a geçişi, mesela Bottigelli'nin 1884 *Elyazmaları'na* Önsöz'ünde yaptığı gibi, "pratik olarak", "tarihsel olarak" aydınlatmak yetmez der Althusser. Sözkonusu olan bu kopuşun "kavramını üretmek"tir.

Althusser'e göre Marx ve Engels'in "daha önceki felsefi bilinçlerinden kopmuş" olma tarzı *kavramsal alanlarının bütüncül bir yeniden-yapılandırılmasını* gerektirir. Bu alan değiştirme Althusser'e, yeni bir "bilimsel kıtanın", tarihin açılışı yoluyla ideolojiden bilime erişim gibi görünür. Böylece Marx tarihsel maddeciliği geliştirerek, bilimsel fiziğin kurucusu Galileo'ya özümsenebiler ve bilimin büyük dehaları müzesine kabul edilebilir. İdeolojiden bilime bu geçiş radikal bir süreksizlik tarzında gerçekleştiği müddetçe, bunun Hegelci *Aufhebung* ile hiçbir alakası olmadığı, fakat daha da ziyade, kendisini önceleyen her şeyi, geride bir şey muhafaza etmeden süpürüp atan bilimin sıfır noktası *epistemolojik kopuş* yoluyla kavranılabilir olduğu ortaya çıkar – ve Althusser'in insanı şaşkına çeviren düşüncesi böyledir.

Althusser, metaforik bir rasyonalite biçimini bir diğerinin karşısına koyarak, her biri kendi iç tutarlılığına sahip ama birbiriyle hiçbir alakası olmayan iki düşünce sistemi arasında bölünme, "taban" değiştirme yönünü pekiştirir. Bize, Marx'ın, bizzat kendisine rağmen, filozofların sonuncusuna hiçbir borcu olmadığını kanıtlamayı o denli inatla istediği için Marx'ın 1845 (*Alman İdeolojisi*) "kopuş"undan önce bile asla Hegelci olmadığını göstermeye girişmiş olan Althusser değil midir?

Bu şekilde anlaşılmış alan değiştirme, süreksizliğin saklı yüzü olarak, *ikame* düşüncesini zımnen içerir. Marx, yerine ni-

teliksel olarak farklı, toplumsal pratiğin özünü tanıyan, onu kendisine dayatılmak istenen ideolojiden ayıran, kendi niteliklerini ciddiye alan, onları düşünen, ifade eden ve bizzat bu tanımının tikel koşullarını formüle eden bir teori ikame etmek için pratiğin gerçekliğine yabancı ideolojik bir teoriyi bir kenara atar... Zira bir ideolojiyi ters çevirerek bir bilim elde edilemez. Alan değiştirme ideolojiden miras kalan kavramsal donanımın yani Althusser'in düşüncesinde Hegel'den tevarüs edilen kavramsal donanımın sadece başlıca izlekleri alırsak: yabancılaşma, olumsuzluk, bütünlük, çelişkinin eleştirisini ve altüst edilmesini gerektirir. Bilim ideolojinin eski püskülerine bürünemeyeceği için, kopuş ve yeniden-düzenleme sürecinde bizzat bilimin nesnesi mutasyona uğramıştır: Marx'ın tarihi Hegel'in tarihi değildir, bilime kendi kavramlarını üretmek, yeni bir kavramsal alan düzenlemek gerekir. Burada birçok başka yerde olduğu gibi Althusser'in karşısına Marx'ın Hegel'e hiçbir şekilde "ölü köpek" muamelesi yapılmaması uyarısı ve Hegelci diyalektiğe borcunu açıkça ilan çıkar. O halde, Marx'ın ödünç kavramlarla kökten biçimde yeni kavrayışlar düşündüğünü göstermesi gerekir. Bu kavrayışların "teorik" kavramlarını üretmek de ona yani Althusser'e düşecektir.

Kavramsal alanın bu yeniden-düzenlenmesi Althusser için alan değiştirmenin esasını teşkil eder ve bu sıfatla bir *teorik hadise* olarak verilir. Dakik bilim-ideoloji kopuşu Marx'ın bilimsel kazanımının çifte bir kesintiye göre konumunu tanımlar. Genç Marx –olgunluk çağı Marx'ı karşıtlığı bir yandan kabaca ideoloji-bilim karşıtlığını, diğer yandan da bizzat olgunluk çağı Marx'ı içinde bilimsel eserler (*Kapital*) ile ideolojik alanda

polemikler (*Anti-Dühring*) arasındaki karşıtlığı kaplar. Nihayet bu çifte eklemleme üçüncü bir kesintiyi yani bilimin icra alanını siyasal iktisat sahasıyla, Althusser'in seve seve ideolojiye havale ettiği diğer Marksist kurgu [spekülasyon] alanları (esasen Engels'in üretimini, kültürel antropolojiyi, *Ailenin* [...] *Kökenei* vb.) arasında rastlanılan kesintiyi kaplar. Demek ki Marksizmin bilim olarak kuruluşunun şahane yolu *siyasal iktisattır*. "*Kapital* kendi nesnesinin, teorisinin, yönteminin hakiki bir *epistemolojik mutasyonunu* oluşturur". O "yeni bir disiplinin fiili kuruluşunu, bir bilimin fiili kuruluşunu – ve dolayısıyla hakiki bir hadiseyi, teorik bir devrimi, hem klasik siyasal iktisadı hem de Hegelci ve Feuerbachçı ideolojileri kendi tarih-öncesine fırlatarak bir *bilimin tarihinin mutlak başlangıcını*" temsil eder. Demek oluyor ki sonuçta *Kapital*'den önce ve onun çevresinde her şey az çok ideolojiden başka bir şey değildir...

Bu "alan değiştirme" kavranışının en dolayimsız sonucu Marx'ın yapıtına geçirimsiz olması istenen bir *bölümleme* sokmaktır. Althusser'i Marx'ı dilimlere bölmeye götürür ve *Marx İçin*'de aşağıdaki dönemselleştirmeyi bulmak mümkündür:

– 1840-1844, gençlik eserleri, ideolojik.

– 1845, kopuş eserleri: *Alman İdeolojisi* ve *Feuerbach Üzerine Tezler* ile Marx ve Engels Hegelcivari ideolojiyle bağlarını koparıp tarihsel materyalizmi kurarlar.

– 1845-1857: olgunlaşma eserleri.

– 1857-1883, olgunluk eserleri: Marx sonunda bilim adamı Marx olur.

Dolayısıyla kopuş Marx tarafından her an bir teorik gerekliliğin fiile dökülmesi olarak yeniden harekete geçirilir halde

değil, doğrusal [lineer] tarzda düşünülmüştür. Bu da zorluk çıkarmaksızın olmaz: böylece Althusser ideolojinin sekellerinin varlıklarını sürdürdüklerini düşünmemiz mümkün olan bir "olgunlaşma" dönemini kabul etmek zorunda kalır. Zaten daha sonra (*Lenin ve Felsefe*) "*sürdürülmüş kopuş*" tan söz etmeyecek midir? Oysa bir konuda anlaşılmamız gerekir: şayet epistemolojik kopuş gerçekten Althusser'in iddia etmek istediği kadar köktense zaman içinde gerçekten belirlenmiştir: 1845. *Melez* "*sürdürülmüş kopuş*" kavrayışı, bilim ile ideoloji arasındaki kopuşun durmaksızın yeniden harekete geçirilen uzun ve karmaşık bir süreç olduğunu ve yukarıda tarihlendirilen bölümlenmenin anlamdan yoksun olduğunu göstermekten başka bir işe yaramayan kendi terimleri içinde bir çelişkidir. Bu da bizi bu makalenin sonunda yanıtlayacağımız bir ilk soruya götürür: Marx'ın Hegel ile ilişkisini gerçekten "epistemolojik kopuş" terimleriyle mi düşünmek gerekir?

Alan değiştirmenin Althusserci anlaşılmasının ikinci sonucu *Marx'ın yapıtının hatırı sayılır ölçüde bir küçülmesidir*. Klasik siyasal iktisadın eleştirisi üzerinde kurulu bir rasyonalite tipinin Hegel'den tevarüs eden bir rasyonaliteye ikamesi fikri Althusser'i, birlikçi ve türdeş niteliğini her ne pahasına olursa olsun korumak amacıyla *Marx'ın yapıtının iktisada* bir indirgenmesini gerçekleştirmeye sürükler. Böylece bizzat olgunluk döneminde kapitalist üretim tarzının iktisadi çözümlemesini özgül konu olarak almayan araştırmaların hepsi ideoloji alanına atılır. Althusser'in *Grundrisse*'nin karma doğasının ortaya koyduğu teorik sorunu ve daha da fazla, bizim Marx'ın teorik ve pratik projesini konumlandırmak için esas olduğunu dü-

şündüğümüz, *Kapital*'in 1. Cildinde İngiltere'de kapitalizmin gelişmesinin incelenmesinin statüsü problemini bir bahaneyle geçiştirmesi gerekir. Oysa o bunları elinin tersiyle iter: tarihselciliğin önemsiz nüksetmesi... *Kapitalist* üretim tarzının doğuşsal kavranışına ilişkin her şeyi ve bunlara adapte edilmiş tüm kavramsal araçları kalıntı alanında sınıflandırarak olsa olsa Marx'ın yapıtını onarılamayacak biçimde budamak mümkün olur... ve alan değişiminin Althusserci kavranışının işlemesel [ameli] değeri burada kendini sakatlanmış bulur.

Althusser'in Bilgi alanına çekilmesinin, bunun taşıdığı tüm indirgemeler ve *tarihten hiçbir şey almaya imkân tanımayan* katı bir sistemin vücuda getirilmesiyle üçüncü sonucu teorik düzeyle pratik düzey arasında –sözde bir “teorik pratik” adına– ihdas ettiği kopuştur. Ama bu temel noktaya daha derinlemesine dönmenden önce, Althusser'in “ürettiğini”, Marksist teorik bütünden çıkardığı o “diyalektiği” ayrıntılı olarak incelememiz gerekir.

III. Diyalektik ve Üst-Belirlenim

Mademki her ikisi arasında da epistemolojik kopuşun “geniş çatlağı” mevcuttur, öyleyse Althusser Marx'ı Hegel'den ebediyen kurtarmak ister. Ünlü “kopuşu” elbette diyalektik düzeyinde uygulamak gerekecektir.

Marx'ın sorunu koyuş tarzı iyi bilinir: “Diyalektik, Hegel'de baş aşağı durur. Gizemci kabuktan rasyonel çekirdeği çıkarmak için onu ters çevirmek gerekir.” Ters çevirmek her şeyden önce ona “alan değiştirtmek”, onu, Hegel'e göre halkların tarihine düzen veren salt “tinin özerk hareketi”nden *insanla-*

rın gerçek tarihi düzeyine taşımak demektir. Ama bu yetmez, burada Althusser'in hakkını teslim ediyoruz: nesnesini değiştiren diyalektiğin derin bir dönüşüm geçirmemesi mümkün değildir. "Hegelci diyalektik basit bir çıkarma mucizesiyle Hegelci olmaktan çıkıp Marksist diyalektik haline gelmez." Ama diyalektiğin uğradığı kökten mutasyondan ne anladığı konusunda mutabakatımız sona erer.

Açık konuşmak gerekirse, bu, olumsuzlama, olumsuzlanmanın olumsuzlanması, karşıtların özdeşliği, aş[ıl]ma, nitelikselin niteliksele dönüşümü vb. gibi Hegelci diyalektiğin temel yapılarının Marx'ta (onları devraldığı ölçüde, ki her zaman devralmamıştır) Hegel'de sahip olduklarından farklı bir yapıya sahip oldukları anlamına gelir.

Diyalektik Marx'ın gerçekleştirdiği "terse çevirmeden" kuşkusuz alt üst olmuş çıkar. Bu en azından ölü bir tarihi *a posteriori* tanzim etmekten çıkıp yapılan tarihin kavranabilirlik ilkesi haline gelmesi ölçüsünde böyledir. Bu özellikle diyalektiğin sonluluk-yanlısı [finalist] ve kapalı olmaktan, Hegel'e göre amacın zaten başlangıçta içerilmesi ve sonucun, sistemin tamamlanmasının, bu amacın belli sayıda birikimli aşamaların sonunda nihai fiiliyata dökülmesinden başka bir şey olması ölçüsünde dairesel olmaktan çıkması anlamına gelir. Ama diyalektiğin temel kavramlarının, aş[ıl]manın, niteliksel sıçramanın, çelişkinin hareket ettirici [motor] rolünün, Hegelci diyalektikte "eleştirel ve devrimci" olan her şeyin ve hatta onun "rasyonel çekirdeğinin" muhafaza edildiği de en az bunun kadar geçerli kalır. Bu anlamda maddeci diyalektik Hegelci diyalektikten *mutlak biçimde başka bir şey* değildir.

Hegelci diyalektiğin *aşılmasını* (olumsuzlanmasını ve muhafaza edilmesini), başka temeller üzerinde, ama Althusser'in kendi sisteminin ihtiyaçları için tesis ettiği, sürekliliğin o kökten kopuşu olmaksızın yeniden düzenlenmesini oluşturur.

Peki, o halde Althusser için maddeci diyalektik nedir? Bunun (Marx'ta bölük pörçük tarzda "pratik halde" bulunan) "kavramını üretmek" için, psikanalizden türemiş kavrayışlar [nosyonlar] ışığında yorumladığı Maocu çelişki kuramına göndermede bulunur. Marx'ın Hegel'de reddettiği –ki bu konuda, bunun da "ters çevirme"nin sonucu olması nedeniyle, Althusser ile mutabıkız– Hegelci diyalektiğin "kökendeki basitliği"dir. Bu diyalektik gerçekten de "tamamıyla, bizzat bağrında olumsuzluğun marifetiyle gelişerek ve tüm gelişiminde her seferinde daha somut bir bütünlükte asla bu birliği ve bu *kökendeki basitliği* eski haline getirmekten başka bir şey yapmıyarak, bir *kökende basit birlik* radikal varsayımına çakılı kalır". Hegel ile biraz olsun düşüp kalkmış biri için bu aşikârdır, Marx'ta bunun böyle olmadığı da bundan daha az açık değildir. O halde, Hegelci diyalektiğin yola çıktığı kökende basit birliğe, her daim önceden yapılandırılmış bir bütünlükten –ki Althusser bunu "başat öğeye sahip karmaşık yapılandırılmış bir bütün" olarak adlandırır– kalkınan Marx'ta rastlanmaz. Aynı şekilde, Hegelci diyalektikte itici güç işlevi gören basit çelişki Marx'ta yapılandırılmış ve karmaşıktır. Ve burada, temel ve tali çelişkiyi, temel çelişkinin temel ve tali yönünü ve temel eşitsizliğini o denli iyi ayırt etmiş Başkan Mao yardıma çağırılır. Burada bu, Marksist diyalektiğin, feci pratik sonuçlarla yüklü mekanikçi bir yorumu olsa da şimdilik kabullenelim.

Demek ki “basit bir birliğin, basit bir ilkenin gelişmesi” olan Hegelci bütünlüğün tersine Marksist bütünlük, örneğin kapitalist üretim tarzı, içinde “her çelişki[nin], çelişkinin her temel eklemlenmesi[nin] ve başat ögeye sahip yapıdaki eklemlenmelerin genel ilişkisi[nin] bizzat karmaşık bütünün aynı sayıda varoluş koşulunu oluştur”duğu başat ögeye sahip bir bütündür. Böylece, mesela üretim ilişkileri yalnızca üretici güçlerin görüngüleri değil, varoluş koşullarıdır ve üstyapı yapının salt görüngüsü değil, ama aynı zamanda onun varoluş koşuludur. Althusser “üst-belirlenim” kavramıyla şunu anlatır: “Üst-belirlenim çelişkide şu esas niteliği gösterir: bizzat çelişkinin içinde kendi varoluş koşullarının yani karmaşık bütünün başat ögeye sahip yapısı içinde kendi durumunun yansıması.” Diğer bir deyişle, üst-belirlenim belirleyicilerin çok çeşitli olduğu yapıya özgü nedensellik tipini gösterir. Belli bir bakış açısından, bu âlimane karmaşık laf kalabalığında fazlaca banallikten gayrı bir şey yoktur: Althusser, belirlenmiş bir bütünlüğün bağrındaki kertelerin diyalektiğini, karşılıklı oyunlarını, karşılıklı-ilişkilerini kendi jargonunda yeniden yazmaya kalkışır. Aynı bütünlük içinde diyalektik olarak bağlı “bir belirleyici etmenler çoğulluğu”na göndermede bulunan üst-belirlenim kavramının bizatihi kendisini kabul etmek mümkündür. Dolayısıyla, bizim o kadar eleştirdiğimiz bizzat bu kavram değil, Althusser’in bu kavramı teorik bir buluş olarak sunma tarzı ve bu kavrama izlettirdiği nihai amaçtır. Bu son noktaya daha sonra döneceğiz. Bu kavrayışı kolaycılık ve mekanikçilikten kopmuş tutarlı –ne kadar öyle görünürse görünsün Althusser böyle değildir– Marksistlerin hepsinde gerçekten de buluyoruz. Troçki dünya

kapitalist üretim tarzı denilen bu “başat öğeye sahip karmaşık bütünü” tahlil edip bundan sürekli devrim teorisini çıkardığında, bütünlüğün, Althusser’inkinden hiç de aşağı kalmayan, hem ondan daha parlak ve berrak hem de daha kullanışlı tarzda bir teorisinden başka ne yapmıştır ki? Ve en önemlisi “bütünlüğün” bu “bakış açısı”, Althusser’inki böyle bir şeyi imkânsız kılarken, dolayimsız bir siyasi pratiğe götürüyordu.

Althusserci okulun bize sunduğu Marx’ın “yapısal” okumasının sonuçları aslında nelerdir? Gördüğümüz gibi bu okul için tarih radikal süreksizlikler halinde kesiklileşmiştir [aşamalara bölünmüştür], bir “yapı” ile onu izleyen arasında ortak hiçbir yan yoktur. Bir iktisadi yapıdan diğerine, bir üretim tarzından diğerine geçiş, Hegel’in ideolojik sistemiyle Marx’ın bilimsel sistemi arasındaki “epistemolojik kopuş” ile aynı türdendir ki bu da bizzat geçişi kavranılabilir kılar. Oysa –Marx tarafından devralınan– Hegelci nitel sıçrama kavrayışı bu alanda bize çok daha kullanışlı gözükmektedir. Çünkü her halükârda sıçramanın mümkün (ama kaçınılmaz değil) olması için, üretici güçlerin gelişmesinin onu mevcut üretim ilişkilerinin sürdürülmesiyle bağdaşmaz kılacak bir eşiğe erişmesi – yeni üretim ilişkilerinin – geçmişteki kazanımları yeni yapılanmış bütünlüğün bağrında muhafaza etmesi gerekir. Demek ki Althusser “zamanda” bir ilk indirgeme gerçekleştirir: yeni bir “başat öğeye sahip bütün” kendisini ortaya koyduğu andan itibaren eskisi [selefi] tarihten silinir, kazınır. *Althusser bir sistemi asla doğuşuyla ilişkili olarak, kendi tarihsel oluşu içinde kavramaz.* Her “yapı” kendi ve kendine yeterli “özgül etkilisine” sahiptir. Mesela, her üretim tarzını üretici güçlerin

gelişim tarihinde bir uğrak olarak değil, bizzat kendinde kavrar. Mesela, İngiltere’de kapitalizmin gelişiminin incelenmesini pek fazla Marksist addetmeyerek ideolojik bir süprüntüden [cüruf] başka bir şey değilmiş gibi kavrar.

Althusser yine, bu kez uzamda, ikinci bir indirgeme gerçekleştirir. “Eşitsizliğin büyük yasası hiçbir istisna kabul etmez” diye açıklar, bu yasa izah ettiği “tikel durumların öncesindedir”. Hadi öyle olsun. Ama Althusser tuhaf bir terse çevirme gerçekleştirir: onun için iki toplumsal formasyonun iç eşitsizliklerini kuran bunların arasındaki dış eşitsizlik değildir, ama tersi geçerlidir, yani Althusser her toplumsal formasyonu, uluslararası bağlamıyla ilişkilendirmeden önce bizzat kendinde değerlendirir. “İç eşitsizlik görüngülerini dış eşitsizliğe havale eden (örneğin Rusya’da 1917’de mevcut “istisnai” konjonktürü salt dış eşitsizlik ilişkileriyle, uluslararası ilişkilerle, Rusya ile Batı arasındaki iktisadi gelişim eşitsizliğiyle vb. açıklayacak) her yorum mekanikçiliğe ya da onu kamufle etmeye yarayan bir dışarı ile içerisi arasında karşılıklı etki teorisine düşer. O halde, dış eşitsizliğin özünü kavramak için ilksel iç eşitsizliğe geri dönmek gerekir...” Basit bir soru: Althusser bu iç eşitsizliği bizzat kendinde, yalıtılmış bir toplumsal formasyonun bağrında betimleyici bir düzeyde, her yerde geçerli bir mekanikçi şemada kısılıp kalmak dışında nasıl belirleyebilecektir? (Mesela 1917 Rusyasındaki gibi iki üretim tarzı arasındaki) *bu iç eşitsizlik dünya ölçeğinde egemen üretim tarzının uluslararasılaşmasından ileri gelmiyorsa, nereden kaynaklanır?*

Leninist devrim teorisinin 1917’ye kadar mekanikçi ve görece hatalı kalıntılarla (Rus kapitalizminin kendi gelişmesini

tamamlaması için bir burjuva aşamanın zorunluluğuna bağlı kalmak) lekeli olmasının nedeni işte bu, iç çelişkinin uluslararası referansa önceliği sorunsalını *grosso modo* izlemiş olmasıdır. Tersine, Rus toplumsal formasyonunu hemen uluslararası bağlamında emperyalist sistemin zayıf halkası olarak kavraması sayesinde Troçki, devrimin geri Rusya'da bile burjuva aşamayı (ilkın burjuva devrimin görevlerini başarmak için dahi olsa) derhal proleter olmak için kısa devreye uğratacağını gösterebilmişti. Althusser'in görmemekte ısrar ettiğı – hâlbuki Lenin bunun hakkını teslim etmişti – kapitalist üretim tarzının, şu ya da bu toplumsal formasyonunun tüm tarafından belirlenen bir halkadan başka bir şey olmadığı küresel organik bir bütünlük olmasıdır. Eşitsizliğin tikel yapıya içsel olduğunu yadsımıyoruz. Ama bu eşitsizlik temel dış eşitsizliğin etkisine tepkiden [dolaylı sonucundan] ibarettir, onun ürünüdür. İşte bu nedenle gelişme yalnızca *eşitsiz* değil aynı zamanda *bileşiktir* ve bu ikinci yön birincisine büyük farkla galebe çalar. Rus Devrimi ve onun toplumsal doğası bu olmaksızın nasıl izah edilebilir. Marksist teorinin Rusya'ya, bu ülkede biraz olsun yapılanmış bir işçi hareketi henüz belirmeden önce bile Batı'dan "ithal" edilmiş olması olgusu dahi nasıl izah edilebilir. Buradan bakıldıkta Althusser, iç "eşitsizlik" adına, zorunlu "burjuva" aşamayı güya tamamlayacak olan gerici güçlerle her türlü uzlaşmayı haklılaştıran, tüm başarısızlıkları mazur gören ("olgun" olmayan iç koşullar) ve nihayet tek ülkede sosyalizmi haklılaştıran *Stalinist* (Leninist değil) *eşitsiz gelişme* teorisini devam ettirmekten başka bir şey yapmaz. Burada Troçkizmin hem teori hem de pratik olarak

kazanımı olan bu tezleri geliştirmek için yeterli yerimiz yok. Yine de Troçki'nin, "başat öğeye sahip karmaşık bütün" küresel düzeye taşıyarak ve onu *eşitsiz ve bileşik* gelişme kavramıyla aydınlatarak, bir "yapı"nın karmaşık da olsa zavallı "oyun"uyla hiçbir alakası olmayan temel olarak *dinamik* bir kavrayış ortaya koyduğunu kaydedelim.

İşte yerli yerine konmuş Althusserci "egemen öğeye sahip karmaşık bütün": kendi üzerine kapanmış, ne kendisini önceleyen yapıya ne de dış çevresine bir şey borçlu. Kendi kendisini belirliyor, kendi "diyalektik oyun"una bizzat kendinde sahip. Her şey onun bağrında olup bitiyor. "Dolayısıyla, başat öğeye sahip karmaşık bütünün yapısının, bu yapısal değişmezin [mutlağın/invariant] bizzat kendisi onu oluşturan çelişkilerin somut değişimlerinin [varyasyonlarının], dolayısıyla onların yer değiştirmelerinin [deplasman], yoğunlaşmalarının, mutasyonlarının koşulu olduğundan, [...] ve tersine bu değişim bu değişmezin bizzat varoluşu olduğundan eşitsizlik gerçekten de toplumsal formasyona içseldir." Diğer bir deyişle başat çelişkinin rolünü belirleyen toplumsal formasyonun karmaşık yapısıdır: son kertede belirleyici olan ekonomi (siyasi, teorik, ideolojik...) şu ya da bu uğrağı, şu ya da bu kerteyi başatlığa taşıyabilir. Kertelerin bizzat yapının bağrında kendi oyunları işte buradadır. Peki, sistemin harekete geçirici mekanizması nedir? O da orada tümüyle içseldir: "Çelişki harekete geçirici güçtür demek, [...] çelişki karmaşık bütünün yapısının kesin belirli yerlerinde gerçek bir mücadele, gerçek çarpışmalar gerektirir demektir." Çelişkiler arasında başat olanın *yer değiştirmesiyle* ayrılmaz biçimde, yapıdaki çelişkilerin ilişkisi etkisinde mücade-

lenin stratejik bir noktada *yoğunlaşması* vardır. Yani yapının bağrındaki çelişkilerin ilişkisinin gelişimi bir uğrakta, bir yandan yapı siyasi kerteye başatlık tanırken, belirlenmiş bir noktada sınıflar mücadelesini üretir. “Bu organik yer değiştirme ve yoğunlaşma görüngüleri sonuçta *mutasyonu*, niteliksel sıçramayı, “tümün yeniden-alaşımlandığı” uğrağı – radikal süreksizlik tarzında yeni bir yapıya geçişi üretirler”.

Süreç daha önce üst-belirlenim konusunda bahsedilenle aynıdır: itiraz edilebilir olan “rüyanın gelişim sürecinin” Freudçu çözümlemesinden çıkarılan yer değiştirme ve yoğunlaşma kavramlarının bizzat kendileri değil Althusser'in bunları kullanma tarzıdır. Sonuçta Althusser, aynı Marksizmi yalnızca *Kapital*'in yapısına indirgediği gibi, diyalektiğin de salt bir biçimsel mekanizmaya, salt bir ilişkiler sistemine bir *indirgemesini* gerçekleştirir. Dolayısıyla, “yapının özgül etkilisi”, Marksizmin tüm somut ve tarihsel muhtevası ötesinde bir “metateorisini” yaparmış gibi görünerek, Marksizmi tam da onu bir “eylem rehberi” teori kılan devrimci yönünde olumsuzlayan biçimsel bir iskeletten başka bir şey değildir. İşlemin amacı tarihin “öznesini” olumsuzlamaktan ibarettir: yapı kendi çelişkilerinin iç oyunu marifetiyle kendisini “yapıbozma uğratar”, sonra “şu” başka temeller üzerinde kendini yeniden-yapılandırır. “Üst-belirlenim üzerinde kurulmuş yer değiştirme ve yoğunlaşma kendilerini, karmaşık sürecin varoluşunu yani şeylerin oluşunu teşkil eden (uzlaşmaz-olmayan, uzlaşmaz, patlayıcı) evrelere hâkimiyetleriyle anlaşılır kılarlar.” Bu iyi yağlanmış mekanizma kitlelere yapının bağrında belirlenmiş bir yer ve işlev yükler, ancak hakiki anlamda bi-

linçli özne yoktur: "Marksist gelenek doğanın diyalektiğinin polemik kabilinden, tarihin öznesiz bir süreç olduğu, tarihte iş gören diyalektiğin ister mutlak (Tanrı) ister basit biçimde insan herhangi bir öznenin işi olmadığı anlamına gelen tezini devralmakta son derece haklıydı." O andan itibaren her şey söylenmiş olur: *Althusser'in diyalektiği indirgediği, her şeyin biçimselleştirilmiş ilişkilerin bir oyunuyla belirlendiği mekanizmada bilinçli bir devrimci önderliğin rolü devre dışı bırakılmıştır. Bu da Engels'e göre her ideolojiyi karakterize eden o "mevcut şeylerin ululaştırılması"nın bir biçimine batmakla eşanlamlıdır.*

Althusser hemen, Marx'ın, daha önce gördüğümüz gibi sahiden [otantik olarak] "Marksist" yegâne yapıt olan *Kapital*'de kullandığı yöntemi izlemekten başka bir şey yapmadım diye cevap verecektir: Marx gerçekten de Giriş'te kapitalist üretim tarzının yasalarının doğa yasalarına özdeş olduğunu ve bu yasalar sisteminin "insanlık buna inansın ya da inanmasın, bunun bilincinde olsun ya da olmasın bir başka örgütlenme zorunluluğuna" yol açtığını söyleyen bir yorumu sahiplenmemiş midir? Gerçekte bu, iktisadi düzeyin son kertede belirleyici olduğunu, üretici güçlerin gelişiminin belli bir derecesinde mevcut üretim ilişkilerinin yıkılmasını kaçınılmaz kıldığını söyleyen temel yasadan başka bir şey anlamına gelmez. Ama iktisadi temelde içkin olan bu zorunluluk üretim ilişkilerinin fiilen yıkılması için yeterli değildir, tarihi yapan insanlardır, "nesnel" durumun "kilidini açma" yeteneğine sahip olan yalnızca öznel kutuptur. Marksizmin bu temel yönünü budamak, hadi Troçki'yi saymayalım, Lenin'in rolünü anlamayı yasaklamaktır. Ya-pıya içkin zorunluluğun devrimde fiiliyata dökülebilmesi için

bilinçli hale gelmesi gerekir. Devrim de –tarih bunu göstermiştir– ancak “kitleler”den tarihin siyasi öznesini imal etme yeteneğine sahip bir parti tarafından yönetildiği takdirde muzaffer olabilir. (Tanrı aşkına yoksa Marx I. Enternasyonale kendini vakfetmek için neden o kadar vakit kaybetmiş olacaktı ki?)

Demek ki Althusserci sistem, “kertelerin görelî özerkliği” adına kendini bu konuda ne kadar savunursa savunsun, sonuçta *ekonomizmin yeni bir biçimine varır*. Onun sorunsalının aksine “başat öğeye sahip yapılanmış karmaşık bütün”ün, eşitsiz ancak *bileşik* biçimde gelişmiş *dünya* kapitalist üretim tarzı olduğu kabul edilirse, bunun dolaylı sonucu olarak proleter devrimin her yerde gündemde olduğu kabul edilmiş olur. “Gelişmenin eşitsizliği beraberinde, bu devrimin her toplumsal formasyona göre özgül biçimler almasını, devrimin itici güçlerinin onun toplumsal karakterine zorunlu olarak tekabül etmesini (Lenin bunu Rusya için çok iyi görmüştü) ve bu devrimin her yerde aynı zamanda patlak vermemesini getirir. Ancak bu toplumsal formasyonların her birinin bileşik gelişme sonucu *hâkim tarzda kapitalist*, emperyalist sistemin bütünleyici parçası olması nedeniyle bu devrim özgül biçimleri altında proleter devrimden başka bir şey olamaz. Açıkça, temel olarak bu, iktisadi kertenin siyasi kerteyi her yerde başat kıldığı, uluslararası durumun anahtarının siyasi düzeyde bulunduğu anlamına gelir. Uluslararası bir önderliğin rolü de buradan doğar. Troçki’nin dediği gibi, uluslararası bir siyasi önderliği gerektiren bizzat uluslararası iktisadi yapıdır. Bu da, insanlığın krizi temelde devrimci önderliğin krizine indirgenir şeklindeki veciz ifadenin anlaşılmasına imkân tanır: Burada Troçkizmin ve *Le-*

ninizmin bu temel kazanımlarını geliştirmek için yerimiz yok, sadece Troçkizmin “nesnel” temellerden yoksun bir “siyaset düşkünlüğü [politisme]” olmadığına, ama yine de öznel kutbun rolünün uluslararası iktisadi kerte üzerine eklemelendiğine ve bugün belirleyici olduğuna işaret etmek istiyoruz: Troçkizm ekonomist mekanikçilikten işte bu noktada kopar. Şayet nesnel koşulların olgunlaştığı anda, kitlelerin devrimci eylemini sonuca götürecek bir devrimci önderlik mevcut değilse, kapitalizm bundan kurtulmanın, çelişkilerini çözebilmeksizin varlığını iyi kötü sürdürmenin yolunu her zaman bulur. Ama tarihte öznenin rolünü yadsıyarak bir toplumsal düzenden diğerine *geçişin* kavranabilirliğini vermek ve aynı şekilde devrimci teoriyi devrimci bir *pratiğe* eklemek mümkün değildir.

IV. Sonuç Yerine: Althusser'e Karşı, Teori-Pratik Birliği

Bura'ya kadar anlatılanlardan Althusser'e kavramlardan çok *izlediği yol ve genelde yöntem* üzerinden yüklenmemiz ve bunu kanıtlamamız gerektiği ortaya çıkıyor. Yıkılması gereken merkezi fikir Marx'ın “devrim”inin, “buluş”unun Galileo'nunkiyle aynı mertebede *bilgi* düzleminde olduğudur –*ki bu da Marx'ı belli bir üniversite imgesinde yontmaya imkân tanır*. Bu bilgin Marx yönünü ön plana çıkarmak siyaset adamı Marx'ı ve onun belli bir teori pratiğiyle devrimci pratik arasında kurduğu ilişkiyi gözden kaybettirmenin bir yoludur. Althusser'in savunduğu proleter devrimin teorisi olarak Marksizm'den ziyade, kendisinin Marksist felsefe olarak adlandırdığı şeyin yani iç tutarlılığı kullanılma tarzından önemli olan bir bilginin varoluş gerekçeleri ve haklarıdır. Althusser'i ilgilendiren tam

da bu “bilgi”nin devrimci bir pratiğe eklemelenmesini anlama zahmetine katlanmamaktır. Oysa Marksist teori üzerinde doğru düşünüş, onun yönlerinden biri ya da diğeri üzerinde değil, bu eklemelenme üzerinde düşünmektir: aksi takdirde bilimci revizyonizme düşülür.

Marx XIX. Yüzyılın Galileo’su mudur? *Onun bilimsel buluşuna saf bilim alanına indirgenemeyen ısrarlı bir gereklilik her an onun bir gölgesi gibi eşlik etmeyecek midir?* Bu sorunu, Marx’ın Hegel ile ilişkisini Althusser’inkinden farklı bir optikle yeniden ele alarak aydınlatmaya çalışmak mümkündür. Marx yazınsal kariyerinin bizatihi başlangıcından itibaren Hegel’in hukuk felsefesine ve devlet kavrayışına saldırır: böylelikle bu muhalefetin doğrudan *teorik-pratik* bir niteliği olduğu, bu eleştirinin Hegel’inkinden *başka bir siyaset* kurma iradesi (1842-1843’ta henüz eksik tanımlanmış) adına yapıldığı sezilir. Yükselen burjuvazinin son “bütüncül” ideolojisi olan Hegelci sistem tarihi kilit altına alıyor ve kapısına muhafız dikerek onu Napolyon destanı ve Prusya devleti anayasasıyla bitirilmiş ilan ediyordu. Marx yabancılaşmanın devletin gerçekleştirilmesinde ortadan kaldırılması yolundaki Hegelci vaat ile kendi çağındaki “acı çeken sınıfın” yabancılaşmalarının pekişmesi arasındaki çarpıklığı bir kenara not eder. Demek ki tarihin kökten biçimde bitirilmemişliğini saptayarak Hegel’in tarihi içinde kapalı tuttuğu fikirler [idealar] sarayını berhava etmesi gerekir. Bu, tarihin teori sahnesini, deyim yerindeyse, bir anda istilasıyla Hegelci sistemin çözülüşüne yol açan yeni bir radikalın [serbest atom ya da molekül] ortaya çıkışıdır. İnsanlık tarihine dönmek sözkonusudur ve böylelikle alan deği-

şiminin epistemolojik kopuş terimleriyle değil, *teorik düzeyin bağımsızlığının ilgası* doğrultusunda gerçekleştirildiği algılanır. Marx'ın devirdiği, işte o kökten biçimde burada alan değiştirir, bir ilişkidir. Bu ilişki teorinin pratikle ilişkisidir.

Marx'ın burjuva dünyasının eleştirisini zırhın zayıf noktasına (emeğin yabancılaşması) yöneltebilmiş olması, sistemi kapalı ve geçirimsiz kavrayışı her türlü siyasi pratiği imkânsız kılan Althusser'in sorunsalı karşısında bir siyaset kurma zorunluluğunun tersi gibi görünür. Hegel düşünce ve varlık ikiliğinin üstesinden gelmiyordu ve çelişki onun diyalektiğinin devrimci yanıyla kullanıldığı amaç olan mevcut şeylerin ululaştırılması arasında ancak indirgenemez olabilirdi. Marx, tersine, kendisini derhal "bütünlüğün bakış açısına" yerleştirir, bu anlamda onun ilk andan itibaren pratik ile teorinin birliğini düşünmesi gerekir. *Kapitalist* üretim tarzının kavranabilirliğinin kuramsal modelinin gün ışığına çıkarılması ve geliştirilmesi ancak bu optikle bakıldığında derin bir anlama sahip olacaktır. Eğer Korsch'un "Marksist teorinin ortaya çıkışı proleter hareketin ortaya çıkışının öteki veçhesinden başka bir şey değildir" ifadesi kabul edilirse, yani Althusser'in yaptığı gibi salt teoriyi elde tutmak için teoriyi bir yana, işçi hareketini başka yana koymanın çelişkili olduğu kabul edilirse, Marksist teoriyi proletaryanın, mevcut toplumsal düzeni dönüştürme alanında esin kaynağı, bilinç kazanmasının etmeni olma misyonuna göre değerlendirmenin dışında ele almak mümkün değildir. Diyalektik şu iki yönün: gerçeğin bilinmesinin ve dönüştürülmesinin birleştirici ilkesini oluşturması noktasında kesinlikle devrimcidir. Marx şeyleri değil, kişiler

arasındaki ve son kertede sınıflar arasındaki ilişkileri ele aldığı ölçüde, onun tarafından geliştirilen toplumun iktisadi incelenmesinde temelini bulan birlik. Bu sürecin zirve noktası olarak devrimci bir politikanın kurulması pratik olarak alan değiştirmenin köktenliğine tanıklık eder. Teoriden pratiğe adım atmak *teorik* bir ilerleme teşkil eder. Böylece, Lenin'e göre somut bir durumun somut tahlili (ve bunun sonucu olan siyaset) "saf" teoriye karşıtlık değildir, bu teorinin zirve noktası, teorinin kendisini hakiki anlamda kemale ermiş bulduğu noktadır. Leninizm siyasi pratiğe teorik bir devamlılık katılmasını, onun bağrında teorik bir tutarlılık katılmasını kurar. Bu anlamda Marx tarafından gerçekleştirilen kopuşun en derin biçimde hayata geçirilmesini teşkil eder.

Bu gözlem ve eleştirilerden Althusser'in üretiminin, teori-pratik birliği bakış açısında yer alındığında, mesela *Tarih ve Sınıf Bilinci* (Georg Lukács) gibi yapıtlara göre önemli bir teorik gerileme oluşturduğu sonucu çıkar. Althusser Marksizmin bir epistemolojisinin temellerini tanımlamaya kalkışarak, Marksist teorinin esas veçhesini, yapısalcı kavramlarla günün beğenisi-ne uyarlanmış bir "felsefenin" malzemesi değil, siyasi bir teori olma yönünü yakalayamaz. Bu bakış açısından, *Kapital* münhasıran bilgi alanına ait değildir: üzerinde devrimci bir pratiğin kurulacağı en gelişmiş teorik aleti oluşturur. Ve Marx onu bu haliyle, bizzat kendi siyasi pratiğiyle bağlantılı olarak inşaya girişmiştir. İşte bu nedenle onun oluşumsal kavranılışı yapısal kavranışının önünde gelir, yapısal kavranışı bu şekilde kurar ve ona izin verir (tabi Althusser'in tarzında değil...).

Teorisizim ve Tashihi

Jean-Marie Vincent

Oh bel sonunda Althusser geldi. Sekiz yıl önce *Marx İçin ve Kapital'i Okumak* yayınlandığında çoğu kişinin içinden geçen buydu. Görünüşe göre onun sayesinde, Marksistler artık Sartreçı öznelcilikle en geri Stalincilerin dogmatizmi arasında, ya da dahası Garaudy'nin eklektisizmi ile kırk yıl öncenin Lukaşçı izleklerinin sakıza çevrilmesi arasında imkânsız bir seçim yapmaya sıkışmış değillerdi. Derin oh çekiş, çoğu kişinin hızla kible değiştirmesi [Althusserciliğe iltihakı] kuşkusuz az çok itiraf edilebilir art niyetlerden muaf değildi. Althusser, Sovyetiklerin "Diamat"ından çok uzak derinleştirilmiş bir epistemolojik düşünüşten yola çıkarak Fransa'da gelişmekte olan en revaçta felsefi ve bilimsel düşünce akımlarıyla tam olarak barışmaya değilse de en azından bunlarla diyaloga imkân tanıyordu. Althusser'in ayak izlerini az çok sadakatle takip ederek, Lacan'ın psikanalizine, Lévi-Strauss'un yapısalcılığına, Bachelard ve Canguilhem'in epistemolojisine, Nietzsche ve Heidegger etkisindeki en modern felsefi akımlara utanıp sıkılmadan ilgi duymak mümkündü. Althusser, 1945 sonrasında egemen olan özne ontolojileriyle kökten biçimde koparak, hümanizm

üzerine teranelerden bitkin düşmüş, teknolojinin parlak başarılarının ve yarattığı etkilerin büyüüne kapılmış ve nefesini tüketmiş Batılı bir metafizikten bıkmış usanmış entelektüel bir dünyaya nasıl ayak uydurulacağını gösteriyordu. Çağın özelliği, *la Nouvelle Critique ile la Pensée* imaj tazelemek için sayfalarını Üstadın tilmizlerine hızla açıyorlardı.

Yine de sıradışı Althussercilik modasını salt entelektüel ve akademik çevrenin uyum sağlama ve takıntı/saplantı görüngülerine bağlamak yanlış olacaktır. FKP militanı Althusser aynı zamanda, ne direniş dönemini, ne soğuk savaş dönemini tanımış olan, buna karşın kendilerini post-Stalinci Doğu dünyasının kriziyle ve görünüşe bakılırsa sonsuza kadar süreceğinden emin bir kapitalist dünyayla karşı karşıya bulan yeni nesil Marksistlerin kendilerine sordukları sorulara da yanıt veriyordu. Bu soruların başta geleni –ayrıca endişe verici olmakta hiç de aşağı kalmayanı– şuydu: Marksizm ve uluslararası komünist hareket nasıl olup da bu gerileme haline varmıştı? 1965'te, Hruşçov devrildikten bir yıl, Çin ve Sovyet KP'leri arasındaki polemik kamuya açık hale geldikten iki yıl, Birleşik-Devletlerin Kuzey Vietnam'a ilk saldırılarını yöneltmesinden bir yıl sonra, *Marx İçin*'in merhamet uyandıran saflıktaki Önsözünde yanıtlar iki fikre dayanıyordu: (Bogdanov'un Lisenko, Korsch, Lukács ve Stalin ile komşu olduğu) “goşizm” ve dogmatizmin ve idealist ya da pozitivist geleneklerin sorumlu olduğu “teorik boşluk”. Althusser bu arada bize göğüslediği sorunun doğrudan siyasi olmadığını –KP'nin siyasi çizgisi hakkında methiyeler dışında bir şeye sahip değildir– sadece felsefi ve teorik mahiyette olduğunu özellikle belirtir. Onun için sözkonusu olan

Marksizmi tam saflığı içinde yerli yerine oturtmak, teorik pratiği sağlam temeller üzerinde tesis etmek için onu nihayet özerk felsefe olarak kurmaktır. Stalin'in, Althusser'in dağarcığını kullanacak olursak, suçları ve hataları ile daha genel olarak uluslararası işçi hareketinin başarısızlıkları ve geri çekilmeleri zımnın bir felsefe ve teori açığına yüklenir. Goşizm ile dogmatizm ve hepsinden çok Stalin'in acımasız sistemi, Marx tarafından ana hatlarıyla belirlenen ama bugün ona tüm kudretini verebilmek için uzun zamandan beri üzerini örten dö-küntülerden ve cüruflardan arındırılması gereken teorik bir normdan-sapmalara atfedilir. Dolayısıyla, Althusser'in önerdiği yol tek-yanlı olarak teoriktir, felsefenin bilgilerin üretilmesi kuramına dönüştürülmesi, devrimci düşünceye –işçi hareketinin patlak veren toplumsal pratiklerine doğrudan göndermede bulunmaksızın– yeniden belirleyici bir itki vermeye yetmesi gereken tarih biliminin temel zemini [su'basmanı] olarak kullanılması. Diğer bir deyişle, bir başka söylem ya da bir başka düşünsel pratik –ampirizmden, öznelcilikten, pozitivizmle ve idealizmin tüm biçimlerinden felsefi kopuş– Marksizmin bilimselliğinin ve burjuva düşüncesine göre radikal özgünlüğünün kendiliklerinden taşıyıcısıdır. Althusser kendisine pozitif ve bitirilmiş bir dünya kavrayışı vererek Sovyet usulü bir “maddeci diyalektiğin” tuzağına düşmemeye kuşkusuz dikkat eder zira felsefe onda kendisini, en azından 1965'ten sonra, hâlâ sorgulama evresinde bir yorum matrisi olarak ortaya koyar. Ama her şey sanki bu felsefi derin düşünüş kendine-yeterliymiş gibi olup bittiği ölçüde, bu felsefenin perspektifler belirlemesi gereken yeni bilimsel teori, toplumsal üretim ilişkilerinden ayrı ve

kopuk bir bilimsel dil ile seyreltilmiş havada asılı kalır. Bu anlamda Marksist bilim yeni bir sorunsalın ve yeni bir bilimsel kıtanın keşfinden, sınıflar mücadelesiyle ilişkilendirilmesinin mümkün olduğu doğru olsa da, geçerlilik ölçütünü bizzat kendisinde ya da daha kesin biçimde kendi sonuçlarında ve kendi bilimsel gelişmelerinde bulan epistemolojik bir kopuşun sonucundan başka bir şey değildir. Bilim bilimdir çünkü o bilimdir. Althusser'in *Kapital'i Okumak*'ta Marx'ın buluşlarıyla, XVIII. yüzyıl sonu kimyacılarının buluşlarını karşılaştırmasının anlamı buna benzer. Teorik pratik böylece kendini bizzat kendisinde haklılaştırır ve teorik pratiğin sonucu, düşünülmüşün sonucu bu yolla nesnel geçeklikle ya da pratiğin diğer düzeyleriyle tanımlanması mümkün olmayan ilişkiler geliştirir.

Althusser'in hiçbir zaman derinlemesine göğüslemediği bu zorluk tabi ki birçok başka zorluğa da yol açar. Marx'ın yarattığı ve geliştirdiği bilim eğer kapitalist toplumun yerli yerine konmuş bilimi değilse, yani bu toplumun gruplarına ve bireyelerine egemen olan nesnel entelektüel biçimlerin pratiğine çevrilmiş teorik yok ediş değilse, eğer tek kelimeyle, her şeyden önce (*Kapital*'in maddi ilişkilerin özneleştirilmesi-toplumsal ilişkilerin nesneleştirilmesi dediği) tersine bir dünya tarafından üretilen değişik fetişizmleri –sınıflar mücadelesinin eylemiyle– yıkmak için gerekli araçların eleştirel geliştirilmesi değilse, o zaman Althusser'in bilginin sonuçlarını ya da bilimsel sonuçları, bilginin kökündeki anlamı ve doğduğu toprağa dair, ya da dahası bilgiyle gerçeklik arasındaki sonsuz dolayımlara dair aldatıcı sorunları bertaraf ederek üretmek istediği (“kesikler” ya da kopuşlarla keyfileşmiş) hayaller âlemine epistemolojik bir gezintinin

tehlikelerine açık olmaktan uzak değiliz demektir. Ama Althusser bu çıkmazdan kaçınmaya çalışırken dosdoğru bir diğerine yönelir: bu yeni çıkmaz, burjuva düşüncesinin bağrında onun kategorisel ilişkilerinin ve onun gerçekliği kendine mal etme aygıtının, toplumsal ilişkilerle toplum ve maddi gerçeklik arasındaki metabolizmanın karakteristik karşıtlıklarının durmaksızın yenilenen izlerinin mevcudiyetini görmezden gelmektir. Düşünce bu anlamda, ister felsefe ya da ister bilimsel kuram biçimini alsın, kendisini kapalılığın ve sistemin tarzında olumladığında bile tamlık [complétude – epistemolojide kanıtlanması mümkün olmayan önermeler ihtiva etmeyen şarta bağlı (hipotetik) bir çıkarsama yönteminin niteliği] iddiasında bulunamaz. *Kapital*'in 1. Cildinde biçimlerin başkalaşımı [metamorfozu], değer biçimi, para biçimi ve emek biçimi ilk bakışta kendisini çelişkiyi birliğe, indirgenemez çokturlülüğü [heterojenliği] göreliliğe indirgeyen Hegelci bir süreç olarak ortaya koyar. Ama bu “doğal” sürecin gerisinde, bu kez her adımda çelişkiyi birliğin, indirgenemez çokturlülüğü göreliliğin karşısına, mesela maddi üretim sürecini değerlendirme sürecinin ya da parayı metanın karşısına koyan bir başka süreç şekillenir. Marx kapitalist toplumun yeni bilimini işte bu karşıtlıkların mevcudiyetinden kalkınarak, esas olarak bir pozitif bilgiler *corpus*'u [bütüncesi] olarak değil, mevcut ve geçmiş bilgileri süzgeçten geçiren, teori ile pratik arasındaki ilişkileri yerine oturtan ve bilimsel üretimin koşullarını belirleyen eleştirel bir kavramsallaştırma olarak ortaya çıkarır. Marx doğruyla yanlışı, bilimsel olanla ideolojik olanı birbirinden ayırma imkânına bu temelde ve başarıyla doğrulanma yararcı ölçütüne feda etmeksizin sahip

olur. Bunun aksine, Althusser epistemolojik alanlarla bilimsel sorunsalların (klasik siyasal iktisat ile Marx'ın) karşılıklı meziyetlerinin kıyaslanması evresini aşamaz. Bu da onu teori ile pratik arasındaki ilişkileri, pratiğin (ekonomik, siyasi ve ideolojik, teknik ve bilimsel) düzeyleri ve yapılarının zamansallık-dışı bir teorisinin fazlasıyla genel ve soyut terimleriyle düşünmeye zorlar. Bu şekilde kavranılan teorik pratik gerçekten de başka pratiklere eklenir, ancak bu, bu eklenme işleyişi içinde dışa vurulmaksızın, ekonomik, ideolojik ve siyasi düzeylerin ilişkilerini belirlemeye yeltendiğinde göğüslemesi gereken sürekliliğin ya da süreksizliğin nedenleri kavranılmaksızın olur. Görünüşte Althusserci ustalık kendisini bu yanlış adımdan, bu ilişkilere damgasını vuran mütekabiliyetsizlikler, dengesizlikler ve merkez kaymaları üzerine bilgince değerlendirmelere başvurarak ya da başat olma ve son kertede belirlenim konusunda ince ayrımlar oluşturarak kurtarır. Böylece Althusser "maddeci diyalektik" üzerine makalede bir birlik ilkesinin, başat ögeye sahip karmaşık bütünün ya da başatlık yapısının birlik ilkesinin mevcut olduğunu söyler ama bu ilke önermesi dışında bize koşullanmaların daireselliği içinde yapının değişmezliğine dair muğlâk saptamalardan başka bir şey vermez.

1917 Ekim Devrimine ve onun çoklu koşullanmalarına, çelişkilerin üst-belirlenimine, onların verili konjonktürler içindeki pratiklere yansımalarına göndermelerin yalan söylemesi mümkün değildir: ekonomik düzey (üretim ilişkileriyle üretici güçlerin bileşimi) tarafından son kertede belirlenme, Althusser'in, çelişkinin tümelliği ve özgüllüğü üzerine bir söylemle ya da Mao Zedong'dan ödünç alınmış temel ve tali çe-

İlişkiler üzerine aldatmacalarla ancak sözel olarak ortadan kaldırılabileceği bir gizem olarak kalır.

Doğruya doğru Althusser'in arada sırada bir başka yönelimi sezinlediği de olur. Daha önce zikredilen makalede' doğru biçimde şunu kaydeder: "Hegel'e göre doğal ya da tarihsel varoluş koşulları asla olumsuz [zorunlu olmayan anlamında] olmadığından, bunlar toplumun tinsel Bütünlüğünü hiçbir şekilde belirlemezler: (ampirik olmayan, olumsuz olmayan anlamda) koşulların yokluğu Hegel'de zorunlu olarak bütünün gerçek yapısının yokluğuyla, başat ögeye sahip yapının yokluğuyla el ele gider." İşte bu nedenle Althusser'in düşünce ile varlık arasındaki ilişkiler konusunda kendisini sorgulamasını beklemek hakkına sahip olunacaktır – bize tekçiliği [monizmi] bir kenara fırlattığını söyleyen o değil midir? Diğer bir deyişle, Althusser'in, insan faaliyetiyle yüz yüze geldiği maddi gerçeklik arasındaki ilişkiler konusunda kendisini sorgulamasını istedik. Ne yazık ki, Althusser'in öncülleri –bilgilerin üretiminin bir genel teorisi postülası– onu tam da üretim kavrayışını sorgulamaktan alıkoyar. Teorik üretimin niteliksel süreksizliğine hasrettiği gelişmeler (genellik I çalışılmış, genellik II çalışan, genellik III çalışmanın ürünü) şekilci, her tür entelektüel pratikten tarih-aşırı karakteristikleri, (ampiristlerden Hegel'e) bu karakteristiklerin birine ya da diğerine ayrıcalık tanıyanlara karşı polemik halinde kodlamaktan başka bir işe yaramaz. Böylece kendisini iyi bilinen bir alanda, Marx'ın yapıtları boyunca ifşa etmek için kendisini helak ettiği, genel olarak üre-

1. Bkz. *Pour Marx*, Paris, François Maspero, 1965, p. 214. [*Marx İçin*, İt-haki, ss. 253-254.]

tim üzerine soyut bir kavramsallaştırmayla tamamlanmış antropolojik önermeler alanında bulur. Bu onun Marksizmin temel bir keşfi karşısında körleşmesi demektir. Bu buluş kapitalist üretimin değerler üretimi olarak özgüleştirelmesi, insanların faaliyetinin değer üreten soyut emek olarak ya da bunun karşıtının, bunun aralarında teorik pratiğin de yer aldığı pratikler açısından yarattığı tüm sonuçlarla birlikte emek-olmayan olarak özgüleştirelmesidir. Marx için kapitalist toplumda maddeyi dönüştürücü faaliyet (ister toplumsal ister doğal olsun) çalışma araçlarının ya da aletlerinin somut amaçlara uydurulması şemasına ancak ikincil olarak cevap verir, bu faaliyet esasen bizzat kendisi kendi amacı olan değer kazandırıcı bir faaliyettir. Daha doğrusu maddi malların üretimi, aynen kuramsal üretimin eşzamanlı olarak bilgiler ile her şeyden önce anlamın sergilenmesi ve anlamların dolaşımı ve daireselliği olan işaret-biçimlerin bir üretiminde ikileşmesinde olduğu gibi eşzamanlı bir kullanım-değeri ve değer üretiminde ikileşir ki burada ikinci terim başattır. Bu nedenle insanlar ile onların doğal varoluş koşulları arasındaki ilişkiler –biyolojik-toplumsal metabolizma– ve aynı şekilde gelip bunların üzerine eklenen toplumsal üretim ilişkileri ya da öznel-arası ilişkiler üretim sürecinin ve değerlerin bölüşümünün basit destekleri olarak geri plana itilirler. Marx'ın, somut emeğin kendi karşıtı soyut emeğin tezahür biçimi haline geldiği, insan emeklerinin eşitlik niteliğinin emeğin ürünlerinin değeri biçimini kazandığı tepesi üstünde duran bir dünyada ilişkilerin “tersine çevrilmesi”nden bahsetmesine imkân tanıyan işte budur. Ancak yanlış anlaşılmasın, Marx bununla Öznenin Nesnede yabancı-

laşmasını ya da birinin ötekinin yerine konulmasını kastetmez, sadece (toplumsal ilişkileri yöneten) biçimlerle bu ilişkilerin malzemesini oluşturan içeriklerin çelişkili bir-arada-varoluşlarını gün ışığına çıkarır. Bunun için Althusser'in pek sevdiği menşedeki bir elverişli zemine başvurmaya ya da kökenlerin eşitsizliğini inkâra gerek yoktur, biçimlerin görünürde otarşik yaşamını kendi maddi ön-varsayımlarına durmaksızın göndermede bulunan bir süreç olarak geliştirmek Marx için yeterli olur. *Kapital*'in sunuş yönteminin ya da "*Darstellung*"unun başkaca bir anlamı yoktur. Marx'ın *Kapital*'in Almanca ikinci baskısına Sonsözünde kullandığı terimleri devralacak olursak, bu maddenin yaşamının düşüncede kendi yeniden-üretiminde yansımaları, yani biçimleri doğurmuş görünen tümdengelimci sürecin natamamlığının dışavurumu ya da dahası değerin öz-belirleniminin (sermaye üreten sermaye) elle tutulabilir görünüşleri biçiminde sürekli bir ikileşmenin dışavurumudur. Bu şekilde Marx'ın, üretim araçlarının ve emeğin ürünlerinin tikel bir temellük tarzının sonucu olarak biçim-içerik terse-çevrilmesinin belirlendiği gerçekliğin bir başka düzeyiyle işlevsel ilişkiler sürdüren gerçekliğin görüngüsel bir düzeyini –biçimlerin başkalaşımı düzeyini– ayırt etmesi mümkün olur. Dolayısıyla söz konusu olan öz-olmayanın öze indirgenmesi demek olacak içerisi ile dışarıları arasında bir ayırım değil, kapitalist toplumun gerçeğinin temel bir ikileşmesinin ortaya konmasıdır: toplumsal üretim ilişkileri öyle bir şekilde düzenlenirler ki dışavurumları aynı zamanda gizlenmeleridir, ürünleri (metaların ve sermayenin dolaşımı) kendilerini üretim, hatta her türlü üretimin yetkin biçimi olarak sunarlar.

Bütün bunlar varacağı tüm sonuçlarla birlikte fetişizm teorisine merkezi bir konum verir. Althusser'in, bu konuda salt göstergesel [endikatif] kavramlardan söz ederek reddettiği işte tam da budur. *Kapital'i Okumak*'ın çok manidar bir pasajında şöyle yazar: "Bu kavramların muğlâklığı gerçekten de apaçıktır: Öz gerçekten de görüngüye göndermede bulunur, ama aynı zamanda gizlice öz-olmayana da göndermede bulunur. Görüngü gerçekten de tezahürü ve ifadesi olabileceği öze göndermede bulunur, ama aynı zamanda ve gizlice ampirik bir özneye görünene, algıya, dolayısıyla olası bir ampirik öznenin ampirik etkilenimine göndermede bulunur. Bu durumda bu muğlâk belirlenimleri bizzat gerçekliğin içinde biriktirmek ve hatıta gerçeğin içinde aslında ancak gerçek ile gerçeğin bilgisi arasındaki bir ayrıma bağlı olarak anlamı olan bir ayrım saptamak çok basittir. Bir yapının özgül etkilisinin yapının öğeleri üzerindeki tekil gerçekliğini düşünmek için bir kavram arayışında olan Marx, çoğu zaman, öz ile görüngü klasik çiftini, [bu çiftin] muğlâklıklarını meziyetleri nedeniyle değil zorunlu olarak üstlenerek ve gerçekliğin içinde, bir gerçekliğin bilgisi ile bu gerçekliğin bizzat kendisi arasındaki epistemolojik farklılığı, gerçeğin "içi ve dışı" biçiminde, gerçeğin hareketi biçiminde ve dolayimsız öz ile özneler tarafından algılanan ve manipüle edilen somut, görüngüsel belirlenimlerin görünürdeki hareketi biçiminde dönüştürerek kullanıma sokmuştur". Demek ki Althusser'in Marx'ta yerdiği, kavram ile gerçekliğin sınırlarını ihlal etmesi, kendisini teçhiz ettiği "tersine çevrilme", "fe-

2. *Lire le Capital*, tome II, Paris, François Maspero, 1965, pp. 173-174. [*Kapital'i Okumak*, İthaki, ss. 481-482.] [Çeviriyi kısmen değiştirdik.]

tişizm" ve başlıca eleştirel araçları –statüleri gerçekten de muğlak olan– ampirik öznelere keyfine göre ölçmesidir. Althusser, bir bakıma *Kapital*'in dışarıdan, gayri-iktisadi bir yapıdan yola çıkarak iktisadi nesneyi belirlemesinden ya da daha doğrusu nedeni sonuçları/etkileri içinde gerçek anlamda düşünmemesinden kuşkulandır. Oysa bu iddia klasik siyasal iktisat ile Marksizm arasındaki Althusserci sınır kabul edildiğinde bile keyfi görünür. Marx istemeden bir iktisadi antropolojinin düzlenmiş, sahte biçimde türdeşleştirilmiş zemininde macera aramadığı gibi asla üretim ilişkileri ve "doğal" çevreyle toplumsal ilişkiler alanını terk etmez. Marx nesnesinin (kapitalist üretim tarzının eleştirisi) ve iktisadi uzamın süreklilik-süreksizliğini dakik biçimde izah eder. Ve tüm karşıtlık çiftleri, kullanım-değeri/mübadele-değeri, somut emek/soyut emek, metalar üretimi/mallar üretimi, reddedilmedikçe, tersine çevrilme, fetişizm kavrayışlarının iktisat-dışı olduğunu ciddi bir biçimde savunmak mümkün değildir. Şeylerin kişileştirilmesi ile toplumsal ilişkilerin şeyleştirilmesi gerçekte üretim ilişkilerinden, dolayısıyla toplumsal ilişkilerin bir biçimlenişinden doğan bu indirgenemez karşıtlıkların bir tezahüründen başka bir şey değildir. Buna karşın vahim zorluklara düşen Althusser'in kendisidir. Örneğin altyapıyla üstyapı ilişkilerini tanımlayabilmek için kendisini yapılardan etkilere ya da etkilere yapılar götüreceği bir Ariane ipine^(*) sahip olmadığından, Althusser'e sadece kararsızlığını betimlemek ve çözümün kendisinde olduğunu ilan etmek kalır. Yapı bununla çelişen etkilere

(*) Fil d'Ariane: Mitolojide Ariane'in Thésée'ye lâbirentte kaybolmaması için verdiği ip.

sahip olduğundan ve kendi sorunsalında gerçekliğin bu teza-hürünü -ikili bir düzenlenişe, bileşime göndermede bulunan gizleniş- karşıtlığını düşünemediğinden, Althusser'in geçişli^(*) nedenselliği kabul etmesi tabîî ki mümkün değildir. Dolayısıyla, aşağıdaki şekilde tanımladığı "metonimik nedensellik"^(**) hilesine başvurması gerekir: "Bu kavramın, mevcut olmayan [namevcut] bir nedenin belirleyici düzeyinin kavramı olarak anlaşıldığında, yapının, varoluşlarının görülebilir ufkunda alındıklarında etkilerin içinde bizzat mevcut olmamasını adlandırmak için mükemmel biçimde uygun olduğunu sanıyorum. Ama görüngünün öteki veçhesi üzerinde yani nedenin sonuçlar içinde varlığı, içkinliği üzerinde, diğer bir deyişle yapının kendi etkileri içinde varoluşu üzerinde ısrar etmek gerekir". Bir kez daha karşımızda kendisini sorunun çözümü olarak sunan bir betimleme buluyoruz. Althusser haklı olarak Engels'in ekonomik determinizmin ya da idealizmin partizanlarına karşı geliştirdiği karşılıklı-etkileşim sahte-kuramını reddeder, ama kendisi de buna koşut bir yola girer. Yapının etkilerine içsellik sadece kaziye [postüla] kabul edilir, ancak kanıtlanmaz. Bu da yapının varlığı ya da yokluğu, pratiğin farklı düzeylerinin mütekabiliyeti ya da mütekabiliyetsizliği ile her türlü ustaca oyunbazlığa imkân tanır. Öyle ya da böyle, Alt-

3. *Ibidem*, p. 171.

(*) transitif: Etken olmayıp bir şey üzerinde etkili olan, o şeyi değiştiren.

(**) metonimi: bir kavramın kendisiyle zorunlu bir ilişkiyle birleşmiş bir başka kavramı tarif eden bir terim aracılığıyla ifade edilmesi (sonucun sebeple, muhtevanın ihtiva edenle örn. bir kadeh içmek, imlenen şeyin imle), mecazı mürsel.

metonimik nedensellik: namevcut nedenin yalnızca etkide/sonuçta varolduğu nedensellik.

husser bu şekilde ekonomizin, neo-Hegelcilik vb. gibi en çok nefret ettiği Marksist akımlar kervanına katılır. Aslında bize sözünü ettiği yapı bize umudunu aşıladığı başat öğeye sahip karmaşık bütün değil ya da artık değil, her şeye uyan ve hiçbir şeye uymayan bir açıklama ilkesi yani sihirli bir formüldür. Bu anlamda ve bilimsel bir epistemolojinin gereklerini hesaba katma yolunda tüm çabalarına rağmen Althusser XIX. Yüzyıl sonu ve XX. Yüzyıl başı Marksistlerinin çoğu zaman naif açıklamalarına kıyasla dikkate değer hiçbir ilerleme kaydetmez⁴. Althusser'in kendisi de "gizli bir Tanrıya" üstelik teolojiye ve teleolojiye karşı mücadele adına boyun eğer. Oysa Marx'ın biz-zat kendisi son kertede belirlenimi ya da kapitalist toplumda pratiğin farklı düzeylerinin eklemlenmesini kavrama tarzına dair çok değerli ipuçları vermiştir. "k düzey yani üretim ilişkileri (maddi üretim ilişkileri, metalar üretimi ilişkileri) düzeyi, fazlasıyla dar emek süreci ya da insanların yaşadıkları çevreyle girdikleri teknik ilişkilerle karıştırmamak gerekir. Bu düzey kendisini, bu aynı insanların kendi faaliyetleriyle (üretim araçlarının temellükü dolayısıyla), bu faaliyetin sonuçlarıyla (bölüşüm, tüketim) ve aynı şekilde bu faaliyetin genel koşullarıyla (doğal biyolojik veri vb. ile ilişkiler) ilişkilerinde çok daha iyi ifade eder. Ekonomik düzeyin ilişkisel niteliği elbette hiçbir şekilde apaçık, dolayım-sız olarak verilmiş değildir. Marx'ın *Kapital*'in başında belirttiği gibi "kapitalist üretim tarzının hü-

4. Bkz. B. Croce'un *Materialismo storico e economia marxista* adlı kitabında Marksistlere, bir "deus abconditus"a [saklanmış bir tanrıya] ya da doğrulanması mümkün olmayan bir açıklama ilkesine başvurmaları nedeniyle daha o zamanlar getirmiş olduğu eleştirisi.

küm sürdüğü toplumların zenginliği kendisini devasa bir metalar yığını olarak gösterir". Diğer bir deyişle bu ilişkiler kendilerini "doğal" niteliklermiş, ya da özelliklermiş gibi gösterirler ya da öyle sunarlar: değer (mübadele-değeri) eşyanın bir özelliğidir, zenginlik (kullanım-değeri) insanın bir özelliğidir. Bu aşikârlıklar âlemine kendini kaptırmamak için bir teorik devrim gerekmiştir ve hâlâ bir sürekli teorik devrim gerekmektedir ve ekonomik düzeyin tüm ağırlığını, pratiğin diğer düzeyleri üzerindeki tüm etkisini açıklayan işte tam da budur. Gerçekten de ekonomik düzeyin "doğal"ından – insan zenginliğinin koşulu olarak şeylerin değeri ya da daha iyisi toplumsal faaliyetin temel zemini hizmeti gören insanın kudretinin teminatı ve kanıtı olarak biçimlerin çoğalan yaşamı – kalkınarak, görünürde ekonominin "aşağılık maddeciliği"nden en uzak olan gayri-iktisadi pratikleri üretim ilişkilerinin elverir bir bilgisi üzerinde kurmak mümkün değildir. *Kapitalist* toplumun soyut insanı – yani koşullarından ya da ilişkisel ön-varsayımlarından soyutlanmış insan – böylece, kendi ideallliğini yani kendisini çevreleyen dünya üzerindeki denetimini olumlamak için kendisini şeylerin birikimi olarak metaların birikiminin üzerine yükseltir. Ama bunu yaparken hem kendisi hem de onunla birlikte somut insanlar onun ne nüfuz edebildiği ne de hâkim olabildiği derindeki ilişkilerin mahkûmu kalır. Onun ideallliği, üretim ilişkilerinin açığa vurulmamış muhtevasını hem sonuç hem de ifade olarak varsayar. Aynı şekilde, muhtevayı zorlayan biçimler, yani değer biçimin değişik uyumlulaşmaları da kendilerini tüm düzeylerde sanki doğal bir hareketin sonucuymuşçasına yeniden-üretirler.

Hukuki, siyasal, yaşam enerjisine ilişkin [libidinal] ilişkiler fetişleşir, kullanılan ancak doğal olduklarından onlara tabi olunan (toplumsal örgütlenmenin, cinselliğin vb.) “doğal” özellikleri haline gelirler. Dolayısıyla, bir yandan zihinde bu şeyleşmiş ilişkileri hiçleştirip, diğer yandan kendisini onlarla uzlaştırmayı deneyerek onlara fantastik bir yaşam veren burjuva pratiğinin ve düşüncesinin idealizminde, üretim ilişkilerini karakterize eden terse-çevirmenin ötesinde, bu biçim-içerik [muhteva] terse-çevrilmesinin bir ikiye-katlama etkisi mevcuttur.

Marx'ın diyalektik olarak eklemlenmiş bir bütünden söz etmesini mümkün kılan –yapının etkileri içinde mevcut olması postülası değil– işte bu çözümlemedir. Üretim ilişkilerinin biçimlenişi (iktisadi düzeyden pratük düzeye) pratiklerin, tıpkı birbirlerinden uzaklaşmaları gibi, parçalanmasının doğasını da izah eder. Bu biçimleniş aynı zamanda, siyasi düzeyi ekonomik düzeye ya da başka bir düzeyi bir diğerine indirgemek bir an için bile sözkonusu olmaksızın devamlılıklarını da düşünmeye imkân tanır. Ekonomik düzey son kertede belirleyicidir çünkü biçimlerin görünüşte özerk yaşamlarını doğurur ve böylelikle her türlü pratiğin kesin sınırlarını çizer. Yoksa bu, kıtlıkla [nedretle] yüz yüze gelmiş kim bilir hangi “homo faber [alet yapan/kullanan insan]”ın yazgısı olduğundan böyle değildir. Marx işte bu nedenle *Kapital*'i sunuşunda, bir bütünlüğün öz-gelişiminin, bu örnekte metanın sermayeye öz-gelişiminin (ki ilk plan Devlete kadar gitmeyi öngörüyordu) mükemmel biçimde elverişli aracı Hegelci diyalektikle yeniden bağ kurar. Marx'ın bizi defalarca uyardığı gibi bu kullanım salt metaforik değildir. Meta üzerine bölümde şöyle yazar: “Şimdi

sözkonusu olan, burjuva iktisadının hiçbir zaman denemediği yapmak; para biçimin doğuşunu yani değer metallerin değer ilişkisinde ihtiva edilen ifadesini, kaynaktaki en basit, göze en az çarpan halinden herkes için aşikâr bu para biçimi haline varıncaya kadar sunmaktır.” [Bkz. *Kapital*, Birinci Cilt, Sol Yayınları, s. 59] Öyleyse, Hegelci bir terminolojiye, karşıt uçlar, geçiş, karşıtların birliği vb. sıklıkla başvurması şaşırtıcı değildir, zira bir kavramınkiyle kıyaslanabilecek bir süreç sözkonusudur. Yine de, deyim yerindeyse her adımda, bize bu öz-gelişimin yalnızca türev, ikincil bir özerkliği olduğunu ve bunun ardından eşzamanlı olarak başka bir sahnede oynanması gerektiğini hatırlatır. Görünüşte tümdengelimci bir süreç olarak öz-gelişim, Marx’ın söylediği gibi, öze göndermede bulunur ya da diğer bir deyişle, biçimlerin başkalaşımı kendi hareket yasasına göndermede bulunur. Marx bu şekilde iki nedensellik düzeyi çıkarsar: şöyleşmiş toplumsal ilişkilerin görüngüsel dünyasının çelişkilerinin dairesel olarak sergilendiği bir düzey ile ilişkisel bir doğaya sahip değilse de tözsel bir nedensellik düzeyi olarak adlandırılacak ve ilk düzeyi durmaksızın kendi sınırlarına geri gönderen bir düzey. Marx böylece, şeylerin birbirinin yerine konabilen değerinden insanların zenginliğine giden ve üzerinde bütünleştirmelerin bütünleştirilmesinin kendini inşa ettiği, işaret biçimlerden ve mantıksal biçimlerden kalkınarak zihni çalıştıran bütünleştirme hareketinin, kesilip parçalara ayrılmış gerçekliğin, devamlılığında ve yayılımında üretim ilişkileri içinde pratiklerin terse-çevrilmesiyle kırılmış toplumsal bütünlüğün bir uğrağından ibaret olduğunu açığa çıkarır. O zaman Marx’ın neden kendi diyalektiğinin –as-

linda tersi olduğu halde– Hegel'e bu denli borçlu olduğunu söyleyebildiği anlaşılır. Hegelci bütünleştirme tepesi üzerinde duran bir dünyanın bütünleştirmesidir, kategorileri bu dünyayı dakik bir biçimde düşünmeye, onu mahrem bağlantıları içinde kavramaya imkân tanır, ama tabii ki sürecin sağlamlığının şeyleşmenin sağlamlığı olduğunu unutmamak kaydıyla. Bu anlamda, maddeci diyalektik Hegelci diyalektikle sınıksız eşleşir, deyim yerindeyse onu –şeylerin çalkalanması [ajitasyonu] ile insanların endişesinden Tinde barışmaya dek– adım adım takip eder. Bunu onun kesin doğrularını paylaşmak için değil, bu doğrular kendilerini olumladıkça onları tahrip etmek için yapar. Olumsuzluğun diyalektiğini ve onun uğraklarından biri ama kendi önvarsayımlarına yani kendi üretim koşullarına döndürülmesi gereken gerçek soyutlamanın bir uğrağı olarak –burjuva iktisadının kategorilerini nesnel entelektüel biçimler olarak, billurlaşmış [cisimleşmiş] iktisadi pratik olarak ve diğer pratiklerin temeli olarak– “*Aufhebung*” hareketini tanıır. Hegel'in sivil toplum tarafından kurulan atomize sistemde yıkıcı bir etki –homo faber'in biçimlerinin üretken faaliyetinin, Devlet'e ve barışmaya yürüyüşünün koşulu olsa da, yabancılaşması– saptadığı yerde, Marx tersine Hegelci çelişkilerin gerçek anlamda dokunmaksızın üzerlerini örttüğü indirgenemez karşıtlıkların bir dünyası olduğunu gösterir. Bu yolu izleyerek ulaşılan somut Hegelci tümel somut değil, -görünür ya da gizlenmiş– çoklu belirlenimlerin sentezini edinerek ama aynı şekilde toplumsal ilişkilerin terse-çevrilmesinin yıkıcı, olumsuzlayıcı faaliyetine kendi bağımlılığını kavrayarak gerçek soyutlamadan uzaklaşan bir düşünce somutudur. Başka türlü söy-

lenmesi istenirse, düşünce somutu ona –ön-varsayımlar düzeyinde– daha iyi yaklaşabilmek için, düşüncenin özerkleşmiş üretiminin etkisizliğinin bilincine daha iyi varabilmek için gerçekten –nesnel biçimlerin başkalaşımı düzeyinden– uzaklaşır. O halde, maddeci diyalektik, –Hegel’in kendi üslubuyla mü-kemmelen yaptığı– nesnel biçimlerin entelektüel bir eleştirisiyle yetinmesi mümkün olmayıp, kapitalist toplumun (doğal değil) nesnel biçimlerinin pratik, yıkıcı bir eleştirisiyle sonuçlanması gerektiğinden ancak devrimci bir diyalektik olabilir.

Tüm bunlar ideoloji sorunu ele alınmaya başlandığında kuşkusuz belirleyicidir. Maddeci diyalektiğin ruhuna göre genel olarak ideolojinin tarih-aşırı bir teorisinin olması, tüm toplumlarda ideoloji üzerine, siyasal iktisadın genel olarak üretim üzerine değerlendirmeleriyle kıyaslanabilir, genel değerlendirmeler tuzağına düşülmedikçe elbette mümkün değildir. Karşı karşıya kalınan sorunun nerede yer aldığı çok kesin biçimde, neredeyse niteliksel olarak saptanmıştır. Bu sorun, grupların ve bireylerin bilinçlerinin ve yaşadıklarının, üzerlerinde (özellik farklılıkların yokluğunun) boş ve (içinde yaşadığımız dünyanın kategorilerinin) aşırı dolu bir söyleminden başka bir söylem üretmenin mümkün olmadığı genel olarak toplumsal biçimler dünyasıyla değil, kapitalist toplumun fetişleşmiş biçimlerinin dünyasıyla ilişkisine ilişkindir. Oysa Althusser’in (onun gözünde bir “muamma” kavram olan) fetişizm matrisine başvurmak zorunda kalmamak için inşa etmeye kalkıştığı işte bu söylemdir. Bunun için, Althusser’in elbette Marx’ın, *Grundrisse*’de, *Kapital*’de ve *Artık-Değer Teorileri*’nde, özellikle de klasik siyasal iktisatla ve onun çömezleriyle çatışmasında ürettiği ideoloji te-

orisini reddetmesi gerekir. Althusser'e göre Marx ideolojiden ya salt saf biçimde yanılısma terimleriyle söz etmiştir (*Alman İdeolojisi*), ya da hemen hiç söz etmemiştir (*Kapital*). Böylece, bilgilerin üretimi genel teorisini önemli bir engel olmaksızın ideolojinin yapısının ve işleyişinin tarihin-her-döneminde-geçerli [omnihistorique] bir teorisiyle tamamlaması mümkün olur. Asıl kendisini dinleyelim: "İstediği kadar ezeli/ebedi, her tarihe aşkın-değil (zamansal) değil, ama her yerde hazır ve nazır, tarih-aşırı, dolayısıyla tarihin tüm yayılımında biçim olarak değişmez [kendisiyle özdeş kalan] anlamına gelsin, Freud'un ifadesini kelimesi kelimesine devralıp şöyle yazacağım: ideoloji tıpkı bilinçdışı gibi ezeli/ebedidir. Ve şunu da ekleyeceğim: bu paralellik bana, bilinçdışının ezeli/ebedi olmasının genel olarak ideolojinin ezeli/ebedi olmasıyla hiç ilişkisiz olması olgusuyla haklaşılmış gibi görünüyor."

Althusser'e göre ideolojinin bu tarih-aşırı doğası kendisini, ideolojinin insanların kendi dünyalarıyla yaşanmış ilişkileri olması ve bu nedenle gerçekliğe derin biçimde kök salmış olması nedeniyle yabancılaşmış ya da hayali bir algı olarak kavranmasının mümkün olmaması olgusuyla açığa vurur. İdeoloji hiçbir durumda gerçekten sapan geçici bir algı, örneğin yabancılaşma görüngülerine bağlanabilecek bir yanlış bilinç olarak değerlendirilemez. İdeoloji daha ziyade bireylerin varoluş koşullarıyla hem hayali hem de gerçek ilişkisidir. Althusser bize onun hakiki bir toplumsal bilinçdışına ve aynı zamanda maddi pratiklerin alanına ait olduğunu söyler. İdeoloji aygıtlarda ve pratiklerde (ayinsel eylemlerde) vücut bulan kitle algısı olarak, etkenleri toplumsal üretim içinde yerlerine koyan bir ara-

konaktır [aracıdır]. İnsanın neredeyse ideolojinin, yapının şu meşhur etkileri içinde ya da toplumsal bütünün bölgesel yapılarından biri içinde varlığı/yokluğu olduğunu söyleyesi geliyor. Ki bu da insanların bilinci/bilinçdışı sorununu zarif biçimde savuşturmaya imkân tanıyor. Zaten Althusser de, ideolojinin bireylere tebaa olarak seslendiğini ya da daha doğrusu ideolojinin işlevinin somut bireyleri, Öznenin, Babanın, Tanrının buyruklarına özgür iradeleriyle boyun eğmeleri ve tabiiyetlerini kabullenmeleri için, teşkil etmek olduğunu ilan ederek bizi buna davet ediyor. Diğer bir deyişle, Althusser bize, şüphesiz bizzat kendisi de bilincine varmadan, Parsons ile onun okulundan sosyologlarınkiyle neredeyse kelimesi kelimesine örtüşen bir ideoloji teorisi sunuyor. Hatta bu teoride, Althusser'de "iyi" ve "kötü" sesleniş bağımlılarına [tebaasına] dair pasajlarda karşımıza çıkan uyum-sağlama ve sapma sorunlarına atıflar dahi eksik değil (karikatürize etmek için kullandığı tırnak işaretlerinin bir faydası yok, zaten Parson da ahlâki tınılardan [anlaşılmalardan] yana değil!) Sesleniş teorisyeniyle işlevselcilik kuramcısı arasında bulunabilecek en dikkate değer farklılık, ikincisinin ilkinin oranla çok daha gelişkin ve ince [rafine] bir kavramsal aygıtla sahip olmasıdır. Althusser'in bize neredeyse seslenişiyle [sesleniş kavramıyla] ve Devletin ideolojik aygıtları [kavramından] başka bir şey önermediği yerde, Parsons "değişken kalıplar"ını, işlevsel zorunluluklarını, değerleri ve normları kategorize edişini, toplumsal sistemin alt-sistemler halinde işlevsel eklemlenmesini öne çıkarır.

Althusser'ın, insanların varoluş koşullarıyla ilişkilerini hayali diye niteleyerek ideolojinin Marksgil teorisiyle bir bağı

korur görüldüğü doğrudur, ama bizzat kendisinin de ifade edeceği gibi kavram gerçekten muamma kabilindendir. Ya ideoloji kelimenin en ağır anlamında somut tebaayı (Althusser'in tabiri) –bireyler hakiki bir cesamete sahip olmayan soyut desteklerden ibarettir– teşkil eder ki bu durumda ilişkinin hayali olduğunu söylemenin anlamı yoktur. Ya da ilişki gerçekten de hayalidir ve ilişkinin terimlerinden birinin en azından az ya da çok gerçek-dışı olduğunu kabul etmek gerekir. Eğer bu somut bağımlıların [tebaanın] durumuysa, o zaman ideoloji sorununu ortaya koymaya hiç ihtiyaç yoktur (hayaletlerle hiçbir şekilde ilişkiler kurulmaz). Eğer bu varoluş koşullarının durumuysa, ideolojinin maddeci bir teorisini postüle etmenin ne gereği olduğu sorulabilir. Her iki durumda da kişi kendini bir çıkmazda bulur.

Buna karşın şayet, ideolojinin ezeli/ebedi olduğunu ve bağımlıların yerlerini [konumlarını] tayin ettiğini *a priori* koymak yerine kişi kapitalist toplumda insanların özgül yaşantıları üzerine ve daha doğrusu onların varoluş koşullarıyla girdikleri belirlenmiş ilişki üzerine kendini sorgularsa, Marx'ın izinden giderek bu ilişkinin öncelikli olarak bireylerin kendilerini çevreleyen nesnel biçimlerle gerçek ancak kısmi ve budanmış ilişkisi olduğunun ayırdına varması mümkün olur. Daha doğrusu kapitalist toplumun insanları, bireyleri bilincin biçimi üzerinde varoluş koşullarının ancak yalnızca bir kısmını (değerlenme süreci, sermayenin dolaşımı ve üretimi) yaşarlar. Varoluşun diğer koşulları onlara ancak gizli [laten], fasılalı ya da anırtırmalı tarzda –şeylerin güzel bir düzenlemesi içinde karmaşa öğeleri olarak– hatırlatılır, çünkü bu koşullar yüzeyin altına, top-

lumsal şeylerin özerk hareketinin altına sığınmış gibidir. Marx eğer *Kapital*'de mistik örtüden, hayaller âleminde [fantasmagorie] bahsedip, ideolojiden 1844 *Elyazmaları*'nda kastettiği anlamda saf bir hatalar ve yanılsamalar dünyası yaratmaktan sakınıyorsa işte bu nedenledir. İdeoloji, Marx'ın olgunluk eserinde düşündüğü şekliyle, sözcüğün gerçek anlamında yanlış bir bilincin tezahürü değil, yaşanmış ilişkilerin pratiklerin nesnel cisimleşmesine bağlı olarak tek-yanlı biçimde özerkleşmiş bir uğrağıdır. İnsanlar kapitalist pazarda eşdeğerleri mübadele ettiklerini söylediklerinde, gerçekten de eşdeğerleri mübadele ederler, ama kendi faaliyetleriyle harekete geçirdikleri sürecin ancak bir kısmını kavrarlar. Sonuç olarak, yönettiklerinden fazla yönetilirler ve etkinlikçilikleriyle [activisme], terse-çevrilmenin neden olduğu toplumsal üretim ilişkilerinin karartılması etkisini güçlendirmekten başka bir yapmamış olurlar. Toplumsal bağları ya da öyle söylenmesi istenirse ilişkilerinin dokusu onlara dışsal [yabancı] hale gelir: piyasa aracılığıyla ve daha genel anlamda değer mübadeleleri aracılığıyla iletişim kurup, faaliyetlerini sergilerler. Onları bireysel varlıkların toplamı olarak öznelerin yabancılaşması değil de, somut tebaa olarak teşkil eden işte budur. Kapitalist toplumu bireysel ilişkilerin basit bir ağı ya da sosyologların dilini kullanacak olursak bir karşılıklı etkileşimler sistemi olarak düşünmeye imkân tanımayan işte budur. Bireyler dünyayla ilişkilerini, toplumsal şeyler ya da nesnel biçimler tarafından harekete geçirildikleri halde nesnelerle ve çevreyle doğrudan ilişkiler türünde (Heidegger'in "*Zuhandenheit*"⁽¹⁾ diyeceği türde) bir araçsallık ilişkisi olarak yaşarlar. Kudretleri/iktidarsızlıklarının, bilinçdışları/bi-

linçlerinin tüm gizemi burada yatar. Bilinçli pratik –gerçeklikte, türdeş-olmayan öğelerle insan zihninin geliştirdiği ayrımların olumsuzlanmasını ilişkilendirme kapasitesi– teknik, doğal ya da dolayimsız olarak toplumsal ilişkiler dünyasına değil, duyumsanan/duyum-ötesi [duyularla algılanması mümkün olmayan], pratiklerden oluşmuş, ilk çevrenin ikamesi bir dünyaya uygulanır. Kuşkusuz, ne toplumsal çevre, ne de faaliyetin biyolojik-toplumsal koşulları ortadan kalkar, ne var ki insanların bilinci bunlara ancak, özerkleşmiş ve matlaşmış [topaklaşmış] bir pratikler malzemesi üzerine yalıtık bilinçlerin çalışmasının tercümanlığıyla dokunabilir. Bu anlamda bilinç bilinçdışının ve bilinçaltına atışın bir koşulu haline gelir.

Marx'ta yok yere Hegelci bir kirlenmeden kuşkulandığından bunu kabul etmek istemeyen Althusser ise, bu nüfuz edilmemiş pratiklerin özgül etkisini [efficace] belirlemek için idealist bir zorlamaya başvurmak zorunda kalır. Althusser'in kuramlaştırmasında ideoloji tebaayı yaratır ki bu da adını koymaksızın, yapı ile onun etkilerinin tekrar karşımıza çıktığı bir, simgesel şiddetle zihinlerin-biçimlendirilmesi teorisi inşa etmek demektir. Althusser, pratik olarak ideolojinin kendisini şu meşhur Devlet aygıtlarında ifade edilir, tezahür eder bulduğu Devletin ideolojik aygıtlarına dair makalesine yazım sonrası eklediği açıklamada, şüphesiz bu tip kavramsallaştırmanın zımni anlaşılmalardan duyduğu rahatsızlıkla, tamamıyla eklektik tarzda sınıflar mücadelesini işin içine sokar. Gelgelelim, bu sınıf bakış açısının nasıl olup da gelip somut tebaa olarak seslenilme ya da ideolo-

(*) El-altında-olmaklık, Bkz. Kaan H. Ökten, "*Varlık ve Zaman Kılavuzu*", Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008, s. 153.

jinin ezeli/ebedi olması ile eklemlendiğinin gerçekten ortaya çıkarılması mümkün olmaz. Peşinen kanıtlanmışçasına şöyle yazar: "Zira DİA'nın hâkim sınıfın ideolojisinin kendisini zorunlu olarak içinde gerçekleştirmesi gereken biçimi ve tahakküm altındaki sınıfın ideolojisinin zorunlu olarak boy ölçüşmesi ve çatışması gereken biçimi temsil ettikleri doğru olsa da, ideolojiler DİA'nın içinde değil, sınıflar mücadelesi içinde alınmış toplumsal sınıflardan: onların varoluş koşullarından, pratiklerinden, mücadele deneyimlerinden "doğarlar"⁵".

Oysa kelâmın meramı anlaşılacak olursa, ideolojilerin işin içine ideolojinin tikel uyarlanışları olarak bu katılığı bizi gerçekte grupların ve bireylerin iradi eylemleriyle ilksel tepkilerinin mührüyle damgalanmış, toplumsal yaşamın yüzeyinde algılanabilir gündelik pratiklere geri gönderir. Yani bizi pratiklerin, Althusser'in görünüşte saygı duymadığı ne var ki böylelikle sınıf çatışmalarının temeli haline getirdiği davranışçı bir sosyal psikolojinin alanına giren bir yorumuna geri gönderir. Başka türlü olsaydı, sınıf pratiklerinin (daha doğrusu sömürülen sınıfın pratiklerinin) ideolojiyi aştığını kabul etmek gerekecekti ki bu da ideoloji tarafından belirlenmeyen ve ona tabi olmayan bir pratik olmaz şeklindeki Althusserci düşünceyle bütünüyle çelişir. Buna alışmak lazım: ideoloji dünyası, diğer yanda karşıtlıkları ve onu etkileyen kaymalar ne olursa olsun kapalı bir dünyadır. Her halükarda sınıfsız toplumda varlığını sürdürecektir.

Yine de bu Althusser'in son sözü değildir. Öznesiz bir söylem, ideolojinin fasit dairesinden kaçmaya ve hatta onu tarih

5. Bkz. *La Pensée*, no. 151, p. 38.

üzerine düşünülmüş eylemin aracına dönüştürmeye imkân tanıyan bilimin söylemi olduğunu bize tekrar tekrar hatırlatır. Diğer bir deyişle, ideoloji üretim tarzlarının ve daha doğrusu kapitalist üretim tarzının dönüşüm yasalarının bilgisini üreten tarih teorisi sayesinde kendi karşısına döner.

Benimsenen bakış açısında ve doyurucu bir teoriye ulaşmak için, dolayimsız pratiklere, somut insanlara ve aynı şekilde bireylerin (kertelerin kendi aralarındaki) toplumsal eklemlenmelerinin katları boyunca varsayılmış birlikteliklerine göndermeler tabi ki bir çırpıda dışarıda bırakılır. Üretim tarzı ne öznesi ne de amacı olan bir üretim sürecinden yani karşılıklı etkileşim halinde bir yapılar topluluğundan başka bir şey olamaz. Sadık bir tilmiz olarak Étienne Balibar bize işimizin sadece tarihsel kişiliklerin farklı biçimlerini ya da hatta yapılarla ilişki halinde işlevlerin desteklerini incelemek olduğunu söyler. Dolayısıyla, tarihsel maddeciliğin kategorilerini pratiklerin özgüllüğünün ampirist bir sahte-kavrayışı üzerinde ya da hatta felsefenin bir tarihselleştirilmesi (toplumda özneler aracılığıyla gerçekleştirilmesi) üzerinde inşa etmenin sözkonusu olması mümkün değildir. Tersine, üretim tarzlarının, biçimlerinde eşdeğer ama bileşimlerinde değişken yapıların varyasyonunun kavramsallaştırılmasında kendisini ifade eden tarih aşırı bir teorisini araştırmak gerekir. Étienne Balibar'ın Althusser'in izinde – son kertede belirlenmenin temeli – emek sürecini, biçimlerin çözümlemesinin değişmezleri olarak adlandırılan üç öge ile (1. Emekçi, 2. Üretim Araçları, 3. Artık-emeği temellük eden emekçi-olmayan) iki ilişkinin (1. Mülkiyet ilişkileri, 2. Gerçek temellük ilişkileri) bileşimi olarak ince-

leyerek yapmaya kalkıştığı budur. Yine de, burada sözkonusu olanın terimin yapısalcı anlamında bir olasılıklara-bağlı-bileşim [combinatoire] yani etmenlerin [faktörlerin] yerlerinin basit bir varyasyonu olmadığı –zira bunlar bileşimde işgal ettikleri yere bağlı olarak doğa ve somut içerik değiştirirler– konusunda bizi uyarmaya özen gösterir. *Kapitalist* toplumun “özgür” emekçisi gerçekten de ortaçağ korporasyonunun kısıtlarından özgürleştirilmiş bir zanaatkâr-kalfası değildir, o sözcüğün gerçek anlamında başka bir üretim etkeni tipidir. Ama bu tarih-aşırı analizi (kişiliğin ya da üretimin) birbirine eklenemeyen değişken biçimlerin kıyaslanmasıyla sınırlamak –kısmen kapitalist toplumdan ödünç alınmış– ve diğer üretim tarzlarına, sonradan kapitalizmin incelenmesine onu önceleyen biçimlerin muhtevasını tekrar tıkıştırma rizikosu pahasına, aşağı yukarı keyfi biçimde dayatılan bir örgütlenme ilkesinden yola çıkarak analogilerle işlem yapıldığını teslim etmek anlamına gelir. Dakik olması arzu edilen tarih teorisi, Marksizm’den mülhem çeşitli Tarih felsefelerine nazaran ne tür bir ilerlemeyi temsil ettiği anlaşılamayan bir üretim tarzları felsefesine indirgenerek, gerçekte çözülemez [kanıtlanması mümkün olmayan] ve sonlanmış hale gelir. Kendimizi bir kez daha üretim üzerine genel değerlendirmeler alanında buluruz.

Bu ilk talihsizlik yegâne talihsizlik değildir. Balibar, bir toplumsal *continuum* [ilerleme halinde görüngü] –açıklayıcı [expressif] bütünlük– ya da hatta üretim ile gayri-iktisadi üretimin birleşik (elbette pratik tarafından birleştirilmiş) bir kavrayışına boyun eğme iradesiyle, toplumsal yeniden-üretim içinde “şeylerin” (toplumsal ilişkilerin alametleri) üretimi/ye-

niden-üretimi ile gerçek anlamda toplumsal ilişkilerin üretimi/yeniden-üretimini birbirinden koparır. Böylece, toplumsal yeniden-üretimi sadece üretimin dolaylımsızlığına yerleştiren aşırı basitleştirici görüşleri diğer kerteler üzerine bir açılım lehine reddetmesine kuşkusuz izin veren, ama aynı zamanda onu toplumsal yeniden-üretimi temel kaidesinden [üzerine oturduğu zeminden] –üretim, şeyler tarafından dolayımlanan ilişkiler olarak eşzamanlı kullanım-değeri, metalar ve sermaye maddi üretimi– ayırmaya götüren bir ikicilik [düalizm] ihdas eder. Sonuç olarak, koskoca binanın üzerine inşa edildiği temel, insanlarla doğa arasındaki biyolojik-toplumsal metabolizmaya her tür açık atıftan yoksun olduğundan epeyce dardır. Nihayetinde, pratik kavrayışının, hatta üretim kavrayışının hâlâ ne anlama geldiğini sormak bile mümkündür. Balibar'ın akıl yürütmesini gerçekten izleyelim. Balibar'a göre fetişizm kavramı esasen kabul görebilir değildir. Zira bu kavram, üretim ilişkilerinin zorlayıcı gerekliliklerinin sadece, bir sonrakine zorunlu olarak belirlenmiş üretim koşullarını aktaran önceki bir faaliyetin eseri olduğu fikri üstüne kuruludur ve insan faaliyetinin yabancılaşma-yansıtma kavrayışlarını başka bir biçim altında tekrarlamaktan başka bir şey yapmaz. Demek ki toplumsal yeniden-üretim önceki ile izleyenin zamansal doğrusal bir devamlılığına değil, gerçekten de toplumsal ilişkiler tarafından birey-tebaanın bir üretimine, kısaca bir yapının ve onun, içinde bireylerin fetiş-meta ile ilişkilerine yer olmayan uzamının sürekliliğine bağlıdır. Şayet fetişizm tezi gerçekten böyle bir önermeler bütününe yaslansaydı bu kanıtlamayı çürütmek mümkün olmayabilirdi. Oysa *Grundrisse* ile

Kapital'in biraz olsun dikkatle okunması kişiyi kolayca bunun tersine ikna eder. Marx insanların aralarında sürdürdükleri zorunlu ilişkileri salt önceki ilişkilerin etkileriyle tanımlamaz. Ona göre, üretimin öncesindekiler sermaye tarafından aynı genişletilmiş birikim hareketi için vazgeçilmez öğeler gibiymişçesine bütünleştirilirler: geçmiş ya da önceleyen, bu düzeyde, sonu gelmeksizin işlenen ve yeniden-işlenen bir hammadde den başka bir şey değildir. Benzer bir saptama sermayenin kendi memurları ya da toprakla (toprak mülkiyeti) karşılaştırılabilir üretim faktörleri haline getirdiği bireyler için de geçerlidir. Sermaye bu anlamda bizzat kendi varoluşunun çeşitli koşullarını gerekliliklerine boyun eğdiren toplumsal sürecin bir tür öznesi olarak hareket eder: sermaye, metanın özne olduğu şekilde öznedir. Ama tüm bunlar elbette evrenin-mimarını [Platocu anlamda] bir Öznenin eseri değil, bir ikame-Öznenin, bizzat kendi ön-varsayımlarının (maddi üretim, bireyler, öncesindekiler) yerine ve yerinde bir neredeyse-Öznenin işidir. Diğer bir deyişle, somut tebaanın toplumsal ilişki tarafından üretilmesi demek olan sermayenin bu toplumsal ilişkinin üretilmesi sorununu (bu konuda yapının gizemli özelliklerine takılıp kalmadıkça) savuşturması mümkün değildir. Zaten daha önce gördüğümüz gibi, her ne kadar Marx toplumun yaratıcıları olarak kavranmış bir karşılıklı-etkileşimin ya da özneler-arası-iletişimin tuzağına düşmekten kaçınıyorsa da, işi bir toplumsal ilişkiler sorunun varlığını yadsımaya kadar vardırılmaz. Yapının, toplumsal ilişkiler ve bu ilişkilerin (beşeri ve maddi) destekleri olmadan bir anlamı olmayacağını çok iyi bilir. Onun için tüm zorluk, bilinçdışı üretim ilişkisi-

leriyle vb. iç içe geçen bilinçli üretimin kendi aralarında düğümlenen ilişkilerinin bu karmaşık yumağını çözmekten ibarettir. Marx'ın kanıtlamaya çalıştığı, nesnel biçimler dünyasının toplumsal ilişkilerden koparılamaz olduğu ve toplumsal ilişkilerin kendi köşelerinde bireylerle kesintisizlik-kesintililik ilişkisinde olduğudur. En sonunda Marx bizi toplumda ortaya çıkan bölünmelere ya da kırılmalara bireylerde rastlamaya çağırır. Eğer o da öznenin birliğinin ideolojik bir kavrayış olduğunu doğruluyorsa bu, bireyi başat ögeye sahip bütünün bölgesel yapılarının rüzgârında dört bir yana savurup dağıtmak için değil, burjuva çağının üniter bireyinin, kendi eylem teleolojisinden, egosunun sahte-aşkınlığından kalkınarak, kendisini boydan boya geçen çelişkilere hâkim olmasının imkânsızlığını açığa çıkarmak içindir. Birey toplumsal yalıtık [isolat], kişilik [karakter] maskesi, soyut kişilik olduğu kadar, aynı zamanda toplumsal ilişkinin halkası, (çoğu zaman bilinçsiz olsa bile) kendi biyolojik-toplumsal ön-varsayımlarıyla ve kendi işlevsellik-ötesi gerçekliğiyle somut ilişkidir de. Kısaca, Marx insanları Toplum varlığın [zatiyet/entité] saf biçimde biçimlendirilebilir malzemeleri haline getiren kavrayışları kabul etmekten iyice sakınır. İlişkilerin maddi niteliğine, tartışılmaz bir antropolojik veri (1844 *Elyazmaları*'nın apiriorist pozisyonu) olarak değil, çelişkilerin kırbacı altında teorik bir inşanın bir sonucu ya da görünüşte basit ön-varsayımların ve ilişkilerin bir aydınlatılması olarak durmaksızın göndermede bulunur. Marx'ın toplumsal ilişkileri ve desteklerin bu ilişkilerle ilişkisini indirgenemez çelişkiler-karşıtlıklar terimleriyle düşünmesi böyle mümkün olur.

Bu bakış açısıyla kapitalist toplumu bir ayrılışlar dizisinden başka bir şey olarak kavramak mümkün değildir; bireylerle bireylerin toplumsal bağları arasındaki ayrılma, emekçilerle üretim araçları arasındaki ayrılma, kol emeğiyle kafa emeği arasındaki ayrılma, toplumsal yaşamla, bu aynı toplumsal yaşamın örgütlenme alanı olan Devlet arasındaki ayrılma ve *last but not least* (beşeri) üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki ayrılma. Bu, toplumsal sürecin, en çeşitli etmenlerin birleşmesinin soyut bir süreci olduğu kadar toplumsallığın ve doğallığın çözülmesinin ya da özgül olumsuzlanmasının somut bir süreci olduğunu söylemek demektir. Balibar (Althusser gibi) açıkça bunun tam karşıtı bir bakış açısı benimser. Toplumsal yeniden-üretimi maddi ön-varsayımlarından ayırmış olduğundan, onu üretim hareketinin yapının sürekliliği tarafından zorunlu belirlenimi dışında bir şey olarak kavraması mümkün değildir. Bu şekilde, her tür çelişki fikri bu düzeyde silinmiş olur ve kapitalist üretim tarzından komünist üretim tarzına geçiş bir çeşit gerçekleştirilmesi mümkün olmayan şey [çözülmesi imkânsız problem-quadrature du cercle] haline gelir. Bunu bizzat kendisi şunları yazarak itiraf eder: “Her toplumsal üretim, yapısal toplumsal ilişkilere tabidir. Dolayısıyla, bir üretim tarzından diğerine geçişin ya da “bir halden diğerine geçiş [transition]”in kavranmasının, bir yapının işleyişine tabi olan, yani kendi kesin belirlenmiş kavramı olan iki “evre” arasında irrasyonel bir boşluk olarak görünmesi asla mümkün değildir. Geçiş ne kadar kısa olursa olsun, bir yapı-bozumu uğrağı olamaz. Geçişin bizzat kendisi keşfedilmesi gereken bir yapıya tabi bir harekettir”.

Önerdiği çözüm, yani tikel üretim tarzı olarak geçiş biçimleri, sorunu çözmeden ertelemekten başka bir işe yaramaz. Buna ikna olmak için Balibar'ın en dar anlamda iktisadi planda yaptığı kapitalizmin dinamiği analizine atıfta bulunmak yeterlidir. Balibar, kâr oranlarının eğilimsel düşme yasasının tezahürlerini inceledikten sonra, bu dışavurumların gerçek anlamda (antagonist) çelişkilerin ifadesi değil, karşıt ya da ters etkilerin (kısmi çelişkilerin) ifadesi olduğu sonucuna varır. O halde, onun zihninde ekonominin yapısının çelişkili olduğunu ya da hatta nedenin kendi içinde bölünmüş olduğunu savunmaya yer yoktur. Sonuç, der bize, bu dengeye bir kriz aracılığıyla varılsa bile bir tür dengedir. Üretim tarzının sınırları onun için içeridedir ve bu üretim tarzının aşılmasının yollarını işaret etmezler. O zaman geriye, yapının farklı düzeylerinin mütekabiliyet tarzlarına yani bir ilişkinin özgül etkilisinin [efficace] diğer bir ilişkinin özgül etkili tarzı tarafından değiştirilmesinin imkânlarına [mümkünlüğüne] kaçmaktan başka bir şey kalmaz. Diğer bir deyişle, geçiş [transition], iktisadi yapıyla siyasi yapı (hukuk ve devlet biçimleri) arasında tutmama/eklemlenmeme [décalage-dislocation] olduğu andan itibaren, bu iki yapısal düzey arasında "mütekabiliyetsizlik" olduğunda net bir şekilde belirir. Balibar şöyle yazar: "Geçiş [transition] evresinde, siyasi pratiğin müdahale tarzı sınırları korumak ve kendi etkilerini bu sınırların belirleyiciliğinde üretmek yerine bu sınırların yerlerini değiştirdiği ve onları dönüştürdüğü için "mütekabiliyetsizlik" mevcuttur. Dolayısıyla düzeylerin mütekabiliyetinin genel bir

6. *Lire le Capital*, op. cit. , p. 277. [*Kapital'i Okumak*, İthaki, s. 607.] [Çeviriyi kısmen değiştirdik.]

biçimi yoktur. Buna karşılık bir kertenin bir diğer kerteye (ve iktisadi kerteye) göre özerklik derecesine ve bunların karşılıklı müdahale tarzlarına bağlı bir biçimler varyasyonu mevcuttur”.

Bu andan itibaren, siyasi eylemciliği (bu da teorik pratik tarafından üst-belirleniyor olsa gerektir) yardıma çağırarak bu eklemlenmemeleri ya da mütekabiliyetsizlikleri üretmeye tek başına yeterli olmadığından, elbette bu eklemlenmemelerin ortaya çıkmasının nasıl mümkün olduğunu belirlemek gerekir. Balibar, eklemlenmemelerin iki ya da daha çok üretim tarzının bir arada var olmasının yansımından başka bir şey olmadığını açıklayarak çıkmazdan kurtulduğunu zanneder, gelgelelim birçok temel sorunu bir kenara bırakmış olur. Bu sorunların ilki tabii ki aynı toplumsal formasyon içerisinde bir üretim tarzının hâkimiyetinden bir diğerine nasıl geçildiğini bilmektir. İkincisi, bir sosyalizme geçiş üretim tarzının kendisini kapitalist üretim tarzının bağrında nasıl geliştirdiğini bilmektir ve soru içinde soru; kapitalist üretim tarzının bu bakımdan feodal üretim tarzıyla kıyaslanabilir olduğunu postüle etmeye cevaz var mıdır? Ne yana dönersek dönelim yapının dönüşümü bir gizem olarak kalır.

Ama muhtemelen, Althusserci yapı teorisinin, çelişkilerin yoğunlaşmasının düğümlendiği yer ve pratik farklılıkların eşitsizliklerinin ve yer değiştirmelerinin ergime/kaynaşma [füzyon] noktası olarak bir konjonktür teorisinde tamamlayıcısını bulduğuna dikkat çekilebilecektir. Kanıtlama gereksinimleri için paranteze alınmış bir uğrak olan sınıflar mücade-

lesi böylece yeniden sahnede boy gösterebilecektir. Önermenin temellendirilmesi [argumentation] yine de pek ikna edici değildir. Zira konjonktürü – konulan terimler içinde – yalnızca yapı üretebilir ve onun sınırlarını tayin eder: birbirine göre ayrık [bağımsız] pratikler, eklemlenmeleri tek [aynı] bir şimdiki-zamanın bir-arada-varoluşuyla hiçbir alakası olmayan kerteler içinde hapis kalırlar. Gerçekten de Althusser'in, aynı anda hem teori ile gerçek arasında, dünyanın kavranışı ile tarih arasında ya da hatta bilim ile bilinç arasında her tür dolaşımsız ilişki fikrini mahkûm edip, hem de kertelerin şimdiki-zamanını zamandaşlığın [aynı zaman diliminde yer almanın] ortak zamanında çakıştırmanın mümkünlüğünü inkâr eden, tarihselcilik üzerine tezlerini başka türlü yorumlamak mümkün değildir. Althusser bize böyle bir kuramlaştırmaya varmak için düzeylerin gerçek anlamda birbirlerine indirgenmelerini gerçekleştirmek gerektiğini, yani bir dizi, farklılıkları silen kavramsal kaydırma gerçekleştirmek gerektiğini söyler. Tüm bunlar, nihayetinde, teorik pratiğin, bizzat kendisi iktisadi ve siyasi pratiklerin bir birliği olan tarihsel pratikle özdeşleştirilmesinde zirveye ulaşacaktır. Bu durumda mutlak bilginin mantığı içerisinde, bütünün zamansal devamlılığını şimdiki-zamanın eşzamanlılığında kavradığını iddia eden “özel kesit [coupe d'essence-essential section]” içinde olunacaktır. Ama itiraz edilebilir olan işte tam da budur. Devrimci pratiğin zamandaşlık olarak adlandırdığı şey yapının bilinci [la présence à soi] –kapitalist toplumun bilinci olarak tarihsel maddecilik (Lukács)– değil, tam olarak yapıların çelişkilerin darbesiyle sarsılmasının olumsuz uğrağıdır. *Kapitalist* yeniden-üretim-

de, bireyler ve sınıflar tarafından yaşanan tarihlerin eşzamanlı-olmamasını izah eden pek çok farklılaşmış zamansallıklar [temporalités], indirgenemez çarpıklıklar [dengesizlikler] mevcuttur, ama toplumsal bilinçdişına-atışın sürekli mevcudiyeti durmaksızın gelip düzeylerin ve pratiklerin bu farklılaşmasını altüst eder. İktisadi düzeyde, maddi ve beşeri üretici güçler, makineler sistemine, yani birikim ve sermaye kumandası sistemine tabi oldukları dikkate alındığında, ilk yakınsamada gerçekten üretim ilişkilerinin bir veçhesi, hatta tam anlamıyla bir üretim ilişkisi (Balibar'ın tezi) olarak belirirler. İnsanlar ile doğa arasındaki toplumsal ortakyaşarlık [symbiose] kendisini bu aşamada makineler sistemi (maddi üretici güçler) ile doğa arasında, ardı arkası gelmez maddi mübadeleleri harekete geçirmek için beşeri üretici güçleri bir aracı olarak kullanan, bir ilişki olarak dışa vurur. Ne var ki, insan-doğa metabolizmasının kapitalizme özgü tikel bir biçimlenişinden [uyarlanışından] başka bir şey olmayan bu ilişkinin gerisinde, cisimleşmiş üretim ilişkilerinin, toplumsal ilişkinin doğayla aracısı bir teknolojik sistemi (insanlar ile makinelerin bileşimi [kombinasyonu]) belirlediği –ilkinin vazgeçilmez desteği– başka bir ilişki kendini açığa çıkarır. İşte bu nedenle Marx'ın *Kapital*'deki tüm çabası, üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki ilişkilerin kavranmasının, 1844 *Elyazmaları*'nda olduğu gibi emek sürecinin bileşimlerinin basit bir incelemesiyle değil, daha ziyade biyolojik-toplumsal çevreyle ilişkinin biçiminin (üretim araçlarının özel temellükü) kendi giderek daha fazla toplumsallaşan muhtevasının (insanlarla çevreleri arasındaki bağlantıların çoklulaşması) karşısına dikildiği bileşik

toplumsal süreçlerin incelenmesiyle mümkün olacağını göstermekten ibaret olacaktır. Marx işte bu nedenle, işçi sınıfının üretimin biçimiyle ilişkilerini artık üreticinin yabancılaştırması (Hegelci "*Entaüsserung*") terimleriyle değil, daha ziyade her an yenilenen mülksüzleştirme yani üretimin ortaklaşa ve entelektüel güçlerinin üretim ilişkilerinin zorlamasıyla sermayeye terk edilmesi terimleriyle çözümleyecektir. Bu şekilde işçi sınıfı aynı anda hem tam olarak, üstelik başlıca etkeni olduğu üretimin –değerlenmenin– yabancı gücüne karşıtlığı içinde, hem de ekonominin ilerleyişiyle giderek daha fazla toplumsallaşan kolektif emekçi durumuyla [condition] (üretimin maddi akışları içinde işbirliği) konulmuş olur. Dolayısıyla, işçi sınıfının, olumsuzluk üzerine tüm postülaların ötesinde, üretici güçlerin üretim ilişkilerine karşı isyanının somut taşıyıcısı olarak, iktisadi düzeyde çelişkili olanın mevcudiyeti olarak (sermaye işçi sınıfını başından atamaz) ya da daha doğrusu kendi belirlenmiş olumsuzlanması olarak gerçek anlamda belirmesi mümkün olur. Sermaye emek-gücünü hem üretim faktörü durumuna indirgemek zorundadır, hem de aynı zamanda bizzat kendisine değer kazandırabilmek için onu toplumsal bağlantıların yoğunlaşması olarak sonsuza dek geliştirmesi gerekir. Marx'ın kendi sınırını bizzat kendisi olan sermaye üzerine cümlesi böylece tüm anlamına kavuşur: toplumsal ilişki olarak sermaye bizzat kendisinde kendi karşıtını, antagonist toplumsal ilişki olarak işçi sınıfını ihtiva eder (maddiliğe karşı maddilik). O halde, pratiğin diğer düzeylerinin iktisadi düzeyin çelişkiliğinin etkilerini hissetmemelerinin mümkün olmadığı açıktır. Hukuki-siyasi düzey, genel çıkar fetişizmini in-

ş a ederek iktisadi düzeyi oluşturan terse-çevirmeyi ikiye katlayıp teyit etse de, kendisini bir o kadar da toplumsal düzeni tehdit eden sınıf çatışmalarının ve dengesizliklerin kendini daimi olarak [duruma] yeniden-ayarlayan tedavisi olarak dışa vurmak zorundadır. İdeolojik düzeye gelince, bu düzey, Althusser'in ima ettiği gibi kendi üzerine kapanmış olmak ve taktik ve "politik" esneklikten başka bir şeye sahip olmamak şöyle dursun, anlamın inşasının anlamsızlığın serpilip gelişmesiyle ara vermeksizin boy ölçüştüğü, kültürel tahakkümün aşağıdan gelen baskılara karşı kendisini sonsuz biçimde yeniden tesis etmek zorunda olduğu gerçek anlamda anarşik çatışmaların arenasıdır. Bu çılgın dans kuşkusuz bir "*perpetuum mobile [sonu gelmez hareketlilik]*", yeninin *déjà-vu* ya da daha önce-yaşanmış başka biçimlerde yeniden-üretmekten başka bir şeye yapmadığı bir daireler dairesi olduğu izlenimi verebilir. Gelgelelim ki belirleyici olan işte budur, başlıca kopuşların (Marksizmin doğuşu) gerçekleşmesi mümkün ve zorunludur. Çünkü bireylerin (ve grupların) fetişleşmiş nesnel biçimlerle görünürde kendisi dışında bir şeye izin vermeyen ilişkilerin ötesindeki yaşanmışlıkları aynı zamanda, kendi toplumsal övarsayımlarıyla, yarılmışlık, boşluk ya da eksiklik tarzında olumsuz bir ilişkidir. Ve hepsinden çok, çünkü işçi sınıfı, değerlendirme sürecinin ürettiği atomizasyonu aşmak için başlattığı harekette kendisini tartışmasız biçimde toplumsal örgütlenmenin türdeş-olmayan ilkesi [temel hakikati] olarak ortaya koyar. Gramsci'nin *Ordine nuovo*'da⁸ okuyucuyu kendisinin işçi sınıfının yeraltı tarihi olarak adlandırdığı olguyla yakından ilgilenmeye davet ettiğinde çok iyi anlamış olduğu budur.

Althusser, zamandaşlığın mümkünliğini yani bölgesel yapıların sınırlarını ve özerkleşmiş zamansallıklarını kırmanın mümkünliğini yadsıyarak, devrimci pratiği anlamaktan kaçınır. Bu yargıya varmak için Althusser'in devlet ve siyaset üzerinde söylediklerine atıfta bulunmak yeter. Tüm çözümlemesi, Lenin'in zamanında, bürokratik makinenin (devlet aygıtı) ötesinde bir siyasi örgütlenme alanının (devlet iktidarı) kitlelerin üzerinde cisimleşmesini açığa çıkarmak için kullandığı devlet iktidarı ile devlet aygıtı arasındaki klasik ayırmadan yola çıkar. Lenin bu konuda, bir devlet biçimi ile hukuki-siyasi biçimlerin, değerlenme süreci (metalar üretimi, eşdeğerlerin mübadelesi) üzerine, bu sözümona-eşitlikçi ilişkilerin teminatı ve zorunlu teyidi olarak çıktığını [yükseldiğini] düşünen Marx'ın çözümlemelerini daha ileri götürmekten başka bir şey yapmıyordu. Bu konuda Marx (ve ardından Lenin) devleti diğer nesnel formları çıkarsadığı gibi çıkarsamaktan başka bir şey yapmıyordu. Ama Althusser, fetişizm tuzağına düşmemek için bu yol göstericilikleri izlemekten iyiden iyiye sakınır. Devlet İktidarı onda yeterince gizemli bir öz, sınıfların (aslında hâkim sınıfın) toplumsal gücünün tezahürü haline gelir. Ki bu da onun, devlet İktidarına zamanla-sınırlı-olmayan, neredeyse-ezeli/ebedi bir karakter atfetmesine ve tüm dikkatini, baskıcı ve ideolojik biçimlenmeleriyle birlikte bu iktidarın cisimleşmiş hali devlet aygıtına teksif etmesine imkân tanır. Bu yolla devrimci pratik de kesin biçimde önceden belirlenmiş olur: devrimci pratik eski devlet aygıtının yerine, bu aygıtın bileşenleri üzerine daha öte önlemler üzerine kendini sorgulamaksızın,

yeni bir devlet aygıtı ikame etmek için bir siyasi mücadeleden ibarettir. Diğer bir deyişle, Lenin'in gözünde Marksizm'de köklü yenilik olarak ne varsa; emekçiler kitlesinden ayrılmış iktidar olarak devlet iktidarının yıkılması –devlet biçiminin yıkılması– ortadan kaybolur (ki bu da devletin sönümlenmesi sorunu-nu ele almanın açıkça orijinal bir biçimidir.) Althusser burada, böyle olduğundan kuşkulandır dahi gözükmeyen, Lenin'in *Devlet ve Devrim*'deki başlıca hedefi olan, bir yandan ortodoksluğunu teyit ederek diğer yandan devletin ve bürokrasinin ölümsüzlüğüne inanan bir Kautsky'ye iltihak etmiş olur. Komünizm ufkı sonsuza doğru geri çekilir.

Kapital'in nesnesi ile Marx'ın olgunluk eserinin temsil ettiği temel epistemolojik kopuş üzerine tüm uzun geliştirmeler neticede çok büyük hayal kırıklığı yaratan temelde totolojik doğada bir sonuca götürür: yapılar yapılardır ve her isteyen onları sınırlarının dışına çıkaramaz. Buna rağmen, felsefenin bilgilerin üretiminin genel teorisi (maddeci diyalektik) olarak ayrıcalıklarını temellendirmeye imkân tanıdığından, bu sonucun Althusserci kuramlaştırmada belirleyici bir öneme sahip olduğunu iyi görmek gerekir. *Marx İçin* adlı kitabının, daha fazla manidar olması mümkün olmayan bir pasajında Althusser şöyle yazar: ““Teori” kendi pratiği için doğrudan öneme sahiptir. Ama bir “teori”nin kendi pratiğiyle *ilişkisi*, tartışma konusu olduğu ölçüde, genel olarak pratiğin özünün ve bunun üzerinden genel olarak şeylerin dönüşümlerinin, “oluş [devenir]”unun özünün teorik olarak ifade edildiği genel Teori'nin bizzat kendisini (diyalektik) de –üstünde düşünülmüş ve dile getirilmiş olmak koşuluyla– ilgilendirir.”

Şeylerin düzenine hareketliliği sokup başlangıçtaki itişiyile pratiklerle aynı anda yapıları da dönüştürenin Teori olduğunu bundan daha açık terimlerle ifade etmek mümkün değildir. Düşünceyi evrensel iradeyle özdeşleştiren ve Teori'yi tefekkür-cü [comtemplatif] rolünden sıyırmak isteyen Hegel bundan pek uzak değildir. Burada Kant'a karşı saf akılla pratik akılı bağdaştırmak isteyen genç Marx'tan da pek uzakta olunmaz. Septikler şimdi gelip yalnızca görünüşte paradoksal olan bu örtüşmeye karşı çıkarak, Althusser'in teori pratik ilişkisini örnek bir eylem-uygulama ilişkisi haline getirecek her tür kavrayışı eleştirdiği sayısız metni hiç haykırmasınlar. Ne Hegel ne de genç Marx bu ilişki üzerine bu denli basitleştirici bir fikre sahiptirler: onlar için sözkonusu olan *Entäusserung* ya da *Entfremdung* [yabancılaşma] tarafından üretilen nesneleştirmeyi çözmekti. Elbette, Althusser onları bu yolda tam olarak izlemez, buna karşın –ki bunu daha net biçimde ifade etmek imkânsızdır– teorik düzeyin özgül etkisinin pratiklerin yapısını değiştirmek olduğunu söyler. Gerçekten de, *Marx İçin*'in Lenin'in siyasi pratiği üzerine, konjonktürün “cari uğrağı”nın, strateji ve taktik sorunları neredeyse toptan unutulurken, yapının ve bilgi üretiminin çözülme [deşifre edilme] uğrağı olarak şekillenir görüldüğü şaşkınlık verici pasajlarına başka bir anlam vermek mümkün değildir¹⁰. Althusser için esas sorun “pratik” halin kavramlarını, Hegel'deki Derin-Düşünce-den Akıla geçişle hiç de az benzerlik taşımayan bir saflaştırma ve temizlik

9. *Pour Marx*, op. cit. , pp. 169 – 170. [İthaki, s. 206.] [Çeviriyi kısmen değiştirdik.]

10. *Ibidem*, pp. 178-183. [İthaki, ss. 215-221.]

süreciyle teorik düzeyin soyluluğuna taşımakmış gibi gözük-mektedir. Althusser'in teorik düzeyle bilimsel düzeyi üstyapıla-rın dışına, yani yapının dışına yerleştirmek için neden o denli çırpındığı o zaman anlaşılır. Teorinin bu kıta-dışılık ayrıcalığı olmadan, bu yapının ötesinde bir yere yerleştirme olmadan, eylemin düşünceye tüm tabiiyet ilişkisi ortadan kaybolacaktır.

Bir kez daha, epistemolojik kopuş ve kesik üzerine bilgince varyasyonlara aldanılmamalıdır. Althusser bize yalnızca örtülü biçimde mutlak bilginin tapınağının kapılarını açmakta ve ba-şat öğeye sahip karmaşık bütün görünüşü altında bizi bildik es-ki metafizik kültünü yeniden inşaaya davet etmektedir. Althus-ser bize, bir maddi çelişkiler düşüncesi (düşüncenin sonluluğu) yerine ve yerinde, çelişki üzerine mistik bir düşünce önermek-tedir. Tüm bunlar onun Marksist kavrayışta teorik düzeyin eleştirel doğasını kabul etmeyi reddetmiş olmasının ve düşün-cenin toplumsallaşmasının nesnel biçimi olarak teorik düzey denilenin fetişizmini çözmek gerektiğini yok saymış olmasının sonucudur. Ona göre bilgilerin öz-üretimi olarak teori bir artı işareti taşır, yaşanmışın ideolojisiyle kopma gücü ve kavramsal açıklığa kavuşturma niteliği sayesinde olumlu [affirmatif] bir karaktere sahiptir. *Kapital'i Okumak*'ın Önsözünün bize öğret-tiği gibi, teori görülebilir olanda görünmez-olanın okunması, yani eski teorinin, kendisi de bu teorinin yasaklarının ve bilinç-dışına itişlerinin açığa çıkarılmasıyla vücuda getirilen bir so-runsal yer-değiştirmesiyle devrimci dönüşüme uğratılmasıdır. Biraz tereddüde kapılarak bu alan değiştirmenin pekâlâ özgül koşullar sonucu olduğunu teslim ettiği doğrudur, lakin aynı ha-reketle (çelişkili toplumsalın taşmasına bağlanmayıp zihnin ka-

rarı idealist efsanesine [mitine] özümsevenen) bir “bakış açısı” değiştirmeye her türlü atıf bir kenara bırakıldığından, söz konusu olanın “bir yapıların yapısının etkilerinin işitilemez ve okunamaz notalanmasından”¹¹ esinlenmiş olmakla birlikte izah edilmemiş (ve belki de izah edilmesi imkânsız) bir okuma olduğunu anlamak zorunlu hale gelir. Doğrusunu söylemek gerekirse, kişi sanki aşkın özne, karşılığında bir şey kazanılmaksızın aşkın bilinçdışıyla takas ediliyormuş izlenimine kapılır. Sonrasında belirtisel [septomal] okumanın, Marx’ın okunaklı-olanı [okunabilir metni] burnuna dayandığında kör olduğu anlaşılır. Böylece Jacques Rancière Marx’ta eleştiri kavramına hasrettiği pasajlarda, antropolojik düşüncenin ağına yakalanma korkusuyla terse-çevirmenin anlamını görmemek için kendini helak eder. Ona göre bu, görüngüsel biçimle bilimsel belirlenme arasında ya da hatta şeylerin algılama düzeyindeki bağlantısıyla kuruluş [inşa] düzeyindeki içsel bağlantı arasında bir ilişkiden ibarettir. Kökensel bir birliğin çelişkisi-ayrılışını baştan mahkûm ederek, hiçbir mahcubiyet belirtisi göstermeksizin şöyle yazar: “Çelişki somut-emeğin hiçliğe dönüşmesinden ya da somut bu’nun tümel soyuta dönüşmesinden de oluşmaz. Somut-emekle soyut emeğin çelişkili birliği, bu iki terimden birine içkin olacak bir diyalektik tarafından belirlenmez. Bu birlik emeğin genel karakteristiklerinin belirlenmiş bir üretim tarzı içinde aldıkları tikel biçimi ifade eder”¹².

Demek oluyor ki, Rancière’e göre duyumsanabilir/duyumsuz ötesi ya da biçimlerin (değer, emek, meta) genel soyutu, insan-

11. *Lire le Capital*, tome I, op. cit. , 1965, p. 16. [*Kapital’i Okumak*, İthaki, s. 27.]

ların ve şeylerin ikili bir toplumsal ilişkisinin birbiri içine geçmesinin tezahürü değil, basit bir temsiller [simgeler] (yapının ve algının imleri) mekânıdır. Dolayısıyla, terse-çevirmenin tersine çevrilmesinin bir uğrağı olarak, yani gerçekte çelişiklere batmış güya toparlayıcı [totalisatrice] bir düşüncenin, gerçekliğin ikili tabakalaşmasına bir yeniden-yönlendirme sayesinde fetişleşmiş cisimleşmelerinden kurtarılması olarak (Marksist anlamda) teoriği kavraması mümkün değildir. Teorik çalışmanın yalnızca düşüncenin şeyler karşısında değil, kendisini oraya bırakmak için şeylerin arasından geçen toplumsal ilişki olarak düşüncenin maddi/maddi olmayan engellerinin yıkıcısı olmak zorunda olduğunu kavramaz. Gerçek tözleştirme [hypos-tatisation] süreçleri içerisine (kapitalist iktisadın ve burjuva toplumunun kategorilerinin duyumsanabilirli duyum-ötesi olanı) yeniden-yerleştirmek için tartışma konusu yapılması gereken aslında, Heidegger'in dilini ödünç alacak olursak, Batı metafiziğinin tüm geleneksel kavrayışlarıdır [nosyonlarıdır], diğerlerinin yanısıra bilgi teorisi kavrayışı, (toplumsal eylemin istismar raddesinde teleolojik kavrayışına bağlı olan) teorik güç nosyonudur. Yine de bu konuda dikkatli olunmalıdır! Burada Heidegger'in gerçekleşmesini görmek istediği görüngübilimsel yıkışı [tahribi] da hatırlatan gerçek soyutlamaların bu yıkılmasının, unutulmuş, yasağın, gizli-olanın [latan] ya da henüz değil'in [pas encore] boyutlarına bir açılımla hiçbir alakası yoktur. Genel soyutun tözleşmelerinin [hypostases] yıkılışının esa-

12. *Ibidem*, p. 142. [İthaki, s. 165.] [Çeviriyi kısmen değiştirdik. Metindeki farklılık Türkçeye çevirinin 1996 *Presses Universitaire* baskısını esas almasından kaynaklanıyor]

sen kendinde bilincin dünyayla ilişkilerindeki yanılsamalarının dağılıp ortadan kalkmasından ibaret olması mümkün değildir, bu her şeyden önce, düşünceyle dolayimsız bilgi [empirie] arasında başka ilişkiler, yani insanlar arasında (değerlerin mübadelesi yerine) başka iletişim ilişkileri ve toplumsal faaliyetin koşullarıyla başka ilişkiler tesis etmek için savaş olmak zorundadır. Bilim –Marksist terimlerde– sadece bilim adamlarının imbilimsel [semiyotik] yorumlarının topluluğuna (Pierce) ve orada oluşması mümkün konum yer-değiştirmelerine dayanmaz, ama gerçekte çatışan sınıfların oluşturduğu daha geniş bir birliğe dayanır. Sınıf mücadeleleri dâhil edilmeden kapitalist toplumun bilimi olmaz, kendi kendine yeterli bilim olmaz. Bilimsel çalışma gerçekte hem teorik yıkış ve devrimci pratik, hem gerçek kategori-tözleşmelerin dakik eleştirisi hem de terse-çevrilmenin tersine çevrilmesinde taraftır. Dünyanın yorumunun akıl [kelam/söz]-merkezciliğini [logocentrisme] aşmaya yeter bir teorik pratikten ve bu yorumun “gerçekleşmesinden” söz etme hakkına ancak bu koşulla sahip olunur. Teoriği tarihsel içine sokmaya izin verme fikrinden ürken Althusser’in teorik pratiğinin, tersine tarihseli teorik-mantıksala götürerek böyle eleştirel sonuçlar üretmesi tabii ki mümkün değildir. Althusser’in teorik pratiği de “bilgiler” üreterek yorumlamaktan ve yapıdan konjonktüre geçerek gerçekleştirmekten başka bir şey yapmamaktadır. Sonuç olarak, aynı anda terse-çevirme/ikame, karşıtlık-ayrışma, işlevselliğin ve işlev-bozukluğunun ilişkileri olarak mantıksal ile tarihsel arasındaki, teorik ile toplumsal arasındaki, biçim ile muhteva arasındaki bağın özgüllüğünü hiçbir şekilde yakalayamaz. O zaman geriye yapabileceği tek bir şey ka-

lır; tarihin teorisiyle maddeci diyalektik arasında, tarihsel maddecilikle diyalektik maddecilik arasında, elbette ikincisini ilki üzerine kurmak için, kesin bir kavramsal ayırım ihdas etmek. Felsefe (diyalektik maddecilik), o da sırası geldiğinde pratiği kuran tarihin bilimini (tarihsel materyalizm) kurar: İncil'deki gibi Kelam ete kemiğe bürünür.

Althusser'in ardından birçokları teorinin kadir-i mutlaklığını kaziye kabul ederek hakiki bir sarhoşluğa kapıldılar. Devir tilmizlerin Lenin'in "Marksizm her şeye kadirdir, çünkü o doğrudur" cümlesini can-ı gönülden zikrettikleri devirdi. Bu cümlelerin avantajı, her tür tartışmayı daha başlamadan bitirmesi ve onu yüksek sesle söyleyene doğru yolda olduğunun teminatını neredeyse bedavadan vermesiydi. O zamanlar, devrimci keskinliğe ulaşmak basit görünüyordu; revizyonizmi inatla kovalamak ya da daha doğrusu kutsal metinlerin yeni bir tefsirine dayanarak şeytanını çıkarmak yetiyordu. Ne var ki, FKP içinde ve çevresinde yaygın bazı teorik sapmaları gerçekten de açığa çıkarabilecek bu yorumculuk tutkusu gerçekte öğrenci ve entelektüel çevrenin sınıflar mücadelesinin genel çerçevesinde maruz kaldığı baskılar karşısında aciz kalıyordu. Bizzat kendi çalışmasının koşullarına kör teorinin pratikte ve ideolojide hâkim olamadığı dönüşümler kaydetmekten başka bir şey yapması gerçekten de mümkün değildi; yansı teori olarak siyasi düzeyin vahşi bir istilasına, yani, bazı partizanları için bizzat kendi çözülüşünü [yıkılışını] hazırlayan bir dizi kaymaya, faydacı [pragmatik] uyum sağlamaya açıldı. Bu bakımdan, UEC'den UJCML'e ve oradan Proleter Sol'a çok sayıda Althusserciinin gruplaşmasının evrimi akla getirilsin.

Bizzat Althusser, felsefenin bilgilerin üretiminin genel-fazlasıyla genel- bir teorisine indirgenmesinin mümkün olmadığını, hesap sırasına sınıflar mücadelesini katmak gerektiğinin ayırdına varmış olmalıdır. 1967'den bu yana kendi teorisizminin eleştirisini yapıyor ve günümüzde Marksist felsefeyi "teoride sınıf mücadelesi olarak" tanımlıyor yani ona siyasi bir boyut veriyor. *John Lewis'e Cevap*'ta bazı pasajlar görünüşte kulağa çok yeni bir seda gibi geliyor.

"Epistemolojik kopuş" ilktir ve aynı zamanda *felsefi* bir "kopuş"tur derken, demek ki açıkça iki yanlışı ifade ediyordum. Çünkü Marx örneğinde ilk olan felsefi devrimdir – ve bu devrim bir "kopuş" değildir. Burada en basit teorik terminolojinin dahi önemi var: kopuş terimini, meşru biçimde, tarih biliminin başlayışını, kültür alanını istilasının sapılabilir etkisini, bu geri dönüşü olmayan noktayı göstermek için saklı tutmak mümkün olsa da, aynı "kopuş" terimini, felsefe için de kullanmak olanaklı değildir. Felsefenin tarihi içinde, aynı sınıf mücadelesinin çok uzun evrelerinde olduğu gibi, geri dönüşü olmayan noktadan gerçek anlamda söz edilemez. O halde (Marx örneğindeki yalın anlamında) felsefi "devrim"den söz edilecektir. Bu ifade daha doğru: çünkü burada sınıf mücadelesinin deneyimlerini ve yankılarını bir kez daha anımsarsak, hepimiz biliriz ki bir devrim saldırılara, karşıdevrim rizikosuna varıncaya kadar geri çekilmelere, geri dönüşlere her zaman açıktır¹³."

Her şeye rağmen, bu özeleştirici Althusser'in benimsediğini

13. *Réponse à John Lewis*, Paris, François Maspero, 1973, p. 63. [*John Lewis'e Cevap*, Birikim Yayınları, Ankara, 1978, s. 66. *John Lewis'e Cevap*, İthaki Yayınları, İstanbul, 2004, ss. 69-70.]

söylediği felsefenin ya da felsefenin yeni pratiğinin doğasına dair çok sayıda muğlâklığı havada asılı bırakır. Felsefe, diye fışıldar bize, bir bilimin bir nesneye sahip olduğu anlamda, nesneye sahip değildir, felsefenin (bir bilimin tarihi anlamında) tarihi de yoktur, tersine o teori içinde siyasettir. Pek güzel, ama nasıl olur da siyaset ya da sınıflar mücadelesi teoriye gelirler? Althusser bu konuda çok muğlâk kalır ki bu da onun Marksist teoriyi idealizm ile maddecilik arasında durmaksızın yeniden doğan bir kavgada bir tür son kararı veren sulh hâkimi haline getirmesine imkân tanır. Kuşkusuz, bu şekilde anlaşılmış felsefe besinini sınıflar mücadelesinden alır, ama felsefe bu siyasi gerçekliğin yorumlanmasının kurallarını bizzat kendisi koyarak sınıflar mücadelesini aşar. Althusser'in bu şekilde, tam tersini söylediği halde, bilgilerin üretimini üretim ilişkilerinin koşullandırmasından kaçırması mümkün olur. Felsefe okullarının sınıflar mücadelesindeki rolüne çok sayıda göndermeye karşın, nihayetinde sınıflar mücadelesinin, ama sınıflar mücadelesinin salâvatsız girilmeyecek üstün bir biçiminin, sınıf çatışmalarının kaba bir maddiliğine oranla son kertede sınıf mücadelesinin, doğurduğu tek bir felsefe –diyaletik maddecilik– olduğu iddiasında bulunabilir. Böyle olunca, sınıflar mücadelesinin ve siyasetin konumu [statüsü] özellikle muğlâktır: bir çeşit, basit bir farklılaşmaktan hemen hiç çıkmayan teorinin maddi bir referansı –sınıflar mücadelesi tarihin motorudur– sözkonusudur. Hareketlenen kitleler ve sonra bu hareketlenmenin yönünü kararlaştıran ya da daha doğrusu sınıflar mücadelesinin ve siyasetin *deus ex machina*'sını [sahneye girip düğümü çözen Tanrı] ideolojik cephede

rakip gruplarla çatışmasına nasıl müdahil edeceğini kararlaştıran teori vardır. Demek ki, Althusser'in şimdi yeniden canlandırdığı teorik radikalleşme yarı yolda kalır: mantıksal-teorik bir sınıf bakış açısının tezahürü olmak istediği ve bilimsel çalışmayla proleter hareketini sıkı sıkıya bağlamak için kendini önerdiği halde, kendi kategorilerini tarihsel-toplumsalın sınavına sokmayı reddeder. Teorikle siyasinin sınıflar mücadelesinin başatlığında eklemlenmesi bu nedenle, tüm bunlar siyasi çözümleme ve devrimci harekete sunulan perspektifler alanında ampirizm ve dogmatizm olarak ne içeriyorsa onunla birlikte, belirlenmemiş ve kavranılamaz kalır.

Esas olarak 1968'den bu yana Althusser siyasetten söz etmek istiyor, ama giriştiği yeniden-inceleme bu çerçevede zorunlu olarak sınırlı görünüyor. Felsefenin yeni pratiği onun Stalinci III: Enternasyonal'in kuramlaştırmasını kökten biçimde yeniden tartışma konusu yapmasına izin vermiyor ve Mayıs-Haziran 1968 ve Çekoslovak Baharı aracılığıyla kitle hareketini bizzat yeniden keşfetmesi onu devrimci partinin ve işçi sınıfının öz-örgütlenmesinin, bunların diyalektik ilişkileriyle birbirini tamamlayıcılıklarının yeni bir kavrayışına doğru yönlendirmiyor. Ekim Devriminin içe-kapanmasının/gerilemesinin [involution] sol bir eleştirisini yapma ihtirasına sahip olduğu halde Stalinizmin "ekonomist" sapma olarak ifşa etmenin -ki bu yanlış olmamakla birlikte Stalinci çizginin uluslararası ölçekte ve Sovyetler ölçeğinde sınıflar mücadelesiyle ilişkileri sorununu bütünüyle bir kenara bırakır- ötesine geçmekte yetersiz kalıyor. Mevcut Sovyet devletinin doğası nedir? *Kapitalist* ülkelerdeki komünist partilerince gerçekten üstlenilen iş-

levler nelerdir? Sadece II. Enternasyonal'den tevarüs edilen sapmaların sürekliliğine atıfta bulunarak ya da Lenin'in ölümünden sonra üretici güçlerin öneminin başlıca Sovyet yöneticilerinin gözünde fazlaca büyütülmesinin ifşa edilmesiyle ya nıtlanması mümkün olmayan bir dolu soru. Galiba Althusser'e göre, SSCB'de sol muhalefetin yenilgisinin üç temel evresiyle, ilk beş-yıllık planlar boyunca proletaryanın ve köylülüğün mülksüzleştirilmesiyle ve 1934-1939 yıllarının kitle temizlikle-riyle damgalanmış bir Stalinci karşıdevrim olmamıştır. Görülebildiği kadarıyla ona göre komünist partiler komünist partiler olarak kalmış ve (kapitalist düzene dahil edilmeleri Sovyet bürokrasisiyle ayrıcalıklı bağları aracılığıyla kendini açığa vursa da) temelli biçimde burjuva düzeninin safına geçmemişlerdir. Dünya komünist hareketinde ve SSCB'de (kapitalist sınıf düşmanından gelen) düşman etkilerin kendilerini hissettirdiklerini kuşkusuz kabul etmektedir, ama sorunu "sapma" terimleriyle düşündüğüne göre toparlanma çalışmasını eski yapılar içinde ideolojik yenilenmeyle sınırlayabilir. Bu da Maocu konum alışların cazibesine kapılmasını izah eder: ideolojik aygıtları yeniden-biçimlendirerek [reform] ve "ekonomizmin" tuzaklarına düşmeden zihinlerin tozunu alarak "kapitalist yol"un tehlikeleri sökülüp atılır. Bu şekilde eski dünyanın nesnel ağırlığıyla, gerçek maddiliğiyle, dünya ölçeğinde üretim ilişkilerinin iç içe geçmesiyle, işçi sınıfının farklı reformist bürokrasilere ve bunun sonucu uluslararası güç ilişkilerine örgütsel tabiiyetiyle yüz yüze gelmek zorunda olmaktan kaçınılır. Bir yandan kitlelerin ansızın ortaya çıkması beklenirken, diğer yandan onlara kendisini Mao düşüncesi ya da iyi kavran-

mış kitle çizgisi olarak adlandıran bir boyunduruk takmaya hazırlanılır. Siyasetin başatlığı burada ataerkil bir siyasetin –strateji ve taktik sorunlarının ötesinde ne yapılması ve ne yapılmamasını söyleyen bir kurmay heyetinin siyasetinin (bkz. Kültür Devriminin kurmay heyeti)– başatlığı biçiminde gizli yüzünü açığa vurur. Althusser'in böylesi konum alışlarda temelli çakılı kaldığını kesin olarak söylemek tabii ki vaktinden erken davranmak olacaktır, ama şayet siyasetin felsefi kavrayışını –toplumsal işbölümünün çarpık [deforme] ve çarpıtan yansıması– siyaseti nihayet pratiğin tüm düzeylerini altüst eden maddi yıkıcılığın bir gücü haline getirmek üzere yeniden gözden geçirmezse [revize etmezse], şu andaki, kriz yaşayan bir Stalinizmin entelektüel reformu girişimini aşamayacaktır. Althusser bugün Troçkizmin bir teorisi olduğunu teslim ediyor, lakin onun başlıca meziyetinin, emekçilerin kendi şuralarında öz-örgütlenmelerinin karşısına dikilen koşullandırmaları kırmaya muktedir maddi bir güç olacak devrimci bir partinin inşası çalışmasını tüm engellere karşı sürdürmüş olması olduğunun ayırdına varmaktan hâlâ uzak. Teorisizm tasahh edilmiyor ama gerçek anlamda düzeltilmiyor.

Post-scriptum

“Teorisizm ve Tashihi” metni artık ancak geriye-dönük bir öneme sahip. Bu metin, bizzat sahibinin birkaç yıl sonra vazgeçtiği bir kuramlaştırmayı eleştiriyor. Gerçekten de Althus-

ser 1978'den itibaren Marksizmin, öyle olduğunu kabul [itiraf] etmemesine rağmen "sonlu" (sonsuz değil) bir teori olduğu değerlendirilmesinde bulunur ve buradan Marksizmin krizinin artık başlamış olduğu ve doğru zamanda geldiği sonucuna varır. Fakat o sırada uluslararası komünizmin krizinin vardığı boyutları ve birkaç zaman sonra uğrayacağı felaketi tahmin edemez. Devrimci teorinin bir yeniden-inşasını diler ama onu hangi temeller üzerinde inşa edeceğini çok iyi bilemez. İkinci tashih bu anlamda bir teorik çıkmazdır. Her şeye rağmen başarısızlığında dahi eleştirel ve anti-dogmatik düşünceye kapıyı açık tutar.

Althusser Marx'ı Düzeltiyor*

Ernest Mandel

Marx'ın *Kapital*'inin 1. Cildinin cep kitabı olarak yayınlanması' önemli bir gelişmedir. Bu yayın Marksist fikirlerin gide- rek artan popülerleşmesine tanıklık ediyor. Ya da daha doğru- su burjuva yayınevlerinin bu alanda tatmin edebilecekleri kit- lesel talebin bilincinde olduklarına ve *Kapital*'i mübadele-de- ğerleri (ve içerdikleri artık-değer) pazarda kolaylıkla realize edilebilecek bir metalar yığınınına dönüştürme kapasitelerine tanıklık ediyor.

Marcuse bu görüngüde günümüzde burjuva toplumunun Marx'ın prototipini oluşturduğu sol hatta 'goşist' yazarları kendine mal etme konusunda sergilediği şeytani yeteneği keş- fetmekten şikâyetçi. Biz yanıldığı kanısındayız.

Küçük karakterlerde basılmış 699 sayfa kâğıdın kapitalist yayınevlerine kâr getirecek şekilde on binlerce nüsha satılma-

* 'Althusser corrige Marx' başlıklı polemik *Quatrième Internationale*'in Ocak 1970, 41. Sayısında yayınlanmıştır. Makale ilk kez 1969'da "Althusser Corrects Marx" başlığıyla *International Socialist Review*'da yayınlanmıştı.

1. Marx, *Le Capital*, Livre I, Paris 1969, Garnier-Flammarion, 699 sayfa. Lou- is Althusser'in "Avertissement" bölümü 7 ile 30'uncu sayfalar arasında yer alıyor.

sı kuşkusuz burjuva toplumunun el atmayı başardığı her şeyi metaa dönüştürme eğilimini teyit ediyor. Ama *Kapital*'in satışının ticari girişim olarak başarısı yalnızca kitap toplumsal bir talebi karşıladığı, bir kullanım-değeri olduğu için mümkün. Buna karşın *Kapital*'in kullanım-değeri elbette genelleşmiş meta üretimi üzerinde kurulu toplumsal-iktisadi bir yapıyı kapitalist üretim tarzını güçlendirmek değil, tersine bu üretim tarzını gizemlileştirmelerden arındırmak ve bu şekilde çözümlmesine ve yıkılmasına katkıda bulunmaktadır.

Bu anlamda *Kapital*'in 1. Cildinin cep kitabı olarak çıkması burjuva toplumunun gücüne değil onun giderek artan çelişkilerine tanıklık eder. Aynen Lenin'in meşhur ifadesinde son-
dan bir önceki burjuvanın son burjuvanın aşılacağı ipi satacak olmasının kapitalizmin her şeyi hatta kendisiyle savaşmanın araçlarını dahi kendine mal etme yeteneğinin kanıtı olmadığı gibi. Bu tanıklık kelimenin yalnızca genel ve soyut anlamında değil çok daha kesin bir anlamdadır.

Fransa'da Marksist düşünce ve yayınların giderek artan bir moda haline gelmesi Mayıs 1968'in yani Fransız kapitalist toplumunu sarsan ve bu toplumun varlığını sürdürme şansına ilişkin kuşkucu yaklaşımları önemli ölçüde artırmış olan devrimci krizin bir ürünüdür. Kapitalist sınıfın bir fraksiyonu bunda, sel onu meslektaşları, hempaları ve rakiplerinin geri kalanıyla birlikte götürmeden hızlı bir sermaye biriktirme fırsatı görüyorsa ne mutlu ona! Bundan şikâyetçi olmak için bir neden yok, tam tersine [hoşnut olunmalı].

Buna karşın *Kapital*'in 1. Cildinin cep kitabı baskısı Althusser'in kitabı başlattığı 'Avertissement' [Uyarı] bölümünden pek

bir şey kazanmıyor. Şüphesiz bu sunuştaki her şey kötü değil. İhtiyatlı olunması gereken konular olmakla birlikte bu sunuşta birkaç yararlı pedagojik öğüt bulmak mümkün. *Kapital*'in konusunun kapsamı güya insanlığın iktisadi hayatını tüm çağlarda yönetecek lâlettayin 'genel yasaların' çözümlenmesine genişletilmeyip doğru bir biçimde özgün ve özgül bir üretim tarzının yani kapitalist üretim tarzının çözümlenmesiyle sınırlanıyor. Marx'ın temel iktisadi keşiflerinden biri artık-değerin doğası kısaca ve doğru bir biçimde hatırlatılıyor. *Kapital* ve Lenin'in emperyalist dünya sistemi arasındaki bağ eksik bir biçimde olmakla birlikte ana hatlarıyla belirtiliyor². Toplam toplumsal sermaye kavramının önem ve gerçekliği doğru bir şekilde aydınlatılıyor. Althusser Marx'ı biliyor ve elbette *Kapital*'e bu yapıtın neden söz ettiğini bilen birinin Önsöz yazması, *Kapital*'de Adam Smith'in *Ulusların Zenginliği*'nin düzeltilmiş basit bir devamı ya da toplumu *apiriorist* ahlaki ilkeler temelinde yeniden-örgütlemenin zorunluluğu üzerine bir deneme görece bir yazarın bu işi yapmasından evladır.

İmdi, bu uyarı, Althusser'in Marx'ı okumasının, içinde sakladığı bir dizi temel ağır kusurluluktan mustarip. Ve bize bu zayıflıklardan bir kaçını –*Kapital*'in okuyucularına olduğu kadar, Althusser'in yapıtlarının okuyucularına da uyarı mahiyetinde– ortaya koyma fırsatını sunuyor.

2. Althusser şunu söylemekte haklıdır: "kapitalist işletmelerdeki kapitalist sömürü [...] yalnızca genelleşmiş bir sömürü sisteminin basit bir parçası olarak varolur" (p. 24). Ama bu konuda *Kapital*'in, yalnızca ilkel birikime göndermede bulunan pasajlarına değil, bir eşitsiz mübadele doktrini kurmaya imkân tanıyan pasajlarına atıfta bulunabilirdi.

***Kapital*'in Birinci Cildinin "Yetersizlikleri"**

Louis Althusser önsöz yazdığı kitap üzerine karışık bir yargıya varıyor. *Kapital*'in Birinci Cildi şüphe yok ki dâhiyane, devrimci, tarihsel etki ve sonuçlara sahip bir kitaptır. Ama bu kitap aynı zamanda yetersizdir. Acımasız eleştirmenimiz kitabın yetersizlikleri konusundaki kanaatini şöyle özetliyor:

"Birinci Cilt daha öncekilere ya da başka sorunlara bağlı yine başka teorik zorluklar da ihtiva eder.

Mesela, değer ile *değer-biçim* arasında getirilen ayrım; mesela *toplumsal olarak gerekli* emek teorisi; mesela *basit* emek ve *karmaşık* emek teorisi; mesela *toplumsal ihtiyaçlar* teorisi vb. Mesela sermayenin organik bileşimi teorisi. Mesela meşhur meta "fetişizm"i teorisi ve sonradan genelleştirilmesi.

Tüm bu sorunlar –ve daha birçok başkaları– Birinci Cildin ya geçici çözümler [*sic*] ya da kısmi çözümler getirdiği gerçek nesnel zorlukları oluştururlar. Bu yetersizlik nedendir?" (s. 20)

Althusser bu soruya iki neden ileri sürerek yanıt verir. Öncelikle, Marx Birinci Cildi yazdığında *Kapital*'in bütünü zaten kafasında vardır ve dört cildin tamamını ilk cilde sığdırması mümkün olmamıştır; çözümlemenin önceleyici karakteri bu nedenledir (Althusser, Marx'ın tüm iktisadi keşiflerinin eşzamanlı bir sunumunun tek bir ciltte, Althusser'in fazlasıyla "Hegel'in düşüncesiyle damgalı" olduğu için pek hoşlanmadığı *Grundrisse*'de bulunduğunu eklemekten ziyadesiyle imtina eder). Bunu takiben, *Kapital*'in kendisi "Marx'ın kullandığı dilde ve düşüncesinde Hegel'in düşüncesinin etkilerinin" (s. 21) hayatta kalanlarının izlerini taşır.

İşte alın size sanık sandalyesine oturtulmuş *Kapital* ve za-

vallı Marx'ın bizzat kendisi; her ikisi de ıstırapı ve töhmet altında bırakılmışlığı hafifçe hissediyorlar. Bu zındıkları [sapkınları] yakmalı mı, yoksa yakmamalı mı? Acaba Büyük Engizisyoncumuz *Gotha Programının Eleştirisi* ile *Wagner Üzerine Kenar Notları* dışında bir metnin yakasını kurtaramayacağı odunları şimdiden hazır etmiş midir? Kuşkusuz "saf Marksizm" in Marx'ın günün ihtiyaçlarına uygun ve polemik tarzında bu iki eserine indirgenmesi o kadar yakışıksızdır ki, mizah duygusundan genelde yoksun Althusser gibi bir insan bile bunun patlatması muhtemel muazzam kahkaha karşısında geriler. Demek ki *Kapital* yakılmayacaktır; sadece Birinci Cildi "yetersiz" ilan edilecektir (hemen sonra göreceğimiz gibi bu yalnızca Birinci Cilt ile sınırlı değildir).

Ama Engizisyoncunun eli ağır olsa da, bu el aynı zamanda sakardır. *Kapital*'in düşüncesi üzerinde "Hegelci etkinin" açığa çıkarılması için seçtiği örnek net bir biçimde Marksizmin Althusser tarafından özümсенmesinin yetersizliğini açığa çıkarır. Althusser'in Hegelci diye tartışma konusu yaptığı *Kapital*'in başlangıcıdır: "Bilimin Hegelci bir kavrayışının (Hegel için felsefe dışında bilim yoktur ve bu nedenle her hakiki bilim kendi başlangıcını kurmalıdır) [zihin bulandırıcı] etkisi altında, Marx o zamanlar [sic], "her bilimde başlangıç zahmetlidir" diye düşünüyordu. Bu nedenle, 1. Cildin, 1. Bölümü, zorluğu, büyük ölçüde bu Hegelci önyargıdan kaynaklanan bir açıklama düzeninde sunulur. Marx zaten bu başlangıcı, "kesin" biçimini vermeden önce –sanki burada salt bir sunuş zorluğuyla baş etmiyormuş gibi– bir on defa düzeltmiştir, sebep aşikârdır." (s. 19)

Hâlbuki söz konusu olan nedir? Söz konusu olan *Marx'ın Kapital'in çözümlemesini metain çözümlemesiyle başlatmış* olmasıdır. Bu, bilimin Hegelci kavranışına bir taviz midir? Kesinlikle hayır. Bu, tarihin *maddeci* diyalektik üzerine kurulmuş bir kavranışının ifadesidir. Söz konusu olan bir “bilim”in “kendi başlangıcını” kurmasını gerçekleştirmek (idealist diyalektik) değil, bir üretim tarzının sırlarını *maddi ve toplumsal* tarihi kökenlerinde araştırmaktır (maddeci diyalektik). Althusser'in temel zayıflığı iki metodu ayırt etmeyi reddetmesinde, *maddeci* diyalektik hakkında “Hegelci” olduğuna dair kuşkularında ve bu nedenlerle diyalektiği topyekûn dışlamasında yatar.

Marx *Kapital'e* niçin, “Hegelci” olarak değil, tam da bir Marksist olarak, metain bir çözümlemesiyle başlamıştır? Çünkü o, Althusser'in tersine, kapitalist üretim tarzını statik bir şey olarak, geçmişten ve gelecekte ayrılmış hareketsiz bir yapı olarak çözümlemek istememiştir. Yapmaya çalıştığı bizzat Marx tarafından “o kadar isabetle” şu ifadede özetlenmiştir: “Verili bir toplumsal organizmanın doğuşunu, yaşamını, gelişmesini, ölümünü ve daha üstün bir başka [düzenin] onun yerini almasını yöneten yasaları açığa çıkarmaktır”³. Ve Marx'ın bilimsel projesi böyle anlaşıldıktan sonra *Kapital'in* başlangıcı basit bir “Hegencilikle flört” ya da daha beteri bilimin “bizzat kendisinde kendi başlangıcını kuran” bilim şeklinde bir idealist kavranışına taviz olmaktan çıkar ve kapitalizm nereden türer, temel çelişkileri nelerdir sorusuna bir cevap haline gelir. Kapitalizm genelleşmiş meta üretimidir, o,

3. Bkz. Aynı cep kitabında kısmen yayınlanan, *Kapital'in Birinci Cildinin Almanca ikinci baskısına* Sonsöz, s. 583.

emek-gücü ile tüm üretim araçlarının toplumların tarihinde ilk kez metalar haline geldikleri üretim tarzıdır. Metanın onu üreten üretim ilişkileri içerisinde sırlarını keşfetmek, bizzat kapitalist üretim tarzının temel çelişkilerini açığa çıkarmaktır. *Zira bu çelişkilerin hepsi rüşeym halinde bizzat metanın kendi içinde ihtiva edilirler.*

Althusser Lenin'i (Hegelci cüruflarından kurtarılmış) Marksist düşüncenin hakiki ve saf yorumcusu olarak kendinden memnun bir edayla ardı ardına zikreder. Pekâlâ, Lenin'in tam da uğraştığımız konu üzerine fikri öyleyse nedir? Buyurun işte onun *Hegel'in Diyalektiği Üzerine Defterler*'de bu konuda söyledikleri:

"Terse-çevirme: Marx siyasal iktisada, gelişmiş biçiminde Hegel'in diyalektiğini *uyguladı*. [...] Değerin basit biçimi, verili bir metanın bir diğerine karşı mübadelesi yalıtık eylemi nasıl ki kapitalizmin tüm temel çelişkilerini gelişmemiş bir biçimde şimdiden kendi içinde ihtiva ederse – aynı şekilde en basit *genelleme*, ilk ve en basit *kavramlar* (yargı, düz mantık vb.) oluşumu, nesnel *tümel* zincirlenmenin [bağlantılılığın] insan tarafından şimdiden giderek artan bilinmesi anlamına gelir. Hegel'in mantığının hakiki anlamını, önemini ve rolünü işte burada aramak gerekir".

Ve yine aynı doğrultuda:

"Şayet Marx ardında (büyük harfle) bir *Mantık* bırakmadıysa, yine de *Kapital*'in mantığını bırakmıştır ve bizi ilgilendiren sorun için bundan azami ölçüde yararlanmak gereke-

4. V. I. Lénine, *Cahiers sur la dialectique de Hegel*, Paris, Gallimard, coll. "Idées", 1967, pp. 239-240.

cektir. *Kapital*'de bir disipline maddeciliğin, Hegel'de işe yarar ne vardysa onu kendisine mal edip daha da öteye geliştirmiş, mantığı, diyalektiği ve epistemolojisi (üç terime gerek yoktur: bunların hepsi tek ve aynı şeydir) uygulanır.

Meta – Para – Sermaye – mutlak artık-değer üretimi, nispi artık-değer üretimi.

Kapitalizmin tarihi ve onu özetleyen kavramların çözümlemesi.

Başlangıç –“varlığın” en basit, en alışageldik, en dolayimsız ögesi: tikel meta. Onun bir toplumsal ilişkinin tahlili olarak tahlili. İki-tarafli bir çözümleme, tündengelimci ve tümevarımcı– mantıksal ve tarihsel (değerin biçimleri).

Olgularla yani pratikle denetim burada çözümlemenin her adımında gerçekleşir.

“Öz” (*Wesen*) ve “görünüş” konusunda karşılaştırmamız –fiyat ile değer– (= cisimleşmiş emeğin) “değer”ine karşı arz ve talep – ücret ve emek-gücünün fiyatı”.

İşte görülüyor: Lenin Marx tarafından *Kapital*'in 1. Bölümünün yazımında kullanılan yöntemi onaylıyor ve çok beğeniyor. Hatta burada Marx tarafından kapitalist üretim ilişkilerinin incelenmesine uygulanan maddeci diyalektiğin özgül karakteristiğini görüyor. Lenin bu Marksist yöntemi –Althusser gibi– basit biçimde soyut bir gerçekliğin (genel olarak kapitalist üretim tarzı) çözümlemesine izin veren soyut kavramların araştırılması olarak tanımlamıyor. Bu yöntemi iki

5. V. I. Lénine, “Aus dem Philosophischen Nachlass”, (Zur Kritik der Vorlesungen Hegels über die Geschichte der Philosophie), Berlin, Dietz Verlag, 1949, pp. 249-250.

karşıtın, tümdengelim ile tümevarımın birliği olarak, iki karşıtın: “*Kapitalizmin tarihi ve onu özetleyen kavramların çözümlemesi*”nin sentezi olarak tanımlıyor. Yani *hem* soyut ve genel kapitalizmin (bu soyutlama çalışması olmaksızın binlerce önemsiz ve kayda değer olmayan ayrıntı içinde kaybolunur, tarihsel gelişmenin eğilimlerini kavramaktan aciz kalınır, gölgesini yakalayayım derken avın kendisinden olunur) *hem* de somut ve tarihsel olarak gelişmiş kapitalizmin (somuta ve tarihe bu dönüş olmadan, bu “pratik tarafından doğrulanma” olmadan, değiştirebilmek için anlaşılması sözkonusu olan toplumsal gerçeklikle ilişkisi olamayan gerçekdışı soyutlamalar içinde kaybolunur) sentezi olarak.

Lenin’in Marx’ın yöntemi üzerine bu bilgelik ve derinlik dolu satırları hakkında Althusser’in ne düşündüğü çok merak ediyoruz. Acaba Lenin de mi Hegelcilikle Marksizmi birbirine karıştırmıştır? Yoksa o da mı sapkınlıktan sanıktır? *Kapital*’in Birinci Cildinin 1. Bölümüyle birlikte onu da mı yakmalıdır?

Emek-Değer Teorisi, Sermayenin Organik Bileşimi ve Kapitalizmin Gelişme Yasaları

Althusser’in *Kapital*’in Birinci Cildinin 1. Bölümü karşısında sergilediği kavrayışsızlık ve soyut tümdengelimci çözümlemeyle tarihsel kökensel çözümlemeyi bütünleştiren maddeci diyalektiği reddi diğer taraftan onu ciddi teorik hatalara sürükler. Bu hatalardan ikisi, *Kapital*’in Garnier-Flammarion baskısına yazdığı “Uyarı”da ortaya çıkar.

“Birinci Cildin büyük teorik zorlukları[nın], her şeyden önce o müthiş 1. Bölümde [...] ünlü “emek-değer” teorisi etrafın-

da yoğunlaşmış olanlar"ın farkına vardığında net bir şekilde şu nu ifade eder: "Çözümün ilkesini tek kelimede veriyorum. Tüm burjuva "iktisatçıları" ve ideologlarının gülünç mahkûm edişlerle yermiş oldukları Marx'ın "emek-değer" teorisi anlaşılabilir. Ama bu teori ancak Marx ve Engels'in "*değer teorisi*" ya da kullanılabilir emek-gücü niceliğinin üretimin çeşitli dallarına göre paylaştırılması –ki bu paylaştırma üretim koşullarının *yeniden-üretimi* için vazgeçilmezdir– yasası olarak adlandırdıkları bir teorinin tikel bir örneği olarak anlaşılabilir" (s. 19).

Sunduğu çözüm özellikle talihsizdir: Marx ile Engels'in bu konuda yazdıklarının hem lafzına hem de ruhuna aykırıdır. Marx tüm toplumlara uygulanır genel bir teori olarak bir "*değer yasası*"ndan *hiçbir yerde* söz etmez. Marx'ın açıkladığı şudur: her insan toplumu belli bir emek zamanı tasarrufunu ve bu emek-gücünün çeşitli ekonomik ve toplumsal faaliyet dalları arasında mümkün mertebe orantılı bir bölüşümünü gerçekleştirmek zorundadır. Ama bu genel yasanın –ki bu gerçekten de genel bir yasadır– işte tam da, bu yasanın toplumsal-iktisadi örgütlenmenin özgül bir tipine, *metalar üretimi üzerine kurulmuş bir topluma* tikel bir uygulamasından ibaret olan "*değer yasası*" ile birbirine karıştırılmaması gerekir.

Althusser Marx'ın en olgun iktisadi metni olarak kendisine *Gotha Programının Eleştirisi*'ni referans alır. Eğer "*değer yasası*" sorununa dikkat etmek istemiş olsaydı, Marx'ın orada şöyle yazdığının farkına varabilecekti: "Üretim araçlarının ortaklaşa temellükü üzerine kurulmuş işbirliğine dayalı bir toplumun bağrında üreticiler ürünlerini mübadele etmezler; en fazla o kadar da bu ürünler için harcanan, bu ürünlerin değeri-

miş gibi, bu ürünlere ait nesnel bir özellikmiş (*sachlich*) gibi görünen emeği mübadele ederler. Çünkü bireysel emekler şimdi, kapitalist toplumla karşıtlık içinde, toplam emeğin, artık bir dolambaçla değil de dolaylımsız biçimde parçası olurlar⁶.”

Marx, *Kapital*'in Birinci Cildinin 1. Bölümünde meta üretimi ile değer üretiminin ancak bu toplam toplumsal emeğin birbirlerinden bağımsız olarak icra edilen özel emeklere dilimlenmiş olması nedeniyle varolduğunu açıkça belirtir (*Kapital*'in Flammarton baskısının 69. sayfası). Ve meşhur “değer yasası”nın tüm anlamı da buradadır: bu yasa emek-gücünün farklı iktisadi faaliyetler arasındaki bu bölüşümünü spontane bir biçimde tesis etme işlevini yerine getirir. Ki bu bölüşüm meta toplumu olmayan bir toplumda, ister ilkel bir toplumda alışkanlık, gelenekler ve ayinsel pratikler yoluyla olsun, ister (Marx'ın ifadesini devralırsak “ortaklaşmış üreticiler” üzerine kurulu) sosyalist bir toplumda sosyalist planlamayla olsun, ortaklaşmış topluluk (*collectivité*) tarafından *bilinçli olarak* gerçekleştirilir.

Demek ki, genel yasayı metalar üretimi rejimindeki tikel uygulama biçimiyle karıştırmak kabul edilebilir değildir. Emek-değer teorisi, “değer yasası” adında “daha genel bir yasa”nın “tikel bir uygulaması” olmak şöyle dursun, tam da bu “değer yasası”nın niçin ve nasıl meta-öncesi toplumların kuralı olan “emek zamanının doğrudan tasarrufu”nun yerini aldığı izah eder. Ama Althusser'in bunu kabullenebilmesi için

6. Marx-Engels, *Ausgewählte Schriften*, Band II, Moskova, Verlag für fremdsprachige Literatur, 1950, p. 15. [K. Marx-F. Engels, *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*, Sol Yayınları, Ankara, 2002, s. 28.]

Kapital'e tarihi yeniden dâhil etmesi gerekecekti ki o da bunu inatla reddeder. Althusser'in her şeyden önce (tüm bunların, kimi zaman anlaşılmayı zorlaştıran bir üslupla da olsa derinlemesine açıklandığı) Birinci Cildin 1. Bölümünün Hegelci terminolojiyle bir flörtten daha fazla bir şey olduğunu kabul edilmesi gerekecekti.

Althusser tarafından "değer yasası" sorununda işlenen vahim teorik hatanın, onun Stalinci ideolojik eğitimiyle, Stalinizme karşı ikircikli ve muğlak tutumuyla hiç ilişkisiz olmadığını da ekleyelim. "Değer yasası"nın Sovyet ekonomisine (ve hatta her sosyalist ekonomiye!) aynı şekilde uygulandığını iddia etmekten ibaret olan Marksizmin bu temel revizyonuna bir ortodoksluk damgası vuranın Stalin olduğunu biliyoruz. Althusser bize Marksizm ile uzaktan yakından ilişkisi olmayan bir terimle adlandırılan "kişi putlaştırılması dönemi"nin bir çözümlemesini vaat eder (s. 23). Bizse ona, Sovyet devletin bürokratik yozlaşmasının köklerini anlaması için daha ziyade bu sorundan –ve *Gotha Programının Eleştirisi*'nden– yola çıkma dostça tavsiyesinde bulunuyoruz. Bunu Stalin'in bu çok istisnai suçuyla izah etmeye kalkışmak –ki bu da Marx'ın *Siyasal İktisadın Eleştirisine Katkı*'ya Önsözünü Stalin'in başvuru metni yapmaktan ibaret olacaktı– Althusser'i kesinlikle bir teorik çıkmaza sürükleyecektir.

Althusser'in ikinci teorik hatası sermayenin organik bileşimi sorununa ilişkindir. "Marx'ın metninin çok yakından okunması zorunluluğunu doğuran [...] çok vahim bir yanlış anlaşılma" (s. 23) keşfeder.

Althusser'e göre "okurların ezici çoğunluğu" "sermayenin

organik bileşimi"nde (değişmeyen sermaye ile değişken sermaye arasındaki oranda) bir "işletme teorisi ya da Marksist terimleri kullanacak olursak bir üretim birimi teorisi" görmüş olacaktırlar. "Oysa Marx bal gibi tersini söyler: somut görünüşün bir örneği nevinden olsa da o hep toplam toplumsal sermayenin bileşiminden söz eder" (s. 23).

Kimi burjuva iktisatçılarının sermayenin organik bileşimi sorununda öncelikle, hatta münhasıran bir "işletme teorisi" görmeleri mümkündür. Althusser bunları hizaya getirmekte haklıdır (buna karşın onu, Marksist ya da kendine Marksist diyen yorumcuların neredeyse hepsinin bu çok basit görünen aptalca hatadan kaçındıkları konusunda uyaralım). Ama Althusser buradan Marx'ın *her zaman* toplam toplumsal sermayenin, yani bütünlüğü içinde sermayenin ve yalnız ve yalnız bu toplam toplumsal sermayenin organik bileşiminden söz ettiğini çıkarsadığında yanılır.

Kâr oranının eşitlenmesinin tüm Marksist teorisi, yani kapitalist rekabetin tüm Marksist teorisi çeşitli üretim dallarında *farklı bir sermaye organik bileşiminin* mevcudiyeti üzerine kuruludur. *Kapital*'in Üçüncü Cildinin İkinci Kısım boyunca (8. Bölümden 11. Bölüme) bu kavramla karşılaşılır. Bu kavram aynı zamanda toprak rantının Marksist teorisinde de temel önemde bir rol oynar. Okuyucuyu çok sayıda alıntıyla yormamak için bir tanesiyle yetiniyoruz:

"Ama şayet üretimin farklı alanlarındaki sermayeler [...] farklı üretim alanlarındaki eşit değerde sermayeler, farklılaşan sermaye organik bileşimleri nedeniyle eşitsiz kârlar üretiyorlarsa, buradan farklı üretim alanlarındaki eşitsiz sermaye-

lerin kârlarının ayrı ayrı sahip oldukları boyutlarla orantılı olan dışında başka bir orana sahip olmalarının mümkün olduğu sonucu çıkar...⁷”

Althusser'in bu hatasından bilgiçlik taslamak için değil, bu hata yazarın metodolojik zayıflığına ilişkin olduğu için bahsediyoruz. Daha önce söyledik: Althusser'in “Uyarı”sı *Kapital*'in nesnesinin bizzat Marx'ın kendisi için başlıca veçhe olan veçhesinden: kapitalist üretim tarzının *gelişme yasalarından* bahsetmiyor. Hâlbuki bu gelişme yasaları rekabetten (yani üretim araçlarının özel sahipliğiyle genelleşmiş meta üretiminden) kaynaklanır. Gelgelelim “Uyarı”da rekabet kelimesinden neredeyse hiç söz edilmez, rekabet kelimesi mesela 14. ve 15. sayfalarda *Kapital*'in makineleşmeyi giderek geliştirmesinin *nedenlerini* açıklamak için işin içine girmez. Althusser Marx tarafından yaratılan “toplumsal sermaye” kavramına büyük bir önem atfetmekte haklıdır. Ne var ki, kapitalizmin Marx için *farklı sermayeler biçimi dışında ortaya çıkması mümkün olmayan*, yani her zaman rekabeti ön-varsayan bir “toplumsal sermaye” olduğunu⁸ gözden kaçırmakta haksızdır. İşte sermayenin organik bileşimine ilişkin bu “küçük” hatanın ortaya çıkardığı temel metodolojik hata⁹.

7. K. Marx, *Le Capital*, Livre III, Paris, Éditions sociales, 1976, (chapitres VII-XI). [*Kapital*, Üçüncü Cilt, Sol Yayınları, Ankara, 2003, s. 135. *Capital*, Volume 3, Penguin Classics, London, 1991, p. 249.]

8. *Ibidem*, Livre II, op. cit.

9. Althusser'in yine bir başka hatasına işaret edelim. Fazla mesaiden söz ederken şöyle yazar: “Fazla mesailer, bunlara normal mesainin yüzde yirmi beş, elli hatta yüz üzerinde ödediklerinden kapitalistlere “çok pahalıya mal oluyor”muş gibi görünür. Ama gerçekte fazla mesailer, teknolojinin hızlı ilerle-

Althusser ve Tarihsel Maddecilik

Bu aynı metodolojik hata "Uyarı"nın içerdiği en hayret verici satırlarla ilişkisiz değildir: Marx'ın *Siyasal İktisadın Eleştirisi-ne Katkı*'ya Önsözüne sistemli bir saldırı:

"Hegelci etkinin son ve bu kez aşikâr ve (tüm "şeyleşme" ve "yabancılaşma" kuramcılarının burada Marx'ın düşüncesinin kendi idealist yorumlarını "temellendirecek" bir şeyler bulmuş olmaları nedeniyle) son derece zarar verebilecek izi: *fetişizm* teorisi ("*Metain Fetiş Karakteri ve Bunun Gizemi*", Birinci Kısımın 1. Bölümünün 4. Kesimi).

Burada kapsamlı bir sunum gerektirecek bu farklı noktalar üzerinde uzun uzadıya duramıyor olmam anlayışla karşılanacaktır. Yine de bunlara işaret ediyorum zira çok muğlâk

meleri nedeniyle giderek daha kısa ömre sahip "makineler"in yirmi dört saat üzerinden yirmi dört saat çalışmalarına imkân tanıdıkları için kapitalistlerin avantajıdır. Diğer bir deyişle fazla mesailer kapitalistlere "üretkenlikten" azami kâr sağlama imkânı tanır." (p. 14)

Kesintisiz üretim sabit sermayeyi daha çabuk amorti etmeye (yeniden üretmeye) imkân tanır, bunda mutabıkız. Marx yıllık artık-değerin toplam miktarının sadece değişken sermaye kitlesi ile artık-değer oranına değil, ama aynı zamanda döner sermayenin yeniden üretim çevriminin süresine de bağlı olduğunu açıklamıştır. Althusser'in önermesini anlaşılır kılması için bu etmeden bahsetmesi gerekirdi. Zira "makinelerin yirmi dört saat üzerinden yirmi dört saat çalışmalarına imkân tanımak" tek başına artık-değeri bir kuruş bile artırmaz. Artık-değer makineler tarafından değil yalnız ve yalnız canlı emek tarafından üretilir. Fazla mesailerin kapitalist kârları artırması için, işçinin *fazla mesai ücretine rağmen* artık-değer üretmeyi sürdürmesini sağlayacak bir artık-değer oranına gerek vardır. Mesela şayet fazla mesaiye normal mesainin iki katı ödeniyorsa, yalnızca %100'ün üzerinde bir artık-değer oranı fazla mesailerin konulmasını patronlar için yararlı kılar.

ve (ne yazık ki!) meşhur *Siyasal İktisadın Eleştirisine Katkı*'ya Önsözle birlikte bunların yüklü oldukları Hegelcilik ve evrimcilik (evrimcilik fakirin Hegelciliğidir), Marksist İşçi Hareketi tarihinde tahribat yarattı. Lenin'in *bir an için olsun* bu Hegelci-evrimci sayfaların etkisi karşısında geri adım atmadığının altını çiziyorum. Bu etkilere teslim olmuş olsaydı, II. Enternasyonalin ihanetiyle savaşıması, Bolşevik Partiyi inşa etmesi, Proletarya diktatörlüğünü kurmak için Rus halk kitlelerinin başında devlet iktidarını zapt etmesi ve sosyalizmin inşasına girişmesi mümkün olmazdı." (s. 22)

Althusser'in şansı ifritlerinden [nefret ettiklerinden] yana yaver girmiyor. Daha dün bu ifrit yabancılaştırmanın Marksist kuramıydı. Althusser'in, yabancılaştırmanın 1844 *Elyazmalar*'ından sonraki yapıtlarda artık neredeyse hiç karşılaşılmayan bir "pre-Marksist veçhe" olduğu yolundaki iddiasının (*Pour Marx*[*Marx İçin*], Paris, François Maspero, 1965) savunulamaz olduğu ortaya çıktı. *Karl Marx'ın İktisadi Düşüncesinin Oluşumu*'nda bunun böyle olduğunu göstermiştik¹⁰. Zaten Althusser "Uyarı"da bunu açıkça teslim ediyor¹¹. Ama bunu hemen başka bir savunulamaz bir ifrite geçmek için yapıyor: güya Lenin "bir an için bile" *Siyasal İktisadın Eleştirisine Katkı*'ya "Önsöz"ün oluşturduğu "bu Hegelci-evrimci sayfaların" etkisine teslim olmamışmış.

10. E. Mandel, *La Formation de la pensée économique de Karl Marx*, Paris, François Maspero, 1967, pp. 172 – 177. [*Marx'ın İktisadi Düşüncesinin Oluşumu*, Yazın Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 171 ve devamı.]

11. Sayfa 21. Althusser burada *Grundrisse*'nin "derin biçimde" Hegel'in düşüncesiyle "malul" olduğunu kılı kıpırdamadan ilan eder.

Öysa Lenin'in *Yapıtlarının*, Marx'ın "bu Hegelci-evrimci sayfaları"nın sitayişle zikredildiği tüm pasajlarını araştırmasından, aydınlatıcı bir metinden bahsetmek yeter. 1914'ün ikinci yarısında Marx üzerine, tüm Marksist öğretiyi özetleyen, biyografik bir metin kaleme alan Lenin şunları yazar: "Maddeciliğin, insan toplumuna ve onun tarihine uygulanan temel tezlerinin tam bir ifadesi [formülü] Marx tarafından *Siyasal İktisadın Eleştirisine Katkı* adlı kitabına Önsözünde bu terimlerle verilmiştir¹²."

Bunu, bu Önsözün en fazla iz bırakan pasajlarından uzun bir alıntı takip eder. Aslında bu, Lenin'in üstelik Marx'ın o dönemde bilinen başlıca tüm yapıtlarından bahseden bu metninde yer alan Marx'tan en uzun alıntıdır! En azından, bu "Hegelci-evrimci sayfaların" Lenin'i "bir an olsun" etkilemek bir yana, onun tarafından (Marksistlerin çoğunluğu tarafından olduğu gibi) tarihsel maddeciliğin "*temel tezlerinin tam bir ifadesi*" olarak değerlendirildiği söylenebilecektir!

Ama Althusser'in başına gelenler bununla da kalmaz. Mademki tarihsel maddeciliğin "temel tezlerinin" bu "tam formülü"nü "Hegelci-evrimci" olarak değerlendirmektedir, o halde Lenin'in Marx'a hasredilmiş aynı metninden, "idealist" Lenin'in (ya da belki daha ziyade "goşist" Lenin demek gerekecekti) "evrimcilik" ile "Hegencilik" arasındaki bağları kavrayış tarzına çok istisnai bir ışık tutan bir pasajı zikretmekte fayda vardır:

"Günümüzde gelişme, evrim fikri toplumsal bilince hemen hemen bütünüyle nüfuz etmiş durumdadır. Ancak bu, Hegel-

12. V. I. Lénine, *Marx-Engels-Marxisme*, Moskova, Éditions en langues étrangères, 1954, pp. 19-20.

ci felsefe kanalıyla değil, başka yollarla olmaktadır. Oysa bu fikir, *Marx ve Engels'in onu Hegel'e dayanarak formüle ettikleri haliyle*, yaygın olarak geçerli evrim fikrinden çok daha kapsamlı [şümüllü] ve çok daha zengin içeriklidir. Sanki daha önce geçilmiş aşamaları tekrarlıyormuş gibi görünen, ama onları farklı bir biçimde, daha yüksek bir mertebede tekrarlayan ("olumsuzlamanın olumsuzlanması") bir evrim; tabiri caizse, doğru bir çizgide değil de sarmal [spiral] biçiminde bir evrim; sıçramalarla, felaketlerle ve devrimlerle bir gelişme; "süreklilikte kesintiler"; niceliğin niteliğe dönüşümü; verili bir gövde [yapı] üzerinde, verili bir görüngü ya da verili bir toplum çerçevesinde müdahil olan çeşitli güçlerle eğilimlerin çelişkisi ve çatışmasıyla harekete geçirilen, gelişme yönünde içsel itkiler, tek ve aynı görüngünün ^{10m} veçheleri (tarih durmaksızın ortaya yeni veçheler çıkarır) arasında karşılıklı bağımlılık ve en yakın ve en ayrılmaz bağlantı, düzenli ve tümel bir hareket süreci, belirli yasalara uyan bir hareket süreci öngören bir bağlantı – alışageldik gelişme öğretisinden daha zengin bir öğretisi olarak diyalektiğin özelliklerinden bazıları bunlardır¹³".

13. *Ibidem*, pp. 18-19. [Fransızca çeviriyi Türkçeye, aşağıdaki İngilizce çeviriyle karşılaştırarak aktardık]

"In our times, the idea of development, of evolution, has almost completely penetrated social consciousness, only in other ways, and not through Hegelian philosophy. Still, this idea, as formulated by Marx and Engels on the basis of Hegel's philosophy, is far more comprehensive and far richer in content than the current idea of evolution is. A development that repeats, as it were, stages that have already been passed, but repeats them in a different way, on a higher basis ("the negation of the negation"), a development, so to speak, that proceeds in spirals, not in a straight line; a development by leaps, ca-

Lenin'in, Althusser'in aksine Marx'ın "ihtiyatsızlığı"nı taklit edip "olumsuzlamanın olumsuzlanması"nı "diyalektiğin yasaları"na dâhil ettiğini de geçerken kaydedelim. Althusser Stalin'in izinden giderek bu uğursuz "olumsuzlamanın olumsuzlanması"nın durmaksızın tahribat yarattığını zannediyor –ama Lenin'in "Marksist" ihtiyatsızlığına şaşırarak gerçekte nasıl mümkün olabilir"? Biraz önce alıntıladığımız satırlar Lenin'in, Althusser'in tersine, "evrimciliği" (Althusser'e göre fakirin Hegelciliğini) alenen sahiplendiğini kanıtlamıyor mu?

Bu aynı Lenin, zındıklığı, tam da... Hegel tarafından düzeltilmiş evrimcilik, yani evrimin, tümel hareketin, bunda salt tedrici değişimlerin birbirini izlemesini değil de, bundan öte ani, sıçramalarla değişimler gören bir kavrayışı, yani evrimin, buna

tastrophes, and revolutions; "breaks in continuity"; the transformation of quantity into quality; inner impulses towards development, imparted by the contradiction and conflict of the various forces and tendencies acting on a given body, or within a given phenomenon, or within a given society; the interdependence and the closest and indissoluble connection between all aspects of any phenomenon (history constantly revealing ever new aspects), a connection that provides a uniform, and universal process of motion, one that follows definite laws—these are some of the features of dialectics as a doctrine of development that is richer than the conventional one."

<http://www.marxists.org/archive/lenin/works/1914/granat/ch02.htm>

14. "Aynı Hegelci etki, Marx'ın "mülksüzleştirilenlerin mülksüzleştirilmesi"nden söz ederken "Bu olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır" dediği Birinci Cildin VIII. Kısımının XXXII. Bölümünün ihtiyatsız ifadesinde kendini gösterir. Temkinsiz: zira Stalin "olumsulanmanın olumsuzlanması"nı diyalektiğin yasalarından, doğrusu daha da vahim hatalar pahasına, çıkarmakta kendi hesabına yerinde bir iş yapmış olmasına rağmen bu [yasa] tahribatını aralıksız sürdürmüştür" ("Avertissement", s. 22)

devrim kavramını dâhil eden, hareketi süreklilikle süreksizliğin birliği olarak kavrayan bir kavrayışı olan “evrimciliğin” istisnai bir tipini tercih etmeye kadar vardırmıyor mu? Lenin Hegel’in diyalektiğinin bu dâhiyane muhtevasının Marx ve Engels tarafından, yeniden ayakları üzerine konularak, yani “teorik çalışmanın” kalkınmak zorunda olduğu temel hareketin “mutlak İdeanın” değil, maddenin maddi ve nesnel gerçekliğinin hareketi olduğu değerlendirilmesi yapılarak muhafaza edildiği (bizzat Marksizmin kurucuları “kurtarıldı” diyorlardı) kanaatindeydi. Althusser elbette farklı bir kanaat ortaya koyma hakkına sahiptir, ancak bunu Marksizm-Leninizm etiketiyle sunma hakkına sahip değildir, çünkü hem Lenin hem de Marx sayısız kez en açık biçimde bunun tersini ifade etmişlerdir.

Bu ünlü *Siyasal İktisadın Eleştirisine Katkı'ya Önsöz*'de “evrimci” (yani sıçrama ve zıplamalarla, devrimlerle dönüşüm fikrine aykırı) ne olduğunu anlamak güçtür. Tersine burada karşımızda, kuşkusuz özet halinde, bir üretim tarzından bir diğerine geçişin evrensel biçimi toplumsal devrimin bir anlatımını buluruz. Althusser'in eleştirisi pratikte “proletarya diktatörlüğü” ifadesinin orada ortaya çıkmamasıyla sınırlıdır. Ama bu durumda aynı eleştiriyi, içinde bu iki sözcüğü aramak beyhude bir uğraş olacak *Kapital*'in bizzat kendisine de yöneltebilirdi... Devrimci Marksizm gibi o denli karmaşık ve zengin bir öğretinin temsilcilerinin yazdıkları her metinde bu öğretinin tüm temel kavramlarını, bu metinlerin konusundan ve özgül işlevinden bağımsız olarak, zorunlu biçimde tekrar etmelerini beklemek ve bunu talep etmek ancak kötü niyetli kişilerin yapabileceği bir iştir.

Althusser'in Nedenleri

Siyasal İktisadın Eleştirisine Katkı'ya Önsöz'ün Lenin üzerinde yaratabileceği etkinin, haydi bu *Önsöz*'ün Leninist parti teorisi yolunda ve Bolşevik Partinin inşası önünde teşkil edebileceği "engel"i bir yana bırakalım, nasıl olup da onu II. Enternasyonalin ihanetiyle savaşmaktan ya da Rusya'da iktidarın zaptı için başarıyla mücadele etmekten alıkoyabileceği (Althusser lütfedip bu konuda bizi aydınlatmadıkça) sonsuza dek bir gizem olarak kalacaktır. Hakikatte, Althusser'in, Marx ile Lenin'in maddeci diyalektiği karşısına çıkardığı skolâstik kavrayışlar, bir Ka-utsky'nin, bir Guesde'in ve II. Enternasyonalin diğer liderlerinin, bunları dosdoğru 1914 Ağustos'unun utanç verici teslimiyetine götüren "mekanikleştirici evrimciliği"ne epeyce yakındır.

Önsöz toplumsal devrimlerin *mümkünlüğünü*, *üretim tarzlarının yapısal krizlerinin* (üretici güçlerin gelişimiyle toplumsal üretim ilişkileri arasındaki çatışmanın) maddeci saptanması üzerine kurar. Bu, 1914 öncesinde ve sonrasında tüm devrimci Marksistlerin, dünya kapitalist sisteminin yapısal bir krizine götüren bir rejim olarak emperyalizmin gerçek doğasını açığa çıkararak izledikleri aynı temel yönelimdir. İşte bu temel metodolojik yönelimin karşısına –Hegel'in, Marx ile Lenin'in devrildiği, emperyalist savaşı tek ve aynı görüngünün, emperyalist sistemin dünya ölçeğinde krizinin "karşılıklı-bağımlılık ve yakın, ayrılmaz bağlantı içinde" değerlendirilmesi gerektiği yolundaki dersini unutup– her türden mekanikçi ve kısmi sofizmi çıkartarak, sosyal-demokratlar, emperyalist savaşla savaşmayı utanç verici retlerini mazur göstermek için, birbiri peşi sıra, emperyalizmin "tekeller kapitaliz-

mi"nin birçok veçhesinden yalnızca bir tanesi olduğu; savaşın "gerçek anlamda tehdit altındaki yurdun savunulması öğelerini ihtiva ettiği"; "partinin şovenizmden başı dönmüş kitlelerden kopamayacağı" iddialarını ortaya atabilmiş, aynı şekilde uygun adım savaşa katılmışlardır.

Emperyalist sistemin (dünya ölçeğinde çelişkili fakat bileşik bir bütün olarak işleyen kapitalist üretim tarzının) krizinin tıpatıp aynı bir diyalektik kavrayışından yola çıkarak, Lenin'in, Nisan 1917'de Troçki'nin dâhiyane öngörüsüne, yani devrimin Rusya'da tam da bu ülkenin geri durumu nedeniyle "kesintisiz" biçimde proletarya diktatörlüğünün kurulmasıyla sonuçlanabileceği öngörüsüne katılması mümkün olmuştur. Çünkü gelişimini tamamlamış emperyalizm çağında emperyalist tekelin dünya pazarı ve (yerli mülk sahibi sınıflarla ittifak halinde oldukları) azgelişmiş ülkeler üzerindeki hâkimiyeti, bu ülkelerde üretici güçlerin *kapitalist* bir gelişimi imkânının önünü kesin biçimde keser, toprak sorununun kapitalizm çerçevesinde (Lenin'in Birinci Dünya Savaşı arifesinde düşündüğü biçimde tarımın "Amerikan usulü" gelişimiyle) bir çözümünü engeller ve bu ülkelerin önünde, azgelişmiş yapılar içinde yerinde sayma [stagnasyon] ya da yoksul köylülüğe dayanan proletarya diktatörlüğü dışında bir seçenek bırakmaz.

Althusser'in "Uyarı"sı 1914'te ve 1917'de Leninist eylemin temelinde yer alan bu temel seçimler hakkında tek kelime etmez. Aynı şekilde Lenin'in, *Ne Yapmalı?* ile Bolşevik Partinin yaratılışının temelinde yer alan temel seçimini de nesnel olarak inkâr eder¹⁵. İşçi stratejisinin ve devrimci stratejinin somut sorunlarına girdiğinde bu ancak kısır skolastik bir tarzda olur:

"Kasıtlı olarak salt ekonomik mücadele alanına hapsedilen bir sınıf mücadelesi savunmacı, dolayısıyla kapitalist rejimi yıkmaya umudundan ebediyen yoksun kalır ve kalacaktır [...] Yalnızca bir siyasi mücadele "lokomotifi ters yöne çevirebilir" ve sınırlılıklarını aşabilir, dolayısıyla hücumcu hale gelmek için savunmacı olmaktan çıkabilir [...] Bu, uluslararası işçi Hareketinin, Marksist teoriyle "füzyon"undan bu yana bir numaralı sorunu-

15. Bunu saçma bir tezle yapar. Bu teze göre emekçiler artık-değer teorisini kavramakta hiçbir güçlük çekmezler. Oysa bu, "kapitalist sömürünün doğrudan deneyimine sahip olmayan, ancak buna karşı pratiklerinde ve bilinçlerinde egemen sınıfın ideolojisinin, burjuva ideolojisinin tahakkümü altında olan" küçük burjuva entelektüeller için böyle değildir (s. 9). Ve daha ileride: "Hâlbuki bu entelektüellerin kafasında Marksist teori hakkında ne varsa, bunun %90'nı yanlış fikirlerdir." (p. 12)

Biz hep *"her çağın egemen ideolojisi hâkim sınıfın ideolojisidir"* diye düşünürdük; Althusser için tarihsel maddeciliğin bu baş hakikati *"hâkim sınıfın ideolojisi hâkim sınıfın ideolojisidir"* haline yani anlamdan yoksun boş bir to-toloji haline geliyor. Şayet emekçiler, yalnızca deneyimleri nedeniyle hâkim sınıfın ideolojisinin etkisinden kurtuluyor olsalardı, bir öncü partisini, bir Bolşevik partiyi, bir komünist partiyi örgütlemek neden gerekli olsundu ki? Sadece *"sömürü deneyimi"* ne sahip olmaları nedeniyle kullanıma hazır Marksist öğretiyi kendiliklerinden damıtmaları için tüm işçileri bir araya getirmek yeterdi! Lenin *Ne Yapmalı?*'de öncü partinin zorunluluğunu bunun tersi bir hipotez yani gerçekten de burjuva ve küçük burjuva ideolojisinin emekçiler üzerinde de galebe çalan etkisi hipotezi üzerine kurmamış mıdır?

Sahi bu arada karşımıza bu tuhaf iddialarla çıkan bu Althusser de kimin nesi? Galiba Renault'da işçi değil! Sakın ola bizzat kendisinin Marksizm hakkında kafalarındaki fikirlerin %90'ı zorunlu olarak yanlış fikirlerdir dediği o karanlık "akademisyenler"den biri olmasın! Althusser sakın böylece, bizim "Uyarı"sı hakkında yapmak zorunda kalacağımız önemsizdir değerlendirmesini, cesurane bir özeleştiri rüzgânıyla kendi ortaya çıkarmak istemiş olmasın!

dur". (s. 17) Ya da daha da beteri: "Marx böylelikle [...] buradan iktidarın devrimci alınışına kadar [...] işçi sınıfının, üretkenlik artışının yarattığı sömürünün *etkilerine karşı*, bunun etkilerini *sınırlamak* için mücadele etmekten başka bir hedefi ve dolayısıyla başka bir kaynağı olamayacağını [...] çürütülmesi mümkün olmayan bir biçimde kanıtlar..." (s. 15)

Şayet Lenin kendisini bu skolâstikle sınırlamış olsaydı, kuşkusuz ne *Ne Yapmalı?*'yi ne *Emperyalizm*'i ne de *Devlet ve Devrim*'i yazmış olurdu. Bundan da önce, *Komünist Manifesto* bize proletaryanın her ekonomik mücadelesinin belli bir yaygınlık kazandığı andan itibaren siyasi mücadele olduğunu öğretir. Öte yandan, Guy Mollet'den, Wilson ve Spaak'tan geçerek Willy Brandt'a herhangi bir sosyal-demokrat, "lokomotifi yalnızca bir siyasi mücadele ters yöne çevirebilir" kavrayışını ayakta alkışlayacaktır. Birinci Dünya Savaşından bu yana uluslararası işçi sınıfı hareketinin bir numaralı sorunu, "ekonomik mücadele" ile "siyasi mücadele", "savunmacılık" ile "hücumculuk" arasında Bizans usulü teolojik ayrımlarda kaybolmak değil, kapitalizmin yıkılış çağının, proletaryanın dolaımsız olarak başlattığı (ister ekonomik ister siyasi) geniş kapsamlı mücadelelerin, kapitalist üretim ilişkilerinin bütünü'nün tartışma konusu yapılmasına ve devlet iktidarının yıkılmasına yönelik mücadeleye dönüştürülmesini dönemsel olarak mümkün kılan bir çağ olarak kavranmasıdır.

Lenin'in ve Komünist Enternasyonalin kurucularının öğrettikleri işte budur. Meşhur Önsöz'ün "Hegelci" yani diyalektik ruhu işte budur. Bu aynı zamanda –geçerken söyleyelim– Fransa'da Mayıs 1968'den alınacak derstir.

Kim bilir Althusser belki de bu sorunsalla açık bir çatışmaya girmemek için Marx ve Lenin'i "düzeltme"ye itilmiştir!¹⁶ Gelecek bize bunu yakında gösterecek.

16. "Uyarı"da şunu okuyoruz: "Ücret sorunu bir sınıf mücadelesi sorunudur. "Tek başına" onunla olmamakla birlikte sınıf mücadelesiyle çözülür: her şeyden önce, günün birinde genel greve yol açan farklı grev biçimleriyle.

Bu genel grev ister saf biçimde ekonomik [sic] yani savunmacı ("emekçilerin maddi ve moral çıkarlarının savunulması", çalışma süresinin uzatılması ve ücretin düşülmesi yönünde çifte kapitalist eğilime karşı mücadele) olarak kalsın, ister siyasi yani hücumcu (devlet iktidarının zapt edilmesi, sosyalist devrim ve sosyalizmin kuruluşu için mücadele) bir biçim alsın, Marx, Engels ve Lenin'in ayrımlarını bilen herkes, siyasi sınıf mücadelesini ekonomik sınıf mücadelesinden ayıran farkı bilir" (s. 16).

Metafizik skolâstik burada neredeyse açık biçimde özürücü-savunmacılıkla sonuçlanır. Sözkonusu olan "soyutta" genel grev değildir; ima edilen Mayıs 1968 genel grevidir.

"Marksist teorisyen" Althusser, "ekonomik bir sınıf mücadelesini siyasi bir sınıf mücadelesinden ayırt etmeyi bilmek gerektiğinden", "goşistlerin peşinden gitmemekte" güya haklı olan "pratisyen" Waldeck-Rochet ile Séguy'in imdadına yetişir.

İnsan Lenin'in, iktisat çölünde uzun zaman akli havada dolaştıktan sonra siyasette yolunu şaşıran filozofumuzu hangi sopayla yola getireceğini gözünde canlandırıyor. Ey sevgili üstat, öyleyse gelin bize Marx ve Lenin'in, bu devrimcilerin metafizik gezintilerinizde size eşlik ettiklerini ve onların da "savunmacı ve ekonomik genel grevler" (hele hele fabrika işgalleriyle bir genel grevden bahsediliyorsa!) kavrayışına sahip olduklarını kanıtlayan ufacık bir satırını, yalnızca on kelimesini gösterin.

Lenin'in 1905 Rus Devriminin nasıl ekonomik grevlerle siyasi grevlerle kitle grevlerinde bileşimini geliştirdiğini çözümleyip, "eğer işçiler [ekonomik grevlerle siyasi grevlerin] böyle bir "karşım"ının tüm özgünlüğünü, tüm anlamını, tüm gerekliliğini, tüm ilkesel önemini anlamayacak olsalardı bu tela-

fisi mümkün olmayan bir hata olacaktı" (Lénine, *Œuvres*, Paris, Éditions sociales, 1969, tome XVIII, pp. 86 – 87. Aynı şekilde bkz. ss. 104-105) diye yazdığı bilindiğinde, Althusser'in hayâsızlığının hakikaten sınır tanımadığı ortaya çıkar. Doğrusu FKP'nin Mayıs 1968'deki politikasını, kitle grevinin bu Leninist kavrayışı temelinde mazur göstermek mümkün değildir...

Althusser, İdeoloji, Okul

Jean-Marc Poiron

Althusser Marksizmi Revize Ediyor

Komünist Partinin “teorisyen”i Althusser, *La Pensée* dergisinin Haziran 1970, 151. Sayısında yayınlanan makalesinde¹, hem devletin yeni bir tanımını hem de yeni bir kavramı; “devletin ideolojik aygıtları” (DİA)nı ortaya atarak Marksizmi kendi tarzında zenginleştirdiğini iddia ediyor. Üretim koşullarının yeniden-üretiminin bir çözümlemesinin gerekliliğinden yola çıkarak işe *üretim araçlarının* sonra da *emek-gücünün* yeniden-üretimini betimleyerek başlıyor. Buna karşın yazar, daha sonra tanımlamayı deneyeceği ideolojiyi işte bu düzeyde ve yalnızca bu düzeyde işin içine karıştırıyor. Ama *uygulama alanı gerçek anlamda üretim ilişkilerinin yeniden-üretimini kapsamayacağından*, ideolojinin bu tanımının zorunlu olarak çok sınırlanmış olacağını kaydetmek şimdiden mümkün! Marx’ın kapitalist sistemde üretim anarşisi olarak adlandırdığı; burjuvazinin sınıf olarak üretim faaliyetinin gidişatının al-

1. “İdéologie et appareils idéologiques d’Etat”, L. Althusser, Positions, Paris, Éditions sociales, 1976, pp. 67-125 içinde yeniden yayınlandı. [*İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, İthaki Yayınları, İstanbul, 2003.]

dığı tikel biçimi bilmekteki ve ona hâkim olmaktadır aczinden doğan şeyi o zaman nasıl açıklayacağız? Ekonomik ile politik arasında fiilen varolacak temel ayrılmanın bu başlangıç noktası daha sonra geliştirecektir, buna döneceğiz.

Althusser daha sonra tanıtlamasını devlet örneğiyle açıklar. Ona göre “klasik” Marksist devlet çözümlemesi haddinden fazla “betimleyici” (Devlet: baskı gücü, bir sınıfın diktatörlüğünün aracı) olduğundan, bunun (kelimenin Hegelci anlamında) “aşılması” uygun olacaktır. Yazara göre *devlet iktidarıyla devlet aygıtını* birbirinden ayırmak gerekir.

Pek kullanışlı olmadığı açık bu “yenilik” gerçekte son derece tehlikelidir ve her tür reformizme kapıyı açar. Her ne kadar “devlet iktidarı”nın değişmesi “devlet aygıtı”nın değişmesine zorunlu olarak bağlı değilse de (Althusser 1830-1848 devrimleri, III. Napolyon’un hükümet darbesi vb. örneklerini verir), yine de *bu değişimlerin o zamanlar, bir sınıf olarak iktidarının tartışma konusu yapıldığına tanık olmayan verili bir sınıf çerçevesinde gerçekleştiğini* kesin biçimde vurgulamak gerekir. Her devrimci değişim, yani iktidarı bir sınıftan diğerine geçiren tüm değişimler, kaçınılmaz olarak eski devlet aygıtının yıkılması ve iktidardaki yeni sınıfın hedeflerine uydurulmuş yeni bir aygıtın inşasıyla el ele gider (bu eski aygıtın üyesi bireyler sorunu kendisini farklı bir biçimde ortaya koyar ve bu eski “memurların” devrimci sınıf tarafından kendi yeni devlet aygıtı çerçevesinde kullanılmasının geçici gerekliliğiyle eski aygıtın olduğu gibi devamını, Althusser’in 1917 sonrası Lenin örneğiyle yapar gibi gözüktüğü biçimde, birbirine karıştırmamak lazımdır).

Devletin tanımına getirilen bu ayrım, devlet iktidarını aynı

anda devlet aygıtının yıkılması perspektifini ilerletmeden almak isteyen KP'nin reformist pratiğinin teorik olarak haklılaştırılması olabilir². Ve Althusser proletarya için bu yıkılmanın zorunluluğunu Bölümün sonunda yeniden teyit etmiş olsa bile bu böyle olmaya devam eder. Getirilen "teorik" ayrım *iki işlemin eşzamanlılığını olumsuzlamaya* cevaz verir. İktidarın alınışına burjuva devletin yıkılması ve devrimci kriz sırasında doğan yeni proleter aygıtın (işçi şuralarının [konseylerinin]) hukukiliğinin olumlanması doğrudan eşlik eder.

Ama Althusser bu denli iyi bir yolda duraklamaz, bu parlak işlemin ardından bu devlet aygıtının niteliğini belirlemeyi dener. "Devletin, ikincil olarak ideolojik işleve sahip olmakla birlikte, ağırlıklı olarak hâkim tarzda baskı işlevi gören baskı aygıtı" (s. 14) ile "açık biçimde devlet (baskıcı) aygıtının yanında olup ama onunla karışmayan bir gerçeklik" olarak tanımlanan "devletin ideolojik aygıtları"nı birbirinden ayırır. Bu aygıtlar "ikincil olarak baskıcı işleve sahip olmakla birlikte, ağırlıklı olarak hâkim tarzda ideolojik işlev görürler".

Bunun ardından bu DİA'nı bileşenlerine ayırır: dinsel, eğit-sel, ailesel, hukuki, siyasi, sendikal, iletişimsel, kültürel DİA. (Bunun yanı sıra ailesel ve hukuki DİA'nın başka işlevleri olduğuna işaret eder; ama buna daha sonra değineceğiz zira gerçekte betimlenen DİA'nın hepsinin başlıca işlevi ideolojik değildir!)

Bu noktadan itibaren, Althusser ideolojiyle onun aygıtları arasındaki bağlantıyı betimlemeyi dener. Althusser'in tezi iki

2. Aynı şekilde bundan "aşamalı devrim"i de çıkarsamak mümkündür; önce "halk birliği", sonra "ileri demokrasi", sonra devlet aygıtı sorununu yalnızca kendisi gündeme getirecek olan sosyalizm.

alıntıda özetlenebilir: “Bir ideoloji daima bir aygıt içinde varolur ve onun pratiği ya da pratikleri, varoluşu maddidir” (s. 26), yani ideoloji özgül aygıtlara ayrılmaz biçimde bağlıdır ve bu aygıtlar aracılığıyla ve onlar için varolur. Daha sonra, ideoloji ile ona tabi olan bireylerin eylemi arasındaki ilişkiyi belirtir: “Dolayısıyla sistem tarafından davrandırıldığı biçimde özne şu şekilde davranır (*gerçek belirleniminin sıralanışında*³ ifade edilecek olursa) : *ideoloji maddi bir ideolojik aygıtta varolarak, maddi bir ritüel tarafından dikte edilen maddi pratikleri tayin ederek, bu pratikler inanca uygun olarak tam bilinçle hareket eden bir öznenin maddi eyleminde varolur.*”

Althusser burada gerçek yüzünü bütünüyle ele verir. Mademki ideoloji bizatihi üretim sürecine doğrudan bağlı değildir (ideolojiyi yukarıda hangi düzeyde dâhil ettiğine bakınız), o halde tamamen idealist tarzda (maddi varoluşa sahip olmadan) varolma ihtimali mevcuttur.

Yazar, bu sorunu çözmek için, bu aygıtlar olmaksızın *başka hiçbir temeli* olamayacak ideolojiyi maddi bir gerçekliğe oturtmayı deneyen DİA kavramını *icat eder*. Bunu yaparak ideolojiyi oluşturan ve onu yeniden-üreten aygıtların bağrında üretimden neredeyse bağımsız biçimde işlev gören bir *ideoloji alanı* oluşturur⁴ (yukarıda alıntılanan belirlenim sırası bu bakımdan gerçekten aydınlatıcıdır)⁵.

3. Vurgu benim.

4. Bir yazım sonrası notta [*Post Scriptum, P.S.*] yazar ideolojinin DİA içinde değil başka yerde doğduğunu ifade eder ve sınıflar mücadelesine göndermede bulunur (hâlâ bizatihi üretim sürecine değil). Ancak biz makalenin önermeler ve varılan sonuçlar bütünü üstüne eklenen bu P.S.'in bu bütünün

Yabancılaşmış Emek ve İdeoloji

Althusser yabancılaşmış emek gerçekliğini yadsıdığı için, bu durumda ideoloji gerçekliğini üretim sürecinin bizatihi kendisine oturtmayı reddeder ve onu yeniden-üretim bakış açısından tahayyül eder. Sapmasının kökeni işte buradadır.

Üretim ilişkilerinin yeniden-üretilmesinin koşulları üretim sürecinin bizatihi kendisinden doğar.

“Emek yalnızca metalar üretmez, bizzat kendi kendisini üretir ve işçi genel olarak metalar ürettiği ölçüde işçiyi bir meta olarak üretir”. Bu meta kategorisi tüm toplum üzerinde hüküm sürer: “O halde insan bu yabancılaşmış emekle yalnızca kendisi ile yabancı ve düşman güçler olarak üretim nesnesi ve eylemi arasında belli bir ilişki üretmez; aynı zamanda başkalarıyla kendi ürünü arasında ve aynı şekilde bizzat kendisi ile başkaları arasında belli bir ilişki üretir”.

Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin “Şeyleşme ve Proletaryanın Bilinci” üzerine bölümünde ifade ettiği işte budur. “Zira meta yalın özünde ancak toplam toplumsal varlığın tümel kategorisi olarak anlaşılabilir.” (s. 113). [György Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, Belge Yayınları, İstanbul, 2006, s. 157].

Kapitalist üretim sürecinden doğan bu yabancılaşma, ideolojinin dayanacağı ve üzerinde kendisini geliştireceği gerçek-

kendisiyle çeliştiği kanaatindeyiz. Bu, yazarın kendi sergilediği revizyonizmin vardığı boyut karşısında kapıldığı korkuya tanıklık ediyor. Althusser'in konum alışı P.S.'a göre değil, makaleye bakarak tanımlamakta haklı olduğumuzu düşünüyoruz. Althusser bunlardan birini seçmek zorunda kalacak!

5. Nihayetinde, üretim ilişkilerinin yeniden-üretimini belirleyen yalnızca ideoloji olur.

liktir. Her ne kadar, Marx'ın söylediği gibi "mülk sahibi sınıf bu yabancılaşmada doyuma ulaşır, bu kendinden yabancılaşmada kendisini olumlar, kendi iktidarını bulur ve bir insani varoluş yanılısaması edinir"ken, proletarya "bu yabancılaşmada kendisini hiçe indirgenmiş hisseder, burada kendi iktidarsızlığını ve gayriinsanî bir varoluşun gerçekliğini görür"se de (*Kutsal Aile*), aslında kapitalist sistemin tüm sınıfları bu yabancılaşmaya maruz kalırlar.

O zaman, yaşadığı bu tümel yabancılaşmanın "kurbanı" olan burjuvazinin bizzat kendisi sınıfsal konumu itibarıyla *toplumsal bütünlüğü*, yani toplumun gerçek işleyişini bilmekten aciz kalır. Bu acizlik kendisini "üretim anarşisi"nde ve kapitalistin bireysel çıkarlarıyla bir sınıfın ögesi olarak çıkarları arasındaki sürekli çatışmada ifade eder.

Öyleyse burjuvazinin *tümel yabancılaşma* gerçekliğine doğrudan dayanarak bütün topluma dayattığı şey işte burjuvazinin, Engels'in bahsettiği "dünya vizyonu", bu "yanlış bilinç"tir.

Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde ifade ettiği budur: "Hâkim sınıfın düşünceleri, tüm çağlarda, aynı zamanda hâkim düşüncelerdir, diğer bir deyişle toplumun hâkim *maddi* gücü olan sınıf aynı zamanda hâkim zihinsel güçtür [...] Hâkim düşünceler hâkim maddi ilişkilerin fikrî ifadesinden başka bir şey değildirler, bunlar fikirler biçiminde kavranan bu maddi ilişkilerin yani bir sınıfı hâkim sınıf yapan ilişkilerin ifadesidirler" (Karl Marx, Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1968, p. 75) [*Alman İdeolojisi*, Sol Yayınları, Ankara, s. 75].

Dolayısıyla bu hâkim ideoloji “kapitalizmin nesnel bir görünüşünün yani şeyleşmenin bilinç düzleminde ifadesidir” (Franz Jacobowsky, *Les Superstructures idéologiques dans la conception matérialiste de l'histoire*, Paris, EDI, 1972, p. 173).

Ama temel olarak kalmaya devam eden, *bu ideolojinin kapitalist toplumun tüm gözeneklerine nüfuz ettiğinin*, onu oluşturacak ya da ona maddi temel işlevi görecektir özgül aygıtlardan bağımsız olarak var olduğunun ifade edilmesidir. Demek ki *kapitalist toplumun her “aygıtı” hâkim ideolojiyi sürekli biçimde yayar ama bu ideolojiyi bu aygıtın diğer işlevlerinden ayırmaya kalkmak nafile bir uğraş olacaktır*. Böylece, Althusser tarafından çeşitli DİA'nın sıralanmasının yanlışlığı ortaya çıkar.

Dinsel DİA kapitalist sisteme açık biçimde bağlı değildir, ama bu, insanın bütün “sosyalizm-öncesi” toplumlardaki köleştirilmesinin mitsel ifadesi hizmeti görür.

Ailesel DİA her ne kadar bu işlev bir ideolojinin yayılması-na doğrudan bağlıysa da, Althusser'in kaydettiği gibi emek-gücünün yeniden-üretilmesi işlevini görür.

Bu şekilde devam edilebilecektir. Hukuki DİA devletin bas-kıcı aygıtına doğrudan bağlıdır. Siyasi DİA gerçekte siyasi mücadeledir. Sendikal DİA işletme içindeki sınıflar mücadelesinin doğrudan ifadesidir vb.⁶.

Althusser, ideolojiyi üretimden kopuk bir alan haline getirerek, bu ideolojinin doğuşunu ve tüm sınıfların zihnine başat

6. Siyasi ve sendikal DİA'nın bu sınıflandırılması pratikte Maoçu akım tarafından siyasi partiler kurumuna ve sendika kurumuna karşı yürüttükleri mücadeleyle sonuçlanır. Ama her akademik Marksist gibi Althusser de pratik uygulamayla ilgili değildir.

olmasını açıklayabilecek yegâne şey olan yabancılaşmış emek gerçekliğini yadsıyarak, kendiliğindenci pratiklere kapı açar. Bu durumda işçinin kendiliğinden devrimci ve bir “proleter ideoloji”nin taşıyıcısı olması mümkündür ve devrimci mücadelenin eksenini DİA’na doğru kayacaktır! Aynı şekilde Lenin tarafından tanımlandığı şekliyle devrimci bir partinin gerekliliğini de yadsımak mümkündür.

Althusser, Okul ve Aşırı-Sol

Eğitsel DİA Althusser’in tanıtlamasında tikel bir yere sahiptir ve bu konuya geri dönmek uygun olacaktır.

1. Okulun Bir İlk Tanımı

Okul ilk kez makalenin başında tarif edilir: “Okul [...] “beceriler” öğretir, ama bunu hâkim ideolojiye tabiiyeti ya da onun pratiğine hâkim olmayı temin edecek biçimlerde yapar” (s. 7).

İşte, türdeş-olmayan karakterinde (tabi ya da hâkim olmak) dahi, emek-gücünün eğitilmesi görevlerini üstlenen bir okulu ideologların yetiştirilmesini güvence altına alan bir okuldan ayırt ederek okul kurumunun gerçekliğini hesaba katıyor gibi görünen bir tanım. Ancak Althusser’in yapmadığını yaparak belirtmek gerekir ki okul, salt bu tanımla bile mücadelelerin gelişmesine izin verebilecek önemli bir çelişkinin mekânı haline gelir.

Bu, emek-gücünün (üretici güçlerin gelişmesine bağlı) her

7. Gerçekten de, mademki yabancılaşma üretim süreciyle doğrudan ilişkili değildir, o zaman bu işçi DİA’na “mesafeli” kalmak için eğitsel DİA’na doğrudan katılan “küçük-burjuva” öğrencilerin tersine örnek devrimci haline gelir.

zaman daha da büyük bir vasıf kazanmasının nesnel gerekliliği ile bu "beceriye" toplumsal düzenle telif edilebilir sınırlar içinde tutmanın gerekliliği arasındaki çelişkidir. Bu, emekçiye üretim sürecinde işgal edeceği mevki (dar uzmanlaşma) kabul ettirmeyi, ona toplumun işleyişinin çarpıtılmış imgesini kabul ettirmeyi gerektirir.

Bu çelişkinin vurgulanması okul kurumunun krizini ve özellikle de yöneticilerle teknisyenlerin radikalleşmesi görünüşünü kısmen açıklaması nedeniyle daha da gereklidir.

2. "Konuşan" Bir Kıyaslama

Althusser bu tanımdan yola çıkarak usulca ilkinden bütünüyle farklı yeni bir tanıma kayar. Daha iyi anlaşılacak için şu kıyaslamayı yapacaktır: Kapitalist toplumda okul pre-kapitalist toplumda kilisenin oynadığı rolü oynar. Devletin hâkim ideolojik aygıtı olan bu kilise "kendisinde yalnızca dinsel işlevleri değil, aynı zamanda eğitsel işlevleri ve iletişim ve kültür işlevlerinin epeyce büyük bir bölümünü topluyordu" (s. 18).

Devletin bugünkü hâkim ideolojik aygıtı eğitsel ideolojik aygıttır⁸.

Bu bütünüyle aydınlatıcı karşılaştırmının üzerinde durmak gerekir. Okulu hâkim ideolojik aygıt olarak tanımlamak son derece gerici, *bu Okulun hemen oracıkta yıkılması yönündeki aşırı-sol pratiği haklılaştırmaktır*. Okula karşı mücadele bugün, aynı XVIII. Yüzyılda kiliseye karşı mücadelenin devrimci mücadelenin asli bir ögesi olması gibi, devrimci mücadelenin merkezi bir ögesi haline gelir.

8. "Okul-Aile çifti, Kilise-Aile çiftinin yerini almıştır" (s. 19).

İliş'te okulsuz bir Toplumla, Okul ile Kilise arasında aynı kıyaslamayla, aynı Okulun derhal yıkılması stratejisini haklılaştıran kıyaslamayla karşılaşırsak şaşırmayacağız.

Althusser, bu anlamda (zaten esasen kendi “okul”unda yetişmiş) tüm Maocu akımın aşırı-sol pratiğini haklılaştırmaktadır.

Bu “aydınlatıcı” kıyaslama elbette bütünüyle hatalıdır. *Kapitalizm-öncesi* ekonomide Kilise günümüzdeki Okulun işlevlerine kesinlikle sahip değildir. Emek-gücü kilisenin dışında usta-çırak ilişkisinde iş başında yetiştirilir. Bu da üretici güçlerin gelişmişlik durumuna tekabül eder. “Yetiştirme aygıtı” olarak tanımlanan Kilisenin rolü bir memurlar ve ideologlar tabakasının eğitimi ve yeniden-üretimiyle sınırlıdır. Bugünkü Okulla bir paralellik kumaya kalkışmak kesinlikle yanlıştır. Bu, eğitim sistemini ENA’ya [bizdeki Mektebi Mülkiye’ye tekabül eden yüksek okul – École Nationale d’Administration] indirgemek ve bu sistemin, bu yetiştirme hâkim ideoloji tarafından dikte edilen biçimlerde ve burjuvazinin katı denetiminde bile olsa, temel olarak emek-gücünün yetiştirilmesi⁹ (yani toplumsal olarak yararlı bir rol oynar) tarafından belirlendiğini görmemek olacaktır.

Demek ki DİA’na karşı bir mücadele devrimci mücadeleden yerini alamayacaktır. Devrimci mücadele devlet aygıtı üzerinde merkezileşmiş kalır, kaynağını emekçilerin fabrikalardaki gündelik sömürsünden alır. Hâkim ideolojiye karşı mücadele sözümona DİA’nda cisimleşemez, gündelik devrimci mücadeleye ayrılmaz biçimde bağlıdır.

9. Bu, tarihi ve zorunlu eğitimi, bunları üretici güçlerin gelişmesinden kaynaklanan gerekliliklere bağlayarak izah etmenin yegâne yoludur.

Bir Özeleştirinin Eleştirisi

Jean-Marie Brohm

Yeni yayınlanan iki kitap, Althusser'in mütemadiyen tahrik ettiği Marksist "Bilim" ile Marksist "Felsefe"nin özgüllüğü üzerine tartışmayı kısmen yeniden başlatıyor. Bunlardan ilki, *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi* (1967)¹ 1967'de École Normale Supérieure'de [Yüksek Öğretmen Okulu'nda] verilen "Bilim İnsanları İçin Felsefe Dersi"nin ünlü Giriş'idir. "Althusserci Okulun" diğer üyeleri, Pierre Macherey, Étienne Balibar, François Regnault, Michel Pêcheux, Michel Fichant ve Alain Badiou'nun katıldığı bu felsefe dersi ki Mayıs-Haziran 1968'in arifesine kadar sürmüş olmalıdır, bütün bir akademik entelektüel nesil üzerinde belli bir etkiye sahip olmuştur. Felsefi Tezler yani Althusser'e göre felsefeyi tanımlayarak çerçevesini belirlemeye ehil "dogmatik önermeler" (*Ibidem*, s. 13) tek bir mekânda yani "Okul"da net biçimde formüle edilmişlerdir. Bu [felsefe] "Tezler olarak adlandırılan dogmatik önermeler içinde düzene sokulmuş kelimeler-

1. L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (1967), Paris, François Maspero, 1974. [*Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi*, Verso Yayıncılık, Ankara, 1990 (İkinci Baskı) ve İthaki Yayınları, İstanbul, 2003.]

den mamuldür" (*Ibidem*, s. 18). Bu tezlerin bütünü "ürettikleri felsefi kategorilerin bir *felsefi metot* şeklinde bir araya toplanabileceği ve bir *felsefi metot* olarak işlev görebilecekleri" (*Ibidem*, s. 24) bir sistem oluştururlar.

Louis Althusser elbette Marksist felsefeyi, Marx'ın, Engels'in, Lenin'in, Mao'nun (arada sırada Stalin'in) felsefesini geliştiren Marksist filozof olarak konuşma iddiasındadır. "Lenin ve ona borçlu olduklarımız olmasaydı, bilim adamları için bu felsefe dersinin vuku bulması[nın] asla mümkün olmayaca"ğını (*Ibidem*, s. 78) gerçekten de öğrenmiyor muyuz? Aynı şekilde Lenin'in ünlü *Nisan Tezleri*'nin ve siyasi pratiğinin "felsefeye özgü pratiği mümkün olabilecek en mahrem biçimde [yakından] düşünmeye" yardım ettiğini (*Ibidem*, s. 60) bilmek de bizi mutlu ediyor. Ve bu "çığ halinde Tezler"in (*Ibidem*, s. 27) pratik etkinliğine dair, Althusser'in siyasi pratiğinin "doğru [yerinde] tutumları [pozisyonları]"na dair kuşkulara sahip olacaklara Ulm sokağının Filozofu, şüphesiz Fransız Üniversitesinin devlet doktorası sahibi bir hocasının "açık konuşacak olursak, felsefi pratiğinin" "Lenin'in pratiğiyle aynı tarafta" (*Ibidem*, s. 61) olduğunu saptamaktan şaşkınlığa uğramış bir dinleyici kitlesi önünde, düşüncesini derli toplu bir dogmatik önermede açıklığa kavuşturur: "Vazettiğimiz felsefenin ya da daha doğrusu felsefede işgal ettiğimiz konumun siyasetle, belli bir siyasetle [sic], Lenin'in siyasetiyle –Lenin'in siyasi formülleri, felsefe üzerine Tezlerimizi net biçimde ifade etmekte kerterizimiz olacak kadar– hiç ilişkisiz olmadığını görmek mümkün oldu. Bunda bir çelişki yok: bu siyaset işçi hareketinin siyasetidir ve teorisi Marx'tan gelir." (*Ibidem*, s. 97)

Althusser demek ki Marksist-Leninist'tir, tabii felsefede. Ama "Tezlerin kuruluşu" (*Ibidem*, s. 29) itici olmamalıdır. Gerçekten de, her pratikte olduğu gibi, felsefe de "ancak pratiği yapılarak öğrenilebilir, çünkü o ancak pratiği içinde varolur" (*Ibidem*, s. 28). Althusser bu dersi sonunda yayınlayarak, kendisine *meselelei [enjeux]* kesin belirleme, tezler formüle etme ve (yanlış tutumları eleştirip, doğru tutumlar tarafında yer alarak) tutumların çerçevesini çizme imkânı tanıyan felsefe "alıştırma"sının nihai bilânçosunu sunuyor. Ve bu bilânço "geçmişe yönelik bir tanıklığa" çok benziyor (*Ibidem*, s. 8). Gerçekten de, Mayıs 1974 tarihli Uyarı'sında açıkladığı üzere "1967 Tarihli Giriş"in teşkil ettiği bilim adamları için ders, onun "genel olarak felsefe ve özellikle de Marksist felsefe üzerine araştırmaları"nda "bir dönüm noktası" (*Ibidem*, s. 8) oldu. Marx'ın (1857 tarihli) *Siyasal İktisadın Eleştirisi*'ne genel Giriş'iyle akrabılığını, haydi diyelim onun devamında yer aldığını aleni biçimde vurgulayan Althusser'in belki de aynı şekilde, Marx'ın 1859'da, *Siyasal İktisadın Eleştirisi*'ne Önsöz'ünde tam da bu 1857 tarihli Giriş üzerine söylediklerini de hatırlaması gerekecektir: "İlkönce ispat edilmesi gereken sonuçlar hakkında önceden yargılara varmak, ancak sıkıcı olabilirdi". Ardından, böylesi bir özeleştirmeden sonra, aynı şekilde "sıkıntı verici, maddi çıkarlar denen şey üzerine söz[ünü] söylemek yükümlülüğü" (*Ibidem*, s. 3) ile karşılaşma kararlılığını göstermek gerekir. Nihayet, mademki onun "bir zamanlar sahip olduğu felsefi bilinciyle hesaplaşma"sı (*Ibidem*, s. 5) sözkonusudur,

Marx'la birlikte "insanların varlığını belirleyen bilinç değildir; tersine onların bilinçlerini belirleyen onların toplumsal varlıklarıdır" (*Ibidem*, s. 4) saptamasını unutabilmek mümkün değildir. İşte bunun için tarihsel maddecilikle "Alman felsefesinin ideolojik kavrayışı" arasında varolan "antagonizmayı temizlemek" (*Ibidem*, s. 5) gerekir. Bir o kadarını, isterse bu Teorinin (ya da teorik Pratiğin) önde gelen bir uzmanının felsefesi olsun, Fransız felsefesinin ideolojik kavrayışı için de söylemek mümkün olacaktır. Mademki görünüşe göre "bir toplumsal devrim çağı açıl"maktadır (*Ibidem*, s. 4) ve mademki "insanlık önüne her zaman yalnızca çözebileceği problemleri koyar" (*Ibidem*, s. 5), o halde –Bilim, Hakikat/Doğruluk, Varlık, Telos [son-erek] üzerine felsefi derin tefekkürlerinde [meditasyon] "sosyalizmin ve Fransız komünizminin felsefeyle hafifçe bezenmiş yankısını" (*Ibidem*, s. 3) duyuran– Bilgelik Tanrıçasının Kuşuna, niçin onun da, Marx'ınkilerle hiç alakası olmayan nedenlerden dolayı, "çalışma odasına kapanmak üzere kamusal yaşamı" (*Ibidem*, s. 4) terk ettiği suali sorulur. Sonuç olarak, Althusser'in varlığı –kesin belirlenmiş çıkarlara sahip akademisyen– hem onun Fransız "komünist" filozofu bilincini, hem de aynı şekilde bu FKP militanının bilincine varıp da asla sonuna kadar götürmediği sınıf çatışmalarının "bilincine vardığı" "hukuki, siyasi, dini, sanatsal ya da felsefi biçimleri, yani kısaca ideolojik biçimleri" (*Ibidem*, ss. 4-5) belirler.

Althusser, *Özeleştirî Öğeleri*³ adlı kitabında bugün bize yalnızca felsefenin yeni bir tanımını ("teoride sınıflar mücadele-

3. L. Althusser, *Éléments d'autocritique*, Paris, Hachette, 1974. [*Özeleştirî Öğeleri*, Belge Yayınları, İstanbul, 1991]

si") değil, ama her şeyden önce bir dizi özeleştiril itirafın açıklamasını da sunar. Bütün bu sayfalar boyunca ilerlerken *Marx İçin'in*, *Kapitali Okumak'ın* ve başka birçok metnin bir "teorist sapma"dan etkilendiğini; entelektüel inşaların önemli bir bölümünde "sınıflar mücadelesinin neredeyse hiç mevcut olmadığı"nı⁴; epistemolojik kopuşun rasyonalist-spekülatif tarzda kavrandığını; *Marx İçin'de* ve *Kapitali Okumak'ta* kendisi için sınıflar mücadelesinin pek o kadar söz konusu olma"dığını (*Ibidem*, s. 94) [Belge Yayınları, s.56] ve buna benzer bir dizi şey öğreniyoruz. Örneğin Althusser Spinozacılık günahını ("sapkınlığını") itiraf ediyor: Sonunda itiraf edip istisnai bir yanlış anlaşılmayı ortadan kaldırıyor: "Başka türlü çok güçlü ve riskli bir tutkudan suçluyduk: Spinozacıydık" (*Ibidem*, s. 65) [Belge Yayınları, s.39]. Buraların sapkını, sapkınlık-karşıtı bu özeleştirisini kuşkusuz bu nedenle "Spinoza'ya hayran olan ve 1966 Haziranının bir günü bana uzun uzun ondan söz eden Waldeck Rochet"ye ithaf ediyor (*Ibidem*, s. 11) [Belge Yayınları, s.8]. Nihayetinde "sapkınlık" uzmanları arasında bir konuşma! Biri, Fransız Komünist Partisinin büyük

4. "Sınıflar mücadelesinin Marx'ın felsefesinde ve bizatihi *Kapital'in* kavramsal düzenlenişinde oynadığı sıradışı rolün büyüklüğünü o zamanlar hesaplayamadık" (*Éléments d'autocritique, op. cit.*, p. 64). [Özeleştiril Ögeleri, Belge Yayınları, s. 38]. "ideolojide sınıflar mücadelesi sözkonusu olmuyordu" (*Ibidem*, p. 82) [Belge, s. 50]

5. Althusser, genç Lukács'ın, Korsch'un, Pannekoek'in (*Éléments d'autocritique, op. cit.*, p. 36), Reich'in, Marcuse'ün ve diğerlerinin (*Ibidem*, p. 39) yandaşlarını, örneğin "anarşizanlar"ı (*Ibidem*, p. 31) ya da hatta John Lewis'e *Cevap'ta* ismi zikredilerek işaret edilen ve tabii -bildik Stalinist gelenek içinde- antikomünist burjuva ideologlarıyla amalgamı yapılan Troçkistleri "kü-

lideri⁵, icabında, özellikle aygıtın bürolarında, “devrimci”nin önde gideni ve üstelik Spinoza “uzmanı”. Diğeri, yüzünde maskeyle ilerleyen ve felsefi çalışma geri çekilmeler ve dolambaçlar gerektirdiğinden, bütün bir dizi geri çekilmeler ve dolambaçlarla Marx’ın Hegel üzerinden dolambacında önünü birazcık daha net görmeye çalışan ihtiyatlı filozof. Diğer bir deyişle; 1960-1965 yıllarında “felsefede Marksist olmanın hiç de kolay olmadığının çok somut deneyini” yaşadıkten ve “yıllar boyunca içinden çıkılması mümkün olmayan metinler ve

çük burjuva Marksistleri” olarak niteler. Sonuç olarak, her aşamada FKP’nin karşı-devrimci parlamenterist aptallığına ve aynı şekilde (“ulusal sorumluluklar” duygusunu her zaman, mesela Grenelle’de, göstermiş olan) CGT aygıtı tarafından genel grevin sabote edilmesine ve ardından –“cumhuriyetçi sandıklar [seçimler]” lehine– tasfiyesine takılarak Mayıs-Haziran 1968’i yapan –bu vesileyle FKP tarafından “Marcellin”-goşistleri” ya da “Alman anarşistleri” olarak nitelenen– tüm “goşistler”. Tüm bunlar, Waldeck Rochet’nin, Marksizm-Leninizm’e belirleyici katkı niteliğindeki, elbette hepsi Éditions sociales’de (François Maspero’da değil) yayınlanan ölümsüz eserlerini (*Marksizm ve Geleceğin Yolları*; *Zamanımız Fransa’sında Bir Devrimci Nedir?* ; *Mayıs-Haziran 1968’in Dersleri*; *Marksist Felsefe Nedir?* ve bilhassa *Fransız Komünist Partisi’nin Geleceği*) tekrar okumaktan geri kalmayacaklardır. Hiç şüphesiz bu kitaplardan, “Parti”nin o tarihi günlerde, Althusser’in kavrayışlı bir ifadesini devralacak olursak (*Éléments d'autocritique, op. cit.* , p. 35) “proletaryanın devrimci kurtuluşu”na nasıl güçlü bir biçimde katkıda bulunduğunu öğreneceklerdir. Doğrusu şu ki Althusser *John Lewis’e Cevap*’ında tarihi zaten yeniden yazmıştı: “Biz komünistler, hakkındaki düşüncemiz ne olursa olsun [sic] Çin Kültür Devrimine ve Fransa’da Mayıs 68’e hep birlikte sahibiz” (Paris, François Maspero, 1973, p. 80). Özetle, felsefe konuşmaya devam etmeleri kaydıyla hakiki komünist filozofları hiçbir şey bölemiyor...

(*) Raymond Marcellin: De Gaulle’ün 1968 Mayıs sonunda atadığı ve 1974’e kadar görevde kalan İçişleri Bakanı.

onların iç karartıcı yorumlarına takılıp kaldıktan sonra" (*Ibidem*, s. 67) [Belge Yayınları, s.40], Althusser, "cüret" ya da "(öyle söylenmesi istenecek olursa) ihtiyatsızlık" göstererek (*Ibidem*, s. 69) [Belge Yayınları, s.41], aynı şekilde birçok çabanın da ardından ve büyük bir "teorik bedel" ödeyerek (*Ibidem*, s. 67) [Belge Yayınları, s.40] Spinoza dolambacına sapar. Tüm bunlar nihayetinde şu sonuca varmak için olmuştur: "Hegel'in Spinoza tarafından öncelenmiş yankısında, bir felsefenin biçimine karşı açıklamalarından ve sessizliğinden ya da tam tersi, kendi biçimi bakımından, yani tezlerinin teorik tertibi bakımından, kısaca *tutumları* bakımından materyalizme hizmet etmeye özgü etkileri hangi koşullarda üretebileceğini araştırdık ve ayırt edebileceğimize inandık" (*Ibidem*, s. 70) [Belge Yayınları, s.42. Çeviriyi kısmen değiştirdik].

Burada tüm Stalinist felsefe, bu kez dolambaçsız ve tersine "açıkça itiraf"la kendini açığa vurur. Althusser gerçekten de, kendi öznel tarihinin (yani Fransız Komünist Partisi'ne sadakatının), "çizgi"nin uğradığı görünmez kazalar⁶ ve çok sayıda (yerriden) düzeltilmeleri ne olursa olsun, özellikle de mevcut ideolojik ve politik konjonktür (Stalinizmin krizi, SBKP'nin XX. Kongresi, Sovyetler Birliği ile Çin Halk Cumhuriyeti'nin "Uluslararası Komünist Hareketin bölünmesi" olarak nitelenen kopuşu) ne olursa olsun, ona bu felsefi dolambacı nasıl bir

6. *John Lewis'e Cevap*'ta (op. cit. , pp. 79 – 80) Althusser asla sorgulanmamış bir apaçıklık ileri sürer: "Biz tüm komünistler ortaklaşa bir tarihe: büyük bölümüyle 30'lu yıllardan sonra Stalin'in "çizgisi" ve siyasi önderliğinin tahakkümündeki III. Enternasyonale bağlı olmuş uzun, amansız, şanlı [*sic*] ve acılı ortaklaşa bir tarihe sahibiz." [Birikim Yayınları, 1978, s. 84].

zorunluluk olarak dayattığını (*Ibidem*, s. 69) [Belge Yayınları, s.41], yani *kendisini başka kılıkta gizleyip*, hem kendisine hem de başkalarına karşı hileli davranmayı dayattığını açıklamaktadır. Destalinizasyonun [Stalinizmden-arındırma] yol açtığı kriz ve Stalinci bloğun bu kadar çok sayıda ulusal komünizme ve sosyalizme giden özgün yollara (mesela İtalyan, Çin, Fransız yolları...) parçalanması içerisinde, genelde felsefenin –ve özelde Marksist felsefenin– değil ama FKP aygıtının çizgisinin, Sovyet bürokrasisinin “komünist” diplomasisinin, (ikili ya da üçlü) barış içinde bir arada yaşamanın ve özellikle de (Çu en Lay, Lin Piao ve diğer birkaçı sözkonusu olduğunda) “felsefi” derinliği iyi bilinen Çin Komünist Partisi’nin “dönemeçler”ine her koşulda uyum sağlamaya imkân tanıyan tutarlı bir siyasi tutum bulmak gerçekten de zordu. Kısaca Althusser’in hiçbir zaman seçim hakkı olmadı ya da daha doğrusu o susmayı, sessiz kalmayı, saklanmayı, bir dolambaçta şansına, salt “büyük klasikler”le değil, aynı zamanda Stalin’le, Brejnev’le, Waldeck Rochet’yle ve neden olmasın, Maocu tarikatların şimdiden ilahlaştırdıkları Mao, Kim İl Sung, Enver Hoca, Ho Şi Minh ve daha düşük çapta diğer birkaçı gibi “Uluslararası Komünist Hareketin Büyük Önderleri”yle de karman çorman karşılaşılan Stalinizmin felsefi labirentinde yalpalayan, gizli ve özetle akademik tarzda küçük adımlarla ilerlemeyi “seçti” (elbette Sartre gibi değil)... Bununla birlikte, (Mao’dan Marchais’ye) siyasi eklektisizmin gereği, Althusser, “İşçi Hareketiyle Marksist-Leninist Teori arasında uygun bir Birlik” bulmak için, elbette “proleter siyasi tutumlardan kalkınarak” “proleter teorik (felsefi) tutumlarda yer almak” (*Ibidem*, s. 126) [Belge Yayın-

ları, s. 75] durumunda kalır. Demek ki, Althusser hem Hruşçov'un "kişi putlaştırma eleştirisi"nin hem de, FKP'nin "diyalog" ve "demokratik yenilenme dönemine başladığı sıradaki Garaudy ile Aragon'un küçük burjuva kültürel hümanizminin sağladığı avantajlardan geniş ölçüde yararlanmıştır. Her halükarda şöyle yazar: "XX. Kongrenin hakkını teslim edelim: bu [konuşmak ve yayınlamak] artık mümkün ve yalnızca Fransız Partisinden söz edecek olursak bile, bu parti Merkez Komitesinin Argenteuil (1966) oturumunda' üyelerinin felsefi araştırma yapma ve görüşlerini açıklama haklarını tanımıştır" (*John Lewis'e Cevap*, op. cit. , p. 65) [Birikim, s. 70]. Yoldaş Waldeck Rochet'ye bu denli cömert davrandığı için teşekkürler! "Gerçekten de, XX. Kongreden önce [açık söyleniş: Stalinci dönemin tam ortasında] bir komünist filozofun, en azından Fransa'da, kabul görmüş formüllerin faydacı yorumu dışında bir şey teşkil edecek şekilde siyasete (biraz) yaklaşan felsefi metinler yayınlaması pek mümkün değildi" (*Ibidem*, s. 65).

Bu konuda iki hatırlatma. XX. Kongre sonrasında bile ve özellikle bugünkü konjonktürde (Brejnev dönemi) Sovyetler Birliği'nin büyük kardeş partisinin felsefi metinleri hâlâ "kabul görmüş formüllerin faydacı yorumu"ndan oluşmaktadır. Bugün 1974'te Éditions de Moscou'nun kataloglarını incelemek yeter. Örneğin (ki bunlarla sınırlı değildir): Kedrov'un

7. Komünist Öğrenciler Birliği'nin (UEC) Ulm mahfilinin o dönemde bu konuda söyledikleriyle karşılaştırınız: *Faut-il réviser la théorie marxiste-léniniste?*, Paris, collection Que Faire? S.E.R. , 1966 (Althusser'in belli bir etkiye sahip olduğu adı geçen mahfil tarafından, öyle olmak zorunda olduğu gibi, oybirliğiyle benimsenen metin) [*Marksist-Leninist Teoriyi Revize Etmek Gerekir mi?*]

Diyalektik, Mantık, Bilgi Teorisi: Bunların Birliği; Çikivadze'nin *Sovyet Devleti ve Hukuk'u*; Yakhot'un *Diyalektik ve Tarihsel Maddeciliğe Giriş'i*; yine aynı "filozofun" *Diyalektik Maddecilik Nedir'i* ya da o zaman Kelle ve Kovalzon'un *Tarihsel Materyalizm'i* vb. Bunun yanı sıra, Yugoslavya'da, Çekoslovakya'da, Polonya'da, Sovyetler Birliği'nde ve başka yerlerde hâkim bürokrasiye karşı mücadele eden devrimci Marksist militanlar her zaman felsefi hiçbir yanı olmayan Stalinci baskının kurbanı olmaktadırlar. Jacek Kuron, Karel Modzelewski⁸ Karrek Kosik⁹, Yugoslavya'da kızıl filozoflar, Sovyetler Birliği'ndeki (neredeyse tümü psikiyatlara teslim edilmiş) komünist muhalifler ve Çek Marksist militanlar bu konuda bir şeyler bilirler. Ve yaşlı Lukács'ın çevresindeki "Budapeşte Okulu" bile "felsefi araştırma yapma ve görüşlerini açıklama hakkı"ndan doğru dürüst yararlanmamaktadır. Bu kuşkusuz, Althusser'in– ki o da FKP'nin çok sayıda üyesi gibi Sovyet Kızıl Ordusunun anti-Stalinist hakiki işçi devrimlerini hem 1956'da Budapeşte'de hem de 1968'de Prag'da nasıl kanla tasfiye ettiğini asla anlamış değildir– elbette üzerine söyleyecek fazla bir şeye sahip olmadığı 1956'da Macaristan'da meydana gelen "trajik olaylar" nedeniyle...

Althusser'in özeleştirisini temeline bakınca kuşkusuz üzerlerinde durulması gerekecek bütün bir dizi sorunu ele alır: Marx/Hegel ilişkisi, çelişki teorisi¹⁰, hümanizm ile ekonomiz-

8. J. Kuron, K. Modzelewski, *Lettre ouverte au Parti ouvrier polonais*, Paris, François Maspero, 1969.

9. K. Kosik, *La Dialectique du concret*, Paris, François Maspero, 1970 (yeni baskısı Paris, Les Éditions de la passion, 1988).

min tanımı, ideolojinin rolü, tarihsel maddeciliğin kavramsal külliyatının aydınlatılması" vb. Önceden konuşmayalım ama belki ileride bir gün Althusser'in özeleştirisinin Stalinci aklın yeni bir hilesinin öbür yüzü olduğunu göreceğiz. Bunu beklerken, belli bir özeleştiriyi eleştirimizi şimdilik birkaç tez halinde özetleyebiliriz.

A. *Bu özeleştir, emperyalist çürüme çağında Komintern'in bağrında somut siyaset olarak Stalinizmin felsefi haklılaştırılmasıdır.* "Diğer yandan kıyaslanamayacak ölçüde yapısalcıdan ziyade Spinozacı" (*Özeleştir Öğeleri, op. cit. , s. 55*) [Belge Yayınları, s. 33] teori adına, "mevcut olmayan nedenin belirleyici etkisi" (*Ibidem, s. 55*) adına iş görür. Böylece, Rus Komünist Partisi ile Komünist Enternasyonalin tarihini bildiğini sanan Althusser'e göre kimilerinin "Stalinizm", kimilerinin de "kişilik putlaştırılması" olarak adlandırdığı şeyin *nedenini* "bulmak" zordur. Etkiler [*sic*] gerçekten mevcuttu: neden mevcut değildi" (*Ibidem, s. 56*). Öte yandan, Stalin'in *Leniniz-*

10. Çelişki, karşıtların birliği, örneğin Lenin'in durmaksızın tekrarladığı gibi Marksist diyalektiğin özüdür. Althusser şimdi ister istemez saptamak zorundadır: "Hegel'in Marx'a verdiği şey yani çelişki ne yaparsak yapalım Spinoza'da eksik kalacaktır" (*Éléments d'autocritique, op. cit. , p. 81*) [Belge, s. 49].

11. Marksizmin Lacan'ı isterse bir "Mekânsal [Topique]" olarak anlasın: "Yapı metaforunun bir metafor olması pek önemli değildir: felsefede ancak metaforlar biçiminde düşünülür" (*Éléments d'autocritique, op. cit. , p. 79*) [Belge, s. 48]. Sıkıntı şu ki bu metafor, yapısal nedensellik, yani ""mevcut olmayan" neden teziyle" (*Ibidem, p. 57*) [Belge, s. 34] hiçbir ilgisi olmayan devrimci diyalektiği tasfiye etmeye hizmet eder. Althusser, Mekânsal adına, Hegelci-Marksist diyalektiğin kalbini ifşa eder: "yadsınmanın yadsınmasının sayıklamasına terk edilmiş bir diyalektik" (*Ibidem, p. 79*) [Belge, s. 48].

min İlkeleri'nin ateşli hayranı şunu ekler: Stalinizmin (onun tarafından "Stalinci sapma" olarak vaftiz edilmiştir) bilimsel olarak tahlilinin mümkün olduğunu varsaysak dahi, "bu "neden"in bizatihi kendisi tek bir ülkede sosyalizmin inşasının hâkim olduğu İşçi Hareketinin sınıflar mücadelesinin diyalektğinde bir halkadan başka bir şey değildir" (*Ibidem*, s. 56). "Kahramanlığını, büyüklüğünü ve dramlarını yaşadığımız bir dönemin üzerinde, samimi olmayan "izahatlar" ya da mahcubiyet içinde hüküm süren resmi sessizliği başka bir sessizlikle tasdik etmemek" için (*John Lewis'e Cevap*, op. cit. , p. 65) [Birikim, s. 97] mevcut olmayan nedenin arada sırada mazur gösterilmeye ihtiyacı vardır. Ve mademki Stalinizm görünüşe göre bu mevcut olmayan nedenin cisimleşmelerinden biridir, bu durumda Althusser, gerektiğinde kullanılmak üzere şu hatırlatmayı yapmayı vazife edinir: "diyalektik hüküm süren *nedeni namevcut kılar*, çünkü bizzat bilardo topunun *kendisi* olarak ve kavranması mümkün olarak, *tözle, özneye* vb. özdeşleşmiş neden olarak kavranmış mekanikçi, Hegelcilik-öncesi neden kategorisini siler, gölgede bırakır ve "aşar"" (*Özeleştirir Öğeleri*, op. cit. , s. 57) [Belge Yayınları, s. 34]. Diğer bir deyişle, Althusser'e göre ne Stalinizmin nedenini teşhis etmek ne de ona etkide bulunmak mümkündür. Stalinizmin nedenlerinden biri yani Stalin, "bambaşka bir nedensellik", "tarih sahnesinde *asla bizzat mevcut olmayan*" (*Ibidem*, s. 56) namevcut nedensellik adına dokunulmaz olur. Oysa bu yokluğun gerisinde gerçek bir mevcudiyet şekillenir: Stalin¹². O Sta-

12. Spinoza daha o zamanlar "*Verum index sui et falsi* [hakiki hem kendisinin hem de sahtenin ölçüsüdür]" diyordu.

lin ki "adına bağladığımız sapmaya, hele hele otuzlu yılların ardından sonunda hâkim olduğu III. Enternasyonale indirgenilmesi mümkün değildir. Onun tarih indinde başka meziyetleri olmuştur. "Eli kulağında "dünya devrimi" mucizesinden vazgeçmek ve dolayısıyla tek bir ülkede "sosyalizmin inşası"na girişmek *gerektiğini* anlamıştır" (*John Lewis'e Cevap*, op. cit. , p. 95) [Birikim, s. 100, İthaki ss. 101-102]. İşte nihayet keşfedilmiş nedensellik: Marksist Mekânsal [Topique], Bütünün kendi parçaları üzerinde belirleyici etkisinin ve parçaların Bütün, kuşkusuz kapanışı olmayan bir Bütün, içerisinde eyleminin Mekânsal-Olanı, Althusser'in "bugün ileri sürerek kişisel risk" (*Ibidem*, s. 93) aldığı hipotez. Althusser'in bize, *Özeleştirici Öğeleri'*nde yapısalcı terminolojiyle flörtü hakkında, o zamanlar "kafasında bambaşka bir Kişilik"e sahip olduğunu (op. cit. , p. 57) söylediği doğrudur: Stalin kılığında Spinoza! Ve her şeyin daha açık hale gelmesi için (ikinci cins bilgi?) Althusser mevcut olmayan neden kategorisinin, Stalinci sapmanın nihai nedenlerinin hiçbir zaman tarih sahnesinde bizzat mevcut olmadığı ve dolayısıyla bunlar üzerinde, ""mevcut bir kişinin" üzerinde olduğu gibi" doğrudan etkide bulunmanın mümkün olmadığı anlamına geldiğini açıklar (*Ibidem*, s. 57). Diğer bir deyişle, Stalinizm hiçbir yerde mevcut değildi, gölgesi bir yere vurduğunda hep hareket halindeydi ve hatta bulunması dahi zordu. Bizzat kendisi de Tanrıyla başlayan Spinoza ile beraber nedenselliğinin ""önde gelen" olmadığı" değerlendirilmesi yapılmadıkça (*Ibidem*, s. 81). Uluslararası devrimci harekete nelere mal olduğu düşünüldüğünde kuşkusuz tehlikeli bir macera.

B. “Teorisizm”e ilişkin özeleştirisi baştan sona teorist kalır. Althusser siyasi olarak kendisine “Marksizm-Leninizm konusunda “bilim” felsefi kategorisini *kelime* mevzisinde [kuşkusuz bir mevziler savaşıyla...] savunmak ve Marx tarafından bir *devrimci bilimin* kurulmasından söz etmek” (*Ibidem*, s. 35) [Belge Yayınları ss. 21-22] görevini verir. Bu konuda ne söylerse söylesin, Kelâmın ortodoks savunucusu filologların tartışmasını sınıflar savaşına yegler. Ona göre hakiki ideolojik ya da siyasi mücadelelerin etrafında döndüğü şey [enjeu] belli kelimelerin muhafazası ya da ortadan kalkmasıdır. “Bugün bu *kelimelerin* kavgasının gerisinde tartışma konusu olanın” diye ekler “kısaca *Leninizm* olduğunu söylemek abartı olmaz” (*Ibidem*, s. 33) [Belge Yayınları s. 20] Ama elbette, kelimeler sözkonusu olmadığında, sözkonusu olan, herkesin bildiği gibi dünyayı her daim somut biçimde değiştirmiş olan felsefedir. Gerçekten de, Marx’ın felsefe hakkında söylediği akla gelir: “Onanizm [mastürbasyon] cinsel aşk için neyse, felsefe de gerçek dünyanın incelenmesi için odur”¹³. Bu noktadan itibaren, Althusser’in en gözde tezini, vardığı felsefi sonucun özeti son bir kez ifade ederken görmek şaşırtıcı olmaz: “O zamanlar [1960 – 65] şöyle diyordum: esas sorun Marksist felsefe sorunudur. Hâlâ öyle düşünüyorum.” (*Ibidem*, s. 100) [Belge Yayınları s. 60]. Ve kuşkusuz, “teoride sınıflar mücadeleleri” (felsefe) ile kısaca sınıflar mücadelelerini (siyaset) birbirine karıştırarak sonsuza dek öyle düşünecektir.

C. *Althusser’in özeleştirisi entelektüellerin kapitalist sisteme,*

13. K. Marx, F. Engels, *L’Idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1968, p. 269. *Alman İdeolojisi*, Sol Yayınları, Ankara,

emperyalist şiddete ve Stalinci mutlakıyetçiliğe karşı somut mücadeledede sorumluluklarını hasıraltı etmeye hizmet eder. Althusser daha "67 Tarihli Giriş"inde, belli bir entelektüel kategorisini kastederek, filozoflar "çok konuşup az iş yaparlar", "pratiği olmayan entelektüellerdir" diyordu¹⁴. Ve mademki Althusser'in canı, uzun bir dolambaçtan sonra, gündemi hatırlamak istemiştir¹⁵, biz de ona gözümüzün önünde gelişen devrimci mücadelelerin gerçekten de haber verdiği "başka tip bir entelektüel"in de mevcut olduğunu hatırlatacağız. Sözkonusu olan, Pinochet ve gorillerinin hükümet darbesinden bu yana proleter siyasi tutumlardan kalkınarak (kelimeler mevzisinde değil) gerçekten mücadele eden Şili'deki MIR'in [Movimiento de Izquierda Revolucionaria-Devrimci Sol Hareket] devrimci militanlarıdır. İşte programları: "Genel Sekreterimizin ölümü hiçbir şekilde MIR'in tasfiyesi anlamına gelmez. Miguel'in elden düşürdüğü mavzeri bir başka önder şimdiden omuzladı. Savaş, Pinochet'yi Santiago'nun Kılıçlar Meydanında sallandıracağımız güne dek durmayacak."

14. L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (1967), op. cit. , p. 17 [*Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi*, Verso Yayıncılık, op. cit. , s. 23 ve İthaki Yayınları, op. cit. , s. 17.]

15. *Éléments d'autocritique*, op. cit. , p. 126.

Marx'ın Tarihselci Hümanizmi ya da *Kapital*'i Yeniden Okumak

Michaël Löwy

"Marx *Kapital*'de kendisini, toplumsal çağların geçici karakterini dakik biçimde çözümleyen bilim adamı iktisatçı olarak ortaya koyar [...] Bu insan zekâsı anıtının ağırlığı o denli fazla ki çoğu kez kaygılarının (kelimenin en iyi anlamında) hümanist karakterini bize unutturuyor. Üretim ilişkilerinin mekanizması ve bunların sonuçları, sınıflar mücadelesi, tarihsel atmosferde hareket edenlerin insanlar olduğu nesnel olgusunu belli bir ölçüde saklıyor".

Gramsci Marksizmi son derece güzel bir formülde bir *mutlak tarihselcilik* ve bir *mutlak hümanizm* olarak tanımlamıştı. *Kapital*'in okunması –tabii "Marx'ın lafzına rağmen" "yeniden-kurulmuş" bir sözümona "sessiz söylem"i değil, *orada yazılı olanı* okumak şartıyla– bu tanıımı bütünüyle doğrular².

1. E. Che Guevera, "À propos du système budgétaire de financement", *Œuvres révolutionnaires, 1959-1967*, Paris, François Maspero, 1968, p. 147.

2. Karşılaştırınız: L. Althusser, *Lire le Capital*, tome I, Paris, François Maspero, 1965, p. 63. [*Kapital*'i Okumak, İthaki Yayınları, s. 328.]

Bugün bu tezin sunumu “hümanizm-karşıtı” okulla bir polemikle öncelenmek durumundadır. Bu polemik hiçbir şekilde, Fransa’da Marksist düşüncenin yenilenmesine ve (sorunsal, son kertede belirlenme, üst-belirlenme vb. kavramlarıyla) diyalektik yöntemin “yaratıcı” geliştirilmesine kuşkusuz katkıda bulunmuş olan Althusser’in ve çalışma arkadaşlarının teorik meziyetlerini yadsımayı hedeflemez.

Bununla birlikte, “hümanizm-karşıtı” okumanın yalnızca, Althusser’in “kopuş”un ve “olgunlaşma”nın Arafına terk ettiği (*Alman İdeolojisi, Felsefenin Sefaleti, On Sekiz Brumaire* gibi) yapıtlarla değil, aynı zamanda onun, Pozitif Hakikatin ezel ebet dikkatle izlendiği bilimsel cennete kabul ettiği yapıtla yani *Kapital*’le de çelişki halinde olduğunu göstermek sözkonusudur.

I. *Kapital*’deki Hümanizm

Öncelikle “hümanizm bir burjuva ideolojisi” yolundaki yanlış anlaşılmayı ortadan kaldırmak gerekecektir; Marx’tan önceki hümanizmin soyut, burjuva vb. olması hiçbir şekilde her türlü hümanizme sırt çevrilmesi gerekeceği anlamına gelmez. Marksizm-öncesi maddecilik mekanikti; ama bu Marx’ın kendisini maddeci olarak adlandırmasına engel olmadı. Aynı-ısı “diyalektik”, “sosyalist” vb. gibi terimler için de geçerlidir.

Bir başka yanlış anlama hümanizmi ezeli ve ebedi bir “insani öz”le özdeşleştiren bir anlayıştır. Oysa hümanist-olmayan bir dünya görüşü (Orta-Çağ’ın Katolikliği) değişmez bir “insan doğası” fikrine dayanıyordu. Marksist hümanizm, tersine, insanın ezeli ve ebedi bir kavranışı üzerine kurulu değildir.

Hümanizm tarihsel olarak Rönesans’ta “Tanrının hizmet-

kârı" insan dinsel ideolojisiyle karşıtlık içinde ortaya çıkar. Marx'ın hümanizmi, dinsel yabancılaşmayla –onunla özdeşleştirmeden– kıyasladığı insanların kapitalist üretim tarzında şeyler tarafından tahakkümünü ifşa eder. Ama meta üretiminin gelişimiyle belirginleşen Marksizm- öncesi hümanizm' soyut, "natüralist", bireyci ve burjuva olduğu halde, Marx'ınki maddeci, toplumbilimsel, Tarihselci, devrimci, proleterdir.

Bize göre hümanizmin *Kapital* içindeki başlıca uğrakları şunlardır:

- a) kapitalist ekonominin şeyleşmiş kategorileri gerisinde insanlar arasındaki ilişkilerin açığa çıkarılması;
- b) kapitalizmin "gayriinsaniliği"nin eleştirisi;
- c) üretimin insanlar tarafından rasyonel biçimde denetlendiği bir toplumun nesnel mümkünlüğü olarak sosyalizm.

"Hümanizm-karşıtı" okula göre, "Marx'ın, içerilerinde gerçekliği düşündüğü kavramlar [...] insan ya da hümanizm kavramlarını *teorik* kavramlar olarak bir kez olsun devreye sokmazlar"; bu kavramlar yerlerini üretici güçler, üretim ilişkileri vb. kavramlara bırakacaklardır⁴.

Bu, birçok eleştirel gözleme davetiye çıkarır:

- a) Louis Althusser'in bizzat kendisi yazılarında "insan" kavramından yararlanır. O zaman burada teorik, ideolojik bir kavramdan mı yoksa bir dakiklik eksikliğinden mi bahsedilecektir? Bu kavram "insanın doğayla sürdürdüğü ilişki"den

3. Karşılaştırmamız: M. Verret, *Théorie et Politique*, Paris, Éditions sociales, 1967, pp. 102-107.

4. L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, François Maspero, 1965, p. 255. [Marx için, İthaki Yayınları, s. 299. Çeviriyi kısmen değiştirdik].

bahsederken belirginleşir. Sözkonusu olan bal gibi bir *teorik kavram* değil midir? Yoksa “ideolojiyle-dolu-teorik-olarak-boş-bir-kelime”den mi söz etmek gerekir?

b) Marx, “üretici güçler” ve “üretim ilişkileri” kavramlarını tam da *insan kavramını işin içine sokarak* tanımlar. Öyleyse, emek-gücü Marx için “bir insanın vücudunda, canlı kişiliğinde mevcut olan fizik ve entelektüel kapasite” değilse nedir? Ya üretim ilişkileri, bunlar da sanki “bizzat insanlar arasında belirlenen, onların gözünde, şeyler arasında ilişkinin hayali biçimine bürünmüş toplumsal ilişkiler”den başka bir şey midir?

Althusser, Marks'ın koskoca teorik yapıtında, “hümanizm-karşıtı” tezine destek olarak, bula bula “Marksizm ve Hümanizm” başlıklı makalesinin⁷ başına yerleştirdiği *Wagner Üzerine Kenar Notları*'ndan tek bir cümle bulur: “Benim çözümleme yöntemim insandan değil, iktisadi olarak verili toplumsal dönemden yola çıkar...” Çek Marksist J. Zeleny, Althusser'in alıntı yaptığı Fransızca çevirinin bu pasajın anlamını çarpıttığına daha evvel işaret etmişti. Orijinal metin şöyledir: “Meine *analytische Methode*, die nicht von *dem* Mensch sondern der ökonomisch gegebenen Gesellschaftsperiode ausgeht...” (vurgu Marx'ın)⁸; diğer bir deyişle İnsandan (soyut insan kavramından) değil, somut bir toplumda üreten insanlardan yola çıktığını açıklar. Fikir *Siyasal İktisadın Eleştirisine Katkı'ya Önsöz*'ün ilk cümlesinde zaten ifade edilmiştir: “Toplumda üreten bireyler – yani toplumsal olarak

5. *Lire le Capital*, tome II, p. 149. [*Kapital'i Okumak*, İthaki Yayınları, s. 457.]

6. K. Marx, *Das Kapital*, I, *Werke*, 23, Berlin, Dietz Verlag, 1968, pp. 181, 186.

7. *Pour Marx*, op. cit. , p. 225. [*Marx İçin*, İthaki Yayınları, s. 267].

8. K. Marx, “Randglossen zu Adolph Wagner”, in *Werke*, 19, p. 371.

belirlenmiş bireylerin yaptıkları üretim, benim yola çıkış noktam tabii ki budur” *Wagner Üzerine Notlar*’ın tamamının okunması bu yorumu kesinlikle teyit eder. Marx orada, Wagner’in (“doğa karşısında yalıtık [tek başına]”) İnsan’ının (*Der Mensch*) karşısına “toplumsal insanı” (*gesellschaftliche Mensch*), “zaten herhangi bir toplum biçiminde yer alan insanı” çıkarır¹⁰.

Şimdi de, “hümanizm-karşıtları”nın teorik insan kavramının (ya da insan öznenin) yerine “üretim ilişkilerinin *desteği*” kavramını koymaya kalkışmaları üzerine birkaç kelime. Önce-likle, Marx’ın kullandığı “*Träger*” terimi *taşıyıcı* kelimesiyle –edilgenlik tınısına sahip– “destek”ten daha iyi karşılanır. Marx’ın birçok kez kullandığı imge “maske taşımak” (“karakteristik iktisadi maske”) imgesidir. Marx’ı “hümanizm-karşıtı” haline gelmeye zorlamak için insanların *maskelerden ibaret olduklarını söylemek* gerekecektir ki bu saçma sayılabilecek iş tam da Balibar’ın yapmaya çalıştığıdır: “Bireyler tam da maskeli ilerlerler (“Demek ki kapitalist iktisadi karakter (*die ökonomische Charaktermaske des Kapitalisten*) bir insana, parası daimi olarak sermaye işlevi gördüğü müddetçe yapışık kalır” III, 9): *bireyler maskelerden ibarettir*”¹¹. Elbette, Marx’ın açık biçimde insanla maske arasına ayırım getiren alıntısıyla hiç alakası olmayan tartışmasız bir *non sequitur* [sonucun önermeyi takip etmemesi] sözkonusudur. Hakikat şu ki, Marx’ın burjuva ideolojisine yö-

9. J.Zeleny, *Die Wissenschaftslogik bei Marx und Das Kapital*, Berlin, Akademie Verlag, 1968.

10. K. Marx, “Randglossen zu Adolph Wagner”, *op. cit.*, p. 362.

11. É. Balibar, *Lire le Capital*, tome II, p. 271, vurgu metnin kendisinde. [*Kapital’i Okumak*, İthaki Yayınları, s. 600.]

nelittiği eleştirilerden biri onun maskeyle maskenin gizlediğini ayırt etmekteki aczidir: “Kapitalist üretimin pratik etkenleri ve onlar adına ideolojik dili manipüle edenler, üretim aracını onu karakterize eden maskeden ayırt etmekte, köle sahibinin emekçinin bizzat kendisini köle niteliğinden ayırt etmekte aciz olduğu kadar acizdirler¹²” Ve şu da eklenebilecektir: modern emekçi emek-gücünü satan ücretli köle maskesinden!

Kapital'de bir insan “doğası” ya da “özü” kavramı var mıdır? Gerçekte bu yapıtta, “genel olarak üretim” gibi Marx'ın “ussal soyutlama” (*Verständige Abstraktion*)¹³ terimiyle tarif ettiği alana ait, daha ziyade “genel olarak insan” olarak adlandırılabilir bir kavrama rastlanır.

Kapital'in “genel olarak insan” kavramı, bir “proje”yi, yani kendi imgeleminde [tahayyülünde] fikren [ideal olarak] önceden-mevcut *bilinçli* bir *amacı* izleyerek –ki en kötü mimarı en iyi arıdan vb.den farklı kılan da budur¹⁴– *aletler* kullanarak üreten bir *toplumsal hayvan* kavramıdır. Acaba bu, “ezeli ebedi bir insan doğası”nın mevcut olduğu anlamına mı gelir? Hayır, çünkü Marx aynı pasajda “[insan] bu hareketle dış doğada etkili olup onu değişime uğraturken, aynı zamanda *bizzat kendi doğasını değişime uğratur*¹⁵” belirlemesinde bulunur.

“Genel olarak insan” kavramı, “genel olarak üretim” gibi, toplumsal yaşamın, günümüze dek tüm çağlarında *ortak bazı*

12. K. Marx, *Das Kapital*, I, Werke, 23, op. cit. , p. 635.

13. Karşılaştırınız: K. Marx, *Grundrisse*, tome I, Paris, Éditions sociales, 1980, p. 19. [Sol Yayınları, s. 23]

14. K. Marx, *Werke*, 23, op. cit. , pp. 193, 346.

15. *Ibidem*, p. 192, vurgu bizim.

özellikleri vurgulamak dışında bir şey yapmaz. Dolayısıyla sınırlı bir değere sahiptir (Marx'a göre "akla uygun soyutlama" "bize tekrardan kaçınma" imkânı tanıma meziyetine sahiptir. Karşılaştırınız: *Grundrisse*, p. 7) ve hiçbir şekilde Marksist hümanizmin "temelini" teşkil etmez. Aslına bakılırsa, Marx'ı ilgilendiren pek de öyle "genel olarak üretim" ya da "genel olarak insan" değil, belirlenmiş bir tarihsel çağda üretim ve tarihsel olarak belirlenmiş bir toplumda yaşayan ve üreten somut insanlardır.

1. Fetişizmin Açığa Çıkarılması

Marx *Kapital*'de meta ekonomisinin şeyleşmiş kategorilerinin (değer, para, sermaye vb.) gerisindeki insanlar arasındaki toplumsal ilişkileri açığa çıkarır; insan çalışmasının nasıl şeylerin bir nesnel karakteristiği biçimini aldığını; insanlar arasında belirlenmiş bir toplumsal ilişkinin meta biçiminde nasıl şeyler arasında bir ilişki biçimini aldığını; bizzat sermayenin kendisinin nasıl "bir şey değil, ama bireyler arasında şeyler tarafından dolayımlanan bir toplumsal ilişki" olduğunu gösterir. Lukács'tan Mandel'e çok sayıda Marksist yazar tarafından tahlil edilen bu sorunsalı burada geliştirmeye gerek yok. Marx'ın hümanizminin, ona görüngünün özünü yani bireyler arasındaki toplumsal ilişkileri keşfetmek için kapitalist fetişizmin "şeyleşmiş kabuğunu" kırma imkânı tanıyan *bilişsel [cognitive]* boyutunun altını çizmek bizim için yeterlidir. Hümanizm *Kapital*'de basit bir "ahlaki protesto" değildir: o şeyleşmenin "mistik örtüsü"nü yırtar, değerler "hiyeroglifi"ni çözer, piyasanın matlığı [saydamsızlığı] tarafından gizlenen toplumsal (insanî) gerçekliği kavrar.

Kapital'in bu sayfaları okunarak nasıl Marx'ın insan kavramını "bir kez olsun teorik bir kavram olarak devreye sokma"dığı¹⁷ ya da hatta "şey" kategorisinin "Marx'a en yabancı kategori"¹⁸ olduğu iddiasında bulunulabilir?

Jacques Rancière meta fetişizmi üzerine bölümü "hümanizm-karşıtı" dile "tercüme etme"yi denemiştir. Örneğin şöyle yazar: "Bir şey biçimini alan bir öznenin faaliyeti olarak emek değil, *emeğin toplumsal karakteridir*." Bu iddia bize sahte bir ikilem koyar gibi görünür. Emek bir öznenin faaliyetidir ve bu faaliyet toplumsal bir karaktere sahiptir¹⁹. Öte yandan Marx *Kapital*'de açık bir ifadeyle şöyle yazar: "*harcanan insan emeği (Verbrauchte menschliche Arbeit)* şeyleşmiş bir biçim alır"²⁰.

Althusser yakın bir tarihte, galiba fetişizm üzerine bölümün hümanist-olmayan bir "okuma"sının olanaksızlığını teslim ederek, sonunda bu bölümü "apaçık ortada" ve "son derece zararlı olabilecek" "Hegelci etki"²¹ günahı nedeniyle aforoz etmiştir. Zaten şu anda "Feuerbachçı ya da Hegelci hümanizmin izinin gölgesi"ni taşımayan yegâne metin olarak *Wagner Üzerine Kenar Notları*'nı tanımaktadır²². Hâlbuki bu metinde fetişizm sorunsalına tamamıyla açık biçimde atıfta bulunan

17. Pour Marx, op. cit. , p. 255, vurgu bizim. [*Marx İçin*, İthaki Yayınları, s. 299].

18. *Ibidem*, p. 237. [İthaki Yayınları, s. 280].

19. "Her üretim, belirlenmiş bir toplum biçimi çerçevesinde ve onun aracılığıyla doğanın birey tarafından mülk edinilmesidir". K. Marx, Introduction à la Critique de l'Économie Politique, *Grundrisse*, op. cit. , içinde p. 21. [Sol Yayınları, s. 25 Çeviriyi aynen aldık] Karşılaştırınız: J. Rancière, *Lire le Capital*, tome I, p. 134. [*Kapital'i Okumak*, İthaki Yayınları, s. 156.]

20. K. Marx, *Das Kapital*, I, *Werke*, 23, op. cit. , p. 88, vurgu bizim.

bir pasaj yer almaktadır: “Şey, “kullanım-değeri” insan emeğinin saf *nesneleşmesi* olarak, insan emek-gücünün harcanması olarak belirir ve dolayısıyla bu içerik kendisini şeyin nesnel bir karakteri olarak ortaya koyar²³”.

2. Kapitalizmin “Gayriinsanîliği”nin Eleştirisi

Yabancılaşma

Kapitalizm “insanların üretim sürecine başat olmayıp, üretim sürecinin insanları tahakkümüne aldığı” bir sistemdir; bu, “emekçinin yalnızca verili zenginliğin değer kazanmasının ihtiyaçları için varolduğu ama tersine nesnel zenginliğin emekçinin gelişim gereksinimleri için var olmadığı” bir üretim tarzıdır. İnsan dinde nasıl kendi beyninin eseri tarafından tahakküm altına alınırsa, kapitalizmde de bizzat kendi elinin ürünü tarafından tahakküm altına alınır”. Marx insanların meta ekonomisindeki atomize davranışlarının nasıl zorunlu olarak, toplumsal üretim ilişkilerinin, üretim araçlarının ve genel olarak ürünlerin “yabancılaşmış” (*entfremdete*), “özerk” (*Verselbständigte*) kendi eylemlerinden bağımsız biçimiyle sonuçlandığını gösterir; insanların toplumsal hareketi, kapitalist piyasanın anarşisi yüzünden, insanlar tarafından kontrol edileceğine onları kontrol eden, şeylerin bir hareketi biçimini alır²⁴.

Örneğin değeri ürünlerin şeyler olarak nesnel bir niteliği olarak gören (aynı zamanda “zorunlu bir görünüş biçimi” olan) fe-

21. L. Althusser, “Avertissement”, K. Marx, *Le Capital*, Livre I, Paris, Garnier-Flammarion, 1969 içinde, p. 22.

22. *Ibidem*, p. 29.

23. K. Marx, “Randglossen...”, *op. cit.*, p. 375.

tişist yanılısarnayla yabancılaşma, yani metalar âleminin “özerkliği” ve insanlar üzerindeki tahakkümü gerçekliğini birbirinden ayırmak gerekecektir. Diğer yandan, iktisadi yabancılaşmayla dinsel yabancılaşmayı birbirinden köklü biçimde ayıran şey, dinsel yabancılaşma ilahi fetiş bir kez saf dışı bırakıldığında yok olduğu halde, iktisadi yabancılaşmanın ortadan kaldırılmasının ancak kapitalist üretim tarzının ilgasıyla mümkün olmasıdır.

Özetle, (şimdiye kadar çok mürekkep akıtılmış) *1844 El-yazmaları*'nın ve *Kapital*'in yabancılaşma kavramları arasındaki ilişki sorunu üzerine bize göre bu ikisini özdeş tutmak da ya da tersine her türlü ilişkiyi inkâr da aynı ölçüde hatalıdır. Özellikle de, yabancılaşma sorununun *Kapital*'de kaybolduğunu ya da kendisine orada ancak “terminolojik olarak varlığını sürdürebilir” halde yer bulduğunu iddia etmek bize göre yanlıştır. Daha ziyade, Marx'ta 1844'te Feuerbachçı “antropolojik” bir karaktere sahipken (“insanî özün yabancılaşması”), *Kapital*'de tarihselleşmiş hale gelen²⁵ bu kavramın dönüşümünü incelemek gerekecektir.

Emekçilerin Fizikî Yıpranması

Proleterlerin –onlardan temiz havayı, güneşi, besinleri, uykuyu, sağlığı hatta hayatın kendisini çalan Vampir, Ejder, Jugernaut [önüne çıkan her şeyi ezip geçen tekerlekli put]– ser-

24. K. Marx, *Das Kapital*, I, *Werke*, 23, op. cit. , pp. 89, 95, 108, 455, 649; *Das Kapital*, III, *Werke*, 25, pp. 247, 838 etc.

25. Karşılaştırınız: Ernest Mandel, *La Formation de la pensée économique de Karl Marx*, Paris, François Maspero, 1967, p. 159. [Ernest Mandel, *Marx'ın İktisadi Düşüncesinin Oluşumu*, Yazın Yayıncılık, İstanbul, 2000, 3. Baskı, s. 157.]

maye tarafından yıpratılması *Kapital*'in çok sık tekrarlanan ana motiflerinden birisidir. Birçok bölümde (VIII, İşgünü; XII-I, Makine ve Büyük Sanayi; XXIII, Kapitalist Birikimin Genel Yasası) Marx, fabrika doktorlarının ve müfettişlerinin, genel olarak emekçilerin ve bilhassa kadınların ve çocukların yetersiz-beslenmesini, hastalıklarını, yıpratıcı yaşam ve çalışma koşullarını, aşırı çalışmadan ölmelerini, mutlak anlamda sefaletini ortaya koyan raporlarını titiz bir dikkatle çözümler. Bu çözümleme elbette "insan yaşamını fütursuzca harcama" sistemi olarak kapitalizmin ve onun "insan teri ve kanını metalara"²⁶ dönüştürmekten başka bir şey hedeflemeyen sömürü siyasetinin tutkulu bir şekilde mahkûm edilmesiyle sonuçlanır.

Emekçilerin Zihnî Yıpranması

"Kapitalizm proletaryanın yalnızca fizik sefaletini üretmez, aynı zamanda onun köleliğini, cehaletini, bönleşmesini ve ahlaken zayıflamasını da üretir. Eğitim için, entelektüel gelişim için, toplumsal ilişkiler için gerekli zamanı ondan gasp eder. Manüfaktürdeki işbölümüyle insanı parçalara ayırır, emekçi-yi çok çeşitli yeteneklerini feda ederek uzuvlarını kullanmaktan yoksun bırakır, onu bizzat kendi kendisinin bir parçacığınadır indirgeyecek raddede sakatlar": "Bir insanı bölmek idamı hak ettiyse infaz, yok eğer etmediyse cinayettir. İşbölümü bir halkın katlidir"²⁷. Sermaye, ebeveynleri çocuklarının satıcısı haline getirerek, aile ilişkilerinin zayıflamasını körükler. Nihayet işçiyi makinenin dışlisine ve sahiplerinin alçak despotizmine tabi ücretli bir köleye dönüştürür.

26. K. Marx, *Le Capital*, Livre I, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, p. 339.

Marx'ın Ahlakî Değerleri

Burada kapitalizmin *ahlakî* bir ifşasının söz konusu olduğu aşikârdır. Bu konuda iki teorik tuzaktan sakınılmalıdır:

a) *Kapital*'i “kapitalizme karşı etik bir çılgılığa” indirgemeye kalkmak (Maximilien Rubel tarafından temsil edilen eğilim). Bu durumda Marx'ı, ütopik sosyalistlerden –ki onlar da kapitalizmi eleştirmişlerdir– farklı kılan şey basitçe göz ardı edilir. Marksist sosyalizm bilimseldir, *Kapital* bilimsel bir yapıttır.

b) *Kapital* bilimsel bir yapıt olduğu için, “Marx bir ahlakçı değildir”, “insanî üretici güce *nesnel olarak kıyılmıştır*” vb. bahanelerle onun ahlakî boyutunu yadsımak (Karşılaştırmamız: Michel Verret, *op. cit.* , p. 111).

Kendini ortaya koyan soru şudur: Marx kapitalizmi hangi ahlakî *değerler* adına eleştirmektedir? İlk bakışta, ifşaatına etik temel hizmeti gören başlıca değerler, insan hayatı, kültür, adalet, özgürlük vb. gibi “klasik” hümanist değerlerdir.

Görünüş olarak ya da biçimsel olarak bunlar burjuva hümanizminin vazettikleriyle aynı değerlerdir; ama bunlar muhtevaları bakımından yeni bir anlama, devrimci, proleter bir anlama sahiptirler. Mesela insan hayatı burjuva hümanizmi tarafından ezelden beri olumlanan bir değerdir. Buna karşın, tipik burjuva hümanizmi, Marx'ın *Kapital*'in X. Bölümde bahsettiği aşırı çalışma sonucu ölen işçiyle ilgilenmez. Bu ona, nasıl ki düşme sonucu ölüm yerçekimi yasasının, karşısında isyana kapılmaya yer olmayan, bir ürünüyse, aynen onun gibi iktisadın “doğal yasaları”nın (şüphesiz müessif) bir ürünü gibi görünür. Aynı şey (mükemmel biçimde “klasik”) *özgürlük* değeri için de geçerlidir. Bur-

juva hümanizmi için bu yalıtılmış atom olarak bireyin özgürlüğüdür ki bu da iktisadi düzeyde piyasa güçlerinin serbest oyunu anlamına gelir. Marx için “özgürlük” esasen iki şey demektir:

- insanî yetilerin [melekelerin] geliştirilmesi: kapitalist ekonomi tarafından sınırlanan, yozlaştırılan ve sakatlanan yetiler;
- insanların doğa, üretim ve genelde toplumsal yaşam üzerinde rasyonel ve bilinçli kontrolü ki bu da elbette kapitalist pazarın ilgasını gerektirir.

Diğer bir deyişle, bu değerlerin tanımı, onları tasarladığı bakış açısı, somut anlamları, burjuva-bireyci hümanizmi tarafından vazedilen değerlerden köklü biçimde farklıdır zira o değerleri *proletaryanın bakış açısından* tanımlar.

Bu sınıf bakış açısı *Kapital*'in bütününde hâkimdir ve bilim ile eleştirinin diyalektik birliğini kurar. Örneğin, yapının merkezi kavramı artık-değer bir burjuva etiği için ahlakî sonuçlara sahip değildir çünkü emek-gücünün satışı piyasanın tüm kurallarına uygun olarak “özgür” ve “adil” bir sözleşmeye göre yapılmıştır. Proletaryanın bakış açısı sorununu hesaba katması sayesinde ki Marx artık-değerde, emekçilerin sömürülmesinin mekanizmasının ve kapitalizmin derin adaletsizliğinin açıklama-ifşasını bulur²⁸.

3. Sosyalizm

Sosyalizm Marx için hümanist değerlerin gerçekleştirildiği

28. Bunu belirtmekteki yegâne amacımız Marx'ta “değerler” ile “bilim”in karmaşık ve çelişkili eklemlenmesi problemi üzerine mümkün bir araştırma yönelimine işaret etmektir. Bu problemin bize göre neo-pozitivist bir yaklaşımla çözülmesi mümkün değildir.

bir toplumun, bir “özgür insanlar” toplumunun –yani özgürce ortaklaşmış insanların bilinçli biçimde tasarlanmış bir plana göre toplumsal yaşam sürecini denetim altında tuttukları bir toplumun²⁹– nesnel mümkünlüğüdür.

Demek ki, sosyalist üretim tarzı fetişizm ile yabancılaşmayı ilga edecek, içersinde insanların emeklerinin ürünleriyle ilişkilerinin *saydam* olduğu ve üretimin üreticiler topluluğu tarafından rasyonel biçimde planlandığı bir üretim tarzıdır. O aynı zamanda insanlara yeteneklerinin özgür, tam ve “çok çeşitli” (*Vollseitig*) gelişimi ve –işgününün kısaltılmasının ilk koşul olduğu– daha üst aşamasında insanî yetilerin kendinde nihai-amaç olarak geliştirilmesi ve zenginleştirilmesi imkânı tanıyan üretim tarzıdır³⁰.

Sosyalizm Marx için bir “insanî özün” gerçekleştirilmesi değildir. “Genel olarak insan” kavramı kapitalizm tarafından “yadsınmayan” bir “ussal soyutlama”dır: bu kavram *kapitalist tarz* da dâhil bugüne dek bilinen tüm üretim tarzlarında insanların bazı ortak özelliklerini özetlemekten başka bir şey yapmaz. O halde sosyalizm ezeli ebedi bir “insan doğası”nın gerçekleşmesi değil, bir *yeni insanın*, komünist insanın, sınıfsız toplumun insanının, “özgürlüğün hükümrânlığı”nın insanının doğuşunun mümkünlüğüdür.

Eğer sosyalizm insanların maddi üretim sürecine hâkim oldukları toplum biçimiye, onu insan teorik kavramını kullanmadan anlamak ve tanımlamak nasıl mümkün olabilir? Althusser “hümanizm-karşıtı” makalesinin tam ortasında sosyalist toplumdan “her insanın artık nesnel olarak seçim hak-

29. K. Marx, *Das Kapital*, I, *Werke*, 23, op. cit. , pp. 92-94.

30. K. Marx, *Das Kapital*, III, *Werke*, 25, op. cit. , p. 828.

kına yani kendiliğinden neyse o olma zorlu görevine sahip olduğu³¹ toplum olarak söz ettiğine göre, bu problemin farkına varmışa benzer. Peki, her insan ("insan"?) eğer özne değilse, kendisini "sahneye koyan ve yöneten"³² yani onun adına peşinen seçim yapmış olan üretim ilişkilerinin "desteği"nden ibaretse o zaman nasıl seçim yapabilecektir?

II. *Kapital*'in Tarihseleliği

1. *Marx ve Klasik Siyasal İktisat*

Marx'a göre klasik siyasal iktisadın en temel hatalarından biri (*Grundmängel*) doğa (meta) ile biçim (değer) arasındaki ilişkiyi görmemiş olmasıdır. Bu "aldanma" nedendir? Çünkü diye yanıtlar Marx, klasik siyasal iktisat biçimin (değerin) gerisinde gizlenen muhtevayı (emeği) (kısmen) keşfettiği halde kendisine bu muhtevanın niçin bu biçimi almak zorunda olduğu sorusunu hiçbir zaman sormamıştır³³. Yani, Marx'la burjuva iktisatçıları arasındaki fark aynı soruya farklı bir cevap değildir; Marx yeni bir soru sormuştur. Diğer bir deyişle aralarındaki fark bir sorunsal farkıdır. Klasikler tarafından sorulan sorular, bazı nesnelerin "görülebilir" olmadıkları –hatta orada nesne olarak bile mevcut olmadıkları– bir "ufuk" tanımlar; onların sorunsalı bir "görüş alanı"³⁴ kesitler.

31. Pour Marx, op. cit. , p. 245. [*Marx İçin*, İthaki Yayınları, s. 290].

32. Karşılaştırınız: L. Althusser, *Lire le Capital*, tome II, op. cit. ,p. 103. [*Kapital'i Okumak*, İthaki Yayınları, s. 457.]

33. K. Marx, *Das Kapital*, I, *Werke*, 23, op. cit. , p. 95.

34. Althusser'in *Lire le Capital*, tome I, op. cit. ,pp. 26-29 [*Kapital'i Okumak*, İthaki Yayınları, ss. 38-44] içinde yer alan "sorunsal" kavramı üzerine mükemmel çözümlemelerine göndermede bulunuyoruz.

Ama hepsi bu değildir. Şimdi burjuva iktisatçılarının bu soruyu *neden* sormadıklarını öğrenmek sözkonusudur. Bu elbette bir iyi niyet, bilimsel namus ya da zekâ eksikliği nede- niyle olmamıştır. Marx'ın yanıtı açıktır ve başka hiçbir yöne çekilemez: çünkü “alınlarında, insanların üretim sürecine hâ- kim olmayıp, üretim sürecinin insanları tahakküm altına al- dığı bir toplumsal formasyona aidiyet damgası taşıyan bu bi- çimler onların burjuva bilinçlerine göre bizzat üretken eme- ğin kendisi kadar aşikâr biçimde doğal sayılırlar”. Diğer bir deyişle, kapitalist biçimlerin *tarihsel özgüllüğünü görmezler*, çünkü onları “toplumsal üretimin ezeli ebedi doğal biçimle- ri³⁵” olarak değerlendirirler.

Kapitalist biçimlerin bu “alın damgası” aynı zamanda, ser- mayenin günlerinin sayılı olduğunu, kapitalist üretim tarzı- nın kendisini önceleyen tüm üretim tarzları gibi tarihsel ve geçici olduğunu ilan eden bir “duvar yazısıdır” (*Mene, mene, tekel upharsin!*) (*Senin günlerin sayılı!*). Bu, burjuva iktisatçı- ları için işte bu nedenle “okunaklı” değildir. “Onlar için yal- nızca iki kurum türü vardır, sanatınkiler ve tabiatınkiler. Fe- odalizmin kurumları sunî [yapay] kurumlar, burjuvazininki- lerse tabiî [doğal] kurumlardır. Bu noktada, iki din türü ku- ran ilahiyatçılara benzerler. Kendilerinin olmayan her din in- san icadı, kendilerinininkine gelince Tanrı'nın vahyi. [...] İşte böyle, bir zamanlar tarih vardı, ama artık yok³⁶”.

35. K. Marx, *Das Kapital*, I, *Werke*, 23, op. cit. , pp. 95-96. [Sol Yayınları, ss. 90-91]

36. K. Marx, *Misère de la Philosophie*, Paris, *Éditions sociales*, 1968, p. 129. [*Felsefenin Sefaleti*, Sol Yayınları, Ankara, 1999, ss. 119-120. Çeviriyi kısmen değiştirdik]

Ricardo, artık-değerin kaynağı *sorusunu* işte bu nedenle *sormaz*; bu onun için doğal bir üretim biçimine içkindir. Aynı şekilde burjuva üretimini de “basit biçimde üretim” saydığından kapitalist aşırı-üretimin mümkün olabileceğini *tasavvur edemez*. Malthus’a gelince, o da örneğin “artık-nüfusun” gerçek nedenlerini (kapitalist üretimin tarihsel yasaları) görmez, çünkü bunları Doğanın ezeli/ebedi yasalarına atfeder vb.³⁷.

Demek ki Marx’ın, rasyonel diyalektik yöntemini *Kapital*’in önsözünde şu şekilde tanımlaması tesadüf eseri değildir: “Bu [diyalektik], rasyonel biçiminde, burjuvazi ve onun doktriner sözcüleri için bir rezalet ve bir iğrençliktir, çünkü o [rasyonel biçimiyle diyalektik] varolanı pozitif anlayışına onun eşzamanlı *olumsuzlanışının*, kaçınılmaz *yıkılışının* tanınmasını katar; çünkü her tarihsel olarak gelişmiş biçime akışkan halde, *hareket halinde* olarak bakar ve böylece onun geçici yanını da kavrar ve çünkü bizatihi özünde *eleştirel* ve *devrimci* olduğundan kendisini herhangi bir şeyin etki altında bırakmasına izin vermez³⁸”. Bu somut biçimde, *Kapital*’de, kapitalist eko-

37. K. Marx, *Das Kapital*, I, *Werke*, 23, op. cit. , pp. 539, 551 [Sol Yayınları, ss. 579 – 580, 592]; *Théories sur la plus-value*, 3 tomes, Paris, Éditions sociales, 1974-1978. [*Artı-Değer Teorileri*, 2 Kitap, Sol Yayınları, Ankara, 1998-1999.]

38. K. Marx, *Das Kapital*, I, *Werke*, 23, op. cit. , p. 28 vurgu bizim. Tome 1, p. 29 (Fransızca baskı) [Sol Yayınları, s. 28] [Sözkonusu pasajın çevirisinde aşağıdaki İngilizce metni esas aldık: “In its rational form it is a scandal and an abomination to the bourgeoisie and its doctrinaire spokesmen, because it includes in its positive understanding of what exists a simultaneous recognition of its negation, its inevitable destruction; because it regards every historically developed form as being in a fluid state, in motion and therefore grasps its transient aspect as well; and because it does not let itself be impressed by anything, being in its very essence critical and revolutionary.” *Capital*, Volume I, Penguin Classics, 1990, p. 103]

nominin biçimlerinin, yasalarının ve üretim ilişkilerinin özgül, tarihsel, "geçici" karakterini kavramak anlamına gelir.

Ve Marx, kendi maddeciliği diyalektik-tarihsel olduğu için, *Kapital*'de "soyut natüralist-bilim (*naturwissenschaftlichen*) olarak tarihsel süreci dışlayan maddecilik³⁹" i biçimsel olarak ve açık biçimde mahkûm eder. Bu, neo-pozitivist akımların Marksizmi doğal bilimlerin metodolojik modelinin Prokroustes yatağına^(*) bağlamayı (tekrar) denedikleri günümüzde çok güncel bir eleştirel gözlemdir.

Marx'ın *tarihselciliği* işte burada, bizatihi yöntemin kalbinde yer alır. Dolayısıyla, *Kapital*'in Tarihselci karakterinden söz etmek hiçbir şekilde *Kapital*'in "kapitalizmin tarihi" olduğu ya da kategorilerin üç ciltteki geliştirilme sırasının bu kategorilerin tarihte beliriş sırasıyla ilişkili olduğu iddiasında bulunmak anlamına gelmez. Tarihselcilik çok daha "derin" bir düzeyde, her kategorinin teorik kavramsallaştırılmasında yer alır. Kapitalist üretim tarzının her kategorisi Marx tarafından *tarihsel-olarak özgül* olarak kavranır, çözümlenir, tanımlanır ve kavramsallaştırılır. Bu olguyu ya da onun *başat* yöntemsel önemini yadsımak, Marx'ın devrimci diyalektiğiyle burjuva ikti-

39. *Ibidem*, p. 393. [Sol Yayınları, s. 361, 4 no.lu dipnot]

(*) Prokroustes ya da Damastes (Kanırtan ya da Boyun-Eğdirici): Mitolojide Poseidon'un oğlu; efsaneye göre Atina-Eleusis (bugünkü Elefsina) yolunu mesken tutup misafir ettiği yolculara işkence ederdi. Demirden yatağına yatırdığı yolcunun boyu uzun gelirse bacaklarını keser, kısa gelirse yatağın boyunu alıncaya kadar kanırtırdı. Yatak ayarlanabilir bir düzeneğe sahip olduğundan hiçbir yolcu bu akıbetten kurtulamazdı. Prokroustes Yatağı: modern dilde kesinlikle uyulması gereken keyfi bir standart anlamında kullanılır.

satıcılarının yöntemi arasındaki farktan hiçbir şey anlamamak anlamına gelir.

Marx'ın bu konudaki metinleri sarıh ve başka hiçbir anlama çekilemeyecek derecede açık olduklarından, Althusser ve çalışma arkadaşlarının bunları yapısalcı ve "tarihselcilik-karşıtı" bir manada yorumlamaları mümkün değildir. Sonuç olarak, Marx'ın güya klasik iktisatla kendi ilişkisini *anlamadığı*, klasik ekonomi politığe "beyan edilmiş eleştirisi"nin (tarih-dışı, ezeli-ci/ebedici, sabitleyici karakterinin eleştirisinin) "yüzeysel ve muğlâk kaldığı" ve "Marx'ın kendisi üzerindeki yargısının bitirilmemişliği"⁴⁰ne tanıklık ettiği yolundaki garip tezi ileri sürmeye mecbur kalırlar. Rancière'e göre Marx ile Ricardo arasındaki hakiki fark tarihselcilik değil, "sadece Marx'ın kelimenin Kantçı anlamında bir sistem yapmayı başarmış" olmasıdır (Karş. , *Lire le Capital*, tome I, p. 181. [*Kapital'i Okumak*, İthaki, s. 211].

Althusser'e göre, eğer Marx ile klasikler arasındaki fark onun iktisadi kategorilerinin tarihsel karakteri olmuş olsaydı, "O zaman Marx hareket halinde Ricardo, yani Tarihselci olacaktı" ki bunun altında da "diyalektiğin muhtevaya aldırış etmeyen kendinde yöntem olarak bir kavranışı"⁴¹ yatar. Şayet Althusser ütopycılarla Marx arasındaki başlıca fark Marksist sosyalizmin bilimsel karakterinde yatar demek hatalıdır çünkü bu Marx'ı "bilimsel bir Fourier" olarak takdim etmek anlamına gelecektir diye yazmış olsaydı bu biraz onun gibi olacaktı. Marx'ın Tarihselci karakterini olumlamak hiçbir şe-

40. L. Althusser, *Lire le Capital*, tome II, op. cit. , pp. 36-37. [*Kapital'i Okumak*, İthaki, ss. 330 -31]

41. *Ibidem*, p. 37. [İthaki, s. 331.]

kilde onu “tarihselcileşmiş bir Ricardo” olarak takdim etmeye götürmez: Ricardo tarihselcileştiği takdirde Ricardo olmaktan çıkar! “Tarihselcileşmiş bir Ricardo” hamile bir baki-re ya da Brezilya folklorunun bahsettiği o korkunç hayvan “burun-deliklerinden-alevler- saçan-kellesi-kopuk-eşek...” kadar bulunması zor mucizevî bir varlıktır. Tarihselcilik aşikâr biçimde kavramların bizzat *muhtevasını* vurur. Marx'ın kavramları, tam da tarihselci olmaları *nedeniyle* Ricardo'nun-kilerden bütünüyle farklı bir anlama sahiptir.

2. İnsanlar ve Tarih

Marx tarafından burjuva iktisatçılarına sürekli biçimde yöneltilen yerginin kapitalizmin *tarihsel* yasalarını, bunları doğal yasalar haline getirmek için “gizemlileştirmek” olduğunu gördük. Bu, Marx için Tarih ile Doğa arasında, insanlık tarihiyle doğa tarihi arasında *temel bir farklılık* olduğu anlamına gelir. Bu farklılık nedir? Marx bu soruya (karşısında tüm “tarihselcilik-karşıtı” saldırı dalgalarının gelip mecburen kırıldıkları) ışık saçan bir cümleyle cevap verir: “Vico'nun dediği gibi insanlık tarihini doğa tarihinden ayıran şey birini bizim yapmış olmamız diğerini yapmamış olmamızdır⁴².”

Bu tez, Marx'ın teorisinde *hümanizm* ile *tarihselciliğin* bulunduğu düğüm noktasını oluşturması nedeniyle stratejik olarak belirleyici bir öneme sahiptir. Marx'ın düşüncesi tarihselcidir çünkü hümanisttir: Marx Doğa ve Tarih arasındaki fark üzerinde bu kadar ısrar ediyorsa bu, ona göre insanların tarihin “öz-

42. K. Marx, *Das Kapital*, I, *Werke*, 23, op. cit. , p. 393. [Sol Yayınları, s. 361, 4 no.lu dipnot]

nesi" olmaları (onu yapmaları) nedeniyledir. Ve yöntemi, tam da hümanist-tarihselci olduğu için *devrimcidir*: kapitalist üretim ilişkileri doğa yasaları gibi insanlardan tamamen bağımsız, ezeli/ebedi, değiştirilemez değildirler; insanlar tarafından *ürettilirler*⁴³ ve bir devrimde insanlar tarafından *değiştirilebilirler*. Nihayet, Marx'ın yöntemi tarihselci-devrimcidir çünkü kendisini *proletaryanın bakış açısından*, yani burjuva "perspektiflerin uf-kunu" aşarak kapitalizmin bu geçici karakterini kavramaya izin veren yegâne toplumsal bakış açısından konumlandırır.

Tarihi insanlar yapar demek elbette onların tarihi "özgür iradeleri"ne göre yaptıkları anlamına gelmez: "insanlar her biri bilinçli olarak istedikleri öz amaçlarına ulaşmaya çalışarak, bu tarih hangi görünümde tezahür ederse etsin, kendi tarihlerini yaparlar ve işte tam olarak tarihi oluşturan da, değişik yönlerde etki eden bu sayısız iradelerin ve bunların dışarıdaki dünyaya çok çeşitli etkilerinin bileşkesidir"⁴⁴. Hem mekanikçi maddeciliğe, hem de iradeci idealizme karşı çıkan tarihin Marksçı kavranışı, özne ile nesne arasındaki, insan ile "durumlar [ahval- circonstances]" arasındaki, insan faaliyeti ile "verili koşullar" arasındaki diyalektik ilişkinin kavranışıdır⁴⁵.

"İnsanlar tarihi yapar" diyen diyalektik tez her zaman dev-

43. "İktisatçı Bay Proudhon insanların yünüleri, bezleri, ipekli kumaşları belirlenmiş üretim ilişkileri içinde yaptıklarını çok iyi anlamıştır. Buna karşın onun anlamadığı şey bu belirlenmiş toplumsal ilişkilerin de, aynen bez, keten vb. gibi insanlar tarafından üretildiğidir." K. Marx, *Misère de la Philosophie*, op. cit. , p. 119 [*Felsefenin Sefaleti*, op. cit. , s. 109.]

44. F. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Paris, Éditions sociales, 1970, pp. 67-68. [*Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, Sol Yayınları, Ankara, 1992, s. 47.]

rimci Marksizm ile II. Enternasyonalin “resmî” ideologlarının (Kautsky, Plekhanov) mekanikçi sahte-Marksizmi arasındaki teorik kopuş noktalarından biri olmuştur. Lenin'in Plekhanov'la bir polemikte Marx'ın Paris Komünü'ne ilişkin tavrını şu şekilde vurgulaması bir tesadüf değildi: “O, işçi sınıfının fedakârlıkla ve inisiyatifle dünya tarihini kahramanca yapıyor oluşuna derin saygı duyar. Marx dünya tarihini, *onu*, başarı şanslarını *şaşmaz biçimde* öngörme imkânına sahip olmaksızın *yapanların* bakış açısından değerlendiriyordu⁴⁶”.

Althusser insanların tarihin öznesi olacakları yolundaki fikri reddeder; ona göre insanlar “üretim ilişkilerinin desteği”nden başka bir şey değildirler ve üretim ilişkileri özne kategorisi biçiminde düşünülemezler⁴⁷. Oysa bu teorinin görüş alanından kaybolan şey devrimin ta kendisidir. İnsanlar eğer “üretim ilişkilerinin desteği”nden başka bir şey değillerse, günün birinde bu üretim ilişkilerini *dönüştürmeleri* nasıl müm-

45. Goldman'a göre Marx'ın yöntemi, öznenin-ve-nesnenin-daireselliği diyalektik ilkesine dayanır. “Üzerinde görelî ve salt şu ya da bu tikel araştırmanın pragmatik gerekçeleriyle haklaştıran bir başlangıç dışında bir başlangıç seçmenin imkânsız olduğu daire. Bu noktada Marx'ın analizinin ve tıpkı onun gibi Lukács'ın ve diyalektiğin çözümlemelerinin, en azından Marx'ın kendisini okuduğu haliyle Feuerbach gibi, durumları –bu örnekte üretim ilişkilerini– bu ilişkilerin insanların faaliyetiyle dönüştürülmesine hiçbir alan tanımayan mutlak bir başlangıç olarak gören her türlü mekanikçi maddecilikle kesin karşıtlık içinde olduğunu söylemeye gerek dahi yoktur.” L. Goldman, “L'idéologie allemande”, *L'Homme et la société*, no. 7, Paris, Anthropos, 1968, p. 48.

46. Lénine, “Préface aux lettres de Marx à Kugelmann”, *Marx, Engels, Marxisme*, Moscou, Éditions du Progrès, 1954, p. 206.

47. L. Althusser, *Lire le Capital*, tome II, op. cit. , pp. 102, 157. [*Kapital'i Okumak*, İthaki, ss. 465-466, 485.]

kün olur? “Sadece maskelerden ibaret” iseler (Balibar) ücretli köleliğin maskesini aşağı indirmeleri nasıl mümkün olur? “Anti-hümanist” kavrayış içinde devrime, özellikle de tarihin öznesi proletaryanın (partisinin önderliğinde) eski üretim ilişkilerini yıkmak ve bilinçli ve rasyonel biçimde yeniden yenilerini yaratmak için ayaklandığı sosyalist devrime yer yoktur.

Bu, insanlar-tarafından-yapılan-tarih sorununun Althusser’de aleni çelişkilerin mekânı olduğunu söylemek gerekir. Lenin üzerine yakın tarihli bir metinde şöyle yazar: “Tarihi yapan insanlar değil, kitlelerdir⁴⁸”. Bu birkaç eleştirel gözleme davetiye çıkarır:

a) “Kitleler” *insanlar* değilse nedir?

b) Alışkanlıkla, ister hâkim sınıfların ister tahakküm altındaki sınıfların önderleriyle partilerinin karşıtı olarak (muğlâk ve pek dakik olmayan bir terimle) “kitleler”den söz edilir. Her iki halde de “kitleler tarihi yapar” demek hatalı ya da en azından yetersizdir. İlk durumda, tarih aynı zamanda hâkim sınıflar, sömürücüler, hükümetler vb. tarafından da yapılır. İkincisinde, kitleleri önderlerin karşısına koyup “kitlelerin tarihi yaptıklarını” ilan etmek saf kendiliğindencilğe düşmek olacaktır.

Ama en ilginç olanı, Louis Althusser’in bizi son metninde şu konuda bilgilendiriyor olmasıdır: “Marx Hegel’e karşı önemli bir borcunu durmaksızın teslim etmişti: tarihi “öznesiz bir süreç” olarak kavrayan ilk kişi olmasını⁴⁹”.

48. L. Althusser, *Lénine et Philosophie*, Paris, François Maspero, 1969, p.

57. [*Lenin ve Felsefe*, İletişim, op. cit. , s. 91.]

49. L. Althusser, “Avertissement”, K. Marx, *Le Capital*, Livre I, op. cit. , içinde, p. 22.

Ki bu da bizi gerçekten masumane iki küçük sual tevcih etmeye götürür:

a) Marx bunu nerede yazmıştır?

b) "Kitleler tarihi yapar"sa tarih nasıl "bir öznesiz süreç" olur?

III. Marksist Hümanizmin Günümüzdeki Siyasi Anlamı

Althusser Marksist hümanizmi günümüzde, komünistlerle sosyal-demokratlar arasında bir diyalogu ya da hatta burjuva liberal ya da Hıristiyan hümanizmiyle sosyalist hümanizm arasında "bir tür buluşmayı" olanaklı kılan "yeterince itimat telkin eden ve cazip" bir izlek olarak görüyor gibidir. Bu sosyalist hümanizmin izleklerinin gelişimi ona göre "Sovyetler Birliği'nde var olan yeni koşulların, proletarya diktatörlüğünün sonunun ve komünizme geçişin üzerinde⁵⁰" kuruludur.

SSCB'de "proletarya diktatörlüğünün sonuna dair izleklerin şüpheli ve siyaseten tartışmalı karakteri veçhesini şimdilik bir yana bırakalım. Vurgulanması gereken, savunucuları (samimi biçimde) nedamet getirmiş [tövbekâr] eski Stalinciler (Garaudy, Schaff vb.) olan, "savaşı ve sefaleti" reddeden "iyi niyetli insanlar⁵¹"la bir diyaloga imkân tanıyan SSCB'deki "serbestleşme"ye fiilen bağlı bir çeşit "sosyalist hümanizm"in yanında, hiçbir şekilde "itimat telkin etmeyen" "dialog"dan ziyade halkın emperyalizme ve kapitalizme karşı *devrimci savaşı*nı vazeden *bambaşka* bir Marksist hümanizm olduğudur.

50. L. Althusser, *Pour Marx*, op. cit. , pp. 227, 228, 243. [*Marx İçin*, İthaki, ss. 269, 270, 289.]

51. *Ibidem*, p. 227. [İthaki, s. 269.]

Bu mesela “belirleyici etmen şeyler değil insandır. Güç ilişkileri yalnızca askeri ve iktisadi güçlerin oranı tarafından değil, aynı zamanda insan kaynaklarıyla moral güçlerin oranı tarafından da belirlenir. Askeri ve iktisadi güçlere sahip olan insandır⁵²” diye yazdığında Mao Zedong’un yapıtında ifadesini bulan hümanizmdir.

Bu aynı zamanda Guevera’nın tüm yazılarında belirginleşen Marksist hümanizmdir. Guevera için “nihai ve en önemli devrimci ihtiras insanı yabancılaştırmaktan kurtulmuş görmektir”. Guevera birçok kez şunu vurgulamıştır “Tarihin bilinçli aktörü insandır. Onun toplumsal varlığının bilincini tek bir yerde toplayan bu bilinç olmadan komünizmin olması mümkün değildir⁵³”.

Tarihselci hümanizm üzerine bir tartışmanın sahip olabileceği *somut siyasi sonuçları* resmeden bir örnek 1963-64’te Küba’da cereyan eden, bir tarafında Che Guevera ile Ernest Mandel’in, diğer tarafında da Kumandan Alberto Mora ile Charles Bettelheim’in yer aldığı tartışmadır. Bu tartışma her

52. Mao Zedong, “De la guerre prolongée”, *Citations du Président Mao Zedong*, Pékin, Éditions du Pékin, 1966, pp. 156-157 içinde. Aynı şekilde bkz. Çin KP’nin gazetesi Hongqi’de “İnsanî Etmenin Önceliği Üzerine” başlığıyla 1964’de yayınlanan makale. Bu makalede şu satırlar yer almaktaydı: “İnsanla şeyler arasındaki ilişkiler söz konusu olduğu müddetçe belirleyici etmen şeyler değil, insandır. Marksizm-Leninizmin temel bir bakış açısı burada yer alır.” Mekanik maddeci burjuva bir kavrayış bunu yadsır ama “burjuva dünya kavrayışını kabullenene her emekçi kaçınılmaz olarak moral bakımdan silahsızlanacak ve belkemsiz, eyleme geçme iradesinden ve yetisinden yoksun bir filisten hâline gelecektir.” Karşılaştırmız: Pékin Information, no. 46, 16-11-1964, pp. 21-25.

53. E. Che Guevera, *Œuvres révolutionnaires*, 1959-1967, op. cit. , pp. 262, 148.

şeyden önce, merkezî bütçe finansmanı ya da işletmelerin mali özerkliği; “moral müşevvikler” ya da “maddi müşevvikler”; dakik plan ya da piyasanın kullanılması vb. gibi pratik iktisadi sorunlar etrafında dönmekteydi. Ama aynı zamanda teorik bir hat da mevcuttu: sosyalist bir geçiş ekonomisinde değer yasasının rolü. Guevera ile Mandel için değer yasasının *insanların bilinçli müdahalesiyle* yani sosyalist planlamayla giderek ilgası mümkünken, (bugün “anti-hümanist” bir yapısalcı olan) Bettelheim için değer yasası geçiş toplumlarının, ancak üretici güçlerin gelişmesi sayesinde komünizmde ortadan kalkacak “nesnel bir yasası” idi.

(Marksist bir iktisatçı olarak meziyetlerini ve aynı şekilde Küba Devrimine sunduğu yardımı hiçbir şekilde inkâr etme arzusunda olmadığımız) Bettelheim’in tutumu temelde, değer yasasını sosyalist toplumun kaçınılmaz [boyun eğilmesi gereken] “nesnel bir yasa”sı olarak gören Stalin’in tutumudur⁵⁴.

Buna karşıt olarak Guevera planlamaya Bettelheim’in ona tanıdığından “çok daha büyük bir bilinçli karar alma gücü” atfetmek gerektiğini vurgular. Çünkü ona göre “değer yasası

54. Stalin’e göre “Marksizm –söz konusu olan ister doğanın yasaları ister siyasal iktisadın yasaları olsun– bilimin yasalarını insan iradesinden bağımsız çalışan nesnel süreçlerin yansıması olarak kavrar. Bu yasaları keşfetmek, bilmek, eylemlerinde hesaba katmak, toplumun çıkarı için kullanmak mümkündür ama bunları değişime uğratmak ya da ilga etmek mümkün değildir” *Problèmes économiques du socialisme en U.R.S.S.* , Paris, Éditions Norman Béthune, 1965, p. 4. Stalin, çağdaş tarihselcilik-karşıtlığının bu dâhiyane öncüsü doğa bilimiyle siyasal iktisadı, doğanın yasalarıyla tarihsel olarak belirlenmiş iktisadi yasaları kayıtsız şartsız özdeşleştirir yani Marx’tan klasik politik iktisada geri döner.

ile plan bir çelişki ve bunun çözümüyle bağlı iki terimdir; o zaman merkezi planlamanın sosyalist toplumun varoluş tarzı, onu tanımlayan kategori ve insan bilincinin ekonomiyi sentetikleştirip hedefine yönlendirmeyi nihayet başardığı nokta, insanın komünist toplum çerçevesinde toptan kurtuluşu olduğunu söylememiz mümkündür⁵⁵.

(Vincennes Deneysel Merkezi)

55. E. Che Guevera, "La signification de la planification socialiste", *Œuvres révolutionnaires*, 1959-1967, op. cit. , pp. 183, 185 içinde. Aynı şekilde karşılaştırınız: E. Mandel, "Le grand débat économique", *Partisans*, no. 37 (Cuba et le castrisme en Amérique Latine), Paris, 1967, p. 30: "Kapitalizmden sosyalizme geçiş evresinde "değer yasası"nın üretimi dolaylı ya da dolaysız düzenlemeye devam etmesine itiraz edenler meta kategorilerinin bu evrede kaçınılmaz olarak varlıklarını sürdüreceklerini hiçbir şekilde yadsımazlar [...]. Buna karşın piyasa ile plan arasındaki esasen çelişkili karakteri kavrayıp, ister bazı toplumsal hizmetlerinin gelişimine öncelik verilmesini, ister ulusal ekonomik gelişmenin bazı emredici gereklerini güvence altına almak için çok sayıda kesimde yönetimce belirlenmiş fiyatların tesisine geniş bir alan tanırırlar."

“Bir İlga Edilmiş Düşüncenin Evrimi”

Daniel Bensaïd

Marc Perelman benden, yirmi yılı aşkın süre önce Contre Althusser'de [Althusser'e Karşı] yayınlanmış metinlerin yeniden basımına katkıda bulunmamı istediğinde önce şaşırdım. Siyasi-entelektüel bir konjonktürle aşırı damgalı ve muhtemelen konusu kadar eski bir polemikçi canlandırmak neye yarayacaktı? Hem sonra Althusser'in yapıtının bugün ölümünden sonra yayınlanan büyük bölümü gençlik öfkelerimiz döneminde bilinmiyordu.

Sonunda, Éditions de la Passion'un inisiyatifi beni öncelikle daha önce okumadıklarımı okumaya ve Antoine Artous ile birlikte 1965-1966 kışının sömestr tatilinde Antoine'ın annesinin öğretmenlik yaptığı Gages'in Auvergne tarzı küçük ilkokulunda tutkuyla hatmettiğimiz Marx İçin ile Kapital'i Okumak'tan başlayarak eski metinleri yeniden okumaya itti. Sert iklimin muhasarası altında ve eski sobanın başına sığınmış halde Ulm Sokağının itibarlı tapınağından düşen fikirleri, bu arada Endonezyalı komünistlerin katledilmesine dair haberleri radyodan izlemeyi de ihmal etmeden, diz dize tartışıyorduk.

Komünist öğrenciler arasında (Vietnam kurtuluş mücadelesine daha aktif bir destekten yana ve 1965 Başkanlık seçimlerin-

de Mitterand'a daha ilk turdan destek verilmesine karşı) sol muhalefette yer alıp, Maocu dinsel kültten ziyade Che'nin simgeselleşen imgesinin çekimine kapılarak vardığımız sonucun dönüşü yoktu: kesinlikle Althusserci olmayacaktık. Reddimizin nedenleri öncelikle siyasi türdendi. Althusser "son kertede" parti önderliğini sofistike tarzda koruyor gibi görünüyordu. Bir önceki yıl La Nouvelle Critique'te bizim otoriter bir discipline davet olarak okuduğumuz –buna karşın Marx İçin'in metinlerinden çıkartmış olduğu– "Öğrenci Sorunları" üzerine bir makalenin müellifi olmuştu. Nedenlerimiz aynı zamanda teorik türdendi: voluntarizmden çekinmeyen bir kavga iradesinin itkisiyle, bizlere öznenin yapı içinde feci bir toprağa verilişi duygusu hâkimdi.

Ânın yakıcılığı içinde bir hayli eksik değerlendirme ve anlayışsızlık oldu. Geriye dönülüp bakıldığında bundan pişman olmaya gerek yok. Siyasi olarak Althussercilik kötü yaşlandı. Muğlâklıklarıyla partinin mümkün bir yeniden ayağa kaldırılması fikrini makulün ötesinde idame ettirerek ve simetrik biçimde Stalinci nostaljiyle malul bir Maoculuğu teşvik ederek özellikle iki feci inancı besledi. Teorik olarak, şartları gözeterek değerlendirme yapmak ve çok mutlak yargılara varmamak daha zor. Çünkü öncelikle, o dönemin komünist hareketinin entelektüel atmosferi bugün tahayyül edilemeyecek hale gelmiş durumda: "Freud ve Lacan" üzerine bir makalenin 1964'te La Pensée için fazla heterodoks bulunup La Nouvelle Critique'te yayınlanmasının yarattığı heyecan verici olaylar bugün Orta-Çağ ilahiyatı gibi görünüyor. Sonra, Althusser'in düşüncesi zaman geçtikçe bizim siyasi mücadelenin ateşi içinde hayal ettiğimizden çok daha çelişkili ve değişken görünüyor.

Eleştirel mesafenin de yardımıyla bu düşünce bugün –sıklıkla eskimiş ve bazen çekilmez olmakla birlikte– “çapsız düşünürler”in yavanlıkları ve alçalmalarıyla yeniden irtifa kazanmış görünüyor. Hatta bunlarla zulük içinde yıkıcı ve sonuç olarak memnuniyet verici boyutlar alıyor. Yapıtların yayınlanış bağlamında alınması, “Rastlantının Maddeciliği” üzerine son metinlerde vurgulanan, bizim o zamanlar yanlış anladığımız eleştirel bir eğilimi öne çıkarıyor. Nihayet, bu metinleri, kavramsal çatışmaların gerisinde ne olup bitiğini, bugün otobiyografi ve Franca’ya mektupların tanıklık ettiği acı dolu trajediyi düşünmeden okumak mümkün değil.

Althusser 1985’te öldüğünde, bir tür medyatik yarış, vicdan azabıyla dolu bir saygı gösterisi oldu. Sebep aşıkârdı. Komünist Partinin (muhalafetler dâhil), 22. Kongre ve Komünist Parti’de Devam Etmesi Mümkün Olmayan Şey’ ile birlikte kopuşla tamamlanan gerilim yıllarını unutmaya mümkün değildi. Tilmizlere gelince, bir bölümü inkârcılığa kaydı, diğer bir kısmı ise birbirinden ayrılan ve kimi zaman karşıt yönlerde gelişim gösterdi. Artık bir zamanlar, “öyle olanlar” için kabilesel bir yeterlilik çetisiyle, “öyle olmayanlar” içinse hafif acı bir alaycılık dozuyla söylendiği gibi gerçek anlamda “Althusserciler” mevcut değil.

Medyatik veda merasimi bir türlü sadede gelemedi. “Teorik anti-hümanizm”in savunucusu Althusser insanın ve pedagogun niteliklerini yücelten hümanist bir yerlere kadar eğilerek selamlamaya mazhar oldu. İçtenlik alelacele bir hoşgörüden ziyade saygıya delalet ediyordu. O dönemin çırak komünistlerinin ço-

1. L. Althusser, *Le 22e Congrès*, Paris, François Maspero, 1977; *Ce qui ne plus durer dans le Parti communiste*, Paris, François Maspero, 1979.

ğu gibi biz de Althusser'i tutku ve endişeyle elde kalem altını çizerek ve notlar alarak ve uzun uzun tartışarak okumuştuk. Buna karşın (bizim Komünist Öğrenciler'den atılmamızdan sonra, 1966 Paskalyasında kurulan) Devrimci Komünist Gençlik (Jeunesse Communiste Révolutionnaire) bünyesinde artık pek "Althusserci" kalmamıştı. İşe yarar olup olmadığına bile bakmadan önümüzde ne bulduysak, akademik pozitivist aygıtın, Stalinci Devlet Aklının [hikmet-i hükümet] kadiri mutlaklığıyla pekiştirilmiş yeni bir yüzü olarak algıladığımız bir şeye karşı, Karl Korsch'ta, Georg Lukács'ta, Wilhelm Reich'ta, Lucien Goldmann'da, Henri Lefevre'de hatta Jean-Paul Sartre'da karşısalvonun ayrı telden çalan sarmaşığının arayışına çıkmıştık.

1968'de Ernest Mandel, özellikle, (o zamanlar Fransa'da neredeyse hiç bilinmeyen) *Grundrisse*'nin ışığında "epistemolojik kopuş" kavrayışını eleştiren polemik tarzı bir Marx karşı-okuması olan Marx'ın *İktisadi Düşüncesinin Oluşumu*² başlıklı kitabını yayınlamıştı. 1974'te ise biz, Bourgois yayınevinden sade biçimde *Althusser'e Karşı* başlığını taşıyan makaleler derlemesini, yaptığımızın önemini iyice belirtmek için, bir hayli sert bir çekiç ve özellikle keskin bir orak kabartmalı bir kapakla çıkarmıştık³. Kavramsal rüzgârlar dönmeye başlamıştı. Althusser-deliliği [Althusseromania] zemin

2. E. Mandel, *La Formation de la Pensée économique de Karl Marx*, Paris, François Maspero, 1968. [*Marx'ın İktisadi Düşüncesinin Oluşumu*, Yazın Yayıncılık, İstanbul, 2000.]

3. *Contre Althusser*, Paris, 10/18, 1974 (collectif: articles de J.-M. Vincent, J.-M. Brohm, C. Colliot-Thélène, A. Brossat, D. Avenas, D. Bensaïd, J.-M. Poiron, K. Naïr).

kaybediyordu. Ve Jacques Rancière *Althusser'den Alınacak Ders* üzerine felsefi risalesini daha yeni bitirmişti⁴.

Velhasıl şiddetli biçimde “karşı [anti]” idik.

Aşırıya kaçacak kadar.

Bu metinlerin yarattığı lehte ya da düşmanca aşırı tepkileri nasıl anlamalı?

Althusser, Marksizme bilimsellik karakterini vermeye çabalararak, epistemolojik kopuşa sirke katarak teoriyi Partinin tı-tiz kuralcı ve gündelik vesayetinden kurtarıyordu. Soğuk Savaş hâlâ çok yakın, “silahlı filozoflar”ın, “yapıtı olmayan [...] ama her yapıttan siyaset üreten filozoflar”ın çağının Marksizme yakın entelektüellerini özgürleştiriyordu. Bundan böyle, Stalinizmin açık krizinin yarattığı hayhuyun uzağında, “teorik pratik bizzat kendi kendinin ölçütüdür, bizzat kendi bağrında kendi ürününün kalitesinin doğrulanmasının belirlenmiş protokollerini, yani bilimsel pratiğin ürünlerinin bilimsellik ölçütlerini ihtiva eder”. Partinin totemleşmiş imgesiyle çatışma halindeki komünist öğrenciler için teorinin bu kurtuluşu yeniden kavuşulan bir düşünce özgürlüğünün işaretini veriyordu.

Althusser böylece aynı zamanda Marksizme yeni bir bilimsel saygınlık getiriyordu. Yeni Üniversite kürsülerine hapsolmuş buna karşın resmi Üniversitede davetsiz misafir yerine konan, üç kuruşa bin bir zahmete katlanan [mercenaires] dilekçeci entelektüeller devri kapanmıştı. Althusser, ta *Marx İçin*'in Giriş bö-

4. J. Rancière, *La Leçon d'Althusser*, Paris, Gallimard, coll. “Idées”, 1974.

5. L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, François Maspero, 1965, p. 12. [*Marx İçin*, İthaki Yayınları, İstanbul, 2002, s. 28. İngilizcesi için bkz: <http://www.marxists.org/reference/archive/althusser/1965/index.htm>]

lümünden itibaren komünist entelektüelin bu hayal kırıklığını ortaya koyuyordu: "Bir filozof için bir çıkış yolu mevcut değildi. Partinin istediği felsefeden söz edecek ya da onu yazacak olsa, Meşhur Alıntılar üzerine tefsirlere ve bunların yazı içinde kullanımına yönelik cılız çeşitlemelerine mahkûm kalıyordu. Meslektaşlarımız arasında bir dinleyici kitlesine sahip değildik." Kuruşık ideolojik silahla mücadeleden bilimsel yasaların krallara layık sükûnetine terfi eden Marksizm, akademik ita amirliğinin paha biçilmez tanınmasına nihayet mazhar oluyordu.

Üniversite öğrenci sayısında bir patlamanın taşıdığı ve siyasi taraf olmayla kariyer arasındaki bağdaşırlık konusunda kafa karışıklığıyla endişeli filizlenen bir kuşak için bu bulunmaz bir nimetti. Kadiri mutlak çünkü doğru yeni bir bilimden yararlanarak "işçi sınıfı partisi" karşısında suçluluk duygusundan arınmış bu entelektüellerin bizatihi kendileri üreticiler haline geliyorlardı. Zaten üstat da "bilgiyi" artık bir görüş [vizyon] olarak değil "bir üretim olarak kavramak" gerektiğini söylemiyor muydu? Hem bu bilimin teknokratik kudretine hem de bu davanın vicdanî rahatlığına sahip olacaklardı.

Althusserci tavır özgürleştirici görünüyor olsa bile bu özgürlüğün bir bedeli vardı.

Siyasetten kurtulmuş bir teori? Kendisini bizzat kendi pratiğinin dört duvarına hapsedecek ve salt pratikle tüm mahrem ilişkiyi koparacak raddede. Bu teorik aggiornamento'nun [erteleyişin] devrimci iddiasıyla ile Partinin 1968'deki fiili politikası arasındaki ilişki ne? Teori ile pratik arasındaki bu silahlı barış içinde siyaset Parti yönetimindeki politikacılarının elinde kalıyordu.

Meslektaşlar [Marksist olmayan akademisyenler] tarafından

tanınarak nihayet akademik saygınlık mertebesine erişmiş bir Marksizm? Althusser pencereleri açıyor ve ortodoks "Diamat"ın soğuk dumanıyla dolu öğrenci hücrelerini havalandırıyordu. Psikanalizle, dilbilimle, yapısal antropolojiyle diyaloga davet ediyordu. Birçok disipline yayılan hevesli bir merakı yüreklendiriyordu. Aynı zamanda, Buharin'in *Halk İçin Marksist Sosyoloji El Kitabı*'ndan⁶ tevarüs edilen (Gramsci tarafından *Hapishane Defterleri*'nde haklı olarak şiddetle eleştirilen) ve bizzat Stalin tarafından ölümsüz broşüründe⁷ yasallaştırılan o lanetli tarihsel maddecilik-maddeci diyalektik çifti bilimsel otoritesiyle, şaibeli olmaktan da öte bir yakın geçmişi hâlâ meşrulaştırıyordu.

Bir yanda bir tarih bilimi? Diğer yanda bir "doğruyu yanlıştan ayırma bilimi", bir metamantık, bir metabilim?

Siyasete gelince, burada son söz partinin bilgeliğine ait olmaya devam ediyordu.

Nihayet, entelektüellerin suçluluk duygusundan arındırılması karşılığını, Komünist Öğrenciler Birliği'ndeki [UEC] krize doğrudan bir müdahale olan "Öğrenci Sorunları" üzerine Ocak 1964 tarihli metinde buluyordu. Yeniden okunduğunda insanı hâlâ irkiliyor: "Komünistler arasındaki her tartışma teorik bir tartışmadır: eleştiri ve özeleştirisinin Marksist-Leninist kavranışı işte bu bilimsel temele dayanır; eleştiri hakkı ve özeleştiri ödevi tek ve aynı ilkeye sahiptir: Marksist-Leninist bilimin ve sonuçlarının gerçek anlamda tanınması." Teknik ve toplumsal işbölümü

6. N. Boukharine, *La théorie du matérialisme historique. Manuel populaire de sociologie marxiste*, Paris, Anthropos, 1969.

7. Staline, *Matérialisme historique et matérialisme dialectique*.

8. L. Althusser, "Problèmes étudiants", *La Nouvelle Critique*, Ocak 1964 içinde.

arasındaki ayrım, pedagojik bir işlevin ötesinde, öğretilen bilgi içinde "teknik ve toplumsal işbölümü arasındaki sürekli bölümlenme çizgisinin", "hakiki bilim" ile "saf ideoloji" arasındaki "en değişmez en derin sınıf bölümlenmesi çizgisinin" seçilir [tanınabilir] olması kaydıyla belli bir akademik ve mandarin tarzı [unvan-ve-diplomalara-göre-hiyerarşikleşmiş, seçkinci] düzeni haklılaştırıyordu. Bu yaklaşımın hem hakiki bilimin hükümleri karşısında boyun eğmeye hem de burjuva sahte-bilimine karşı katıksız ideolojik başkaldırlara yol açması aynı ölçüde mümkündü.

Rancière, zincirden boşalmışçasına (ve belki de başkaldıran tilmizin aşırılıklarıyla) şu sonuca varıyordu: "Althusserci okulda öğrendiğimiz Marksizm, tüm ilkeleri bizi burjuva düzenini sarsan isyan hareketinden uzaklaştıran bir düzen felsefesi idi [...]. Althusser 1964'te üniversite düzenini haklılaştırmak için "Marksist" "teknik işbölümü" kavramını bulmuştu [...] Bu şekilde, fabrikadaki tüm hiyerarşi, kol ve kafa emeğinin ayrılması ve profesörlerin otoritesi "teorik olarak" güvence altına alınmış oluyordu [...]. Marx pekâlâ yanılıyor olabilir ve Althusser de onu düzeltmekte haklı olabilir. Gelgelelim bunu ona karşı açıkça cephe almadan yapması mümkün değildir. Buna karşın tarih ona Marx'ı rahat bırakmanın daha hayırlı olduğunu öğretmişti; ona dokunmaya kalkmanın neye yol açılacağını bilmek asla mümkün değildi. İleri doğru kaçışı bundan kaynaklanır: Marx'tan söz etmektense Gramsci'den söz etmek; Gramsci yerine Lukács'tan, Lukács yerine Garaudy'den, Garaudy yerine John Lewis'ten söz etmek evladdir: ileri doğru kaçış, hep daha uzağa; sorundan daha uzağa; ya Marx 'tan ne haber? Yani son kertede: devrimden ne haber?"

Althusser'in etkisi kuşkusuz Fransa'da (neredeyse tekil birkaç istisna dışında: aralıklarla Lefebvre, her daim marjinal Lucien Goldmann) daha önce vuku bulan "Marksizm"den firarla orantılı oldu ve yankısı bu "kolay kolay bulunmayan Marksizm" in sessizliğiyle büyüdü. Althusser'in buluşları Fransız üniversite ve yayıncılığının inatçı taşralı korumacılığıyla orantılı kaldı. Hafızaları tazelemek için 1960'larda Marx'ın yapıtının önemli bir bölümünün Fransızcada erişilebilir olmadığını, ne Frankfurt Okulunun başlıca metinlerinin, ne Coletti'nin ne de Della Volpe'nin tercüme edilmiş olduğunu hatırlatalım. Otuz yıl sonra, Henryk Grossmann'ın, Roman Rosdolsky'nin, Jendrich Zeleny'nin, Ludovico Geymonat'nın, Enrique Dussel'in, Japon Marksistlerinin başlıca yapıtları hâlâ erişilebilir değil...

1980'de Althusser sessizliğe gömüldü.

Bilimin keskin neşteriyle silahlanarak tarihi emekliye ayırmının mümkün olacağını sanmıştı. Tarih boyun eğmeyi reddetmişti. Dokunaklı biçimde "düşünce evreni[m] ilga olmuştu" diye itiraf ediyordu.

Başlangıçtaki çağırısı bugün paradoksal biçimde yeni bir ağırlık yükleniyor. *Kapital*'i artık Althusser'in okumuş olduğu gibi okumamız mümkün değil. Yüzyılın felaket dolu sonlanışları başka bir bakışı gerekli kılıyor. Buna karşın *Kapital*'i Althusser'le birlikte ve ona karşı okumak mantıksal isyanlarımızın bir geçiş noktası olarak kalıyor.

Siyasetin Sefaleti

Yetmişli yıllardaki özeleştirici öncesi metinler "Althusserciliği" hem bir okul ya da bir düşünce akımı, hem de aynı zamanda

eski dünyaya isyan halindeki savaş-sonrası entelektüel nesil için olumlu ya da olumsuz bir siyasi referans haline getirdi. Althusser'in siyaseti teorik yapıtından tartışmasız biçimde daha kötü yaşlandı, sorun biriyle diğeri arasındaki ilişkiyi tam olarak belirlemekte.

Althusser'in siyasi düşüncesi gelip, temizlik hareketlerinin ve kamplarının kavramsal-olmayan tüm dayanılmaz ağırlığıyla feci bir tarihsel karşı-devrim değil de "teorik bir sapma"nın ürünü olarak değerlendirdiği Stalinizmin camına bir sinek misali yapışmışa benziyor. *John Lewis'e Cevap'ta* (1973'te, yani 1972'deki özeleştirmeden sonra!) olumlu diyalektik maddeciliğin terazisinde olumsuza hâlâ çok daha ağır basıyor: "Stalin'in, son derece aşîkâr ve güçlü nedenlerden dolayı, adına bağladığımız sapmaya *indirgenmesi* mümkün değildir [...]. Onun tarih indinde başka meziyetleri olmuştur. Eli kulağında "dünya devrimi" mucizesine bel bağlamaktan vazgeçmek ve dolayısıyla tek bir ülkede "sosyalizmin inşası"na girişmek *gerektiğini* anlamış ve bundan çıkarılması gereken sonuçları çıkarmıştır: bu tek ülkeyi dünyadaki tüm sosyalizmin üssü ve son savunma hattı olarak her ne pahasına olursa olsun savunmak, emperyalizmin kuşatması altında düşürülemez bir kale haline getirmek, bu amaçla onu, öncelikle, Sovyet halkının dünyayı Nazizmden kurtarmak için ölümüne bir mücadele içindeki kahramanlığına hizmet eden Stalingrad tanklarının hâsıl olduğu bir ağır sanayi ile donatmak. Tarihimiz buradan *da* geçmektedir. Ve hatta bu tarihin çarpıtılmaları, karikatürleştirmeleri ve trajedileri aracılığıyla dahi milyonlarca komünist, Stalin bunları dogmalar olarak "öğretse" de *Leninizmin İlkeleri* olduğunu öğrenmişlerdir."

Aynı Stalinci tankların Prag'da ya da Budapeşte'de kullanılabilmiş olması, Alman-Sovyet Paktının, zindanların ve kamp-
ların olması, tüm bunlar dogmayla biraz katılmış ilkelerin
çizmeleri altında ezilirken belli belirsiz bir ses çıkaran bir
avuç kumdan mı ibaretti? Althusser tarihin ve tarihteki vahim
sonuçlara yol açan müessif hataların temizlenmesi pahasına
özünü kurtarmak için "Stalinci sapma"ya gecikmeli olarak
saldırnya geçiyordu. Ona göre "Stalinci sapmanın yegâne sol
eleştirisi" yine de "Çin Devrimi tarafından başarılan sessiz
ama eylemdeki eleştiri" idi. Çin Devriminin Stalin'in arzusu
ve direktifleri hilafına zafere ulaştığı doğrudur. Buna karşın
1972'de, Kültür Devriminden ve neden olduğu milyonlarca
can kaybından sonra, Çin'de sosyalizmin bir yedek vatani ve
Mao'da ıslah olmuş bir Stalin görmek nasıl mümkün olabilir!

Althusser önlemlerini almış ve inatçı bir körlüğün haklılaş-
tırılmasını önceden hazır etmişti. Büyük proleter tarihsel boz-
gunlara yol açan "teorik sapmalar" onun için şöyle adlandırıl-
lıyordu: ekonomizm, ampirizm, dogmatizm vb. Bu sapmalar
temellerinde felsefiydi ve en başta Engels ve Lenin olmak üze-
re büyük işçi önderleri tarafından felsefi olarak ifşa edilmiş-
lerdi. Ama o zaman neden bizzat onları ifşa edenleri boğduk-
larını anlamaya şimdi epeyce yakınız: bu sapmalar bizatihi
"Marksist felsefe"nin zorunlu gecikmesi nedeniyle bir şekilde
kaçınılmaz değil miydiler? Zavallı siyaseti, bayağı [vülger]
pratiği gün boyunca savaşın kanında debelenmeye terk ettik-

9. L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, Paris, François Maspero, 1973, p.
95. [John Lewis'e Cevap, Birikim Yayınları, İstanbul, 1978, ss. 100-101; İthaki
Yayınları, İstanbul, 2004, ss. 101-102. Çeviriyi kısmen değiştirdik.]

ten sonra yıkıntılarla dolu savaş meydanına alacakaranlıkta göz gezdirmeye cüret edebilen mutlu felsefe!

Bir devrin o devrin kahramanları için dolaylımsız biçimde saydam olacağı yanılsamasına sahip değiliz. Ama bu Marksist bilgelik tanrıçası kuşunun kolay bir bahanesi var ve oluşan tarihin asla tek mümkün tarih, Stalin'in de zorunlu bir geçiş olmadığını olumlamak için tasfiye edilmiş yeterince aleyhtarlık ve muhalefet mevcut. Bu, Althusser'in olumsuzlamanın olumsuzlanmasının "diyalektiğin yasaları"ndan kazımış olma mezziyetini övmekte inat ettiği "olağanüstü biçimde nüfuz edici zekâyâ sahip filozof" için daha da geçerli¹⁰.

Komünist Partide Devam Etmesi Mümkün Olmayan Şey 1978'de biraz gecikmiş bir şekilde geliyordu. 1976'da Althusser 22. Kongreyi hâlâ "belirleyici bir olay, Komünist Partinin ve Fransız işçi hareketinin tarihinde büyük bir dönüm noktası olarak" selamlıyordu. Proletarya diktatörlüğünün terk edilmesini ve Partinin iç rejimini eleştirmekle birlikte kongrenin stratejik buluşlarından memnuniyet duyuyor ve (aslında çoğulcu bir sosyalizm fikriyle zorunlu ufak tefek ilişkisi olan) bir eğilim hakkı fikrini kategorik olarak reddediyordu: "Bana Fransız partisinde örgütlü eğilimlerin tanınması söz konusu olamaz gibi geliyor. Bu ifadeyi burada duruma uygun düşünüyör diye kullanmıyorum"; zira eğilimler her zaman "birliğe yönelik bir tehdit" olarak reddedildi. Birlik çok daha tehditkâr tehditlerin acısını çekti ve onlar yüzünden yok olup gitti.

Devam etmesi mümkün olmayan şey zaten çok uzun sür-

10. L. Althusser, "La querelle de l'humanisme" (1967), *Écrits philosophiques et politiques*, tome II, Paris, Stock, 1997 içinde, p. 453.

müştü. Artık çok geçti. Baykuş bir kez daha gözlerini alacakaranlıkta açmıştı. Althusser, Berlin Duvarı yıkılmadan ve Sovyetler Birliği parçalanmadan on yıl önce, sonuna kadar Gorbacovcu bir mucize ümit ederek ilga olmuş evreniyle birlikte yitip gidecekti.

Hiyerarşiye boyun eğmeyle ruhbanca bir ihtiyatlılık tarafından denetlenen gizli bir sapkınlık arasında bocalayarak, bilerek ya da bilmeyerek cehennemi bir mekanizmanın harekete geçmesine katkıda bulunmuştu. Bir yandan, farklı meleyen kuzuları Partinin ağılında tutmaya yardımcı olmuş, diğer yandan da su katılmamış bir Maocu goşizmi teşvik etmişti. "Althusserciliğin Mayıs 1968'den sonraki ikili hakikati iki kutba dağılmış haldeydi: her şeye kadir ideolojik aygıtların kurgusal goşizmi ve her kelimeyi sınıfını itiraf ettirmek için sorgulayan teoride sınıflar mücadelesinin kurgusal Jdanovculuğu. [...] İşte size bu paradoksal ortodoksluğun dolambaçlarının vardığı yer: Mao'yu Marchais'ye geri getirmek için felsefenin dolayımı gerekiyordu¹¹."

68'den önce siyasi olarak bir taktik apolitizm tercihi yapmanın mümkün olduğunu sanmıştı: "Şayet Althusser bize kavga ettiği tezlerin siyasi etkilerine dair gönüllü olarak hiçbir şey söylemese de, kendi tezlerinin siyasi temelleri hakkında istemeden pek çok şey söyler¹²": "Kertelerin özerkliği kitlelerin özerkliğinin bir ikamesiydi". 68'den sonra Althusserci hakikat böylece iki kutba dağılmış haldeydi, Maocu (mikro) aygıtların kurgusal goşizmi ve teoride sınıflar mücadelesinin kurgusal Jdanovculuğu. *John Lewis'e Cevap*'ın siyasi özü

11. J. Rancière, op. cit. , p. 53.

1973'te "goşizmin malı olan tezlerin "komünist" ortodoksluğa mal edilmesi"¹³ olarak belirginleşir. Her halükârda, kısa bir süre sonra, büyük çoğunluğuyla, bir ara durum yaşamadan ve bagajsız ama silahlı olarak anti-totaliter yeni felsefelere, neoliberal cihatlara ya da bir temcit mistisizminin yeniden ısıtılmalarına geçmek üzere iyice hazmedemediği Stalinizmini kismaya başlayacak olan belli bir goşizmin.

Bu bilânçoya bakınca, Sylvain Lazarus'ın kaleminden Althusser'in "siyasetin düşünülebilirliğini başlatan" ilk kişi olduğunu okumak insanı şaşırtıyor. Althusser'in büyük okullar [Fransa'da geleneksel bürokratik, teknokratik ve akademik eliti yetiştiren Politeknik, ENA, ENS vb. gibi devlet yüksek öğrenim kurumları] eliti nezdinde başarısı aslında, özellikle bu elite her planda kazanma, Marksizm alanında derin bilgiye sahip ve uzman olmanın ayrıcalığı adına partinin boğucu ve sayetinden özgürleşme imkânı tanıyor olmasına dayanıyordu. İkbal peşindeki profesör adayı düşünürler, yeni meşruiyetlerinden emin ve bilgiye hükmetmenin elbet birazcık iktidar hak ettiğine kani olarak sınıflar mücadelesi uzmanları haline geliyorlardı.

Teorinin itibarı ve siyasetin sefaleti işte burada, Okul ve Partinin ikili sahnesinde düğümlenir.

Kesik ve Yara

Althusserciliğin altmışlı yılların sonundaki başarısını yaratan teorik izlekler bütünü esasen üç sorun etrafında eklemlenir: epistemolojik kesik [kopuş], tarihselciliğin eleştirisi ve teorik anti-hümanizm.

Althusser'in "epistemolojik kopuş" kavramını Marx'ın yapısına, bir bilimi bilim-öncesi ideolojiden ayırarak uygulamak için Bachelard'dan ödünç aldığı bilinir. Bu onun özeleştiriler ve düzeltmeler boyunca asla geri adım atmak istemediği bir konudur: kopuş bir icat ya da yanılısama değildir, "bu konuda taviz vermeyeceğim"¹⁴.

Söz konusu olan siyasi bir muhalefettir diye belirler: "onu" der "ilk denemelerimin merkezi kategorisi yaptım [...]. Bu benim bana karşı; burjuva olup da tahakküm ettikleri tarihin sürekliliğini ölüm kalım meselesi olarak savunanlardan [...] komünist olup da [...] "münasebetsiz" birkaç bilimsel kavram uğruna siyasi müttefiklerini kaybetmekten [...] korkanlara [...] anarşizan olup, bana Marksizme "burjuva kavramlar" [bilim ve kopuş] sokma suçu icat edenlere varana kadar [değişik kesimler arasında] kutsal bir Birlik paktını kelimenin tam anlamıyla akdettirdi."¹⁵

Buna karşın kesğin yarası onun söyleminde bir türlü kapanmamaktadır. Gerçekten de, artık klasik biçimde doğru ile yanlış, bilgi ve cehalet arasında değil, bilim ve ideoloji arasında nêşterle bölünlenmeyi meşrulaştırması yerinde olacaktır: "Bu kopuş, onu, nihayetinde ve tüm ihtiyatlılığıma rağmen bilimin ve bilim-olmayanın rasyonalist terimleri içinde kavrayıp tanımladım." Proleter bilimiyle bir burjuva bilimi arasındaki ideolojilerin cehennemine gönderilen mücadele hakkındaki

12. *Ibidem*, p. 50.

13. *Ibidem*, p. 182.14. L. Althusser,

Éléments d'autocritique, Paris, Hachette, 1974, p. 17. [Özeleştirî Öğeleri, Belge Yayınları, İstanbul, 1991]

15. *Ibidem*, pp. 31-32. [Belge, s. 19]

yapılmış olan yorum bilindiğinde, bürokratik aklın bu acımasız rasyonalizmi ne denli dehşetle kullanabileceği seziliyor.

Bunun ötesinde, Marx okumalarını bulunması mümkün olmayan kopuş arayışına sürüklenme kusuruna sahiptir. Başta kurgusal mirasa karşı teorik kopuşun önemini vurgulamak söz konusuydu: "Marx ile Engels'in "bilincinde" üniversite eğitimlerinden aldıkları teorik ilkeleri kısmen değil, bütünüyle ve kökten biçimde tartışma konusu yapma [...], alan değiştirme ihtiyacının bir anda belirlediği "uğrağı" epistemolojik "kesik" ya da "kopuş" olarak adlandırma ihtiyatsızlığında bulundum¹⁶". Bu uğrak 1844 *Elyazmaları*'ndan sonra patlak verir. Buna bir tarih de vermek mümkündür: 1845. Takip eden yıl, *Alman İdeolojisi* felsefenin sonunu ve bizzat şeylere dönüşü ilan eder. Ama bu "çok uzun süreli ve bir anlamda hiçbir bitirme sahip olmayan bir olayın başlangıcı"¹⁷ndan başka bir şey değildir. Marx vardığını sanıyordu, yalnızca başlamıştı. Kavramı kurtarmaya çabalayan düzeltilmiş bir "süreç olarak kesik" ya da sürdürülen bir kesik kavrayışı da buradan gelir: "Her bilim her zaman daha sonraki, içsel kesiklerle kesikleşmiş sürdürülen bir Kesikten ibarettir."

Büyük harfle Kesik ile küçük harfle kesikler arasındaki bu oyun, eğer sürekliliğin ve süreksizliğin diyalektiğini düşünmek söz konusuysa, yararsız biçimde karmaşılaştırılmış görünmektedir. Siyasette, kopuşla sürekliliği, olayla tarihselliği,

16. L. Althusser, "Marx dans ses limites", *Écrits philosophiques et politiques*, tome I, Paris, Stock, 1994 içinde, pp. 380-381.

17. L. Althusser, "La querelle de l'humanisme" (1967), *Écrits philosophiques et politiques*, tome II, op. cit. , içinde p. 488.

eylemle süreci daima çelişkili birlikleri içinde birlikte düşünme zorunluluğu vardır. Stratejik sürekli devrim kavramı da temelde bu diyalektiğin yoğunlaşmış bir halidir [hulasasıdır]. Şayet Althusser, ona dayattığı tuhafılıklara rağmen, kopuşa sıkı sıkıya sarılıyorsa, bunun nedeni kuşkusuz onun Althusser'in kavramsal tertibinde kilit bir işlev görmesidir. Ama bu kavramın aynı zamanda Marx okumasını çıkmaza sürüklemek gibi bir bedeli de vardır. [Marx'ın] düşüncesinin, hâlâ tamamlanmamış, oluşum halinde her düşünce gibi dönemeçler yaşaması ve sıçramalar yapması; bu elbette olacaktır. Onun yön değiştirmelerini saptamanın ve vurgulamanın yararlı olduğu da aşikârdır. Ama aynı zamanda sürekliliğin ve süreksizliğin birbirine dolanmış iplerini de izlemek koşuluyla. Aksi takdirde kemale ermemiş kopuş durmaksızın yapıtın uç sınırlarına itilmek durumunda kalır.

Althusser hilekârlığa teğet geçen bir kafa tutuşla ne iddia edebilirse etsin, yabancılaşma ve olumsuzlanmanın olumsuzlanması kavramları 1845'teki kesiği atlatıp *Grundrisse* ve *Kapital*'de yeniden ortaya çıkarlar. Althusser bu berbat ağız dalışına batmış durumda, geri adım atacağına, "bilimsel" Marksizmin kurucu kesiğini ta Wagner üzerine ölüm-öncesi notlara (1880) kadar götürerek neredeyse gülünç duruma düşer. Eh tam zamanıydı! Bu Marx keratası bizi az daha ideolojinin karanlıklarına terk edip çekip gidecekti!

Bu çırpınmanın gerisindeki hesap açıktır. Marx'ın yapıtını burjuva ideolojisinden arındırmak ve çok çeşitli cinlerini (hümanizm, tarihselcilik, evrimcilik) kovmak söz konusudur. Oysa ideoloji şapkasında, kültür kavrayışı tarafından yerinin alınması dâ-

hıl (haklı olarak hedef alınan diğlerlerinin yanı sıra Aragon'dur), dosdoğru seçkinci elde tutuşun ruhban-birliğine götüren birden fazla tavşana sahiptir. Ama bu uzlaşma uzamından yoksun sınıır-belirleme bilimsel ve teknik aklın fetişist tözleşmesinden [hypostase] geçer. Böylece "teknik ve toplumsal işbölümünün sürekli bölümlenme çizgisi, en daimi ve en derin bölümlenme çizgisi Üniversitede öğretilen bilgi içindedir. Dağıtılan bilgi doğru bir bilim midir? O zaman dağıtımı gerçekten teknik bir gerekliliğe tekabül eder. Dağıtılan bilgi saf bir ideoloji midir? O zaman pedagojik işlev, öğretim biçimleri çok modern bile olsa, bir ideolojinin ve dolayısıyla bir sınıf siyasetinin hizmetindedir"¹⁸.

Pedagoji öyleyse "belli bir bilgiyi ona sahip olmayan öznelere aktarma" işlevine sahiptir ve pedagojik ilişki "bir bilgi ile bir bilgi-olmayan arasındaki eşitsizliği", "meşhur öğretmen-öğrenci, profesör-üniversite öğrencisi ilişkisi bu temel pedagojik ilişkinin teknik ifadesi" olacak şekilde dile getirir. Tüm biçimlerinde otorite (hücre sekreterinin otoritesi gibi öğretmenin otoritesi de) böylelikle, karşısında kısmî bilgiler değil bilgi-olmayanın mutlak cehaletinin yer aldığı mutlak bir bilgi adına meşrulaştırılmış olur. O zaman Maoculuğun popülist "Halka Hizmet"i terse çevrilmiş imge olarak ve bu üstatlık söyleminin kefareti olarak belirginleşir.

Buna karşın, bilgi ile bilgi-olmayanın karşılıklı dışlanması Lacan'ın bilgi-olmayan ile dile içkin - iç-sesine kulak veren ama kendini ifade etmeyen Doğruluk [Vérité] üzerine ünlü metni ile çelişkili gibi görünür. Lacan bilinç-dışının "ideoloji-

18. L. Althusser, "Problèmes étudiants", *La Nouvelle Critique*, Ocak 1964 içinde.

nin bilgisinin ideolojide içkin olduğunun olumlanması" olduğunu vurguladığında Althusser bunu çok iyi kavrar. Lacan tarafından sergilenen meşhur Möbius şeridinde yüzeylerin topolojik kısmî örtüşmesi bu gergef dokulu süslemenin örneğidir. Bu aynı zamanda şunun da nedenidir "ideoloji/bilim karşıtlığı demek ki her zaman bir *geriye-dönüş* ya da *tekrar* üzerinde kuruludur. Teoriler tarihinde, kendisinden kalkınarak [bilimin] tarih-öncesini ideolojik ilân etmenin mümkün olduğu bu "kesiği" ilk tesis eden bizatihi bilimin mevcudiyetidir"¹⁹.

Çözumsuz kalan bu güçlükler inatçı bir çelişkiyi dile getirir. Althusser kendisinde mukim, kimi zaman sahip çıkıp kimi zaman reddettiği bilimsel ideal ve pozitivist günaha-eğilime rağmen siyasal iktisadın Marksçı eleştirisi ve Freudçu bilinç-dışı kuramı gibi boyun eğmez nesnelerin zorlamasına maruz kalır. Bunlar, Popperci epistemoloji bakış açısından şarlatanlığa yaklaşan "bilim-olmayan"ın tastamam iki mükemmel örneğidir. Yapılabilecek şeylerden biri (ki Politzer bunu maharetle yapmıştır) klasik psikolojiyi "çağımızın en berbat ideolojik kafa karışıklıklarının ve sapıklıklarının" mekânı olarak ifşa etmektir. Diğerisi ise, bunun karşısına olumlu biçimde, doğru bilim olacak psikanalizi çıkarmaktır. "Bilimsel olarak, Freud'un bize verdiği gerçekten de bir bilimin yapısına sahiptir" ancak "henüz bilim olmayandan bilime bu etkileyici geçişi" atlatmak için, [bilimin] nesnesinin indirgenemez tekilliğine uygun bir başka rasyonellik ve nedensellik fikri gerekecektir.

Spinoza'da, Leibnizci açıklayıcı nedenselliğe ya da Hegelci

19. L. Althusser, "La querelle de l'humanisme" (1967), *op. cit.* , içinde p. 487.

son-erekçi [teleolojik] nedenselliğe düşmeden, mekanik nedenselliğe ve onun geçişli belirleyici etmenine durmaksızın bir alternatif arayan Althusser bunu çok iyi hissedir. Bir "metonimik nedensellik" [bkz. geride s. 198] ve bir "üst-belirlenmiş ilişki" önermesi de bundan kaynaklanır. Israrla deneyen araştırmaları, Hegelci diyalektiğin örneğin Partinin kendini-mazur gösteren söyleminde icra-ı sanat eyleyebilen özürücü versiyonundan kaçınma meşru endişesine tanıklık eder. *Gelecek Uzun Sürer*'de, Marks'ta kendisine "sadece onun maddeci ilkeleriyle bağdaşmazmış gibi görünen ne varsa" ortadan kaldırmakla kalmadığını "aynı zamanda, onda ideolojiden ayakta kalanları, her şeyden önce, bana [Althusser'e], meşhur "yasalar"ında, Parti yönetiminin kararları için tarihin olasılıklara bağlı gelişiminin olup bitmesinden sonra özüünden (haklılaştırılmasından) başka bir şeye hizmet etmiyor gibi görünen "diyalektiğin" özürücü kategorilerini hatta diyalektiğin bizzat kendisini²⁰ tasfiye ettiğini "memnuniyetle teslim" eder. Diyalektiği karın doyurmadan her derde deva olan bu Stalinci skolâstik mantığa bir defadan fazla maruz kalan bizler bu endişeyi iyi anlarız. Ama somutun diyalektiği çok daha iyisini hak ederdi.

Althusser, komünist hareketin bağrındaki siyasi polemikler tarihinde başka bir hayli yıkıcı can sıkıcı sorunu bir anda gündeme getireceği su götürmeyen meselenin özünü hedef alan bu tartışmayı derinleştireceğine, biyolojiyle psikanalizde başka rasyonellik biçimleri arayarak dolambaçlı yolu seçer. Israrla, Freud'un kendisini Lacan gibi bir matematikçi ya da man-

20. L. Althusser, *L'Avenir dure longtemps*, Paris, Stock, 1972, p. 214. [*Gelecek Uzun Sürer*, Can Yayınları, İstanbul, 2003]

tıkçıyla değil, bir doğa bilimleri bilginiyle kıyasladığını “ve %100 haklı” olduğunu vurgular. Doğa biliminden hiçbir şekilde fizik ya da kesin bilimleri anlamamak, buna karşın yaşayanın bilimlerini anlamak kaydıyla. Marx için sermayenin mantığı mekanik değil organik bir mantıktır ve bizatihi *Kapital* bir özne ya da tıka basa ölü emekle doymuş bir vampirdir.

Referans alınan bilim artık fizik değil de tarihin ve siyasetin bir bilgisi olduğu ölçüde, Sylvain Lazarus ile birlikte Althusser'in kendisini pusuda bekleyen bilimciliğe direndiğini ve çelişkilerinin, Marx'ın duyduğu başka türlü bilim yapma ihtiyacını bu ihtiyacı tatmin etmeksizin sergilediğini kabul etmek mümkündür. Bir şekilde, bilim ile ideolojinin Stalinci füzyonundan, bir “çifte bağ-koparma” ile yani “düşünce ile partinin” ve bizzat düşünce içinde bilim ile ideolojinin²¹ [bağını kopartarak] kurtulmak istemiş olmalıdır. Buna karşın bu ça-ba dönüp ikili bir zorluğa takılır: öncelikle nesnelere (tarih, bilinç-dışı) özgü hikâyeci [naratif] mantık ve “kopuntu” sonrası hâlâ tarihin olmasına: tarihlerden oluşan doğruluğa [hakikate]! neden olan paradoks.

Bir bilimin “asla son bulma”dığına fakat “her bilimin başla”dığına dair mahirane çözüm buradan gelir. Lucien Sève'in diyeceği gibi, lakin fıçı biraz tıntın ötmektedir. Bu bir çözümden çok bir güçlüğün göstergesidir. Althusser bunun bilincindedir. Böylece, bilim ve devrimci terimlerini tek ve aynı formülde bağlaştırmamanın görülmüş duyulmuş bir şey olmadığını kabul eder: ve buna karşın, proleterlerin, doğrulanmış ve doğrulanabilir “kı-

21. Sylvain Lazarus, *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Louis Althusser*, Paris, PUF, 1993, p. 10.

saca bilimsel²² nesnel bilgilere ihtiyaçları olduğunu da ekler. Gerçekten de, fizik ve matematik bilimler, sınıf belirlenimlerini aşukları ölçüde tümelleştirilebilirler, ama bunların üretim ve uygulanma koşulları toplumsal ilişkilere bağımlı kalır.

Çelişki gerçektir ancak uzlaşmaz [antagonique] değildir.

Bunun sonucu, Étienne Balibar'ın 1996 tarihli önsözünde yazdığı gibi, *Marx İçin*'in, Marksizme mevcut bir bilimsellik modelini uygulamakla, bilim kavramını kökten yeni bir kalıba dökmeye arasındaki tereddüdü olur. İtiraf etmek gerekir ki bizler, bilimci günah eğiliminin bilincinde olarak, tereddüdün ikinci bölümüne daha az duyarlı idik.

Oysa bu Althusser'in düşüncesinin temelinde yatan Spinozacı referansla ve onun, uygulanmasındaki başarıların bir fonksiyonu olarak doğru olmayıp, ölçütleri pratiğe içkin olan ampirik-olmayan doğruluk fikriyle insicamlıdır: ölçüt, bilimin klasik temsilinde her daim doğrunun geçerliliğini güvence altına alan bir yargıç ya da yargılama figürü olduğu halde, Spinoza salt "kendini işaret eden" doğrudan söz eder. Zira "bilgiler ancak kendi üretim süreçlerinde ortaya çıkarlar". İşte bu nedenle "(kısmî doğruların olduğu gibi) yanlışın kabulü doğrunun tekrarıdır²³".

Althusser aynı şekilde işte bu nedenle, *Lenin ve Felsefe*'de, *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*'in, septik rölativizm ile bilimci dogmatizmin çifte tuzağına karşı polemiğini üstlenir: Lenin, görelî doğruluklarla mutlak doğruluk arasındaki ayrım muğlâktır ama "bilimin kelimenin en kötü anlamında bir dog-

22. L. Althusser, *Éléments d'autocritique*, op. cit. , 1974, p. 27.

23. *Ibidem*, pp. 75 ve 47.

ma haline gelmesini önlemek" için yeterlidir ve imancılığa [fideizme], agnostisizme, sofizme karşı "kati ve silinmez bir ayırım çizgisi çekmek için yeterince kesindir ve "idealizmin her türlü varyantına karşı amansız bir mücadeleye imkân tanımak için yeterince belirlenmiştir" diye yazar.

Öyleyse, Althusser'in kendisine sıklıkla yöneltlen (bizim de yöneltmiş olduğumuz) pozitivist suçlamasına karşı kendini savunması nedensiz değildir. Buna karşın, Merab'a 16 Ocak 1978 tarihli mektubunda, Fransız üniversitesinde o denli mevcut Comteçu mirasa gerçek bir meyli kabul eder: "On beş yıldır ne yaptığım işte gün gibi ortada; bu, Marksizmin (tarihsel maddeciliğin) kendisini bilim olarak sunma iddiasına, birkaç referansla (Cavaillès, Bachelard, Canguilhem ve bunların gerisinde birazcık Spinoza-Hegel geleneğiyle) beslenen kendi halinde bir rasyonalizm içinde tam Fransız usulü bir *haklulaştırma* imal etmek oldu. [...] Her "iyi" ruh gibi buna yarım inanıyordum ama bu güvensizlik yarımı, yazması için diğer yarıma gerekiyordu." Oysa 1966 tarihli *Felsefi Konjonktür*'e [*Conjoncture philosophique*] dair metninde Auguste Comte'u hâlâ, güya "Fransız felsefesinin onurunu" "korkunç spiritüalist [tinselci] gericilikten" "kurtarmış" olan "XIX. Yüzyılın tek büyük Fransız filozofu" olarak tasvir eder. O zamanlar, içinde Bergson, Péguy, Merleau-Ponty'nin yer aldığı, kurbanları Saint-Simon, Fourier, Comte, Cournot, Durkheim'ın itibarlarının iadesi gerekecek olan spiritüalist bir silsileye sa-

24. Lettre à Merab, *Écrits philosophiques et politiques*, tome I, op. cit. , içinde, p. 527. [<http://www.marxists.org/reference/archive/althusser/1978/mamardachvili.htm>]

vaş ilan etmektedir. En azından, spiritüalizmle maddecilik arasındaki bu Manici [ikici/düalist] ayrımın tuhaf ittifaklara ve riskli tatsız bir araya gelişlere izin verdiğini söylemek mümkündür. Bu konuda otobiyografik günah-çıkarmada Merleau-Ponty saygıyla anılırken yarı itiraf edilmiş pişmanlık ifadesine bakılabilir: "romancı filozof Sartre"dan farklı olarak o "gerçekten büyük bir filozof" ve hatta "Derrida devinden önce Fransa'daki sonuncu"²⁵ [filozof] olmuştur.

Marx'ın bizim "büyük filozof"umuz –ve mandarin tarzı üniversitenin kurucu babası– Auguste Comte'u nasıl yok saydığını, Althusser'in uzun zaman görmezden gelmekte inat etmiş olması muhtemeldir! Buna karşın, *Felsefeden Yana*'da [*Du côté de la philosophie*] Comte'cu inancını açığa vurmasının üzerinden daha henüz bir yıl geçmişken, neo-pozitivizmi formalizmle pozitivizmin iktidarı ele geçişi ve pozitivizmi "ampirizmin güncel temsilcisi" olarak ifşa eder. Hatta o "hâkim ampirizmle, tahakküm altındaki formalizm arasında uzlaşma" olarak "bizim 1 numaralı karşıtımız"dır.

Althusser, aynı şekilde, altmışlı yılların yapısalcı modasıyla yapılan amalgamlara karşı da kendisini savunur: "Başından beri, (soyut) *ihtimallere-bağlı-bileşim* [*combinatoire*] ile (somut) *bileşim* [*combinaison*] arasındaki, tüm sorunu oluşturan yapısal farklılık üzerinde ısrarla durmuştuk. Bu farklılığa kimse dikkat etmedi. Lenin hakkında bir konjonktür teorisi taslağından öte bir şey yapmamışken, dünya üzerinde her yerde yapısalcılıkla, kurulu düzendeki yapıların hareketsizliğini ve devrimci pratiğin imkânsızlığını mazur göstermekle [haklılaştır-

25. L. Althusser, *L'Avenir dure longtemps*, op. cit. , p. 170.

makla] suçlandım²⁶". Bu doğru. Ama bu, üretim tarzının, özellikle Balibar'ın *Kapital'i Okumak*'ta geliştirdiği gibi çok yapısal bir anlayışının devrimci yıkıcılığı fiilen düşünülemez kıldığı gerçeğini geçersiz kılmıyor. Zaten Althusser de 1972 tarihli özeleştiride, yapısal nedensellik kavrayışının sakar bir biçimde yapısalcılıkla bir flört önerdiğini kabul eder. Bu daha çok Spinozacı *causa sui*'den [*kendi kendinin nedeni*'nden] esinlenmekte ve diyalektik nedenselliğin bir biçiminin arayışını ifade etmektedir. Tümün parça üzerinde belirleyici etkisini veya mevcut-olmayan nedenin belirleyici etkisini düşünmek için gerçekten de bu çaba içinde her şey boşuna değildir.

"Ne önemi var" diye sızlanır Althusser; "bizi yapısalcı ilan ettiler."

Bu kuşkusuz polemik tarzı bir basitleştirmeydi. Bileşim, ihtimallere-bağlı-bileşim değildir ve Balibar o zamanlar, Hegelci açıklayıcı bütünlüğe karşıt olarak, tarihi ya da tarihselliği düşünmek için değil, daha ziyade "tarihte olumsuzluğun zorunluluğunu"²⁷ düşünmek için eklemelenmiş yapıyı kullandığının altını çizmekte haksız değildir. Buna mukabil, anti-hümanist ve anti-tarihselci önceliğin, o anın yapısalcı ideolojisiyle nasıl mantıksal olarak kesiştiğini ve onunla ittifaka girdiğini açıklamaz.

Teorik Anti-Hümanizm ve Tarihin Anlamı

Bugün ilk teorik ödevimiz Marksist felsefeden "her tür hümanist safrayı" atmaktır: 1967 tarihli bu bildirge ortodoks Mark-

26. *Ibidem*, p. 177.

27. Étienne Balibar, *Préface à la réédition de Pour Marx*, Paris La Découverte, 1996.

sizmin kapalı mahfillerinde biraz çalkantı yarattı ve aynı zamanda bir parça hasar da verdi. Oysa bu, tartışılmaz bir meşruluk payına sahiptir. Althusser'in daha doğru biçimde Marx'ın "a-hümanizmi" olarak adlandıracağı şeyin kurgusal [spekülâtif] bir antropolojinin karşısına çıkarılması söz konusudur. *Kutsal Aile* (1845) ile *Alman İdeolojisi* (1846) kurgusal tarih felsefelerinin mirasından sarıh bir kopuşu simgeler. Tutarlı olabilmesi için bu kopuşun kurgusal antropolojiyle hesaplaşmaya dek gitmesi gerekecektir. Buraya kadar her şey yolundadır.

Althusser böylece bir felsefi programın ana hatlarını çizer: yabancılaştırma, özne, insan, "bu etkileyici tertibin tutsağı olan yegâne olumlu kavrama, (özne ve insandan kurtarıldığında *öznesiz süreç* haline gelecek) süreç kavramına yolu açık bırakmak için temizlenilmesi gerekecek²⁸" üç antropolojik kavram olacaktır. İş, epistemolojik kesğin cerrahî ruhuna uygun olarak bir neşter darbesiyle çözmek ister. *Alman İdeolojisi*'nin "kesik"i şimdiden fazlasıyla yaklaşık gözükmektedir. bıçak kaymıştır. Öyle ki, "her tarafa saçılmış bir Hegelcilik-yanlılığının" öksesine takılıp kalmış olacağız. Eleştirinin aydınlığında mahkûm edilmiş olan İnsan, "teorinin kulislerinde" pusuya yatmış kalacak ve hâlâ tarihselleştirilmiş birey üzerinde ağır basmaya devam edecektir²⁹.

Ha gayret Karl biraz daha çabalarsan Marx olacaksın! Artık bıçağın keskin tarafını, bulunması o denli zor mükemmel, hatasız ve geri dönüşü olmayan kesğin arayışı içinde, aşağı indirmek gerekecektir.

Althusser, antropolojik kavramların ve onların, *Kapital*'in

28. "La querelle de l'humanisme", op. cit. , p. 468.

29. *Ibidem*, p. 481.

uzun doğuşunda Marx tarafından geliştirilen yeni kavramsal tertipler boyunca dönüşümünün sıkı bir eleştirisini önereceğine, bunları tasfiye etmekle yetinir. İnsanın başka hiçbir yargılamaya biçimi olmaksızın diyesi geliyor³⁰. Teorik hümanizmin kurucu kategorilerinin, neredeyse, sonuçta kalıntı kabîlinden ve ihmal edilebilir birkaç “ayak-direyiş” dışında yok olup gittiğini iddia ederek sorunu savuşturma pahasına. Yabancılaşma kavramının *Grundrisse*'de ve *Kapital*'de (bundan böyle fetişizme ve şeyleşmeye bağlı olarak) “ayak-direyiş” buna karşın kayda değerdir³¹. Bu kavramsal bir çalışmadan ve antropolojik bir kavramdan siyasal iktisadın eleştirisine ait olan bir kavrama geçişi fiilen mümkün kılan bir sorunsal (ya da alan) değiştirmeden kaynaklanır. Kıyaslanabilir bir çalışmayı özne (ve onun devrimci özneleştirilmesi) ve insan (antropolojik hümanizmden uzak tarihsel bir hümanizm doğrultusunda) kavramları için de yapmak mümkün olabilecektir. Bunlar olmaksızın, Marx'a atfedilen teorik anti-hümanizm pekâlâ, Stalinizmden sahte bir çıkış içerisinde, Maocu

30. Bkz. R. Rosdolsky, *La Genèse du Capital chez Karl Marx*, Éditions de la Passion tarafından yayınlanacak.

31. Sadece *Kapital*'i (onun da yalnızca 1. Cildini) okumakla kalmayıp *Grundrisse* ile Rosdolsky'yi de okumuş olan E. Mandel, *La Formation de la pensée économique de Karl Marx* adlı kitabında [Türkçesi: *Marx'ın İktisadi Düşüncesinin Oluşumu*, Köz Yayınları, Ocak 1978, Yazın Yayıncılık, Ekim 1993, Mayıs 2000] 1968'den itibaren bu zırvaları cezalandırmaktadır. Günümüzde, Lucien Sève Althusser'in yabancılaşma ve olumsuzlanmanın olumsuzlanması kavramlarının Marx'ın olgunluk yapıtında gözden kaybolmasını savunurken sergilediği kötü niyet üzerinde yeniden durmaktadır (Bkz. “Althusser et la dialectique”, *Althusser philosophe*, Paris, PUF, coll. “Actuel Marx”, 1997 içinde).

kökten-dinciliğin patlayıcı dışavurumlarıyla mükemmel biçimde bağdaşabilir ne yazık ki fazlasıyla pratik bir anti-hümanizmde başkalaşıma uğrayabilirdi.

Buna karşın, antropolojik anti-hümanizmin eleştirisi, tekyanlılığına rağmen, Marx'ın çok daha ötesinde Marksizmin peşini bırakmayan kurgusal bir tarih felsefesinin eleştirisi için verimli hale gelebilecek yollar açıyordu.

Althusser, *Kapital'i Okumak*'a yazdığı girişte, "aklın her türlü teleolojisinin üstüne bir çarpı koyma ve bir sonucun kendi koşullarıyla tarihsel ilişkisini bir açıklama ilişkisi değil, üretim ilişkisi olarak kavrama, dolayısıyla klasik kategori sistemleriyle uyum sağlamayıp, bizatihi bu kategorilerin yerlerine yenilerinin konulmasını talep eden bir sözcükle, kendi olumsuzluğunun zorunluluğu olarak kavrama"³² mecburiyetini tanımlar. Program, Hegelci açıklayıcı bütünlüğün, dolayımın oyununun ve zamansallıkların farkının nüfuzuna imkân tanıyan başat öğeye sahip yapılanmış bütünlük lehine reddiyle tamamıyla uyumlu ve tutarlıdır. Zira tarihin diyalektik bir süreç olarak Hegelci kavranışını şifa bulmaz şekilde lekeleyen şey "onun, bizatihi yapılarda kayıtlı diyalektiği teleolojik kavrayışdır [...] teleolojiktir çünkü ta kökenlerinden başlayarak bir amacı takip eder". Marx'ın *Kutsal Aile*'den itibaren eskizini yaptığı tarihin dünyevi kavramsallaştırılması, tersine bu aşkın son-ereğin bir kenara bırakılmasını gerektirir.

Bu, artık ampirik olmaması gereken, "yani bayağı anlamda tarihsel" olmaması gereken bir tarih kavramı talep eder.

32. L. Althusser, *Lire le Capital*, tome I, Paris, François Maspero, 1965, p.

55. [*Kapital'i Okumak*, İthaki, s. 70.]

Öyleyse bundan böyle tarih teorisini ampirik zamansallıkla ve “bunu destekleyen zamanın ideolojik kavranışıyla” her türlü uzlaşmadan özgürleştirmek söz konusudur. “Bilgi nesnesini gerçek nesne ile karıştırmamızı arzu eden” “çağdaş tarihselciliğin temeli” işte tam da buradadır. Tarih tarihte olup biten değildir ve zorunluluk olumsallık boyunca kendi yolunu açar tarzı formüllerin boşluğunun üstesinden gelmek için iş tarih teorisini yapmaya kalmıştır.

Teorik program ikna edicidir. Marx, eski felsefi bilinçle hesaplaşmasını bitirdikten sonra, kendisini “yeni bir tarih yazımının” alfabetesinin sökülebileceği siyasal iktisadın eleştirisine daha fazla verebilmek için tarih kavramına ilgi duymayı bırakmıştır. Ancak sarıh yeni kavramsallaştırmanın yokluğu gerçekten de, saflığını yitirmiş bir tarihsel ideolojinin kendisine ait, Hesap Gününün ikamesi olarak uğursuz belleğin “Tarihin Mahkemesi” ile birlikte, aşırı basitleştirmenin penceresinden geri gelmesine izin verir³³.

Althusser, tarihsel aklın dakik bir eleştirisinin sonuçlarına ilişkin çok değerli yol işaretleri verir. Özellikle de köken [origine] ve doğuş [tekvin/genèse] kavrayışlarının statüsüne ilişkin olarak: “Ben köken ve doğuş kavramlarını, tabii bu çiftin oluşturduğu dakik anlamda alındıklarında, temellerinde *dinsel* addediyorum³⁴”. Artık bir doğuşun değil bir aniden-zuhurun [beliriverme/surgissement] ya da “özerk biçim-

33. Bkz. D. Bensaïd, *Qui est le Juge? Pour en finir avec le Tribunal de l'Histoire*, Paris, Fayard, 1999.

34. L. Althusser, “Lettre à D...” (1966), *Écrits sur la psychanalyse*, Paris, Stock, 1993 içinde, p. 35.

de işlev görmeye koyulan yepyeni bir şeyin" tikel diyalektiğini ortaya koymak söz konusudur. Eleştiri burada, dogmatik yapısalcılık suçlamalarıyla aleni çelişki halinde, (mucize ile hâlelenme rizikosunu alarak) tarihte olduğu gibi psikanalizde de olaysal zuhura [l'irruption événementielle] tüm yerini vermektedir: "Doğuş düşüncesi nihayetinde, mutasyon ya da kesintililik [süreksizlik] fikrine, bu mutasyonlarla kesintililikleri önceden kimliği saptanmış aynı bireyin gelişimindeki mutasyonlar ve kesintililikler olarak saptayabilmek mutlak koşullarla, pekâlâ destek vermektedir." Her türlü doğuş, gelişmiş bireyin ta "can bulma sürecinin kökeninden" başlayarak programlanmış tohum olarak içerildiğini varsayar. Bu ön-oluşum fikri dokuz-canlıdır. Oysa Gramsci'nin mizahla dile getirdiği gibi, meşe olmak için "önceden-oluşturulmuş" palamutların %99'u sosis ve sucuk üretmek için domuzlara yem edilirler!

Demek ki geçmişe-dönük yanılısma "bilgi sürecinin sırası-nı" "gerçek sürecin" sırası sanır³⁵. Bayağı Marksizm tarafından Marx'a atfedilen doğuş ideolojisine karşı Althusser "kapitalist üretim tarzının, feodal üretim tarzı tarafından öz oğlu gibi doğurulmadığını" hatırlatur. O "çok kesin bazı öğelerin buluşmasından ve bileşiminden zuhur eder". "tarihsel aniden-zuhurun (ya da olayın) doğuşsal-olmayan [non-génétique] bir teorisinin³⁶" geliştirilmesi zorunluluğu bundan kaynaklanır.

Özellikle de dinsel tınısı yaradılışı çağrıştıran köken kavrayışını reddetmek söz konusudur. İşte bayağı maddecilik tarihi tam da doğuş kategorisi içinde düşündüğü içindir ki Köken so-

35. *Ibidem*, p. 87.

36. L. Althusser, "Sur Feuerbach", op. cit. , p. 217.

runları bu denli önem kazanmıştır. Öyleyse doğuş kavramı “en büyük epistemolojik engellerden birisi”dir. Tarihte olduğu gibi psikolojide de “tahribatlar” yaratmıştır. Dolayısıyla, yapının seferber edilmesi, her şeyden önce Doğuşun çağrısını boşa çıkar- mayı hedefler: “Tamam, “doğuşu” “yapılara” kurban ediyorum; bu ebedi yargılama için uygunum. Buna cevap vermeyece- ğim”. Kapitalizm gerçekten de “bir doğuşun biçimine sahip ol-mayan bir sürecin sonucu”dur. Evrimci ya da doğuşçu yanıl- maya karşıt olarak “bir üretim tarzı bağrında “güç halinde”, “tohum halinde”, “kendinde”, kendi “ardılı [halefi]” olacak üre- tim tarzını ihtiva etmez. Doğuş [tekvin] Eski Ahit’in silsile iliş- kisini çağrıştırır. Oysa ardıllık bir silsile ilişkisi değildir. Bu iş- te, diye ısrar eder Althusser, tarih yitirilmez ancak “burada kuş- kusuz doğuş yitirilir ama bu hayırlı bir kayıptır”³⁷.

Bu eleştiri açıkça, kökenin ve ereğin her türlü kullanımını kendisine yasaklayan Spinozacı köktenci içreklikten [imma- nence] esinlenmektedir. Hegel’de tersine içreklik içinde ken- dine yol açan erek, hâlâ aşkınlığın maskelenmiş bir betisidir [figürüdür]. Onda eksik olan *causa sui*’nin köktenciliğidir.

Teolojik doğuşçuluğun reddi, “içerisinde ideanın gelişim sürecinin diyalektik sürekliliğinin kendisini dışavurduğu ke- sintisizlik”³⁸ olarak Hegelci zamanın türdeş sürekliliğiyle bağı- nı koparan tarihsel zamansallığın bir geliştirilmesinin taslağı- nı yapmaya imkân tanır. Bir başka zamandaşlık fikrini ve bir

37. “La querelle de l’humanisme”, *op. cit.*, p. 517.

38. *Ibidem*, pp. 519 ve 520.

39. L. Althusser, *Lire le Capital*, tome II, Paris, François Maspero, 1965, p.

39. [Kapital’i Okumak, İthaki, s. 333.]

başka tarihsel şimdiki-zaman fikrini serbest bırakır. Hegel'de "bütünün tüm ögeleri her zaman aynı şimdiki-zaman içinde bir arada varolurlar ve dolayısıyla bunlar aynı şimdiki-zaman içinde birbirleriyle zamandştırılır". İşte bu nedenle onun tarih yaklaşımı "özel kesitler [coupes d'essence/essential sections]" ile iş görür. Bu şimdiki-zaman her türlü bilginin mutlak ufkunu oluşturur. O zaman, geleceğin bilgisinin yokluğu mevcut görüngülerin gelecekteki etkilerine ilişkin bir siyasi bilginin her türlü mümkünlüğünü yok eder. İşte bu nedenle, Althusser'e göre "mümkün bir Hegelci siyaset"⁴⁰ yoktur.

Lucien Febvre ile Fernand Braudel, buna karşıt olarak, tarihte farklı zamanlar olduğunu saptarlar. Buna karşın, işi tarih kavramını yapılanmış bir bütününki gibi inşa etmeye var-dırmadan, bunların çelişkili müdahalelerini kaydetmekle yetinirler. Ama "bütünün farklı düzeylerinin gelişim süreçlerini aynı tarihsel zamanda düşünmek" bu andan itibaren artık mümkün değildir. Her bir düzeye "özel tarzda kesiklileşmiş [...] ayrı bir zaman" tekabül eder ve "bu zamanların ve tarihlerin özgüllükleri ayrımsaldır [diferansiyel]". O zaman, *Kapital*'i "farklı zamanların iç içe geçişi" olarak ve onun krizlerini de bunların ahenksizliği olarak okumak mümkündür⁴¹.

Alman İdeolojisi, özne kategorisini muhafaza ettiği ve "özne tarihselciliğinin" (tarihin bir ya da birden fazla öznesi vardır) tutsağı kaldığı halde, antropolojik ve felsefi bir tarihin eleştirisi belirleyici önemde bir kavramsal fetihle sonuçlanır. Hatta bu,

40. B. Bourgeois'nın bu noktada itirazı boşuna değildir, B. Bourgeois, "Althusser et Hegel", *Althusser philosophe, op. cit.*, içinde.

41. *Lire le Capital*, tome II, op. cit., p. 47. [*Kapital'i Okumak*, İthaki, s. 344.]

Althusser'in, Marx'ın Hegel'e borçlu olduğunu teslim ettiği tek konudur: Marx Hegel'e "belirleyici önemde felsefi kategori *süreci*" ve daha da çok "öznesiz süreç"⁴² kavramını borçludur.

"Aniden-zuhurun" kökenin karşısına çıkarılması gibi, başat öznenin klasik sunumunun eleştirisi de psikanalizden esinlenir: "Özne kavrayışı bana giderek daha da fazla yalnızca kurucu ögesi olduğu *ideolojik* söylem alanına aitmiş gibi geliyor. "Bilimin öznesi"nden ya da "bilinç-dışının öznesi"nden, kelime oyunu yapmaksızın ve vahim teorik muğlâklıklara yol açmaksızın bahsedilebileceğine inanmıyorum"⁴³. Önermenin ideolojik anlamında tarih "yapan" birey nasıl mevcut değilse, bilimin de öznesi o ölçüde yoktur. Althusser John Lewis'e cevabında bu konuya döner: tarihi yapan insanlar değil kitlelerdir.

Hâlâ söz edebileceğimiz özne artık bir ilke değil, birçok etmenin sonucudur [résultante]. Bu terimi bir kenara bırakmak ve psikoloji-eğilimli tınıyla daha az yüklü etken ya da destek (*Träger*) kavrayışlarını ona yeğlemek işte bu nedenle tercihe şayandır. 1968 (*Sur le rapport de Marx à Hegel* [Marx'ın Hegel ile ilişkisi]) ve 1973 (*Lénine devant Hegel* [Hegel'in Önünde Lenin]) tarihli metinlerde özenle inşa edilen "ne öznesi ne de ereği olan süreç" kavramı, ne kökene ne de hesap gününe sahip dünyevi bir tarih fikriyle insicamlıdır. Her türlü teleolojik inatçı kalıntıdan özgürleşmeye imkân tanır. Buna karşılık süreç bir "motor"a ve niyetten-bağımsız bir dinamiğe, sınıflar mücadelesinin dinamiğine sahiptir.

42. "La querelle de l'humanisme", *op. cit.* , p. 453.

43. "Trois notes sur la théorie des discours", *Écrits sur la psychanalyse*, *op. cit.* , içinde, p. 164.

Öznesiz süreç kategorisi o zaman, diyalektik maddeciliği tanımlayacak raddede merkezî hale gelir. Bir bilinç felsefesinden, "bir bilim doktrini vermesi" muhtemel bir kavram felsefesi lehine bir kopuşu simgelemektedir⁴⁴.

İzlenen yol iyidir. Gelgelelim girişimin kötüye gittiği iyiden iyiye hissedilir. Althusser'in çıkmazları, Althusserci bir siyasetin imkânsızlığıyla hiç alakasız değildir.

Tarihselcilik ve hümanizme karşı bir polemikğin rüzgârına kapılan Althusser sonunda işi gerçekten de tuhaf bir pozitivist vecizeye vardırır: "tarihin bilgisi ancak, şekerin bilgisinin şekerli olduğu kadar tarihseldir⁴⁵". Eğer söz konusu olan, tarihe, havlayan köpek ile onun havlamayan kavramı arasındaki meşhur Spinozacı ayrımı uygulamaksa, bu banalliktir. Şayet tarihin bilgisine kesin bilimlerin (anlaşıldığı kadarıyla kimyanın) bilimsel idealini uygulamak söz konusuysa bu bir eşekliktir: tarihin bilgisi, tüm "beşeri bilimler" gibi pekâlâ tarihseldir ve özne ile nesnenin birliği üzerine kurulu bu eleştirel düşünsellik [réflexivité] esastır.

O halde, özne sorunuyla o kadar kolayca hesaplaşmış olunmaz. Althusser bu konuda Freudçu keşfe göndermede bulunur: "Freud'a gelince o da bize gerçek öznenin, tekil özünde bireyin, "ben", "bilinç" ya da "varoluş" üzerinde odak-

44. Hegelci etkiyi bir vuruşta ikiye bölen büyük şövalye Althusser, burada, "doğurgan zorunluluk bir faaliyetin değil, bir diyalektiğin zorunluluğudur" diye koyduğu başka metinlerde olduğu gibi, tuhaf biçimde Hegelci bir üslup tuturmaktadır.

45. L. Althusser, *Lire le Capital*, tome II, op. cit. , p. 55. [*Kapital'i Okumak*, İthaki, s. 352.]

lanan bir egonun betisine [figürüne] sahip olmadığını, [...] insan öznenin odak-değiştirmiş, kendisi de "ben" in hayalî tanınması yani içinde kendisini tanıdığı ideolojik oluşumlar dışında bir odağa sahip olmayan bir yapı tarafından kurulmuş olduğunu keşfeder⁴⁶". Öyleyse özne kavrayışı analize direnç gösteremez. Buna karşın, "her söylem bir öznellik etkisi yaratır"; bunun zorunlu bağlaşımlı ögesi şudur "işleyişinin başlıca etkisi değilse de etkilerinden *biri olan özne*"⁴⁷". Söylem eğer başat bir öznenin ifadesi değil de bir öznelleşmenin uzamıysa aynıysa neden tarih için de geçerli olmayacaktır? Ve neden bireyler bu "süreç" içinde, Pierre-François Moreau'nun formülüne göre "özne haline gelmek için çağrılmayacaklardır"⁴⁸".

Bu, bir antropolojik, aklının ve tarihinin efendisi başat bir özne soyutlamasının terk edilmesinin soy Spinozacı içreklikte pek o kadar da özne-oluşun terk edilmesini, "öznesiz süreç aynı zamanda, bütünüyle görelî olacaksak, gerçek olmakta hiç de aşağı kalmayan bir öznenin ortaya çıkışı olduğundan"⁴⁹" dışarıda bırakmadığını düşünen Bernard Rousset'in savunduğu şeydir. Aynı şekilde teorik anti-hümanizm, içerisinde insanlık ile tümelliğin artık soyut varlıklar olmayıp, üretimin, yeniden-üretimin ve hepsinin içinde doğduğu mücadelenin pratiği boyun-

46. L. Althusser, "Freud et Lacan", *Positions*, Paris, Éditions sociales, 1976 içinde, pp. 33-34.

47. "Trois notes sur la théorie des discours", *Écrits sur la psychanalyse*, *op. cit.* , içinde, p. 131.

48. P-F. Moreau, "Althusser et Spinoza", *Althusser philosophe*, *op. cit.* , içinde, p. 86.

49. B. Rousset, "Althusser: la question de l'humanisme et la critique de la notion de sujet", *Althusser philosophe*, *op. cit.* , içinde, p. 151.

ca somut oluşlar olduğu, eylem için söylem olarak tarihsel hümanizme sırt çevirmeyi zorunlu olarak gerektirmez⁵⁰.

Bir Rastlantı Maddeciliğine Doğru

1972 tarihli özeleştiri genellikle Althusser'in yapıtında bir dönüm noktası olarak değerlendirilir. Bu özeleştiri tıpkı *Alman İdeolojisi*'nin kesiginde olduğu gibi, bütününde evrimi göz önünde bulundurulduğunda, baskın bir kesintisizlik kısmını dışlamayan kısmî bir "kopuş"tan başka bir şey teşkil etmez. Çekingenlikle "özeleştiri öğelerinden" bahseden ve mağrur bir kısıtlamayla söze: "Ben denemelerimi hiçbir zaman inkâr etmedim: bunu yapmaya gerek yok" diye başlayan yazarın kendisi bunu çok iyi bilir. Sadece bunların, bundan böyle "teorizm" olarak adlandırılacak "hatalı bir eğilimin etkisinde kaldıklarını" kabul eder. "Marksizmi burjuva ideolojisinin gerçek tehditlerine karşı savunmayı" aşırı arzularken, "onun devrimci yeniliğini" ortaya koymayı –nihayetinde bağışlanabilir bir günah– aşırı arzularken, kopuş kavrayışı onu "kopuşun, doğruyu, bilimle genel olarak ideolojinin kurgusal karşıtlığı biçiminde yanlışın karşısına çıkaran rasyonalist bir yorumuna" sürüklemiş olacaktır. Bu sahnede "sınıflar mücadelesi hemen hemen yoktu"r. *John Lewis'e Cevap* bunu telafi etmeye çabalayacaktır.

İşte, özellikle *Kapital*'i *Okumak*'ta, aynı topun kumaşı ola-

50. Althusser'in "Biz Spinozacıydık" diye ilan etmesine Bernard Rousset şunu ekler: "Kendisinin hümanizmin kökündeki bir yanılsama, bir gizemlileştirme saydığı bu özne-oluşun olumlanmasına ya da daha ziyade kabulüne dek *Ethique* okumasında daha ileri gitmiş olsaydı daha neler olmayacaktı ki [...] Demek ki onu bundan alıkoyan, özneyi başka türlü düşünmenin, onu kurtuluş faaliyeti olarak düşünmenin imkânsızlığıydı." (*Ibidem*, p. 153).

rak düşünölen bilimle felsefe arasındaki ilişkiye ilişkin olarak "teorisist eğilimin[in] yan-ürünü yapısalcılığın küçük köpek yavrusu bacaklarımızın arasına kaçiver⁵¹"miştir. Yani Althusser 1972'de "yapısalcı terminolojiyle muğlâk bir flörtü" kabul eder. Özeleştiri, bizim onu o dönemde yerdığımız pozitivist baştan-çıkma-eğilimine pekâlâ dayanak sağlar: "Marksist bilimin "diğerleri gibi bir bilim" olmadığını sezinlemekle birlikte, *nede farklı* olduğunu söyleyemediğimizden, sonuçta ona, böylelikle gerisin geri teorısızmin tehlikelerine yuvarlanarak, "diğerleri gibi bir bilim" muamelesi yaptık⁵²". İyi, bunu bir kenara not edelim.

Buna karşın, bu özeleştiri "öğesi", borcun tanınması biçimini alan bir itiraf lehine derhal ikinci plana geçer: "Başka türlü güçlü ve tehlikeli bir tutkudan suçluyduk, Spinozacıydık", sapkın Spinozacı, ona şüphe yok, ama "sapkın bir Spinozacı neredeyse Spinozacılığın içinde yer alır" ve bizatihi Spinozacılık "tarihin en büyük sapkınlık derslerinden birisidir". Bu tamamıyla doğrudur.

Althusser Spinoza'dan tekil halinde bilgi sorununu (tekrarlana konjonktör izleği buradan gelir), ilke olarak insan öznenin tartışma konusu yapılmasını, yanılısma ve bizzat kendine saydamsız-olmayı (ideoloji izleği) devralır. Otobiyografisinin Spinoza'ya hasredilmiş (üç kez yeniden-kaleme alınmış) pasajında, kısa notlar halinde bu mirasın envanterini çıkarır: "dinsel ideolojinin eşsiz bir teorisi"; birinci cins bilgi olan "spontane ideoloji"; tekil ve tümel bir nesnenin bilgisi olarak üçüncü cins bil-

51. *Éléments d'autocritique*, op. cit. , pp. 15 ve 53.

52. *Ibidem*, p. 64.

gi; içerisinde ne kökene ne ereğe sahip "öznesiz bir düşünce"yi tanıdığı bir bilgi teorisi; son olarak da, "Freudçu libidonun şaşkınlık verici öncelenmesi" olarak beden [corps] izlediği. Dolayısıyla, Spinoza mütemadiyen Hegelci aşkınlıklara karşı Marx'ın en sağlam güçlendiricisi olarak belirir. Özne varlığın doğanın üretici süreçsel kudreti içinde yok olması, işte bu Spinoza'dır.

Buna karşın bu Spinozacılığın zayıflıkları da vardır. Hegel'in Marx'a mirası çelişki onda her zaman eksik kalacaktır. Ve bu yokluk Althusser'in kendi düşüncesi içinde "eserini yaratacaktır. Bu eksik başka eksiği açıklamasa da aydınlatır, "ilk denemelerimde esasen eksik kalan şey: sınıflar mücadelesi ve onun teorideki etki/sonuçları". Affedilebilir günah burada bir büyük siyasi günah haline geliyor. Buna karşın Althusser bunu, yalnızca esas olanı yani hâlâ "ama yerini-değiştirerek" kullanımda tutma niyetinde olduğu meşhur kopuşu kurtarmak için itiraf ediyor gibi görünüyor.

Otobiyografi bu en azından mütereddit özeleştiriyeye başka bir ışık tutar. Ve onun yeni "itiraflar" demeti: "*Kapital*'i ancak 1964-1965'te seminer yılında okudum." Aron "benim hakkımda "hayali Marksizm"den söz etmek"te haksız değildi. Althusser, o dönemde, aynı zamanda "mesela 1964'te *Nouvelle Critique*'teki bir makalede öğrencilere yukarıdan ders vererek" kendisine babaların babası rolüne soyunma izni verdiği için de pişmanlık duyar. Ama kendisine hemen hafifletici bir sebep bulur: teoriye karşı ödevin Parti'ye itaatten önce geldiğini orada (gizlice) aktarmış olmak. Buna karşın, daha önce sözünü ettiğimiz bu metnin onu "hızla dehşete düşürdüğü" ve "onu 1965'te *Marx İçin*'de derlemekten kaçınmış"⁵³ olduğu da geçerli kalmaya de-

var ediyor. Buyurun işte inkâr edilmiş en azından bir deneme. 1965'teki yayınlardan sonra "görölmeye değer bir depresyona" kadar gidecek daha derin bir rahatsızlık duyar: "O zamanlar siyaset adına ne yapıyordum? Siyasetin saf bir düşüncesi⁵⁴".

Biz de bunu aynen böyle anlamıştık.

Ve bu, bizim "Althusser'e karşı" taraf olmamızın nedenlerinden biridir.

İkinci özeleştir, otobiyografinin özeleştirisi, bazen günahlarından arınmak için kendine eza çektilme havasına bürünür. Onun psikolojik bağlamını anlamak ve ondan yayılan trajik duygunun acısına ortak olmak mümkündür. Balibar burada daha derin biçimde "kendini mazur göstermek ya da bozmak hatta tahrip etmek için kendine dönmeye doğal bir eğilim" görür. Gelgelelim, bu özeleştir, acemi günahkârın mahcubiyetini taşımasına karşın kendini temize çıkarmayı dışlamaz. Böylece, altmışlı yılların teorisizmi güya Parti içinde teorik müdahaleye imkân tanıyan zorunlu bir hileden kaynaklanmış olacaktır. Ya da dahası Marx'a dönüş ve kopuşun peşinde koşma ortodoksluğun karşısına ortodoksluğu çıkarmayı amaçlamış olacaktır. Neticede bir dolu Makyavelci üçkâğıt! Yakınların yakını Balibar bu komplocu açıklamalara ilişkin tereddüde düştüğünü itiraf eder.

Althusser'in teorik parkurunu başarısızlığa uğrayan bir emek –terimin ima ettiğı acı kısmını da içerecek şekilde– olarak okumak daha akla yakın ve kuşkusuz daha verimlidir. Althusser bize sahip olduğı en değerli şeyi miras bırakmıştır: zamanın havasına direnme yolunda çabası ki bunun en değerli mey-

53. *L'Avenir dure longtemps*, op. cit. , p. 189.

54. *Ibidem*, p. 162.

veleri "rastlantının maddeciliğı" üzerine son metinleridir (bu karşılıklı özeleştirici öğıesi, borcun tanınmasına eşdeğerdır); bu metinler parkuru, onun "yanılığlarını", söylenmemiş-olanlarını ve üzerine çizgi çektiklerini geriye-dönük olarak aydınlatır.

Althusser orada "neredeyse tamamen meçhul kalmış" maddeci bir gelenek keşfeder: "*Yağmurun, sapmanın, rastlantının ve tutmanın [...] maddeciliğı*", yani, çok uzun zaman bastırılmış ve özgürlük idealizmine saptırılmış olan "rastlantısallığın ve olumsuzluğun" maddeciliğı⁵⁵. Fosilleşmiş [kayaçlaşmış] yapı o anda, *clinamen*'in, en sağlam dağın altını oyan sonsuz derecede küçük sapmanın, olaysal etkisi altında berhava olur. Bu olay bir köken değıil, bir aniden-zuhurdur. Althusser burada başlangıçtaki eleştirisiyle buluşur. Bu "başlangıçta... idi" değıil, basit biçimde "var..."dır, *es gibt*. Umutsuz biçimde, içine fırlatıldığımız, tarihin orada "oldubittinin çözülmesi mümkün olmayan başka bir olup bitecek tarafından, ilgasının vuku buluşunun ne önceden ne de asla, ne nerede, ne de nasıl meydana geleceğıi bilinmeksizin sürekli ilgasından"⁵⁶ başka bir şey olmadığı dünya-nın olumsuzluğunu kabul eden bir *es gibt* felsefesi talep eder.

Bu rastlantı maddeciliğinin yeraltı akımının yeniden yüzeye çıkışlarını Rousseau'ya borçlu olacağızdır. Tıpkı "konjonktürü" yani rastlantının siyasi kavramını Machiavel'e borçlu olacağımız gibi. Le Florentin'de çoklu belirlenimlerin birliğıi olarak bir konjonktür teorisi taslağıı onu büyüler. Bu düşünölemeyecek-olanın düşüncesidir: "Konjonktür içinde düşünmek ne anlama

55. L. Althusser, "Le courant souterrain du matérialisme" (1982), *Écrits philosophiques et politiques*, tome I, op. cit. , içinde p. 540.

56. *Ibidem*, p. 547.

gelir? Siyasi bir sorunu konjonktür kategorisi altında düşünmek? Bu, öncelikle, tüm belirlenimleri, tüm somut durumları [ahvalı] hesaba katmak, bunları bileşenlerine ayırmak ve kıyaslamak anlamına gelir". Bu konjonktür düşüncesi der, Epikür'de, Spinoza'da, Rousseau'da ortak. Peki, Marx'ta, elbette [ortaktır]. Ama "rastlantının tesadüflüğü ile devrimin zorunluluğu arasında bölünmüş bir ufukta düşünmeye zorlanan" bir Marx'ta.

Demek ki sonuncu Althusser'e göre, rastlantı ve konjonktür kavrayışları yalnızca tarihin gerçekliğini değil, aynı zamanda siyasetinkini de ve bunların mücadele içerisindeki eklemlenmelerini de düşünmeye yarar. Burada doğru yolu yani siyasetle tarih arasındaki ilişkiyi tersine çevirme yolunu izlemektedir. Ne var ki Walter Benjamin'in yaptığı gibi siyasi uğrağın tarihsel mantığın soyutlaması üzerinde önceliğini [primat] olumlamaya varacak kadar ileri gitmez.

Maddeciyi "hareket halinde bir trene nereden gelip nereye gittiğini bilmeden binen bir adam" olarak tanımlayarak tekrar kendisine ait öznesiz süreç kavramına döner. İfade, umutsuz mizahın Şarlovari üslubuna sahiptir. O halde Althusser, Marx'a atfettiği çelişkiyi yani "rastlantının tesadüflüğü ile devrimin zorunluluğu arasında bölünmüşlüğü" terimlerden birini, yani zorunluluğu ortan kaldırarak çözmeye kalkışıyor gibidir.

Oysa bazı eski metinlerde bu zorunluluk kavramının Marx'ta kazandığı orijinal muhtevayı haklı olarak (yine de Hegelci mantığa ne borçlu olduğunu teslim etmeksizin) vurgulamıştı. Ta *Marx İçin*'den itibaren, rastlantı ve zorunluluk arasındaki, Engels'in zorunluluğu Cournot tarzında, bu rastlantılara dışsal olarak (rastlantıların sonsuzluğu içinde sonunda

kendi yolunu açan bir hareket olarak) sunduğunda boyun eğdiği soyut ilişkiyi eleştirmektedir, zira o zaman "bu zorunluluğun tam olarak bu rastlantıların zorunluluğu olup olmadığını ve eğer öyleyse, niçin öyle olduğunu bilemeyiz"⁵⁷. Buna karşılık, "Marx'ın düşüncesi tarihsel zorunluluk üzerine, son-erek mekanizmasıyla ya da kaderin ya da üretim tarzlarının hiyerarşik sırasının son-ereğiyle hiç ilişkisi olmayan son derece orijinal yönlendirmeler ihtiva eder"; o zorunluluğu "kendisine ters yönde hareket eden nedenler" içinde zorunlu olarak alınmış eğilimin bir diyalektiği⁵⁸ içinde düşünür.

Althusser burada *Kapital*'in zengin mantığını ve rastlantı ile zorunluluğun çelişkili birliğine orijinal bir yanıt getiren "eğilimsel yasaları" iyi sezinler⁵⁹. Althusser, *Özeleştirici Öğeleri*'nde, Marx'ın "yasanın iç çelişkileri" üzerine yazdığı bölümde geliştirdiği kavramın alışlagelmedik oluşu üzerinde ısrarla durmuştur: "Sonunda, Marksist teoride bu denli belirleyici bir kavram olan bu eğilim kavramının (eğilimsel yasa, eğilimsel bir sürecin yasası vb.) alışlagelmedik konumu [statüsü] sorusunu sormaya varmak gerekir"⁶⁰. Her şey bir yana bu soru, Althusser'in basitleştirici yapısalcılık suçlamalarına itirazını meşru kılar. Onun Marksizmi yapısalcılıktan sıyrılır zira eğilim içinde çelişki, sürece galip gelir: "Olumsuzluğu zorunluluğun kipliği ya da istisnası olarak

57. L. Althusser, *Pour Marx*, op. cit. , p. 119. [*Marx İçin*, İthaki, s. 146].

58. "Marx dans ses limites", op. cit. , p. 451.

59. Çağdaş ekonometrinin "çevrimlerin, şokların geçici etkilerine ve zamanla endeksli rastlantısal değişkenlere bağlı olduğu stokastik [seçkisiz/rastal] eğilimler" kavrayışları üzerinde çalıştığını kaydetmek ilginçtir.

60. *Éléments d'autocritique*, op. cit. , p. 63.

düşünmek yerine, zorunluluğu olumsuzlukların buluşmasının zorunlu-oluşu [devenir-nécessaire] olarak düşünmek gerekir⁶¹."

Tuhaf biçimde, rastlantının maddeciliği üzerine metinler, bir yandan bütün bir yapıt boyunca bastırılmış dağınık bir sorunsal sistematikleştirirken, aynı zamanda çelişkiyi çözüyor-muş gibidirler. Althusser, düşünsel çabasında tutunmayı daha fazla beceremez. Bundan böyle onda belirlenmemiş rastlantı galebe çalar. O zaman, olay, saf olumsuzluktan "*climamen*'in bir mucizesi" (tabir bizzat Althusser'e aittir) olarak aniden-zuhur edecek raddede tarihsellikten koparılmış görünür. Aynı şekilde yapısalcı günah eğiliminden keyfi biçimde öznelci [sübjektif] iradeciliğe [volontarizme] görülmeye değer bir çark edişe de tanık olunur.

Düşüncenin bu kendine başkaldırısı, 1978'de, kişisel trajedinin eşiğinde hem bir yenilgi hem de bezginlik veren bir yükten kurtuluş olarak ilan edilen Marksizmin krizinde yerini alır: "Kriz [Marksizmin krizi] nihayet patlak verdi. Nihayet herkes tarafından görülebilir hale geliyor! Nihayet bir düzeltme ve revizyon çalışması mümkün hale geliyor! Bu noktadan itibaren çalışmaya koyulmak mümkündür."

Lakin Althusser için vakit artık çok geçtir. Krizin patlamasının teori ve siyaseti çözülmez biçimde birbirine düğümlendiği göz önünde bulundurulduğunda, Gulag Takımadalarından sonra en inatçı inkârcılığın bile gülünç "Stalinci sapma" tezine körü körüne bağlı kalması artık mümkün değildir. Marksizm deyince artık sadece teori değil, aynı zamanda örgütler ve pratikler de anlaşılmalıdır: "Bütün bu korkunçluklar neden kaynaklanmaktaydı?⁶²".

61. "Le courant souterrain du matérialisme", *op. cit.*, p. 566.

"Marksizmin krizi bugün, belki de tarihinde ilk kez özgürleşmesinin ve dolayısıyla yeniden-doğuşunun ve dönüşümünün başlangıcı haline gelebilir (mi?)" Kesinlikle. Ancak bu kriz aynı zamanda başka bir şeyi, Lucien Sève'in ihtiyatlılıkla hipotezleştirdiği "tekil bir paradoks"u da ortaya çıkarır: "Bu yüzyılın en güçlü Marksist düşünürlerinden biri belki de, kuşkusuz hiçbir zaman tam olarak Marksist olmamıştır⁶²." Bu "tam olarak Marksist" lafı üzerine elbette söylenebilecek çok şey vardır. Althusser, dini ve entelektüel eğitimi itibarıyla, çok uzak bir yerden, belki de dönüp gelinemeyecek kadar uzak bir yerden gelir. Bu bitirilmemiş parkur, siyaseti "mümkün bir etkinliği olamayan tesadüfe bağlı bir politikanın çıkmazlarına" sürüklemiş ve "zamanın ruhunun hayal kırıklığına tekabül eden anlamsız bir kopuş"⁶³la tamamlanmışa benzemektedir. Althusser'in gönüllü ve içe kapanık yalnızlığı [münzeviliği] onu, Pierre Raymond'un "dışarısı" olarak adlandırdığı şeyle; yani "yalnızca felsefenin değil, aynı zamanda teorinin de" bir dışarısı olan sınıflar mücadelesiyle, toplumsal pratiklerle, gerçek proletaryayla karşılaşmalara ve gecikilmiş buluşmalara mahkûm eder.

Kendini siyasete felsefe şartıyla yaklaşımdan ve buna karşılık felsefeye doğrudan siyasal bir işlev tanımaktan alıkoyamaması da aynı şekilde işte bu nedenledir. Böylece, felsefeyi bilimden ayırt edecek olan, onun siyasetle organik ilişkisi olacaktır: o [felsefe] siyasidir çünkü doğrudan siyasi mücadele-

62. "Marx dans ses limites", *op. cit.* , p. 360.

63. L. Sève, "Althusser et la dialectique", *Althusser philosophe*, *op. cit.* içinde, p. 135.

64. P. Raymond, "Althusser et le matérialisme", *op. cit.* , p. 175.

nin içerisine müdahale eder. O zaman, genel Teori ya da Marksist felsefe kendilerine özgül nesne olarak bilimsel bilgiyle ideoloji arasında ayırım yapmanın verildiğine tanık olurlar⁶⁵. Ama teorinin bahsettiği pratik “teorik pratik” olarak ve Amiens savunmasında ileri sürülen “tanımlanmış bir konjunktür içerisinde” müdahale, teorik bir konjunktürde felsefi bir müdahale olarak kalır: “Eğer bugün “felsefe son kertede teoride sınıflar mücadelesidir” şeklinde yeni bir formül öneriyorsam, bu tam da hem sınıflar mücadelesini (son kerte) hem de (bilimsel pratik dâhil) diğer toplumsal pratikleri felsefeyle “ilişkileri” içinde yerli yerine koymak içindir⁶⁶.”

Yani önce felsefe gelir.

Althusser’in teorik ve siyasi çıkmazlarının sırrı gerçekten de bunda saklıdır. “Biz Spinozacıydık”. Sorun, Marx tarafından gerçekleştirilen dönüşümleri üstlenmeden Spinozacı kalmış olmaktır. “Spinoza ve diğer sapkınlar⁶⁷” mı? Oysa Althusser bu sapkınlığın ipucunu bayağı iyi yakalamıştı. “Freud ile Lacan”dan itibaren üç babasız çocuğun; Marx’ın, Nietzsche’nin ve Freud’un XIX. Yüzyıldaki doğumunu selamlar. Batılı akıl bunu onlara pahalıya ödetti saptamasını yapar.

65. L. Althusser, “*Notes sur la philosophie*” (1967-1968), *Écrits philosophiques et politiques*, tome II, op. cit. , içinde pp. 301-302. Felsefenin, bilimde, siyasette, sanatta, aşkta hakikatler olduğunun ve bu hakikatlerin birlikte-mümkün [compossible] olduğunun kavrandığı mekân olarak varlığını kaçınılmaz gören Badiou (S. Lazarus, op. cit. , p. 45) bu konuda ona sadık kalır.

66. *Éléments d'autocritique*, op. cit. , p. 101.

67. Bkz. Y. Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*, Paris, Seuil, 1993. Sapkınlar arasında Marx ile Freud da var.

Stalin'in İnatçı Hayaleti

Otuzlu yılların Sol Muhalefetlerinin yenilgisinden sonra, Stalinizme entelektüel direniş kendisini sıklıkla siyasetten sürgün edilmiş halde bulmuştu. Doğu Avrupa'da 1953 ve 1956'daki ilk anti-bürokratik ayaklanmalardan, Hruşçov raporunun açıklanmasından ve Sovyetler Birliği'ndeki yumuşamadan güç alarak genç Marx'ın yayıncılıkta yeniden keşfinde ahlaki bir meşruiyet aramıştı. İlk kez İkinci Dünya Savaşı arifesinde yayınlanmış olan *Grundrisse* ve diğer elyazmaları, o zamanlar, çevirilerin keyfine göre, Marksçı üretimin iç tutarlılığı ve kopuşları üzerine tutkulu bir tartışmayı kışkırtmıştı. Kimileri bu hümanist aslına rücu edişte sınıflar mücadelesinin zarar görmesi pahasına Ligu-e des Justes'ün soyut hümanizminin kötü bir nüksedişini gördüler. Bu özellikle Galvano Della Volpe'nin durumuydu.

Ellili yılların başlangıcında, *Tarihsel Bilim Olarak Mantık* adlı kitabı Marx'ın bilimselliğini katılaştırıyordu. Böylece, ilk basımın Önsözü "ilk temelleri, Hegelci idealizmin hatalı süreçlerinin ve siyasal iktisadın metafiziğinin eleştirisiyle Marx tarafından atılan bu felsefe-bilim⁶⁸"e erişmeyi amaç ediniyordu. Della Volpe bu önsözde, doğal ve toplumsal bilimlerin vesayeti altında oldukları felsefelerinden kurtuluşunun, felsefi mantığın "pozitif bilime" ya da "bilim olarak felsefeye" dönüşümü perspektifinde ilerici bir süreci temsil ettiğini düşünen Jdanov ile mutabakatını belirtir. Felsefenin işinin bu olumlu bitirilişi büyük modern septisizmin, Pascal'ın "gizemci Pironizm" in oyununu bozacaktı.

Della Volpe böylece Marx'ın tarihselci okumalarının karşı-

68. G. Della Volpe, *La Logique comme science historique*, Brüksel, Complexe, 1977. İtalyanca ilk basım Önsöz (1950). İkinci basım 1956'da.

sına modern bilimlerinin çıkırını açan Galileocu "kültür devrimini" çıkarır. Bu devrimin, Bacon ile Galileo'yu birleştiren tarihçilerinin tersine onları birbirinden ayırıp, idealist töz [hipostaz] ile olguların ampirist putlaştırılmasına karşı ikili bir cephe açar. "Ahlaki Galileocu" olarak nitelenen Marx'ın teorisi, tarihsel ve toplumsal bilgi açısından kıyaslanabilir güçte bir kopuş oluşturmaktadır. O [Marx'ın teorisi] Hegelci devlet metafiziğine bir devlet sosyolojisi ikame eder. Lenin'in belirttiği gibi, "metafizikçi sosyologun" anladığı şekilde bir sosyoloji değil, "*bir toplumun ve belirlenmiş bir ilerlemenin*" bilimsel çözümlemesi anlamında bir sosyoloji.

"Ahlaki Galileoculuk" ile birlikte, felsefenin bilim oluşu [devenir science] onun eleştirel boyutuna ve siyasi oluşuna [devenir politique] açıkça üstün gelir. Della Volpe polemikler boyunca inadından bir türlü vazgeçmeyecektir: "Felsefi (ya da diyalektik) mantık örneğinde ve bugüne dek ahlaki "bilimler" olarak ancak eğretilme [metafor] yoluyla tarif edilen bu diğer disiplinler örneğinde, ahlaki Galileoculuğun mantığı işte buradadır ve "Galileocuculuk"tan, tarihsel maddeciliğin yöntemini, yalnızca tözleriyle [hipostazlarıyla] birlikte idealist yöntemden değil, aynı zamanda olguları putlaştırmasıyla ve hipotez ve fikirlere karşı Bacon tarzı kuşkucu tavrıyla birlikte pozitivist yöntemden de ayırt etmek için söz ediyoruz⁶⁹." Mantıksal (Hegelci) gizemcilikle olgusal (pozitivist) gizemcilik arasındaki dar boğaz "belirlenmiş soyutlama" ile (somuttan soyuta ve soyuttan somuta) "yöntemsel dairenin" üretkenliği-

69. G. Della Volpe, "Esquisse sommaire d'une methode", *Rousseau et Marx* içinde, Paris, Grasset, 1974 (İtalyanca yayımı 1961)

ne geçit verir. Yerinde bir sinematografik eğretileme [metafor] bu bilgi sürecini “soyutlamaların ya da iktisadi kategorilerin sürekli ve zorunlu bir tarihsel ayarı” olarak karakterize eder “zira bunların hakikatleri içeriklerinin tek-yanlı basitleştirilmesi ya da soyutlanmasıyla ters orantılıdır”.

Buna karşın, kurgusal [spekülatif] felsefeye gerisin geri yuvarlanma korkusu Della Volpe’de gerçek tarihsel koşullar üstünden atılan bir mantıksal taklayla sonuçlanır. Marx’ın haber verdiği doğa bilimleriyle toplum bilimleri arasında tek bir bilimde birleşme [füzyon] eğilimi bu durumda dolayimsız biçimde ilan edilmiş türdeşlik anlamını alır: “Yalnızca tek bir bilim vardır çünkü yalnızca tek bir yöntem, yani tek bir mantık vardır bu da Galileocu ya da modern deneysel bilimin maddeci mantığıdır. Teknikler fizik yasasından ahlak yasasına ve iktisat yasasına deneye ve gerçeklikle birlikte şüphesiz değişir ama yöntem, mantık değişmez”. Böylece, insan bilimi haline gelmiş olan felsefe artık metaforik anlamda bir bilim değil, “tarihin ya da tarihin maddeci biliminin dakik anlamında bilim”dir⁷⁰. “Ahlaki Galileoculuk” böylelikle teorinin hümanist bir soysuzlaştırılmasına karşı, Hegel’e ya da Feuerbach’a geri dönüşlere karşı bilimsel alanın cebri tekleştirilmesini ilan eder. Jdanov’a, Stalin’e ya da Vişinskiy’e göndermeler o andan itibaren artık anakronik tuhafıklar ya da zamanını doldurmuş bir devre mecburi ödünler gibi görünmezler. Bunlar, bilgiyle iktidar arasındaki, bilimsel idealle devlet aklı arasındaki karşı-devrimci paktı ve bürokratik düğünü kutlamaktadırlar⁷¹.

70. G. Della Volpe, *La Logique comme science historique*, op. cit. , p. 171.

Hiç kuşku yok ki Althusser o zamanlar Fransa'da neredeyse hiç tanınmayan Della Volpe'den büyük ölçüde esinlenmiştir. Marx'ın Althusserci okuması, çileci tutkularına varıncaya kadar dokunaklı bir biçimde, terse çevrilmiş bir Stalinizmin izini taşır. Siyasetin başatlığı, (doğru olduğundan adı etkiliye –"muktedir"e– çıkmış) teorinin başatlığına çevrilir: "Marx'ın teorisi doğru olduğundan başarıyla uygulanmıştır, yoksa başarılı olarak uygulandığı için doğru değildir⁷¹." Doğruluğa [hakikate] iliştilen bu etkinlik de neyin nesidir? Terse çevrilmiş ampirizm (nesnenin içine kaçmış öz) yoksa artık o denli keskin biçimde kınanan kötü Hegelciliğe (nesnede temsil edilen öz) ait bir şey değil midir?

Althusserci cümle üzerinde durulmayı hak eder. Kulağa ampirizm-karşıtı bir özdeyiş gibi gelmektedir. Bundan böyle salt zafer başlı başına bir kanıt değeri taşımaz. Doğruluğu bir de üstüne kendi davasına kazanmak için yenmek yeterli değildir. Buna karşın, galiplerin taşıması zor inanından [kesin emin olma durumundan] kurtulma umudu kısa ömürlüdür. Doğruluk derhal yeniden bir başarı [zafer] makinesi haline gelir: kanıt getirilemediğinden, zaferler onun zorunlu tezahürlerini oluştururlar. Bu terse çeviriş, sıklıkla ilkel kaba bir pratiğin savunusuna ve açıklanmasına indirgenen teoriyi yeniden hak ettiği mertebeye yükseltir. Bununla birlikte başarıya ne olduğunu açıklığa kavuşturmaz: o, doğruluğun gerçekleştircisi, aracısı, tanığı, her halükarda sadık yaveridir.

71. R. Zapata, *Luttes philosophiques en URSS*, Paris, PUF, 1983; Staline, *Matérialisme historique et matérialisme dialectique*.

72. *Lire le Capital*, tome 1, op. cit. , p.75.

Peki, galip gelmek nedir?

Ve doğruluğun kendini gösterdiği bu güç hangisidir?

Marx İçin ve Kapital'i Okumak yayınlandığı sırada neye yaradığı belirsiz kavgalarla acı zaferler daha o zamandan bir köşeye süpürülmekteydi. Günümüzde, "reel sosyalizm"ın iflasından *a fortiori* teorinin güçsüz olduğu için mi yanlış olduğu ya da sadece kötü uygulandığı sonucuna mı varmak gerekecektir? Yoksa teori ile başarı arasında zorunlu bir ilişki yok mudur ya da başarı ile doğruluk kavrayışlarını yeniden gözden geçirmek mi gerekir?

Althusser, teorinin kendine yeterliğini ilan ederek önceden davranıyordu: "Marx'ın teorik pratiğinin ürünü bilgilerin doğruluk ölçütü bizzat onun teorik pratiği tarafından [...] ona bu bilgilerin üretimini temin eden biçimlerin bilimsellik vasfı tarafından sağlanmıştır." Teori artık etkili olduğundan değil, bilimsellik gereğine uygun olduğundan (üstüne üstlük ona bir de başarı bahşedildiğinden) doğrudur. Böylece pratiğin pragmatik olmayan bir ölçütünden, kendinden referanslı, pratik pratiğin sınavlarından ve onun acı deneylerinden kaçırılmış bir "teorik pratiğe" geçilmekteydi. Olguların ampirik topçu ateşinin menzili dışında, epistemolojik kopuş gerisinde tam siper olan teori kendi kendine aklına estiği gibi konuşabileceğini sanıyordu. Gerçeklik ilkesi yetişip onu dönemeçte acılı biçimde yakaladı: Althusser'in çelişkileriyle çıkmazları Stalinizmin bu tamamlanmamış matem yapıtı içinde yer alırlar.

Althusser'in Karşılanışı: Bir Düzmeceliğin Siyasi Tarihi

Jean-Marie Brohm

Bilindiği gibi olaylar ve durumlar ancak *post festum* anlam kazanırlar; psikanalistler buna *nachträglich* derler. Öyleyse, IV. Enternasyonal'in çeşitli militan ve sempatanlarının işbirliğinin ürünü bu *Althusser'e Karşı*'da [*Contre Althusser*] ortaya konan teorik, siyasi ve insani meseleler, ancak "iş işten geçtikten sonra", o zamanlar Jean-François Godchau ile Alain Brossat tarafından yönetilen "Kızıl" Dizide (10/18) 1974'te çıkmış bu kitabın¹ yeniden basım çalışmasında, bugün aradan

1. *Althusser'e Karşı*'da yayımlanmış olan bana ait iki metnin ("Louis Althusser ve Maddeci Diyalektik" ve "Bir Özeleştirinin Eleştirisi") ne başlığını ne de kuramsal temelini değiştirdim. Baskı hatalarını, üslubu ağırlaştıran birkaç ifadeyi ve bugün artık kullanımdan çıkmış kimi siyasi tabirleri düzelttim ama kuşkusuz tarihsel bağlamının "tarihini taşıyan" ancak teorik mantığında hiçbir şekilde "aşılmış" olmayan savlamamın özüne dokunmadım. Bu metinlerde geliştirdiğim tutumların [pozisyonların] tamamına artık katılmasam da, entelektüel evrimime damgasını vurmuş iki metni artık benimsememek ya da düzeltmek için özünde hiçbir sebep görmüyorum. Buna karşın, kaynakça için o dönemde kullanılan eski çevirilerin yerine, özellikle Marx'ın *Grundrisse*'si için, daha güvenilir çevirileri koydum. Farelerin kemirici eleştirisi geri kalanın icabına bakacaktır.

çeyrek yüzyıl geçtikten sonra gerçek anlamda kavranabilir. Kitabın önsözünün yazarı Jean-Marie Vincent bu yapıta katkılarının “Troçkizmin ve IV. Enternasyonal’in kazanımlarına dayandığını” ve “girişimin derin birliğinin” “çağımıza uyum sağlamış bir devrimci Marksizmin doğrulanması için mücadele etme ortak iradesinde” yattığını kaydediyordu².

İlk düzmece buraya, siyasi propagandanın keskin büyüleyici dilinden esinlenen bu tumturaklı ilke ifadesinde gizlenmekteydi. “Troçkizmin ve IV. Enternasyonal’in kazanımları” “çağımıza uyum sağlamış” bir devrimci Marksizmi doğrulaması beklenen bu kolektif esere katılanların her biri için elbette aynı şeyi ifade etmiyordu. Gerçekten de, daha o andan itibaren şekillenmeye başlayan şey devrimci Marksizmin gelişmesinden çok daha fazla *çağa ya da zamanın havasına oportünist uyum sağlama* oluyordu. Ayrıca, bu kitabın yazarlarının çoğunun Troçkizmden ve IV. Enternasyonal’den az ya da çok hızlı bir şekilde, az ya da çok ilkesel olarak uzaklaşmış olmaları yeterince semptomatiktir. Yalnızca IV. Enternasyonal’in 1995’te yaşamını yitiren önderi Ernest Mandel³ ile Devrimci Komünist Birliğin (LCR) siyasi önderliğinin üyesi Daniel Bensaïd, tüm “Stalinci alçakların” 68 Mayısının hemen ertesinde kara çalmak için (Maocu-Stalinciler “sosyal-faşist” nitelemelerini savurmakta mükemmeldiler), karikatürleştirmek ve gösterilerde araya gi-

2. J.-M. Vincent, “D’Althusser à Marx”, *Contre Althusser*, Paris, Union Générale d’Éditions, 1974, p. 13. Bkz. “Althusser’den Marx’a” geride s. 7.

3. Belli başlı yapıtlarından biri, gözden geçirilmiş ve genişletilmiş haliyle yakın tarihte Daniel Bensaïd’in önsözüyle yeniden yayınlandı: *Le Troisième Âge du capitalisme*, Paris, Les Éditions de la Passion, 1997.

ren belediye tetikçileri ile CGT'nin güvenlik güçleri tarafından hem siyaseten hem fiziken coplamak için ellerinden geleni artlarına koymadıkları bu yorulmak bilmez Troçkizmin meşru sürdürücüleri sayılabilirler. Ya diğerleri? Jean-François Godchau, kendisinden önceki ve sonraki birçoğu gibi, Sosyalist Parti ve bu partinin kültür servisleri cenahında küçük bir gezintiye çıktı. Hem “doğru çizgi” üzerinde ahkâm kestiği dönemin muhtelif doktriner ortodoksluklarında, hem de dogmatik virajlarında –ki bunların en yakın tarihli olanı görünüşe bakılırsa “anti-dogmatik” viraj olmuşa benziyor– asla gecikmeyen Alain Brossat, devasa kül-yutmazlar alayına, kendilerini bir daha asla Marksizm serabına ve devrimci yanılısamaya kaptırmamaya yeminliler kervanına katıldı. Hâlâ aynı ölçüde tüm eğilimleri birleştirme heveslisi [eocumenique] ve eklektik Jean-Marie Vincent'a gelince, o da Max Weber, akademik sosyoloji, ikinci Frankfurt Okulu ile Stalinizmden, Maoculuktan veya özyönetimcilikten düş kırıklığına uğrayanların arada sırada gelip sığındıkları “sevimli radikal” Marksizmin (*M, Actuel Marx, Futur Antérieur, Mouvement...* gibi) ekâbir dergileri çevresinde toplanmış FKP'nin, PSU'nun [Birleşik Sosyalist Parti] ve çeşitli kızıl, yeşil, pembe “Alternatifler”in entelektüel kalıntılarının arasındaki sulara seyretmekte. Buna karşın, bunların arasındaki en rezil olanı, Komünist Birlikten İçişleri Bakanı Jean-Pierre Chevènement'in Özel Kalemine geçen, göçmenlik alanında doktoralı “düşünür”, göç akımlarını düzenlemede uzman Sami Naïr'in⁵ kat ettiği güzergâhtır. “Yurttaşlar Hareketi”nin bu kapı

4. Uzmanlık alanlarından birisi *Quel Corps* dergisi tarafından canlandırılan, sporun radikal eleştirisinin varsayılan “nihilizm”inin izini sürmekti.

köpeği, siyasi çark edişin bu at cambazı, Pasqua-Debré yasalarını kötiledikten sonra bu yasaları, işsizleri, evsizleri ve yasal oturma/çalışma belgesine sahip olmayanları, bittabi “cumhuriyetçi yurttaşlık” adına, ancak aşırı-sağa yaraşır güvenlikçi argümanlarla kovalayan ve copleyan “çoğul sol”daki üstatlarının-kiyle aynı hafiye gayretkeşliğiyle haklı gösterdi’.

Aşırı-solun asli işlevinin birbirini izleyen dalgalarla sosyal-demokrasinin saflarını genişletmek olduğu doğru olmaya devam ettikçe bu “*Althusser’e Karşı*” başlığının hiç kuşkusuz “*Sosyalist Partiye Karşı*” başlığını alması gerekecektir. LCR politik büro üyesi Henri Weber tonton bir sosyalist senatöre tahvil oldu; bir başka LCR politik büro üyesi Gérard Filoche çalışma müfettişi olarak “Sosyalist Sol”da bir işe yerleşti; (Maocu) Proleter Sol lideri Alain Geismar Milli Eğitim Umumi Müfettişi ve popülist Allègre’in danışmanı oldu; Enternasyonalist Komünist Örgüt’ün (OCI–Troçkist) önemli kadrolarından Jean-Christophe Cambadélis tası tarağı toplayıp, besbelli içlerine iyice sız-

5. S. Naïr, *Althusser’e Karşı*’da K. Naïr açık müstearıyla “Marksizm mi, Yoksa Yapısalcılık mı? (Komünizmin Savunusu)” başlıklı ilginç bir katkı yayınlamıştı. Bu onun Maspero tarafından çıkarılan *Critique de l’économie politique* dergisiyle arada sırada işbirliği yaptığı zamanlardı. Bugün, “İngiliz Troçkistlere” karşı, bir zamanlar aynasızların Başının “Alman anarşistleri”nin “yabancı komplo-su”nun izini sürdüğü gibi mücadele eden İçişleri Bakanlığıyla işbirliği yapıyor...

6. Sosyalistlerle onlara danışmanlık yapan dönemler bilgiçlik taslayarak Pasqua-Debré yasalarıyla Jospin-Chevènement yasalarını birbirine karıştırmamak gerektiğini söylüyorlar. İçerik elbette aynı: Devlet yabancı-düşmanlığı, “kaçak” göçmen avı, göç akımları üzerinde polis denetimi, zorla sınır-dışılar, sınırlara güvenlik kilidi vurulması, ama biçim “yurttaşça” ya da “soldan”. Arada fark var! En sinikler “dünyanın tüm sefaletine kucak açmak imkânsız” diye ekliyorlar...

bilmiş olduğu Jospincilere iltihak etti. Sosyalist yuvaya yılgınlıkla ("daha iyisi olmadığından"), konfor kaygısıyla ("bu derneklerde müdahaleyi kolaylaştırıyor") ya da yumuşak antrizm hedefiyle ("işleri içerden geliştirmek için") katılan ve sol postalların yedek ordusunun kuyrukçu taburlarını şişiren isimsiz sorumlu ve militan kitlesini hiç saymıyoruz.

Bu tür mütevekkil ya da muzaffer oportünistlerin, devrimci Marksizmin çağımıza "uyum sağlaması"nın yalnızca tek bir amacı: Sermaye ile onun devlet kurumlarına teslim olmak ve yalnızca tek bir yolu: sosyal-demokrasiye iltihak etmek olduğunu anlamaları için sadece birkaç yıl gerekecekti. Mitterrand– SOS– racisme– Fabius– Lange– Niqueta– mère nesilleriyle mükemmel bir ortak-yaşarlık halinde olan Naïr– Field– Cohn– Bendit nesli, tüm inkârların, tüm yutulmuş yalanların, tüm yüzüzlüklerin nesli olacaktı: kaç tane göz önündeki solcu militan ve önder her şeyleriyle Sermayenin reklâm ajanslarına, bakanlık özel kalemlerine ya da Sosyalist Partinin arpalıklarına iltihak etmemiştii ki!

Marx, *Kapital*'in Birinci Cildinin Almanca ilk baskısına yazdığı önsözde "*De te fabula narratur*" diye hatırlatır: bu hikâyede senden bahsediliyor! Bana gelince, bu *Althusser'e Karşı*'ya katılımım paradoksal biçimde örgütlü Troçkizmden kesin kopuş akdim olmuştu. Aslında ben Komünist Birlikten (IV. Enternasyonal) daha 1972 sonbaharında, Merkez Komite Dene-tim Komisyonuna "disiplinsizlik" nedeniyle çağrıldıktan sonra ayrılmıştım. Hemen Mayıs 68-sonrası Troçkist örgütlerin bağ-rında bir çeşit üzerinde oydaşmaya varılmış bir nakarat olarak baskın çıkan çoğunluk tezlerinden giderek daha da uzaklaştığım için, Komisyon en hafif tabirle gitmemi engellemek için

hiçbir şey yapmamıştı. Mesela, “Kapitalist-olmayan devletleri” tanımlamaya yarayan pek değerli “yozlaşmış” ya da “özü değiştirilmiş [deforme] işçi devleti” kavrayışı Troçki’nin birkaç metninin otoritesini arkasına alsa da, benim için pek kaba bir teorik üçkâğıtlıktı. Özellikle, Sovyet başatlık bölgesinin ve daha genelde (Romanya’dan Vietnam’a, Çin’den Küba’ya, Arnavutluk’tan DDR’e [Demokratik Alman Cumhuriyeti]) “sosyalist kamp”ın sömürülen, ezilen halkları ve emekçileriyle dayanışmayı gerçek anlamda açığa vurmayı engelliyordu. Bu kavrayış aynı zamanda, farazi işçi devletlerinin düzmece “kazanımlarını” “savunmak” anlamına geldiğinden, Troçkist örgütleri fiilen Stalinist aygıtların “takip eden gölgesi” haline getiriyordu. Ve Troçkist örgütlerde ve akımlarda; “yozlaşmanın” derinliği, savunulacak “kazanımların” doğası ve önemi ve *in fine*, karşı-devrimci nomenklaturaların tahakkümündeki iliğine kadar bürokratikleşmiş bu ülkelerde “işçi demokrasisini” ya da “işçi iktidarını” yeniden kurmanın yolları üzerine bitmek tükenmek bilmeyen tartışmalar devam edip giderken⁷, Maocu örgütlere gelince, onlar da, burjuva “revizyonizmi” tarafından esirgenmiş ülkeleri özenle bir kenara kaydederek (Çin, Vietnam, K. Kore ve Arnavutluk genelde “komünizme sarsılmaz biçimde bağlı” dördü içinde anılıyorlardı...), “sosyalist” denen ülkelerde “kapitalizmin (ya da faşizmin) restorasyonu” üzerinde kayıkçı kavgalarını gereksiz yere sürdürüyorlardı.

Komünist Birliğin, “referansı işçi sınıfı olan” partilerle (özel-

7. Karş. Örneğin, K. Modzelewski ve J. Kuron’un doğu ülkelerindeki “reel sosyalizm” için ortaya koydukları parlak sınıf tahlili, K. Modzelewski et J. Kuron, *Lettre ouverte au parti ouvrier polonais*, Paris, François Maspero, 1969.

likle KP ve SP) kurulacak bir "birleşik işçi cephesi"nden başka bir stratejiyi tahayyül etmeyi reddetmesi, LCR'in –bu arada sağın gerçek çözümlerini bulan ve uygulayanın "sol" olduğunu unutarak!– sağa karşı "sol partilerin" propaganda bürosuna başkalaşım geçirdiği her seçim döneminde benim için aynı şekilde bir şaşkınlık kaynağı oluyordu. Nihayet, Troçkist örgütlerin, "ideolojik cephenin" çok temel sorunlarında, özellikle cinsel baskıya, spor akyonuna ya da gençliğin askerleştirilmesine [caporalisation] karşı mücadele alanında gerçek anlamda bir siyasi müdahaleyi tasavvur etmekteki yeteneksizliği, tüm bu sorunların benim için düşüncelerimin ve militanlığımın merkezini oluşturduğu bir dönemde (1973-1975), benim örgütlü Troçkizmden kopuşumda kuşkusuz önemli bir rol oynamıştı⁸.

Contre Althusser yayınlandığında Fransa'da daha o zamandan döneme damgasını vuran; 68 Mayısının devrimci coşkusunun zayıflaması, goşizmin giderek daha da sekter ve dar-

8. 1975 Nisanında, yönetimini üstlendiğim *Quel Corps?* [Hangi Beden?] dergisinin ilk sayısı çıkıyordu. Bu dergi 1997 Martında kendisini feshedene dek kapitalist veya "sosyalist" yanışmacı sporun radikal eleştirisinde belirleyici bir rol oynamış olmalıydı. Aynı şekilde 1975'te *Corps et politique* [Beden ve Siyaset] başlıklı kitabım Éditions universitaires'den, o dönem hâlâ militan olan M. Field ile ortaklaşa yazdığımız *Jeunesse et révolution* [Gençlik ve Devrim] François Maspero'dan çıkıyordu. Bu iki çalışmada sporun ve kapitalizmde bedenin yönetsel kurumlarının, Troçkist ikiz kız kardeşler *Lutte Ouvrière* [İşçi Mücadelesi] ile *Organisation Communiste Internationaliste*'in [Enternasyonalist Komünist Örgüt] püriten baskılamaları ve sekter dogmatizmleri içinde işitmekten aciz oldukları Freudçu-Marksist bir eleştirisini geliştiriordum. LCR'e [Devrimci Komünist Birlik] gelince, bu "itkici" izleklere bir an için duyarlı olsa bile o da sendikalarda "işçi" müdahalesi ortodoks alanına çok çabuk katılmak zorunda kalacaktı...

grupçu (Maocu-Stalinci, Maocu-kendiliğindenci [spontanéiste], Troçkist-sendikalist ve her kılıkta işçi [ouvriériste], şuracı [konseyci], anarko-sendikalist, devrimci sendikalist, ultra-goşist, Bordigacı, PSU [Birleşik Sosyalist Parti] özyönetimcisi, istenççi [désirant], ekolojist vb.) çeşitli akım ve fraksiyonlara bölünmesi ve özellikle de bir süre sonra “ortak program” paktını imzalayacak iki lider Marchais ile Mitterand’ın gerisinde “birleşik sol”un doğuşuydu. Bu reformist “Solun Birliği” –aşırı-sol da dâhil hatta belki de özellikle aşırı-solun bağrında– “kapitalizmle kopuş”a, “sınıf cephesi”ne ve başka “birleşik işçi cephesi”ne dair tüm yanlısamları kendinde toplayacaktı.

Ama Fransız aşırı-solunun bağrında asıl stratejik dönemeci belirleyen özellikle Şili dramı oldu. Pinochet ve gorillerinin 11 Eylül 1973’te –herhalde söylemeye gerek yok(!) yasal biçimde seçilmiş– sosyalist başkan Salvador Allende’ye karşı yaptıkları darbe ve özellikle de Halk Birliğinin [Unitad Popular] ile başta Devrimci Sol Hareket (MIR) olmak üzere aşırı-solun militanlarının kanlı biçimde bastırılması bütün bir militan nesline “Marksizmin teorik bölümündeki her şey[in] pratik faaliyette önemli bir rol oyna[dığını]. İlk bakışta soyut görünen teorik anlaşmazlıkların sonuna kadar gidildiğinde her daim bunların pratik tezahürlerine varıl[dığını]: gerçekli[ğin] tek bir teorik hatayı dahi bağışlama[dığını]” tüm Marksist “elkitaplarından” ya da siyasi eğitim seminerlerinden çok daha iyi anlattı.

Fransız Komünist Partisi ve onun “entelektüelleri” “sosyalizme barışçıl geçiş” üzerine istedikleri kadar gevezelik edip dursunlar, Althusserciler “proletarya diktatörlüğü”ne istedikleri kadar soyut biçimde çeşitli yakıştırmalarda bulunmaya

devam etsinler, Şili gerçekliğine gelince bu gerçeklik, “birleşmiş bir halkın asla yenileme[yeceğini]” düşünen ve bu naif ef-sunlu kelimeler gereği halkı silahlandırmayı ve onu darbe tezgâhçısı [golpiste] burjuvaziye, faşistlere ve darbeci askerlere karşı öz-savunma komitelerinde örgütlemeyi reddeden Halk Birliği yöneticilerinin legalist, reformist ve pasifist yanıl-samalarındaki hiçbir teorik hatayı affetmemiştir. Pinochet ve katil-leri bu durumdan, salon Marksistlerine iktidarın namlunun ucunda olduğunu ve baskı aygıtlarıyla birlikte devlet aygıtı-nın, kapitalizmi hiçbir tehlikeye maruz kalmadan sadakatle yönetmek üzere işgal edilebilecek apolitik ya da nötr bir ma-kine değil, her durumda bir baskı aracı olduğunu hatırlatarak çok acımasız bir siyasi realizm dersi vermek için yararlandılar. Hegelci diyalektiğin devrimci yanını her zaman teslim etmiş olan ve Althussercilerin tekrar tekrar okumasında yarar olan Friedrich Engels, Paris Komününün 20. yıldönümü vesilesiyle, burjuva devletin gücünün yok edilmesinin ve hukuk-sal yanıl-samaların özünü oluşturan tarafsız, hakem vb. “devlet boş-inanı”na boyun eğmemenin zorunluluğunu hatırlat-mıştı. “Filozofların anlayışında” diye yazıyordu “devlet “İdea-nın gerçekleşmesi” veya Tanrının felsefi dile tercüme edilmiş yeryüzündeki hükümdarlığı, ebedi doğruluk [hakikat] ve ada-letin kendini gerçekleştirdiği ya da gerçekleştirmesi gerektiği başatlık alanıdır. Devlete ve devlete ilişkin her şeye karşı du-

9. L. Trotsky, *La Révolution permanente* (Fransızca baskıya Önsöz), *De la Révolution*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1963, p. 247 içinde. [Bkz. Lev Troç-ki, *Sürekli Devrim, Sonuçlar ve Olasılıklar*, (Almanca Baskıya Önsöz) Yazın Yayıncılık, Tarihsiz, İstanbul, s. 25. İlk Baskı: Köz Yayınları, İstanbul, 1976].

yulan ve beşikten beri, tüm toplumun bütün işleri ve bütün ortak çıkarları, şimdiye kadar olduğundan, yani devlet ve onun gereğince yerleşmiş otoriteleri tarafından çekilip çevrildiklerinden başka türlü çekilip çevrilemeyeceğini düşünmeye alışıldığı ölçüde kolay yerleşen o batıl itikada dayalı ululama da işte buradan kaynaklandı. Ve soydan geçme krallığa karşı duyulan güvenden kurtulup da, demokratik cumhuriyet için güven beslenmeye başlandığı zaman, son derece gözüpek bir adım atılmış olduğu sanıldı. Ama gerçeklikte devlet, bir sınıfın bir başka sınıf tarafından ezilmesine yarayan bir makineden başka bir şey değildir ve bu krallıkta ne kadar öyleyse, demokratik cumhuriyette de o kadar böyledir¹⁰”.

Devletin Halk Birliği Hükümetince boş inana dayalı ululanması öyle bir raddeye varmıştı ki Allende ve destekçileri son dakikaya kadar Şili ordusunun ve onun şeflerinin “cumhuriyetçi sadakatlerine” inanmaya devam ettiler. Bu ölümcül yanılsama her şeye rağmen, deyim yerindeyse, Althusserci akademizmin siyasi düzmeceliğinin maskesini düşürme meziyetine sahip oldu. Dünya ölçeğinde sınıf mücadelelerinin fiili, dramatik gerçekliğiyle saf teorisist kavram olarak sınıflar mücadelesi üzerine kitabî kıvırtmalar arasındaki alabildiğine geniş uçurum zihinlerde bir şimşek çakmışçasına gün ışığına çıkıyordu. Althusser ve dostları Paris’in pamuk gibi rahat “seminerler”inde hayalî sınıfların hayalî mücadelelerinden söz edip dururlarken, Şili

10. F. Engels, *Introduction à Karl Marx, La Guerre civile en France*, in F. Engels et K. Marx, *Œuvres choisies*, Moscou, Éditions du Progrès, 1955, tome I, pp. 513 et 514. [Friedrich Engels, Giriş, Karl Marx, *Fransa’da İç Savaş*, Sol Yayınları, Ekim 1991, Ankara içinde s. 19. Çeviriyi kısmen değiştirdik.]

trajedisi “Şili Komiteleri”nin somut seferberliğini gündeme taşıyor ve hepsinden önemlisi militanların – kazan kaldırmış askerin kudurganlığına karşı elde silah direnen, bastırmanın şiddetinden yüzü kirece kesmiş kadın ve erkeklerin – üretim ilişkileri yapısı içerisindeki pozisyon “taşıyıcıları” değil, etten kemikten mamul insanlar olduklarını hatırlatıyordu. Kısaca, askerî diktatörlüğe karşı mücadelenin “öznesiz bir süreç” değil, bal gibi öteki insanın somut hümanizmi ve enternasyonalist dayanışma uğruna ölümüne bir mücadele olduğunu. Bu, aygıtın bürokratlarıyla işbirliği halindeki kavramın bürokratlarının teorik “anti-hümanizm”leri namına kabullenebilecekleri bir şey değildi. Ve bittabi Althusser’in boş inanla ululadığı “Uluslararası Komünist Hareket”in bürokratik “yapıları” gerisinin icabına bakılır: Düzen [kanun ve nizam] hâlihazırda Moskova ya da Pekin’de olduğu gibi Santiago’da da hüküm sürecekti...

Althusser ve dostları işte bu konjonktürde başka bir büyük düzmeceliğin, tıpkı Lacan’ın kendisini Freud’a dönüşün peygamberi haline getirmesi gibi, “Marx’a dönüş” düzmeceliğinin ajanları oldular. Althusserciler, kimi zaman algılanabilen farklılıklarına rağmen, hem bir yandan Marksizmin “anti-hümanist” bir okumasını önererek ve kendilerine Marx’ın yapısalcı yenilik getiricileri süsü vererek *teorik sapma*, hem de diğer yandan FKP’nin reformizmine radikal bir alternatif –hiç kuşku yok ultra-ortodoks bir devrimci lafazanlıkla sarmalanmış lakin salt kendi iç dünyasına kapanıp kaldığından bütünüyle kısır bir alternatif– sunduklarını iddia ederek *siyasi şaşkırtmaca* örnekleri sergilediler. Althussercilerin görünürdeki epistemolojik dakiklikleri, (Rosa Luxemburg’un, Lev Troçki’nin, Ge-

org Lukács'ın, Karl Korsch'un, Antonio Gramsci'nin, Che Guevara'nın... goşist devrimci Marksizmlerine atfedilen sapmalar olarak) idealizmi, tarihselciliği, hümanizmi, Hegelciliği reddedişlerine dair "devrimci" bildirgeleri, özellikle de tarihsel maddeciliği öznesiz süreçlerin, makinisti olmayan makinelelerin, senaryo yazarı olmayan senaryoların bilimi olarak kurma yönündeki haddini aşan iddiaları Fransa'da o zamanlar, diyelim 1965'ten başlayarak hüküm süren yapısalcı zaman ruhuyula hiç kuşkusuz tam bir uyum içine girecekti. Öznenin ortadan kaybolması, insanın ölümü, etkenin tasfiyesi, tarihin reddi, bilinç-dışının, söylemin, yakınlığın [hısımlık/benzeşme/parenté], sembolizmin vb.nin teorik yapıları lehine siyasi praksisin olumsuzlanması, harekete, diyalektiğe ve tarihe karşıt olarak düzenin, yapısalın ve sistemin tözü [hipostazı], yapısalcı hazır-düşünmenin –o zamanlar Foucault¹¹, Lacan¹², Barthes¹³, Lévi-Strauss¹⁴ yıldızlar topluluğunda moda olan– tüm bu izlekleri, *öznenin* bu *eriyiğinin* damıtıldığı entelektüel mikrokozmosun özellikle de Ulm sokağındaki École Normale Supérieure'ün kuşkusuz müdavimi olan Althusserciler tarafından devralınıp daha da geliştirildi. Henri Lefebvre¹⁵ tarafından doğru biçimde işaret edilen bu yapısalcı ideoloji şimdiye dek en mükemmel biçimde bizzat Claude Lévi-Strauss'un kendisi tarafından Jean-Paul Sartre'ın *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'ne¹⁶

11. M. Foucault, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.

12. J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.

13. R. Barthes, *Le Système de la mode*, Paris, Seuil, 1967.

14. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.

karşı giriştiği polemikte savunulmuştur. Tarihselciliği ve Sartre'ci diyalektiği reddeden Claude Lévi-Strauss kendi tutumunu bir "estet" tutumu olarak tanımlar: "'Esthète'iz, çünkü Sartre bu deymi insanları birer karıncaymış gibi incelemek savında olanlar için kullanıyor. Ama bize göre bu tutum doğaötesine bel bağlamayan bütün bilim adamlarının tutumu olması bir yana, küçültücü bir nitelik de taşıyor, çünkü yapay mantar bahçeleri, toplumsal yaşamları ve kimyasal bildirileriyle [mesajlarıyla], karıncalar da çözümleyici usun girişimleri karşısında oldukça katı bir direnç gösterir... Kısacası, insan bilimlerinin son amacının insanı 'kurmak' değil, 'eritmek' olduğuna inandığımıza göre, 'esthète' nitelemesini benimsiyoruz"¹⁵. Claude Lévi-Strauss'un eritmenin yok etmek olmadığını izah

15. H. Lefebvre, *L'Idéologie structuraliste*, Paris, Seuil, coll. "Points", 1975. Bu kitabın özellikle "Althusser'in Paradoksları" başlıklı (son) bölümü bu paradokslara ilişkin aydınlatıcı değerlendirmeler içerir. Kendisi de eski bir Stalinist çömez olan Lefebvre çok haklı olarak şunları kaydeder: "yabancılaşma teorisi Stalinizme, neo-Stalinizme, her türlü Devlet felsefesine (ideolojisine) karşı bir siyasi mücadele aracı olmuştur ve hâlâ da öyle olmaya devam etmektedir" (s. 199).

16. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960. Althusserciler, tıpkı günümüzde Bourdieucülerin, Touraıncilerin ve Fransız sosyolojisinin neredeyse tüm akımlarının yaptıkları gibi, bu temel eserin özenli biçimde çevresinden dolaşmışlardır. Doğrusu şu ki pek muhafazakâr Max Weber akademik bakımdan, diğer "kudurmuşlarla [enragés]" birlikte ünlü "Başkaldırmak için her zaman bir sebep vardır!" sloganını atmakta tereddüt etmeyen Sartre'dan çok daha az tehlikelidir. O dönemde Maoçu-kendiliğindenci eylemci taşkınlıklarıyla sıklıkla saptırılmış olsa da bu slogan bugün, "Uyum sağlamak, işbirliği yapmak, gömlek değiştirmek vb. için her zaman geçerli nedenler vardır" şeklinde ideolojik teslimiyet sloganlarını biteviye tekrarlayıp duran çok sayıda varyanta bakarak hâlâ politik yerindeliğini korumaktadır.

eden semantik önlemlerine rağmen bu *yapısalcı indirgeme*, bu mineralleştirme [inorganikleştirme] gerçekte her türlü tarihsel özneyi, kimyasal uyarana ilksel tepkinin yapısal yasalarına boyun eğen karıncaların bilinçsiz bir bir araya gelişi olarak anlaşılmadıkça *a fortiori* her türlü bilinçli kolektif özneyi hesaba katmayı reddediyordu...

Dolayısıyla, Althusserci düzmecelik, Marksizmin devrimci kuramcı ve militan nesillerinin organik bütünlüğü içinde mü-kemmelen tanımladıkları gerçek yapısını eriten yapının bir Marksizmini, bir "hayali Marksizmi"¹⁷ reel dogma olarak kurmak üzere Lacancı-Maocu entelijansiyanın bağrındaki hâkim *doxa* [ortak kanaatler bütünü] içinde yer almaktı. Buna karşın, Althusserciliğe onun bizatihi kalbinde, yani *öznenin olumsuzlanması*'nda saldıranlar epeyce azınlıkta kaldı. Ço-

17. C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage* (1962), Paris, Plon, coll. "Agora", 1985, p. 294. [C. Lévi-Strauss, *Yaban Düşünce*, YKY, Cogito, İstanbul, 1994, ss. 290-291. Çeviriyi aynen aldık.]

18. Bkz. R. Aron, *Marxismes imaginaires. D'une sainte famille à l'autre*, Paris, Gallimard, 1970, özellikle de "Althusser ya da Marx'ın Yalancı-Yapısalcı Okuması" başlıklı bölüm. Muhafazakâr-liberal konum alışlarına rağmen R. Aron Marksizmin gerçek meselelerini Althusser ve tilmizlerinden çok daha iyi değerlendirir: "Althusserci Marksizm ise çelişkiyle anakronizmi bileştirir. Çelişki, çünkü Marksizm her beşeri bilim gibi kökenlerinden ve pratik sonuçlarından bütünüyle ayrılmamış bilgidен başka bir şey olamayacakken o hem Marksizm hem de salt teori olmak ister. Anakronizm, çünkü beşeri bilimlerin yapısal veya matematik modelleri, Marksist projenin kavramayı ve ortaya çıkarmayı amaçladığı anlamlı bütünlüğün bir ayrışmasından doğarlar" (ss. 347-348). Anlamlı bütünlük [totalité signifiante] konusunda bkz. K. Kosik'in temel eseri *La Dialectique du concret* [1967], Paris, Les Éditions de la Passion, 1988, J.-M. Brohm'un Önsözüyle.

ğunluk, SSCB'deki ya da Çin'deki üretim ilişkileri, Freud-Lacan-Marx üçgenleştirmeleri, toplumsal yapılar ve üstyapılar, bilinçdışının dilbilimsel yapıları ya da söylemin bilinçdışı yapıları sorunları gibi, siyasi örgütler kadar akademik sosyal bilimlere de boydan boya kat eden tüm bu tartışma konuları üzerinde ardı arkası kesilmez görüşler serdetmeyi yeğlemişti¹⁹. Althusser ve dostları o dönemde zamanımızın iki "aşılmaz" ama rakip "ufkunu" oluşturan Marksizm ile yapısalcılık arasındaki "tarihsel uzlaşma" dalgasının üzerinde sörf yapıyorlardı. Bir tarafta bir meta yabancılaşmasını aşma ve kapi-

19. "Scription Rouge" [Kızıl Yazılama] adını taşıyan ve *Processus* başlıklı bir dergi yayınlayan IV. Enternasyonale yakın bir akım pek şatafatlı biçimde "metinsel devrimci-Marksist bilimselliğin organı" olma iddiasındaydı. Troçki'nin tabiriyle bu "kitabî Marksistler" zamanlarını sesleri belli işaretlerle gösterme [graphies] (çizgiler...), metinsellik, değerin biçimleri, "bilgi/-estetik ilişkisinin metinsel erozyonu", semiyoloji, im, anlamlı vb. üzerine ardı arkası gelmez kompozisyonlar kaleme almakla geçirmekteydiler. Bunların "devrimleri" esas itibarıyla, ilksel Lacanizmle dilbilimsel formalizmi "komünist" bir ultra-ortodokslikle eklemleyen anlaşılması güç terimler uydurmaktan ibaret olan sözcük dağarcığına ilişkin [lexical] bir devrimdi. Maddecî imin ve kızıl yazmanın bu militanları "John Althusser'e Cevap" başlıklı bir makalede (*Processus*, n°2, Nisan 1974) Althusser'i "bizatihi Marx'ın metninde hâlâ mevcut idealist sekeller" in izini yeterince sürmemekle eleştirmekte ve tabii ki "hümanizmin hiçbir zaman Marksist düşüncenin kilit taşı olmadığını" iddia etmekteydiler (s. 5)! Althusserci karşısındaki-ne-söylerse-söylesin-tekrar-etme marazı hiç kuşku yok siyasi sınır tanımamaktaydı... *Contre Althusser'in [Althusser'e Karşı]* yayınlanışından sonra, *Scription Rouge Marx ou Crève* dergisinin, n°1, Nisan-Mayıs 1975 sayısında "Althusserciliğin Krizi ve Devrimci-Marksistlerin Müdahalesi" başlıklı bir makale yayınlıyordu. Bu kısır alıştırma özellikle devrimci hümanizme, Lukácsçı şeyleşme teorisine, "bayat yabancılaşma çorbasına" ve elbette uzun uzadıya "bizim 'Aydınlanmanın' Marksisti" Jean-Marie

talist sömürüyü, burjuva devletini ve ücretli emeği ilga devrimci projesi içinde kendisini kendinde ve kendisi için sınıf olarak kuran bir kolektif öznenin, proletaryanın kurtuluşçu mücadelesinin Marksist teorisi, diğer tarafta düzenlenmiş uzamları, mekânsal katmanları [topiques], kerteleri, hiyerarşikleşmiş alanları, eklemlenmeleri, (örneğin üretim) ilişkilerinin bileşimleri, (örneğin konumların ve el altında olmaklıkların) dağıtımı ile birlikte yapısalcılığın çeşitli varyantları arasında, Althusser ve şürekâsı yaman bir taban tabana zıtlık içinde bir sentez yapmaya kalkışıyorlardı: yapılar mı, evet ama öznesiz; gerekirse tarih ama tarihselcilik olmadan; pratik mi, tamam ama esasen teorik; süreç mi, elbette ama çelişkileri ve özellikle de şu lanet olası olumsuzlanmanın olumsuzlanmasını inkâr ederek; artsüremlilik özellikle öznel zaman, somut zamansallık olarak kavrandığında artsüremliliğe tercihen eşsüremlilik; somut bütünlüğe tercihen soyut sistem; yaşanmış anlama tercihen anlamlı vb.

Althusser'in kimi zaman hedef kimi zaman ok olarak boy gösterdiği Marksizmle yapısalcılık arasındaki bu çatışmada²⁰

Brohm'a (s. 105)saldırmaktan ibaretti. H. Weber o zamanlar bu "komünist eleştiri dergisi"nin genel yayın yönetmeniydi ve o dönemde CERES'in [Sosyalist Parti'nin sol, "Marksist" kanadı] lideri olan J.-P. Chevènement kendisiyle bir mülakat yapılma şerefine nail olmuştu. Bu gerçekten de büyük yanılsamaların güzel zamanlarıydı... OCI'nin [Enternasyonalist Komünist Örgüt] Lambertistleri cenahında P. Fougeyrollas, Contre Lévi-Strauss, Lacan et Althusser, Paris, Savelli, 1976 adlı kitabında "proletarya devrimi" namına "çağdaş karanlıkçılığa" ve "küçük burjuva çıkmazlara" karşı ateşli bir mücadele sürdürüyordu. P. Fougeyrollas günümüzde başka birçok entelektüel gibi Marksizmle yaşadığı fırtınalı aşktan vazgeçmiş durumda...

çok sayıda tarafı birbirinden ayırmak mümkündü. Bu taraflardan ilki François Maspero yayınevinin "Teori" dizisinin güzel günlerini yaratan acar Althusserciler topluluğundan oluşuyordu. 1965'te Louis Althusser'in *Marx İçin* adlı yapıtı ile Louis Althusser, Jacques Rancière, Pierre Macherey ve Étienne Balibar'ın *Kapital'i Okumak* adlı kolektif çalışmalarıyla başlayan bu dizi, "kavrayış birliğini" 1973 tarihli bir tanıtım broşüründe şu şekilde tanımlamıştı: "*Teoride tek ve aynı siyasi çizgi: Marx ile Lenin'in düşüncesini geliştirmek amacıyla burjuva ideolojisinin İşçi Hareketi içerisindeki tüm biçimlerine karşı mücadele. Teori bu şekilde teorik Hümanizmle Ekonomizme (Ekonomizm-Hümanizm çifti her burjuva ideolojisinin temelidir), evrimciliğe, tarihselciliğe, pozitivistliğe, hukuksal, edebi, etnolojik, bilimsel vb. idealizme saldırmış ve onun maskesini düşürmüştü. Sırf saldırmaktan zevk aldığından değil. Fakat Marx ile Lenin'in burjuva ideolojisinden arındırılmış düşüncesine tüm hayatîyetini ve gücünü kazandırmak için*". "Teori"nin (tarihin, ideolojinin, sanatsal üretimin, epistemolojinin vb. nin) bir Marksist bilimini yeniden kurma yolundaki olumlanmış iddiası tarihsel maddeciliği, "Marksizm-Leninizmi" ve proletaryanın sınıf mücadelesini sahiple-

20. Çok önemli bir üretim içinde kayda değer birkaç örneği anmakla yetineceğim: L. Sebag, *Marxisme et Structuralisme*, Paris, Payot, 1964; *Aletheia* ("Le structuralisme"), n°4, Mayıs 1966; *La Pensée* ("Structuralisme et marxisme"), n°135, Ekim 1967; *Les Cahiers du Centre d'Études Socialistes* ("Dialectique marxiste et pensée structurale. À propos des travaux d'Althusser"), n° 76-81, Şubat-Mayıs 1968; *Structuralisme et marxisme* (kolektif), Paris, Union Générale d'Éditions, 1970.

nen kimi yazarların buluşma noktası olacaktı²¹. FKP'nin akademik yol arkadaşlarını bir araya getiren bu Marksist-Leninst yeni skolastiğe esasa ilişkin gerçek anlamda itiraz sadece Althussercilerin epistemolojik ve felsefi tezlerinin *doğrudan siyasi sonuçlarını* yerli yerine oturtan Troçkist ve ultra-goşist akımlardan geldi. Eleştirilerin hemen hepsi Althusser ve dostlarının tumturaklı "devrimci" beyanlarına rağmen aslında, Marchais kliği tarafından savunulan "Fransa halkının Birliği"ne programatik ve örgütsel gerçek bir alması sunmaktan aciz olduğundan FKP aygıtının merkezi çizgisini izlediğini ortaya koymaktaydı. Parti ile soytarları arasındaki yalancı tartışmaların sadece tek bir role, Komünist Partinin Moskova Duruşmaları, Alman-Sovyet Paktı, 1956'da Macaristan'da işçi şûraları devriminin tasfiyesi, 1968'de Çekoslovakya'nın Varşova Paktı birliklerince istilas, Mayıs 68 hareketine ihanet, Kremlin Bürokrasisiyle daima aynı çizgide olma vb. gibi tayin edici ve dramatik tarihsel koşullardaki çıkmazlarını, hatalarını, teslim oluşlarını ve cinayetlerini gizleme rolüne sahip olduğunu. Althussercilerin teorisist formalizminin "goşist sap-

21. François Maspero "Teori" dizisinde L. Althusser'in yapıtları dışında öne çıkan başka birkaç yazarı da yayınlamalıydı. Özellikle birkaçını analım: P. Macherey, *Pour une théorie de la production littéraire*, 1966; E. Terray, *Le Marxisme devant les sociétés "primitives"*, 1968; M. Fichant et M. Pêcheux, *Sur l'histoire des sciences*, 1969; A. Badiou, *Le Concept de modèle*, 1969; D. Lecourt, *Pour une Critique de l'épistémologie*. (Bachelard, Canguilhem, Foucault) 1972; D. Lecourt, *Une Crise et son enjeux*, (Essais sur la position de Lénine en philosophie), 1973; É. Balibar, *Cinq Études du matérialisme historique*, 1974; M. Pêcheux, *Les Vérités de la Palice, Linguistique, sémantique, philosophie*, 1975; É. Balibar, *Sur la dictature de prolétariat*, 1976.

malara" karşı "doğru çizgi" arayışlarıyla Stalinci dogmatizmin bir varyantından başka bir şey olmadığını. Althusserci anti-hümanizmin ve anti-tarihselciliğin Marksizmin eleştirel gücünü –(sovyetik [şûracı] bile olsa) devletin, (sosyalist de olsa) yabancılaştırmanın, (laik dahi olsa) dinin, ("işçi sınıfının partisi" tarafından yönetiliyor olsa bile) gündelik hayatın vb. eleştirisi– törpüleme işlevine sahip olduğunu. "Üst-belirlenme" partizanlarının anti-Hegelselciliğinin diyalektik maddeciliği tasfiye etme nesnel sonucuna sahip olduğunu. Son olarak, "teoride sınıflar mücadelesi" üzerine epistemolojik spekülasyonların fiili siyasi pratik içerisindeki reel sınıflar mücadelesini hasıraltı etme sonucunu doğurduğunu²². Jean Floret, *Contre Althusser*'in (1974) yayınlandığı sırada, o dönemde Troçkist devrimci aşırı solda hüküm süren mutabakatı hayli iyi özetlemekteydi: "Althusser iliklerine kadar Stalincidir çünkü ona göre hem işçi hareketi hatalarının "sorumlusu değildir", hem de bu hataların düzeltilmesi (bu yukarı ister Dahi Stratejist, ister Büyük Serdümen... isterse Filozof olsun) ancak yukarıdan gelir²³".

İkinci taraf tamı tamına –ilk tarafla kimi zaman ideolojik etkileşim, kimi zaman da açık çatışma halinde olan– proleter

22. Örneğin bkz. G. Thibert, "Pour lire Althusser", *Quatrième Internationale*, n° 30, Mart 1967; E. Mandel, "Althusser corrige Marx", *Quatrième Internationale*, n° 41, Ocak 1970 (burada yeniden yayınlanıyor); "Althusser ou les limites de l'entendement petit-bourgeois", *Programme communiste* (Bordigacı Uluslararası Komünist Parti'nin dergisi), n° 55, Nisan-Mayıs 1972. Althusser'in bilimciliğinin zekice eleştirileri arasında yine F. George'un *Les Temps Modernes*'in Mayıs 1969 tarihli 275. sayısında yayınlanmış "Lire Althusser" başlıklı makalesini anacağım.

filozof ve Büyük Serdümen Mao'nun hayranlarının, Küçük Kızıl Kitabın fanatiklerinin ve "Büyük Proleter Kültür Devrimi"nin menkıbe yazarlarının tarafıydı. Yine, bünyesinde Troçkistlerle Maocu-Stalinistleri, Gueveracılarla anarşistleri az çok barışçıl biçimde barındırdığından besbelli ökümenik [farklı eğilimleri birleştirme yeteneğinde] Maspero yayınevinde, Alain Badiou ile Sylvain Lazarus tarafından yönetilen dar bir grupçuk "Teori" dizisini taklit ederek, keskin biçimde "Marksist-Leninist" yani "Çin'deki ve Arnavutluk'taki anti-revizyonist mücadeleleri" savunan "Yenan" başlıklı bir dizi başlatıyorlardı. Bu dizinin çizgisi kendisine üç görev edinmekten ibaretti: "1. Marksizm-Leninizmin yaşadığını ve gerçekliği düşünmeye, teoride ilerlemeye ve devrim safında yer almaya ancak onun seferber edilmesinin imkân tanıdığını göstermek. 2. Revizyonizmi ve onun nesnel müttefiklerini, "yeni" teorilerini, kabına sığmaz pozitivistlerini, spekülâtif sentezlerini sınıflar mücadelesinin, tarihin uzağında imâl etmek için Marksizmin cesedi olarak ilan ettikleri şeyi parçalayabileceklerini zannedenlerin eklektisizizmlelerini eleştirmek ve teşhir etmek. 3. Karşı-devrim hazırlıklarını besleyen yeni idealizmlerin geçici hegemonyasına saldırmak". Basmakalıp ifadelerine varıncaya dek siyasi propagandayla kemikleşmiş sekter usluptan ödünç alınmış bu içi boş Pekin lafazanlığı Alain Badiou ile onun UCFML'deki (Fransa Komünistler Birliği Marksist-Leninist) maşalarının "Mao Zedong düşüncesinin" en berbat sloganla-

23. J. Floret, "L'illusionnisme idéaliste d'Althusser ou la logique du dogmatisme", *Sous le Drapeau du Socialisme*, n° 64, Aralık 1974, s. 46 (Pablocu devrimci-Marksistlerin uluslararası eğiliminin dergisi).

rını geliştirmelerine izin vermektedir. Stalin'in tüm felsefi uşakları gibi Alain Badiou da Althusser'in "revizyonist" tezlerini hedef almakta ama bunu temelde aynı Stalinci nakaratları geliştirerek yapmaktaydı. Alain Badiou, örneğin, bir yandan "susturulmuş Hegel'i, esas Hegel'i, Lenin'in coşkuyla kenarına notlar düştüğü, Marx'ın *Kapital*'in kavranması için okunmasının zorunlu olduğunu açıkladığı *Mantık*'ın Hegel'ini"²⁴ aklamakta ama diğer yandan da "proletarya diktatörlüğünün ilk devletinin önderi" Stalin'in felsefi kavrama yetisine şükranlarını sunmaktaydı. Badiou, "diyalektiğin temel ilkeleri" üzerine bir geliştirmede, sırası gelmişken "Stalin'in diyalektik ve tarihsel maddecilik sorunu üzerine başlıca müdahalesinin 'Diyalektik Maddecilik ve Tarihsel Maddecilik'²⁵ başlıklı metninde bulunduğunu" vurgulamaktaydı. Bu metin 1938 yılına yani parti içindeki muhalefetlerin terör kullanılarak temizlenmesi ertesine, İkinci Dünya Savaşı arifesine aitti²⁶". Badiou Stalin'in "sıradışı sertliği"nin salt her türlü muhalefet biçimine karşı kitlesel cinayetler (bilhassa Moskova Duruşmaları) biçimine değil, aynı zamanda Sovyet emekçilerine, köylülerine

24. A. Badiou, J. Bellasen et L. Mossot, *Le Noyau rationnel de la dialectique hégélienne*, Paris, François Maspero, 1978, p. 17. Çekirdeğin sahici bir incelenmesi için Tran-Duc-Thao'nun *La Pensée*'nin Şubat 1965 tarihli 119. sayısında yayınlanan "Le 'noyau rationnel' dans la dialectique hégélienne" başlıklı kurucu makalesi okunacaktır. Orijinali silik kopyasına yeğdir...

25. Karşılaştırmak için bkz. J. Staline, *Le Matérialisme dialectique et le matérialisme historique*, Tiran, Éditions Naim Frashëri, 1968 [J. Stalin, *Diyalektik ve Tarihi Materyalizm*, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara, 1975, 5. Baskı]. Dipsiz bir teorik boşluktaki bu küçük broşür besbelli Maocu pitbull A. Badiou'nun da aralarında yer aldığı Stalinist kapı köpeği nesillerini yetiştirmişti...

ne ve entelektüellerine karşı kitlesel bir terör politikası görünümüne büründüğünü ve “Stalin’in güçlü düşüncesinin”²⁷ elerinde her şeyden önce kan olduğunu tabii ki unutmaktaydı. O halde, Badiou’nun diyalektiğin yasalarını maddeler halinde açıklamak için dörde kadar saymayı beceren –ne başarı ama!– bu Stalin’i “güçlü düşünce”ye felsefi bağlılığı acınacak bir şeydi: “Stalin’in dört yasasının önermeleri bizim gözümüzde (yani siyasi ihtiyaçlarımız bakımından) Engels’in üç yasasının önermelerine nazaran hiç kuşku yok kayda değer bir iyileşme [sic] teşkil eder. Olumsuzlamanın olumsuzlanmasının ortadan kalkması memnuniyetle saptanır”²⁸. Demek ki, aynı Stalin’i kalıptan çıkmış Badiou ile Althusser’in, Stalin’in başarısı yani diyalektiğin yasalarından olumsuzlamanın olumsuzlanmasını çıkarması konusunda hemfikir olmak dışında yapabilecekleri bir şey yoktu...

Ve hilekârlık alçaklıkla buluştuğunda, Badiou leşyiyici burununu sokmaktan uzak değildi. “İki yol” (“bir ikiye bölünür”) ile temel çelişkileri tali çelişkilerden (“iki birde birleşmez”) ayrı tutmaya özen gösteren Badiou, yine Stalin’den, Mao’dan ve Enver Hoca’dan alıntılar serpiştirilmiş aynı kitabı *Çelişki Kuramı*’nda [*Théorie de la contradiction*], Kızıl Khmerlerin, kendi mide bulandırıcı terminolojisini kullanacak olursak, “kuklalara” karşı verdiği savaş didaktik örneğini vermekteydi. “Kızıl Khmerler Phnom Penh’i zaptederler: bir tarihsel sekans sona erer çünkü bir çelişki çözülmüştür”²⁹. Mücadele yıkar ve dö-

26. A. Badiou, *Théorie de la contradiction*, Paris, François Maspero, 1975, s. 37.

27. *Ibidem*, s. 39.

28. *Ibidem*, s. 38.

nüştürür: Badiou ölümü ve izlerin yok edilmesini tehlikeli bir şekilde yücelterek bir çelişkinin çözümlenmesi bir şeylerin yok olmasını gerektirir diye vurgular ("eski ölmelidir"). "Maddeci diyalektik" diye yazar "[...] kayba ve geri dönüşü olmayan yok oluşa göğüs gerer. Radikal yenilikler vardır, çünkü hiçbir Sur borusunun kıyamette dahi uyandıramayacağı cesetler vardır. Çin'de Kültür Devriminin en hararetli döneminde revizyonizmin özünün ölüm korkusu olduğu söylenmekteydi³⁰". Bu uğursuz üslup, Kamboçya halkının 1975'ten 1979'a planlı katlinin (iki milyon ölü...) ve tehcirlerden, çalışma kamplarından ve "sosyalist" yeniden eğitim merkezlerinden doğmuş bir köleci toplama kampı toplumunun inşasının sorumluları "büyük proleter önderler" Pol Pot, Khieu Samphan ve Nuon Chea'nın soykırımcı çılgınlığının arkasında bırakacağı kurukafa ve kemik yığınlarını daha o zamandan uyarıcı tarzda haber vermekteydi. "Bir çelişkinin çözülmesi" diye iddia etmekteydi Badiou "ölümün payını içerir [...] sadece ölümü değil, küllerin savrulmasını da diyalektik içinde düşünmek gerekir"³¹. Khmerlerin "başarısı" bu bakımdan, belki o dönemde (1975) katliamın boyutunu tahmin edemeyecek olan fakat her halükarda bir eskinin-fiziki-tasfiyesi lafazanlığı adına bunu engellemek için hiç bir şey yapmayan Badiou'nun bütün diyalektik hayallerini aşacaktı: "Ve işte yeni bütünlüğün, farklı sürecin, bir başka birliğin parçalanmasının ortaya çıkması için hareketin artığı, gerçeğin arta kalan bir parçası devriliyor. Tarihin çöplükleri militan deyiminin tüm rasyonalitesi işte buradadır. Çözmek dışarı at-

29. *Ibidem*, s. 85.

30. *Ibidem*, s. 86.

31. *Ibidem*, s. 87.

maktır. Çöplükleri ne kadar iyi dolarsa tarih işini o kadar iyi yapmış olur³²". Polpotçu çöplükler ise tıka basa ceset, ya da Badiou'nun kışkırtıcı ifadesiyle "artık" doluydu. Badiou'nun marazî rasyonalizmi nihai bir tespitle kendinden geçmekteydi: "Kukla Kamboç rejiminin ezilmesi tüy [Badiou sömürenler ve ezenler için ölümün tüyden hafif olduğunu savunan Mao'ya göndermede bulunuyor] ve artık kategorisine girer. Lon Nol kligi tarih sahnesinden kaybolur ve devrimci iç savaş halk güçlerinin mutlak zaferiyle sona erer³³".

Mayıs 68'in kendisi için "gerçek anlamda bir hidayet yolu [chemin de Damas]"³⁴ olduğunu itiraf eden Badiou "Marksist-Leninistlerin" favori sporu özeleştiriyi bundan böyle gönlünce icra edebilecekti. Buna karşın Badiou'ya tam da kendisinin Althusser'i yerdığı sahte özeleştirin "beş benzeşen karakteristiği" hatırlatılabilecekti: özeleştirin konusunu bizzat kendi seçmek ve eleştiriyi hiç bir şekilde kale almamak: *küstahlık*; özeleştiriye gerçek harekete değil, salt düşüncenin yetersizliklerine bağlamak: *idealizm*; kimin önünde özeleştiriyi yaptığını ve bu özeleştirin hangi pratik süreçte yer aldığını açıkça belirtmemek: *sorumsuzluk*; düşüncesinin bir bölümünü gizlemek: *ikiyüzlülük*; görünüşte özeleştiriyi yapmak ancak temelde bir düzeltmeye gitmemek: *metafizik*³⁵. Kendisi için hangi siyasi dönemeç olursa olsun farketmeyen Badiou kendi yanlışlarını ve özellikle de idolleri olan "yanılmaz şef ve rehberlerin" – Lenin, Mao, Stalin, Enver Hoca ve Maocu-Stalinistlerin idealize ettikleri bütün bir kodamanlar geçidinin yanlışlarını herdaim felsefi olarak mazur göstermeyi bir sanat haline getirmişti. Çin

32. *Ibidem*, s. 87.

33. *Ibidem*, s. 89.

34. *Ibidem*, s. 9.

Halk Cumhuriyetiyle Arnavutluk'un bizzat kendilerinin de revizyonizmin "burjuva rüzgârına" kapıldıkları ve "kapitalist restorasyon" tehdidi altında oldukları, "Uluslararası Komünist Hareket" in artık karanlık aparatçiklerle mafyalaşmış hırsız urusuların bir birliğinden başka bir şey olmadığı ortaya çıktığında, Badiou ve diğer kızıl muhafız-filozoflar örnek bir döneklık ve kendini yok etme tavrı, ezildiğini anlamaktan aciz akrep tavrı benimsediler. Badiou ve müminleri sonunda (psikanalistlerin "Wunschdenken" dedikleri) bir tür sihirli inkârla meczupluklarına bir midyenin kayasına yapıştığı gibi yapışan şeyin hata olmadığını, aslında Marksizmin gününü doldurduğunu açıkladılar. Badiou on yıl öncesinde Marksizm-Leninizm-Maoizmin yanılmazlığını ilan ederken takındığı aynı kendini beğenmiş edayla bu kez de Marksizmin genel ve toptan krizini ilan ediyordu! "filî sosyalizm [*sic!*] uyguladığını iddia eden" devletlerin, ulusal kurtuluş savaşlarının ve bizzat işçi hareketinin kendisinin krizini ya da yıkılışını tespit eden Badiou şunları yazmaktaydı: "Marksizmin tarihsel olarak bozguna uğradığını söylemek abartılı olmaz. Kavramsal idamesi ancak söylem mahiyetindedir [...]. Marksizmin tarihsel yok oluşu onun siyasi düşüncenin evrensel olayı olarak ölümünden başka bir

35. A. Badiou et F. Balmès, *De l'idéologie*, Paris, François Maspero, 1976, pp. 21-40. "Maocu işçi öncü gücüne, neredeyse görülmez bir avuç kişi olmakla birlikte, düşünce de dâhil herşey için gücün yegâne mekânına" ithaf edilen bu kitapçık esasen Althusser ve tilmizlerinin (örneğin M. Pêcheux'nün) ve bu arada Deleuze ile Glucksmann'ın da bir eleştirisiydi. Maocu meczupluk burada "doğru düşünen" kitleleri ve "kaçınılmaz biçimde proleter olan devrim bilimini" saçmalık raddesinde fetişleştirerek (ss. 100-101) zirvelerine varıyordu.

anlam ifade etmez. “Reel olarak varolan” sosyalizm, tarihin bizzat Marksizmin tarihselliği üzerinde verdiği hükümdür: Marksizm ömrünü doldurmuştur. Görünüşünden arta kalan bir üslup cesedi, ölüm yalanıyla ayakta kalan bir söylemdir³⁶. Marksizmi her zaman onun karşıtıyla –Stalinizmin farklı varyantlarıyla– karıştırmış olan Badiou burada zıtlar arasında –“sosyalist devletlerin” ve bu devletlerin çeşitli tehlikeli ideolojilerinin (hoşgelen, sefa gelen) ölümleriyle (pekâlâ hayatta kalan) Marksizmin ölümü arasında– klasik bir yanlış *özdeşleştirme* başvuruyordu. Ölümden ve yıkılıştan besbelli gözleri kamaşmış durumdaki “papağan” Badiou böylece Marksizmin savunusunu üstlenmenin “onun ölümünün bir betisinden başka bir şey olmadığını”, “bugün hiçbir Marksistin, Marksizmin yıkılışına yakın bir özne olmaktan başka türlü düşüncede var olamayacağını” ve nihayet günümüzde Marksist olmanın “öznel tutumda Marksizmin yıkılışı içerisindeki olmak, ölmesi gerekeni içkin tarzda bildiren ve dolayısıyla bizzat kendisi ölen”³⁷ olmak olduğunu düşünüyordu.

Bu entelektüel yoldan-çıkışlar, şayet vahim siyasi ve etik sonuçlara sahip olmamış, ayrıca aralarında sık sık değiş tokuş edilebilir olan Ustalara –ki bu ustalar onlar için Stalin, Mao, Lacan, halkların sert küçük babaları ya da “dava” (mevsimine göre “Halkın Davası” ya da “Freudçu Dava”) şefleriydi– kimin daha maymunca sadık kaldığı hususunda çekişen bütün bir Lacancı-Maoist, Maocu-Stalinist ya da Lacancı-Althusserci nesil tarafından paylaşılmamış olsalardı, o zaman bunlardan

36. A. Badiou, *Peut-on penser la politique?*, Paris, Seuil, 1985, ss. 48 ve 49.

37. *Ibidem*, ss. 54 ve 55.

bahsetmeye değmezdi. 1975'te "Maocu diyalektikçiler" diye yazmaktaydı Badiou süslü bir üslupla "Fransa'da bugün ilksel sürecin [*sic!*], tıka basa revizyonist dolu ikincil tortuların altında proletaryanın pratik derinliklerinde sulara gömülmüş dalgıçlarıdır. Onların gördükleri ve yaptıkları karşısında yüzeyin suya sabuna dokunmayan ahenk sağlayıcılarının gözlerine inanamamaları şaşırtıcı değildir³⁸." Kodlanmış ifadeleriyle Pekin usulü papağanlıkta yarışan bu "Maocu diyalektikçileri" iyi değerlendirmek için Mao Zedong düşüncesini sahiplenen Fransız "filozofların" aynı zamanda *Pékin-Information*'un, Yeni Çin Ajansının ya da Fransız-Çin Dostluk Derneklerinin küçük propagandacıları olduklarını hatırlatmak belki de hepten faydasız olmayacaktır. Ve bu sıfatla, bunların rolleri herşeyden önce ÇKP'nin veya Çin devlet aygıtının elkitaplarını, broşürlerini, slogan ve bildirilerini biraz gecikmeyle de olsa halka yaymaktan ibaretti. Paris'te La Librairie-Édition Norman Béthune 1971'den beri "ÇKP Merkez Komitesine bağlı Parti Okulunun engin devrimci eleştiri yazı grubunun 1971 Şubatından aynı yılın Haziran ayına dek *Pékin-Information*'da yayınlanan" makalelerini yayınlamaktaydı. "Çin'de Felsefi Cephede Üç Büyük Mücadele"; "Düşünce İle Gerçekliğin Özdeşliği Üzerine Ciddi Bir Mücadele"; "İki Birde Birleşir" başlıklı üç makale Fransızcaya çevrilmişti. Akabinde Maocu fesat yuvalarını "büyük önder Mao Zedong'un devrimci yapıtları"³⁹nın tomarlarıyla dolup taşmakta ve "felsefi cephede" "Doğu Rüzgârı" esmekteydi. Böylece içinde Pekin mahreçli dogmanın maddelerinin, özellikle de karşıtların birliği yasasının hainlere,

38. A. Badiou, *Théorie de la contradiction*, op. cit. , p. 109.

oportünistlere ve revizyonistlere karşı koymak için tamamı aşırı-politize tarzda son derece skolâstik biçimde tanımlandığı, “felsefi alanın işçileri, köylüleri, askerleri, emekçilerinin yardımı”yla (*sic!*)⁴⁰ kaleme alınmış *Felsefe Sözlüğü*’nü okuyup öğrenmek mümkün oluyordu. Mesela şunu okumak mümkündü: “İşçi sınıfı döneği ve haini Liu Şao-şi’nin felsefe çevrelerindeki temsilcisi Yang Hsien-çen tarafından ortaya atılan “iki birde birleşir” gerici saçmalığı karşıtların birliğine (bir ikiye bölünür) ilişkin Marksist teorinin karşısına çıkar ve ona doğrudan saldırıda bulunur. Onun gerici siyasi hedefi sınıflar uzlaşmasını ilân etmek, proletaya diktatörlüğüne karşı çıkmak ve kapitalizmi restore etmektir. Lin Piao haini Konfiçyüsçü “ortayol”u yaydı, Marksizmin maddeci diyalektiğine karşı geldi [...], genel çizgiyi suçladı [...], Marksizmin mücadele felsefesine çıldırmışçasına saldırdı, Başkan Mao’nun devrimci çizgisizlikle savaştı ve içeride proletarya diktatörlüğünü yıkmak ve kapitalizmi restore etme, dışarıdaysa Sovyet sosyal-emperyalizmi ve revizyonizmi önünde boyun eğme karşı-devrimci hedefine

39. Bu biçimin ne denli karışık ve düzensiz olduğunu ve kendini tekrarlayıp durduğunu görmek için çok sınırlandırıcı tarzda bkz: *Citations du Président Mao Zedong*, Pékin, Éditions en langue étrangères, 1966; *La Grande Révolution Culturelle Proletarienne*, Pékin, Éditions en langue étrangères, 1970; Mao Zedong, *Cinq essais philosophiques*, Pékin, Éditions en langue étrangères, 1971; Mao Zedong, *Livre rouge de la révolution culturelle*, Brüksel, Éditions la Taupe, 1971; Mao Zedong, *Le Grand livre rouge. Écrits, discours et entretiens*, 1949-1971, Paris, Flammarion, 1975.

40. *Lexique de philosophie*, Çinceden çevirenler: J. Bellasen ve C. Julien, Paris, Nouveau Bureau d’Éditions, 1977, s. 7. (Çince baskı Pekin’de Halk Yayınları tarafından 1974’te yayınlanmıştı.)

ulaşmaya kalkıştı⁴¹". Daha bunun gibi ne inciler. Buna karşın işin en tuhaf yanı –ve Badiou gibi "filozoflar" bu tür kuyruklu yalanları yutuyorlardı– Mao Zedong düşüncesinin, evrensel alıklığı içerisinde "kitlelere hizmet ettiği" inancıydı. Bu doğrultuda, köylü-filozofların uzaktan kumandalı beyanlarını: "Toprağı Başkan Mao'nun felsefi düşüncesini izleyerek işliyoruz" ya da askeri hekimlerin zırvalarını: "Yaygın hastalıkların tedavisinde diyalektiği kullanmak"⁴² okumak mümkündü. Fransa'da Maocular bu budalalıklarda geride kalmıyorlardı. Mao Zedong düşüncesi sadece siyasette değil, aynı zamanda edebiyatta (roman, şiir), resimde, operada ve tabii ki felsefede mutlak ölçüt haline geliyordu⁴³. Tıpkı Stalinistlerin bir zamanlar Stalin'i alayüvaleyla çağımızın en büyük filozofu," sanatın, edebiyatın, fennin [bilimlerin] şefi [başöğretmeni]"⁴⁴ ilan etmiş oldukları gibi, Büyük Serdümenin Badiou'nun asası altında Yen grubunda toplanmış adanmışları da proleter ilmihalinin [catéchisme] dualarını koro halinde okumaktaydılar: Bu zamanların tek bir büyük filozofu vardır, o da Mao Zedong'dur. Ve bu ne bir isim ne de bir eserdir, bu özü savaşın fiilî biçimi: devrim ve karşı-devrim olan zamanın bizzat kendisidir⁴⁵".

41. *Ibidem*, s. 129.

42. *Essais philosophiques choisis des ouvriers, paysans et soldats*, Pékin, Éditions en langue étrangères, 1972.

43. Bkz. Örneğin, J. Bellasen, *Philosophie et conservation des tomates. Le mouvement de la philosophie en Chine contemporaine*, Paris, L'Impensé radical, 1973, Préface de M. Loi.

44. Karş. J.-M. Brohm, "Les marxismes et les arts. Art révolutionnaire, art socialiste, art libérateur", *Présentaine* ("Esthétique"), n°6, Université Montpellier III, Aralık 1996 içinde.

Badiou bunun ardından Seuil yayınevinin “L’Ordre philosophique” dizisinde⁴⁶ –bu dizi ona göre Marksist-Leninist proleter sempatilere sahip olduğundan olsa gerek– yalnızca işin erbabının anlayabileceği kitaplar yayınlıyacaktı... Badiou burada devlet filozoflarının eski bir yöntemine, bizzat kendisinin Althusser’de ve onun “revizyonist” dostlarında eleştirdiği ve burjuva ideolojisiyle mücadele adına teşhir ettiğini iddia ettiği yönetime başvuruyordu: sahnenin sağında felsefi olarak saygın, solundaysa siyasi olarak bayağı olmak. Mr. Hyde: başka saf filozoflar gibi ezelî-ebedî saf felsefeyi konu alan yayınlar yapan akademik felsefeci mesleğinin icrasında “saf” filozof. Doktor Jekyll: Büyük Proleter Kültür Devriminin mesajını tebliğ eden ve öğrencileri burjuvazinin ideolojik karargâhı üniversiteyi ateşe vermeye çağıran Maoist ajitatör. Mükemmel bir şizofrenik görev bölümü: kimi Maocu öğrenciler gerçekten de “Mao düşünce”sini yaymak için fabrikalara yerleşirken, Badiou ve benzeri satılmış düşünürler, tabii ki memuriyet mevkilerinde “yerleşik” kalarak, seminerlerinde Küçük Kızıl Kitabın cevaz verilmiş yorumlarını okutmaya devam ediyorlardı. Bizim modern Marksist-Leninistlerimizden başka türlü daha radikal olan Paul Nizan haklı olarak şunları saptamaktaydı: “felsefi fikirler ayrıcalıklı bir durumdadır. Kendilerini ifade etmek ve yaygınlaştırmak için sahici bir devlet aygıtına sahiptirler. Adalet gibi. Polis gibi. Ordu gi-

45. La Situation actuelle sur le front de la philosophie (*Cahier Yenan* n°4), Paris, François Maspero, 1977, pp. 5 – 6.

46. *Théorie du sujet*, Paris, Seuil, 1982 ve *L’Être et l’Événement*, Paris, Seuil, 1988.

bi. Bunlar üniversitenin bir üretimidir, öyle ki her şey sanki felsefenin tamamı bir devlet felsefesinden başka bir şey değilmiş gibi cereyan eder [...]. Düşünürlerin genellikle devletin ücretlileri olmaları, bu ülkede oluşan başlıca görüşlerin bir kamu aylığı karşılığında mübadele edilmesi ve bir hükümet garantisi ile tasvip edilmesi bilhassa önemlidir. Filozofların ticaretle, kendi tinsel metalarının makul imalatıyla ve makul yönetimiyle geçinmeleri büyük önem taşır". Sonuçta, bu niteliğiyle Maocu olarak damgalanmış Badiou, Fransız üniversitesi ve onun çok sayıda eliti tarafından üretilen, dağıtılan ve tüketilen (sıklıkla ithal edilen) bir metanın yani Maocu Marksizm-Leninizmin müseccel ticari temsilcisi olarak geçinip gitmekteydi. Badiou bu sıfatla, Büyük Serdümenin gayretkeş tilmizleri olan başka birçok akademisyenle tıpatıp bir benzerlik içinde "bir devlet düşünürü, yani bakımı devlet bütçesi tarafından üstlenilen bir düşünce oluşturma makinesi, bir ikna aletidir"⁴⁷. Ve Pekin Operasıyla "askerlerin, işçilerin ve köylülerin felsefesi"nin en şaşalı zamanında Çin'de kırmızı muhafız olmayı düşleyen Badiou her ne kadar Çin Devletinin resmi ideoloğu olma şansına sahip olamadıysa da, yine de bir devlet düşünürü olarak kalmıştır. Badiou artık "halkın hizmetinde" yani "proletarya diktatörlüğü devletler" ve onların ideologlarının hizmetinde olmadığından, dünyanın şu anda, kuşkusuz "Enternasyonal" tarafından arzu edilen yönde olmamakla birlikte, temelden değiştiğini, Marksizmin öldüğünü ve hatta bu niteliğiyle hareket ve doktrin bütüncesi olarak asla varolmadı-

47. P. Nizan, *Les Chiens de garde*, Paris, François Maspero, 1976, pp. 90-94.

ğını ve bundan böyle önemli olanın metapolitiğe geçmek olduğunu⁴⁸ açıklayarak geçmişteki tutumlarından toptan çar-
ketmekteydi. Haydi bakalım; teorik af ve siyasi reçete hepsi
bir arada! Öte yandan, Mao'nun diyeceği gibi "yeninin eskiye
muzaffer" olduğunu iyice gösterebilmek için Badiou yaşı iler-
lediğinde neredeyse pişmanlıkla felsefe profesörlerinin doğal
mekânı metafiziğin geleneksel sorunlarına geri döner...⁴⁹

Bir dönem taraf olmuş sosyologlar, tarihçiler, psikanalist-
ler, etnologlar, filozoflar ve yazarlar entelijensiyasının ideolo-
jik çatısını oluşturan ve şimdilerde katı ve tavizsiz liberal tu-
tumlarda ya da en kabadayısı bir zamanlar o kadar hor görü-
len o "burjuva" hümanist tutumlarda buluşan bu Maocu mi-
litan ya da sempatizan akademisyen veya aydınların izledikle-
ri yörüngeleri sosyolojik ve politik bakımdan incelemek ilginç
olabilecekti. Kuşkusuz bu katkının konusu olmamakla birlik-
te, böylesi bir inceleme hem eşzamanlı hem de bağımsız an-
cak bir tür birlikte gelişen süreç olarak Althussercilerin ve biz-
zat Althusser'in kuramsal-siyasi evrimini daha iyi anlamaya
imkân tanıyacaktı.

Bana çok tikel biçimde kayda değer gözüken şey, röntgenci-
lik ya da gizli yol arkadaşlığından başka türlü hiçbir zaman bu
yola bizzat baş koymaksızın siyasi öncülerin ve kavramsal tarz-
ların büyümesine kapılan bu teorist entelektüellerin tutumudur.

48. A. Badiou, *Abrégé de métapolitique*, Paris, Seuil, 1998, özellikle de "Alt-
husser. Öznesiz Özel" üzerine bölüm.

49. A. Badiou, *Saint Paul, La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF,
1997; *Court traité d'ontologie provisoire*, Paris, Seuil, 1998; *Petit manuel
d'inesshétique*, Paris, Seuil, 1998.

Bunun iyi bir örneği, mesela Mao'ya hayranlıktan, Casanova'nın büyüüne kapılmaya geçiş yapan Philippe Sollers'in evrimidir. Günümüzde Tel Quel grubunun fanatiklerinin iyiden iyiye unutmış oldukları maddecilik üzerine bir kitabında Sollers, Althusserci yapısalcılığın bayrağı altına da pek öyle katılmaksızın –aksine– bu akımı mekanist maddecilik kategorisinde sınıflandırmaktaydı– kendi hesabına maddeci diyalektiği yeniden düşünmeyi deneyerek, Marx'ı, Engels'i, Lenin'i ve Mao'yu felsefi açıdan yeniden gözden geçirmekteydi. Sollers Badiou'ya göre ara bir tutum benimsemişti: o da Badiou gibi Mao çömeziydi ama buna karşılık Stalin'i ve onun maddeci diyalektiğe sözümona katkılarını tanımamaktaydı. Sollers gerçekten de Stalin ve Althusser'in her ikisinin de iki mekanist varyantı temsil ettiğini düşünüyordu ve bu tespit nedensiz değildi. “Stalinci deli gömleğinden ve onun diyalektiği çöle çevirmesinden (bu noktada her türlü mekanist maddecilik zorunlu olarak dogmatizme yönelir) sonra, Lenin'in *eserinin* mezara gömülmesinden sonra, maddeci diyalektiğin kesin kategorileri olan dışsal neden ve içsel nedenin, çelişkinin ayrıntılı eklemlenmesinin ortaya çıkması için Mao'yu beklemek gerekecekti”⁵⁰. Demek ki özneyi inkâr eden Althusser'in okumakla iyi bir iş yapmış olacağı Mao gelmişti: “Maddeci diyalektik *içerisinde* özne sorununa yer vermek” diye yazıyordu Sollers “onu idealizme terketmek, Lenin'in “öznel körlük” dediği şeye yardımcı olmak, öznel ile nesnel arasında, Mao'nun her türlü revizyonizmin ve aynı şekilde her türlü dogmatizmin izini bulup ortaya koyduğu bir kopuşu devam

50. P. Sollers, *Sur le matérialisme. De l'atomisme à la dialectique révolutionnaire*, Paris, Seuil, 1974, pp. 56-57.

ettirmektir. [Bir yanda] (aşkın) özneye ve (hümanist) ideolojiye *sorgusuz sualsiz* iman edenler –ki bunlar tarihsel maddeciliğin tehdidi altındaki idealistlerdir– vardır. [Diğer taraftaysa] ideolojinin, öznenin *adının dahi* anılmasını istemeyenler yani mekanist ve metafizik maddeciler yer almaktadır”. Ve Sollers Althusserle olduğu kadar Badiou ile de anlaşmazlığını vurgulayarak, elimizden onaylamaktan başka bir şey gelmeyecek temel önemde bir husus üzerinde ısrarla duruyordu: Stalin bir filozof değil, diyalektiğin mezar kazıcısıdır. Lakin Troçki de devrimin diye eklemekteydi. “Mekanistler olumsuzlamanın olumsuzlanması diyalektiğin yasalarından çıkarmaya bu denli önem veriyorlarsa, bu hiçbir şekilde bir ‘kaza’ değildir: Stalin’in felsefedeki yegâne “buluşu”nun bir ortadan kaldırmadan ibaret olduğuna şaşılmamalıdır. Kendisini bir olumsuzlama-inkârla (Y *olmaksızın* X: öznesiz süreç vb.) tanımlayan ve bu olumsuzlamayı mekanik biçimde tekrar eden düşünceler vardır. Oysa olumsuzlamanın olumsuzlanması aşkınlığın bir maskesi olmak şöyle dursun, çelişkilerin *çoğulluğuna*, (öznesi ile yani öznel ile nesnel arasında karmaşık bir diyalektik ile) *çelişki sürecine* açılır ki bu da tam olarak Mao’nun başardığı sıçramadır. Nasıl ki dil veya seks bir makine hikâyesi değilse, tarih de bir “motor” meselesi değildir. İnsan, Motor, Makine: tutucu, idealist-mekanist ideoloji. Özne, sınıflar mücadelesi, çelişki: devrimci pratik”⁵¹. Ve devrimci pratiğin edebi salonlardaki önde gelen ustası Sollers, Stalinci dogmatizmin, revizyonizmin ve (terse çevrilmiş dogmatizm) “tasfiyeciliğin” bir eleştirisi adına kapitalist ülkelerde burjuva ideolojisi tarafından teşvik edilen “ideolojik bir tuzağı”, Stalin’in “muhalefetteki gölgesi” Troçki’nin itibarının iadesini

ifşa eder. Sollers'e göre –ki bu hususta sağduyunun hem mirasçısı hem de peygamberidir– Stalin ile Troçki aynı denklemin az çok simetrik iki teriminden başka bir şey değildirler. Sollers şöyle yazar: “Bu şekilde ortaya çıkan sorunun *felsefî* önemi üzerinde ısrar etmek gerekir: Stalinci dogmacılık esas itibarıyla özellikle çelişkiyi kadercileştirilmiş bir ilke haline getirerek donduran felsefî bir kısırlaştırmadan ibaret olmuştur; Troçkist sosyolojizme gelince o da çelişkiyi dağıtarak felsefî edimin özgül yerini deyim yerindeyse ters yönde “boğmuştu” [*sic*]. Stalin ile Troçki maddeci diyalektikte bir gerilemenin çok eşitsiz derecelerde semptomlarıdır: teorik kapasite olarak adlandırılacak şey onlarda, yine eşitsiz ama bundan böyle ve kesinlikle tarihlenmiş bir eşleşim [*couplaison*] içinde derin biçimde saptırılmış, katılaştırılmış ve sonuna kadar gevşetilmiştir⁵¹”. Kuşkusuz bu “eşleşim” Stalinizmle Troçkizm arasında *yanlış özdeşleştirme* olarak⁵² çağdaş siyasi düşünce içerisinde klasik olsa da, Sollers'in kendisi, tüm Maocumtrıklar gibi, Fransız Çin-yanlılarının belki en kurnazı değilse bile, şurası muhakkak ki anti-Troçkistlerin en kötü niyetlisi olarak temayüz etmekteydi. Tabii ki Troçki'nin “siyasi ve ideolojik düzeyde nasıl bir etkiye sahip ol-

51. *Ibidem*, p. 89.

52. *Ibidem*, p. 124.

53. Yanlış bilincin tipik davranışı yanlış özdeşleştirme, örneğin faşizm ile faşizme karşı direniş, komünizm ile faşizm, siyonizm ile ırkçılık vb. gibi siyasi karşıtları özdeşmiş gibi koyan ahlaksızca eşitliklerde dönemsel olarak kendini gösterir. Çağdaş revizyonizm bu yanlış özdeşleştirmeleri bolca kullanmaktadır. Bu sorunlar üzerine bkz. örneğin J. Gabel, *La Fausse conscience*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1962; M. Uhl et J.-M. Brohm, “Nazisme versus communisme. Simple mise au point sur une douteuse comparaison”, *Prétentaine* (“Étranger. Fascisme, antisémitisme, racisme”) n° 9/10, Nisan 1998.

dukları bilinen (biraz sonrasında gerçeküstücülüğe çalan idealizme hasredilen goşist cümle)⁵⁴ "teorik yetersizlikleri"nin ve "sosyolojizmi"nin eleştirisi adına.

Daha muğlak ve anlaşılmaz olan üçüncü taraf Althusser tefsirci ve yorumcularının hayırhah yansızlıktan açık düşmanlığa uzanan yelpazesiydi. Althusser-düşüncesi Komünist Parti bünyesinde olduğu kadar onun uzantılarında da, Althusser'in yapıtının kavrayış düzeyi yüksek eleştirel incelemelerinden⁵⁵, Althusser'in Marksizm yorumundan esinlenen kuramsal denemelerden⁵⁶ geçerek, Althusserci kavramların sistematik sunumlarına⁵⁷ gelinceye kadar geniş bir tartışmanın nesnesi olmuştu. Resmî Marksist düşünceyi, Partiye bağlı kurumların düşüncesini, ama aynı zamanda "ilerici aydınların" düşüncesini de neredeyse hegemonik tarzda Althusser zenginleştirmektiydi. Bu özürücü oydaşmaya daha önce değindiğimiz gibi sadece Troçkistler ve bazı Maocular karşı çıkmaktaydılar. Hadise, zira bu gerçekten bir olaydı, *Kapital'i Okumak*'ın yazarla-

54. P. Sollers, *op. cit.*, p. 124.

55. Bkz. örneğin, E. Bottigelli, "En lisant Althusser", *Raison Présente*, n° 2, Şubat-Mart-Nisan 1967 içinde; J.-M. Domenach, "Althusser et les critiques", *Esprit*, Eylül 1975 içinde. Domenach özellikle özne sorununun önemi üzerinde durarak Contre Althusser'i ve Rancière'in kitabını zekice açıklamaktaydı; *Dialectiques*, n° 15/16, Güz 1976, bilhassa "Louis Althusser Üzerine Doğru Bir Tartışma İçin Öğeler" başlıklı bölüm.

56. Bkz. örneğin, S. Karsz, *Théorie et politique: Louis Althusser*, Paris, Fayard, 1974.

57. Bkz. örneğin Althusser'in tezlerinden yola çıkarak Partinin "teorik yetersizliği"nden çıkış yolu arayan bir kadın FKP militanı tarafından kaleme alınmış kitap: N.-É. Thévenin, *Révisionisme et philosophie de l'aliénation*, Paris, Christian Bourgois, 1977.

rından biri olan, Althusser'in sabık tilmizi Jacques Rancière'in, ayrıca *Contre Althusser*'in yayınlanmasıyla neredeyse eşzamanlı olan ve temelde orada geliştirilen tutumlardan fazla uzak olmayan genel bir itirazla⁵⁸ Ustaya sırt çevirmesiyle patlak verdi. Jacques Rancière, belki de işçilerin isyanlarını, belleklerinde tuttuklarını ve sözlerini diğerlerinden daha somut biçimde incelediğinden ve sınıflar mücadelesini daha fazla ciddiye aldığından olsa gerek⁵⁹, öncelikle kendisi ve arkadaşlarının Althusserci okulda öğrendikleri Marksizmin "tüm ilkeleleri [onları] burjuva düzenini sarsan isyan hareketinin dışında bırakan bir düzen felsefesi" olduğu saptamasında bulunuyordu. Şu tespiti de yapmaktaydı: 1968'de "geçmişin birçok düşüncesi gibi Althussercilik de Mayıs barikatlarında can veriyordu"⁶⁰. Ve Jacques Rancière tekrar tekrar gündeme gelen doğru bir sorunu, Marksist *bütünce [corpus]*, onun terminolojisi, siyasi farklılığı, yetki alanları, kuramsal sonuçları sorununu⁶¹ ortaya koymaktaydı: "Günümüzde kabul görmüş bir Marksist söylemi hangi sözcüklerin kullanımı, hangi akıl yürütme tarzları, hangi bilgi biçimleri karakterize eder? Sonuç

58. J. Rancière, *La Leçon d'Althusser*, Paris, Gallimard, 1974.

59. Bir zamanlar Révoltes Logiques üyesi olan J. Rancière sonraları, işçi sınıfını kendi yazgısına çağırma ya da "herdaim haddini bilmeye davet edilmiş" bir halkın fizikî görünümünde kendini dışavuran, grup aidiyetine bağlı birey olma tarzını tayin eden ayrımların gerisinde ne olduğunu araştırıp bulma iddiasındaki filozof-kralın (Plato), Parti-kralın ya da sosyolog-kralın (Bourdieu) pas giderici bir eleştirisi *Le Philosophe et ses pauvres*, Paris, Fayard, 1983, adlı kitabını yayınlıyacaktı. [Jacques Rancière, *Filozof ve Yoksulları*, Metis Yayınları, İstanbul, 2009].

60. J. Rancière, *La Leçon d'Althusser*, op. cit. , pp. 11 – 12.

olarak günümüzde *Marksist konuşmak* nedir?⁶² Soru *Mark-sist sözce* (ve onun önermeleri) açısından –işçi hareketinin tarihi ve siyasi fikirler tarihi bakımından– anlamlı olmakla birlikte, aynı zamanda “Marksizmi” sahiplenene teorisyenlerin, örgütlerin ve devletlerin *somut pratikleri* açısından da kritik önemdeydi. Teori, pratik ve örgüt arasında ne tür ilişkiler, toplumsal hareketlerin ve toplumsal formasyonların ne tür analizleri, ne tür siyasi perspektifler, ulusal devletle ne tür ilişkiler, hangi sınıf ittifakları, hangi enternasyonalizm? *Pratikte ve siyasi olarak Marksizm nedir?* put kırıncı sorgulamasının başka birçoğunun yanısıra ortaya çıkardığı böyle bir dolu soru. “Marksist olmak, Marx okumak, Marx öğretmek, onu uygulamak, ‘Marksist’, ‘Marksist-Leninist’, ‘Maoist’ örgütler kurmak tam olarak ne anlama gelmektedir? Bunları yapmak neye yarar? Kime? Teorinin ve onun uygulanmasının savunulmasının altında ne tür somut siyasi hesaplar vardır? ‘Marksist’ örgütler içinde ne tür reel iktidar ilişkileri dönmektedir”⁶³. Rancière bu

61. Bkz. J.-M. Brohm, “Centenaire de la mort de Karl Marx”, (özellikle Daniel Bensaïd’in, Denis Berger’in, Jean-Marie Brohm’un, François Châtelet’in, Henri Lefebvre’in, Michaël Löwy’nin, Ernest Mandel’in, Robert Paris’in ve Jean-Marie Vincent’in katkılarından oluşan ortaklaşa yapıt) *Marx ou pas? Réflexions sur un centenaire*, Paris, Études et Documentation Internationales, 1986 içinde.

Bu giriş mahiyetindeki metinde “Marksizm”in, özellikle “sosyalist” denilen devletlerin “Marksist” çözümlenmesi, kapitalizm tahlili, diyalektik ve “Marksist” politikanın araçları üzerine ayrıntılı bir kuramsal ve siyasi bilançosunu çıkarmayı önermekteydim. Günümüzde, reel sosyalizmin yıkılışından ve Marksist örgütlerin açık krizinden bu yana bu bilanço her zamankinden daha fazla gereklidir.

62. J. Rancière, *La Leçon d’Althusser*, op. cit. , p. 12.

soruları Althusser'in Marksist siyasi pratiğine yöneltecekti. Rancière, kitle çizgisine (Büyük Proleter Kültür Devriminin sloganında söylendiği gibi "tarihi yapan halk kitleleridir") ilan edilmiş bir bağlılık adına özellikle de kendisini muhalif addettiğinde her türlü söylemin sonucuna ilişkin önemli bir hakikati hatırlatmaktaydı: *her türlü teorik ya da politik önermenin aidiyet ya da sözceleme mekânı*. O halde üniversitede memur ve Komünist Partiye üye filozof Althusser "teorinin her Marksist uzmanının önüne konan sorunla, teorinin savlanan iktidarıyla teorisyenin sözünün içerisinde üretildiği reel iktidar ilişkileri arasındaki ilişkiler sorunuyla karşılaşmak" zorundaydı ki bu da onu "söyleminde konuştuğu makamı [kürsüyü] hesaba katmaya ve bu söylemi onu yalnızca bir entelektüel haline getiren iktidar ilişkilerini dönüştürmeyi hedefleyen bir pratik içinde gerçekleştirmeye" zorlamaktaydı "Althusser'in tüm çabası tersine onu zorlayan iktidar sonuçlarını söyleminden kovma yönünde oldu"⁶³. Ve bu iki yolla gerçekleşti. Öncelikle teorik üretimlerini pratik sonuçlarından ve kökleşmelerinden ayırarak, çünkü (başkaları tarafından taklit edilen) Althusser "burjuva ideolojisi"nden, söz konusu ideolojinin yeniden üretildiği mekândan, hem de yüce bir makamdan, Yüksek Öğretmen Okulundan bahsedebilmekte, Mayıs 68'de kendisini düzen partisi olarak kanıtlamış karşı-devrimci bir bürokratik aygıtın mekânından sınıflar mücadelesi üzerine görüş serdedebilmekteydi. Ardından derin biçimde bölünmüş kendilikleri ("o" İşçi Hareketi, "o" Marksizm-Leninizm), hayalî, tamamen kurgusal bir mekânda birbirine karıştırarak (yanlış özdeşleştirme) ve böy-

63. *Ibidem*, pp. 12-13.

64. *Ibidem*, p. 209.

lece reel siyasi meseleleri bulanıklaştırarak. Eleştirisi elbette Troçkistlerinki de dâhil günümüzdeki her türlü siyasi söylem için geçerli olan Rancière katil bir ok fırlatmaktaydı: “Mücadele hem üniversitede hem de FKP içinde patlak verdiğinde, “Marksistler” cenahı kendisini somut olarak ikiye bölünmüş bulunduğu o [Althusser] bu tarafsız ikili mekândan –[“o”] Marksizm-Leninizm (hem Brejnev’inki hem de Mao’nunki), [“o”] işçi hareketi (hem işçi Marchais’ninki hem de işçi Pierre Overney’ninki*)– konuşmaya devam etmek istedi. Elbette siyasi pratikte seçim yapmak zorunda kaldı. “O” işçi hareketini değil, belli bir işçi hareketini, şefi Brejnev olan, tanklarını Prag’a gönderen ya da Gdansk’ta işçileri kurşunlayan, Renault’nun Billancourt fabrikasındaki temsilcileri sonradan cesedine tükürmeden önce Pierre Overney’i patronlarına gammazlayan işçi hareketini seçti. Fakat *teoride* herkes adına, FKP adına olduğu kadar goşistler adına da konuşma ve Mao dâhil tüm işçi hareketinin deneyimini kullanma iddiasındadır⁶⁵.”

Günümüzde filozof Althusser’in bir çeşit tahnit edilmesine ya da aziz mertebesine yükseltilmesine tanık olunuyor. Ölüm sonrası dindarca bir mutabakatın ifadesi kolektif bir baskılayma etkisiyle “felsefi” metinlerinin tüm siyasi bahaneleri ve bağlamları unutulmaya ya da bilinçdışına itilmeye çalışılıyor.

* Pierre Overney: İşten atıldığı Renault Boulogne-Billancourt fabrikasına yoldaşlarıyla birlikte girmeye çalışırken tel örgüler üzerinde bir bekçi tarafından 25 Şubat 1972’de öldürülen Maoist Proleter Sol (GP) üyesi işçi. 4 Mart 1972’deki cenazesine aralarında Sartre ile Foucault’nun da bulunduğu 120.000 kişi katılmıştı.

65. *Ibidem*, p. 210.

Althusser'in son zamanlarda tozlu raflardan indirilip yeniden keşfedilen metinlerinin bizzat kendileri, tüm "felsefe dostlarını" –bugün makam ve söz sahibi müesses aydınlar haline gelmiş sabık Çin-yanlılarını, demokratlaşmış sabık Stalinistleri– çok mutlu edecek tarzda Marksist felsefe kavrayışının bir çıkamaz olduğu fikrini telkin etmekte. Marx'ın Hegel felsefesine dayandığını ve "başka bir alana, üzerinde tarihsel materyalizmi kuracağı bilim alanına doğru gerçekten de yer değiştirmiş olsa bile kendisini hiçbir zaman Hegel'den tamamıyla kurtarmadığını" teslim eden Althusser'in "Marx'a onun yapıtına daha iyi uyan bir felsefe vermediğini" –sanki Marx'ın Althusser tarafından felsefi bakımdan tamamlanmaya, desteklenmeye, haklılaştırılmaya ihtiyacı varmış gibi!– kabul etmekten başka çaresi kalmıyordu. Buna karşın bu sahici özeleştirisinin samimi ânydı: "Biz ona, Marx'ın düşüncesinin bir dizi veçhesini izah etse de *Marksist* felsefe denilebileceğini sanmadığımı Bachelardçı ve yapısalcı 'zamanın ruhu'nun başat olduğu bir felsefe verdik.' Nesnel olarak, bu felsefe Marx'ın düşüncesine tutarlı bir bakışı mümkün kılıyordu ama bunu *onun* felsefesi addetmeye imkân tanımayacak kadar çok sayıda bu felsefeyi yalayan metin mevcuttu". Ve diyalektik maddeciliğe ve Marksist-Leninist felsefeye artık ihtiyatla yaklaşan Althusser güncel görevin bir Marksist felsefe geliştirmek değil, Marksizm için bir felsefe geliştirmek olduğu sonucuna varıyordu: "Bu, felsefe tarihine ait salt bir felsefe olacaktır. Bu, Marx'ın *Kapital*'de kullandığı kavramsal keşifleri izah edebilecektir ama Marksist bir felsefe olmayacaktır: bu *Marksizm için* bir felsefe olacaktır". Adanmışların bugün zihin berraklığı sandıkları bu özeleştiri

hokkabazlığı (Althusser buna “kendi kendinin eleştirisi” der) Althusser’in *kesin tarihsel konjonktürler* içerisindeki siyasi ve teorik tutumlarının eleştirel kavranışında tasarruf yapmaya imkân tanımakta. Katı tutumlarını kimi zaman nüanslandıran ve her halükarda bunları kesinlikle belirlemeye izin veren çok sayıda yayınlanmamış metnin kısa süre önce basılması⁶⁷ Althusser’in Stalinci ve Thorezci yani kısaca Kominternci aidiyetinin sürdüğünü göstermekte. Ve Althusser sonunda kendisiyle Komünist Partiyle arasına biraz mesafe koymuş olsa bile⁶⁸, düşüncesinin tüm teorik çatısı Stalinci dogmacılığın ve Parti okullarıyla Kominternin kupkuru ve iç kurutucu skolâstik “Leninizm”nin damgasını taşır. Berlin Duvarının ve Sovyet sisteminin yıkılmasından ve her türlü devrimci, antikapitalist, antiemperyalist perspektifin, “sol” da dâhil olmak üzere genelde yeniden tartışmaya açılmasından sonra, sabık Maoculardan oluşan ağlayıcılar korosu, “komünizm”in yetimleri ve “Çoğul Sol”un yeni demokratları hem Althusser’in metinlerini nitelikli [sunulmaya değer], yani –bağlam-dışı, zaman-dışı ve mekânlar-dışı– saf anlamda felsefi katkılar olarak takdim etmeye, hem de ihtiyatlı bir şekilde Üstadın arkasına sığınarak el altından bizzat kendi özeleştirimlerinden kaçınmaya kalkışıyorlar. Ki

66. L. Althusser, *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 36-38. İşin en ilginç yanı ölüm sonrası yayınlanan bu kitaba P. Sollers tarafından yönetilen “L’Infini” dizisinin kucak açmış olmasıydı...

67. Karş. L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, İki Cilt, Paris, Stock/Imec, 1994 ve 1995; *Sur la reproduction*, Paris, PUF, 1995.

68. L. Althusser, *22ème Congrès*, Paris, François Maspero, 1977; *Ce qui ne peut plus durer dans le Parti communiste français*, Paris, François Maspero, 1978.

bu da onları bizzat kendi yanılısamlarını, hatalarını ve yanlışlarını derinlemesine irdelemekten muaf tutuyor.

Althusser üzerinde bir etkiye sahip olduğu varsayılan Jacques Bidet, *Yeniden-Üretim Üzerine*'ye semptomatik bir Giriş'te bu doğrultuda şunları yazmakta: "Bu metin başka bir çağdan geri gelmiş benziyor. Bir ölçüde akıl almaz görüşler ifade ediyor. Buna karşın, 25 yıllık mesafeden benzersiz bir teorik kışkırtıcılık gücünü korumakta. Ve bizi her zamankinden daha az aşılmış addedilebilecek bir soruyla karşı karşıya bırakıyor: özgürlük ve eşitlik ideallerini ilan eden bir toplumda bazılarının diğerleri üzerindeki tahakkümü kendisini hangi koşullarda durmaksızın yeniden üretmektedir?"⁶⁹. Tabi tüm post-Marksist modernist demokratlar⁷⁰ gibi o da Althusser'de başka bir çağdan (neandartal olmasın!) geri gelen yazıların hangi konuda ve neden söz konusu olduğunu ancak üstü kapalı [anıştırmalı] bir tarzda belirtir. Böylelikle de Althusserci tezlerin, zaten Marx'inkilerin de, aşılmış, modası geçmiş, tedavülden kalkmış vb. olduklarını ima eder ki bu da "büyük anlatıların" sonuna dair her türlü post-modern ideolojinin bizzatı paradigması ve kaçınılmaz Marksizmin "aşılması" söyleminin takıntılı nakaratıdır. Elbette, Althusser hep siyasi-felsefi mücadele alanında tutumlardan veya tezlerden söz ettiği halde, hangi konuda "bir ölçüde" üstelik de "akılalmaz" "görüşler"den başka bir şeyin söz konusu olmadığını da açıkça belirtmez. Aslında bu tezleri açıklığa kavuşturmak, zamanını

69. J. Bidet, "En guise d'introduction: une invitation à relire Althusser", L. Althusser, *Sur la reproduction*, op. cit. , içinde s. 5.

70. Bkz. J. Bidet, *Théorie de la modernité*, Paris, PUF, 1995.

Marx üzerine akademik kolokyumlar düzenlemekle ve Marksizmin tüm döküntülerini kürsü Marksizminin dergisinde (*Actuel Marx Confrontations*) bir araya getirmekle geçiren Bidet'yi modernite üzerine kendi görüşlerini açıklığa kavuşturmaya mecbur edecekti. Bidet, modernite ideologlarının neredeyse tamamının yaptığı gibi, güya yeni bir *Kapital* okuması⁷¹ adına "Marx'ın teorisini Hegel'inkine ve aynı şekilde genelde modern felsefeye ve özellikle bambaşka bir modern toplum kavramına bağlamanın bambaşka bir tarzı demek olan" "bir yeniden-kuruluşun gerekliliğini"⁷² savunur. Pekâlâ, düzenlemeci teknokrasinin yeni filozofu olabilecek Bidet, Leninizmin yanlısılarına kapılan Althusser'in yapamadığını yaparak Marx'ı "aşmak" gerektiği kanısına vararak⁷³, sonunda ancak Althusserci bilimciliği kutsayarak tamamlamakla yetinir. Yani modern toplumun yeni bir bilimi adına *Kapital*'in tüm eleştirel, devrimci boyutunu tasfiye eder: "Demek ki *Kapital*'in konusu alt-başlık öyle olduğunu ilan ettiği halde öncelikle 'siyasal iktisadın eleştirisi' değildir. Bu bir eleştiri değil, 'tarih kitabının keşfinin bir kurucu teorisidir. 'Eleştiri'nin oluşturduğu geri kalan ise işte bu noktadadır: hangi tür bir bilimin bir top-

71. J. Bidet, *Que faire du Capital?*, Paris, Klincksieck, 1985. R. Rosdolsky, *La Genèse du "Capital" chez Karl Marx*, Paris, François Maspero, 1976 veya P. Naville, *De l'aliénation à la jouissance*, Paris, Librairie Marcel Rivière, 1957 *Grundrisse*'nin Marx'ın eserindeki önemini yeniden-kurucu ya da yeniden-inşacı "kuramcılar"ın hepsinden çok daha önce göstermişlerdi. Böylesi parlak zekâyâ sahip olanlar besbelli yalnızca Bidet ve benzerleri değil...

72. J. Bidet, "La Lecture du Capital par Louis Althusser", *Althusser philosophe* (P. Raymond'un editörlüğünde), Paris, PUF, 1997 içinde s. 10.

73. *Ibidem*, s. 16.

lumun bilimi olduğunu ve özellikle de bir toplumdaki iktisadi ilişkilerin bilimi olduğunu gösterir. Ama bilim olarak eleştiri değil bir 'düşünce somutu'nun inşasıdır"⁷⁴. Bidet açık biçimde Marx'ın *Kapital*'deki belirtik amacını *çarpıtanların* ne ilki ne de sonuncusudur. Bu sarih amaç yalnızca bir sınıf ideolojisi olarak burjuva siyasal iktisadının eleştirisi olmakla kalmaz, aynı zamanda Sermayenin üretiminin ve yeniden-üretiminin acımasız bir eleştirisi ve elbette aynı zamanda da sömürülen, yabancılaştırılan, ezilen emekçi sınıfların durumunun bir ifşasıdır. Aslında işçi yabancılaşmasının bir eleştirisi.

Günümüzde -IV. Enternasyonalin eski militanlarından muhtelif komünist, yeniden-inşacı, yenilikçi ya da yeniden-kurucu alternatiflerden geçerek sabık Maoculara varıncaya kadar⁷⁵- "sol"un çeşitli fraksiyonlarını neredeyse birduyumcu [ünanist] bir ağızbirliğinde biraraya getiren ölüm sonrası saygı ve minnet ifadeleri, *Contre Althusser*'in oluşturduğu *radikal eleştirel uğraşı* açıkça suskunlukla geçiştirmekteler. Althusser'in günümüzde okunmasını ya da yeniden okunmasını öneren Althusser yorumcularının onun otobiyografik metnlerindeki özeleştirel itirafları karşısında ne kadar şaşırdıklarını görmek ayrıca hayli ilginç. İnsanî önemleri bir yana bu metinlerin teorik sonuçları gerçekten de mühim. Öncelikle bu metinlerin

74. *Ibidem*, s. 14.

75. Örneğin bkz. É. Balibar, *Écrits pour Althusser*, Paris, La Découverte, 1991; (S. Lazarus'un editörlüğünde), *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, Paris, PUF, 1993; *Futur Antérieur* ("Sur Althusser. Passages"), Paris, L'Harmattan, 1993; *Futur Antérieur* ("Lire Althusser aujourd'hui"), Paris, L'Harmattan, 1997.

Komünist Partinin Althusser tarafından içeriden yaşanan pek de öyle parlak olmayan entelektüel ve siyasi tarihi üzerine verdikleri bilgiler nedeniyle. Fakat her şeye rağmen soru işareti uyandıran husus Althusser'in işçi sınıfına bir tür organik sadakat nedeniyle olduğu kadar sınıflar mücadelesinden kopmamak uğruna gözü hiçbir şeyi görmeyecek raddede Parti'de kalmak istemiş olmasıdır. "Militalanlara Partiden geçmenin ya da Partide kalmanın edindirebildiği sınıflar mücadelesinin toplumsal, siyasi, ideolojik deneyiminin eşdeğerini neresi olursa olsun ve hatta PSU'da [Birleşik Sosyalist Parti] veya Komünist Birlikte [LCR] ya da küçük goşist gruplarda edindirmiş herhangi bir deneyim biliyor musunuz?"⁷⁶ diye sorar Althusser. Ardından, Althusser'in teorik ve siyasi çıkmazlarını doğrulamaları nedeniyle. Althusser büyük bir içtenlikle *Marx İçin* ile *Kapital'i Okumak*'ın yayınlanmasından sonra geniş bir kitle önüne çırpı çırpı çıkmış olmak fikrinden dehşete kapıldığını kabul eder, "yani olduğum gibi, tamamıyla yapmacıklardan ve düzmeceliklerden ibaret bir varlık, başka bir şey değil, felsefe tarihi ve Marx hakkında neredeyse hiçbir şey bilmeyen bir filozof (Marx'ın gençlik yapıtlarını kuşkusuz yakından incelemiştim

76. L. Althusser, *L'Avenir dure longtemps*, suivi de *Les Faits*, Paris, Stock/Imec, 1992, p. 231. [*Gelecek Uzun Sürer*, Can Yayınları, İstanbul, 2003] Althusser'in Troçkizm hakkında küçük anıştırması: "Eski öğrencilerimle dolu tüm goşist gruplarla ve hatta (askerî-kuşatılmışlık takıntısına [*sic*] ve Sovyet tarihinin tayin edici ân ve mahallerinde herdaim namevcut olma tuhaf pratiğine rağmen) derin bir saygı duyduğum Troçki'ye hiçbir zaman saldırmamış olduğum halde bana her zaman kötü davranmış kimi Troçkistlerle de yakın ilişkilerim vardı" (*Ibidem*, s. 228). Althusser yine burada da Sovyet tarihinin resmî, Stalinist vizyonuna saygı gösterir...

ama *Kapital*'in I. Cildini ciddi bir biçimde ancak *Kapital*'i Okumak'la sonuçlanacak o semineri düzenlediğim 1964'te incelemiştim). Kendimi keyfi, Marx'ın kendisine çok yabancı bir insana girişmiş bir 'filozof' hissediyordum⁷⁷. Bu günah çıkarmada hayalî, kendini değersizleştirici ya da mazoşist yeniden-inşanın payı ne olursa olsun itirafın mantığı bir doğruluk çekirdeği içerir: Althusser Marksizmin tarihini az biliyordu, Marx'ın yapıtını az biliyordu ve komünizmin siyasi tarihini daha da az biliyordu. Ve bu konuda *Contre Althusser* haklıydı. Son olarak ki bu belki de bu metinlerin hakiki büyüklüğüdür, Althusser'in bütün metinlerine (yapıtına) nasıl çeşitli varoluşsal metin dışıların nüfuz ettiğini göstermekteki göz kamaştırıcı hatta dokunaklı açıklıklarıyla. Öyle görünüyor ki Althusser'in düzmece teorisizmi gerisinde onun ister bir arzuyu dışavuran, ister gerçeklikle bütününüyle ilgisiz, ister depresif doruğuna varmış öznelliğinin gizlendiği bir aldatmacadan, bir aynadan ya da bir maske-den başka bir şey değilmiş. Althusser'in az çok mutlulukla üstlendiği kimlik değiştirmeler ya da çoklu kimlikler belki de yok olmaya karşı bir savunmadan başka bir şey değildi. Ve Allah bilir Althusser'in kendisini koruması gereken kaç tane hasımı vardı. Ayrıca Georges Devereux ile birlikte şunu zikretmek de mümkün olabilecektir: "bir şeyi ya da kişiyi anladığımız anda, onun davranışını öngörebildiğimiz anda onun üzerinde bir nüfuza sahip oluruz" ve bir gerçekliği "tesbit etme yi" ya da onu kuşatmayı hedefleyen "bir kimlik atfetme, bir kimlik saptama, tanımlama işlemi" aynı zamanda onu sembolik olarak "özümseme ve yok etme"nin, onu kendimize mal etmenin ve dolaylı-

77. *Ibidem*, s. 139.

sıyla onu “öldürme”nin veya ona “tecavüz etme”nin bir biçimidir de⁷⁸. O halde, kendisini her zaman “radikal bir yalnızlık” içinde hissettiğini itiraf eden Althusser’in kendisini hasımlarının kışkacına yakalatmamak için her zaman dolambaçlı yollara, hileye (“*larvatus prodeo*” [*maskeyle ilerlemek*-Descartes]) başvurmuş olması, yan yollara sapması, hatta gizlemesi anlaşılır: “Siyasette olduğu gibi felsefede de tek başıma herkese karşı –ve hasımlarım bunu bana uzun uzadıya hissettirdiler– ve ‘tüm sorumluluk bana ait olmak üzere’ *müdahale etmekten* başka bir şey yapmadığımı kaç kez söyledim. Evet, yalnız olduğumu, büyük tehlikelere maruz kaldığımı biliyordum, bunu bana çok iyi hissettirdiler ama bunu hep önceden bildim⁷⁹”.

Ünlü “öznesiz süreç” tezinin Althusser için kendisini başka “süreçlere”, etten kemikten, coşkuları tarafından kışkırtılmış, kendi tarihinin durumlarını işin içine katarak kişisel, siyasi ve teorik tercihlerine anlam, ereklilik ve değer kazandıran somut bir özneyi etkileyen süreçlere karşı savunmanın bir yolu olduğu dahi düşünülebilir. Ona kafasında aşkla yaşamayı sürdürdüğü bir erkeğin adını, bir başka Louis’in, bir ölünün adını koyan annesiyle ilişkilerinin anlatısı bu bakımdan dokunaklıdır: “Ölüm üzerine her türlü edebiyat ve felsefe istenildiği kadar yapılabilir: “yatırıldığı” toplumsal gerçeklikte her yerde dolaşan ölüm, tıpkı para gibi, gerçeklikte ve fantazilerde her zaman aynı biçimlerde mevcut değildir. Benim olayımda ölüm annemin benden de öte her şeyden çok sevdiği bir adamın ölümüydü.

78. G. Devereux, “La renonciation à l’identité: défense contre l’anéantissement”, *Revue Française de Psychanalyse*, tome 31, 1, 1967, pp. 107, 122-126.

79. L. Althusser, *L’Avenir dure longtemps, suivi de Les Faits*, op. cit. , p. 165.

Onun bana olan “aşk”ında ta ilk çocukluğumdan beri bir şeyler benim yazgımın ne olacağını çok uzun bir zaman için belirleyerek beni tir tir titretti ve bende iz bıraktı. Söz konusu olan artık bir fantezi değil, benim hayatımın bizatihi *gerçekliği*ydi. Bir fantezi herkes için bu şekilde yaşam haline gelir⁸⁰.

Kendi *işin-içine-karışmalarının* Althusser tarafından çözümlenmesi onun metnine, yönelimini ve tutumlarını anlamak açısından çok emek gerektiren metin yorumlarından⁸¹ veya az çok psikanalitik incelemelerden⁸² çok daha anlamlı yalın bir büyüklük ve hatta yüreğe işleyen bir vakar kazandırır. Bu çözümleme özellikle psikanalize, Lacancı “bilinçdışı bilimi” tarafından olduğu kadar bizzat Althusser’in de duyarsız kalmadığı⁸³ Marx, Freud ve Lacan’ı az çok tutarlılıkla ekleyen çeşitli yapısalcı-teorisist sektler tarafından da karartılan hakiki öznel, yorumsal, tarihsel, varoluşsal, dokunaklı boyutlarını iade etmeye imkân tanır. Mesela Althusser Devletin İdeolojik Aygıtlarının kendisi için yalnızca kavramsal üretimler olarak kalmayıp, aynı zamanda yaşanmış acı dolu, hatta kimi zaman çekilmez deneyimler olduğunu söylediğinde ne gün-

80. *Ibidem*, s. 48.

81. Bkz. *Althusser philosophe* (P. Raymond’un editörlüğünde), op. cit. Bu yapıt mümkün tüm bileşimleri düşünür: Althusser ve Montesquieu, Althusser ve Hegel, Althusser ve Spinoza, Althusser ve din, Althusser ve diyalektik vb.

82. Mesela bkz. G. Pommier, *Louis du Néant. La mélancolie d’Althusser*, Paris, Aubier, 1998.

83. Bkz. L. Althusser, *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, Paris, Stock/Imec, 1993[*Psikanaliz Üzerine Yazılar. Freud ve Lacan*, İthaki Yayınları İstanbul, 2008]; *Psychanalyse et sciences humaines*, Paris, Librairie Générale Française/Imec, 1996.

lük, ne anı, ne de otobiyografi yazmakta, buna karşın kısa zaman önce DİA olarak adlandırılan “bazı korkunç oluşumların [kendi] yaşamındaki gücünü” analiz etmektedir. O halde “etrafında adeta [kendisini] kurduğu ilksel duygusal durumların” bir incelemesini gerçekleştirmektedir: “Ben sadece varoluşumda iz bırakan ve ona biçimini veren coşkuya değgin ilksel duygusal durumların etkisini belleğimde tutmak istedim: benim öyle olduğumu kabul ettiğim ve beni de orada tanımanın mümkün olduğunu düşündüğüm varoluş biçimini⁸⁴”.

Bu kabul etme duruşu bana göre Althusser'in minnettarlığı ve hayranlığı hak eden hakiki *post mortem* dersidir. Hiç kuşku yok ki Marx'ın yapıtının ve Marksizmlerin kuramsal çözümlemesi durmaksızın yeniden başlanacak emredici bir görev olarak kalmaktadır⁸⁵. Teorik tutumların ve bunların siyasi etkilerinin eleştirisi hiç kuşkusuz savlarla desteklenmiş bir felsefi tartışmanın temelidir. Buna karşın, hataların, yanlışların, hatta akıldışlıkların kabul edilmesinin salt bir etik cesaret eylemi olmakla kalmayıp, aynı zamanda, hatta çok daha fazla temel bir siyasi gereklilik olduğu doğru olmaya devam eder: sorumluluk açıklamaktan ve hesap vermekten ibarettir.

84. L. Althusser, *L'Avenir dure longtemps, suivi de Les Faits*, op. cit. , p. 25.

85. Bkz. aşağıdaki birbirlerine benzememekle birlikte belirleyici nitelikteki katkılar: M. Henry, *Marx*, tome I: *Une philosophie de la réalité*; tome II: *Une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 1976. Bu anısal yapıt Marx'ın temel yönelmişliğinin en derin kavranışlarından biridir; J. Habermas, *Après Marx*, Paris, Fayard, 1985; J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993 [*Marx'ın Hayaletleri*, Ayrintı Yayınları, İstanbul, 2001]; D. Bensaïd, *Marx l'intempestifs. Grandeurs et misères d'une aventure critique (XIXe - XXe siècles)*, Paris, Fayard, 1995.

Özeleştiri

Alain Brossat

Althusser'in yapıtına karşı bu kolektif teorik eleştiriği yayınlanışından çeyrek yüzyıl sonra yeniden erişilebilir kılma projesinin onun anlamını ve güncelliğini koruduğuna dair bir inanca dayandığını varsaymakta haklı olunur. Bu benim paylaşmaktan çok uzak olduğum bir değerlendirme: bu kitap siyasi havasında olduğu kadar felsefi içeriğinde de kötü bir şarap gibi yıllandıkça sirkeleşmiştir. Geçmişin heyecanlarına, inançlarına hatta fikirlerine "sadakat" bana her hal ve şartta kendisini düşüncenin son bulmayan çalışmasına ikame etmemeliymiş gibi görüldüğünden bu ortam ve koşullar ürünü polemiğe az çok net biçimde temel oluşturan kolektif önvarsayımların tüm zayıflığını ölçüyorum. Bu söylediklerimi açmam gerekecek.

İmdi, bu kitap geçmişten bir iz, bir belge, bir dönemin tarzını yansıtan bir yapıt olarak var. Onu meydana getiren her neyse gerçekten de düşünüldü, yazıldı, imzalandı. Öyleyse, vazgeçilmiş taraf oluşların, inkâr edilmiş yoldaşlıkların izlerini silmeye azmederek, bakanlığa giden bir güzergâha (Lukács'tan Beauva-u Meydanına' uzun ve zahmetli yürüyüşe) gölge düşürmemek endişesiyle bu kitapta yer almayı reddedecek olan utansın.

(*) Paris'te İçişleri Bakanlığının 1861'den beri bulunduğu meydan.

Ama dava döneğinin sırtından özeleştiri kolaylıklarını reddedelim. Denise Avenas'la birlikte kaleme almış bulunduğum bu makalenin yeniden okumasında dikkat çeken şey –Althusser'in bilimci retoriğine yöneltmiş sağduyulu eleştirilerin ötesinde– bu makalenin tamamıyla sivri ucunda duran terse çevrilmiş piramit biçimidir. Gözü dönmüş bir tarihselciliğin Althusserci bilimcilikle simetrik olduğu bu uç, Marx'ın yapıtının tamamının her türlü tikel durumu üst-belirleyen *proleter devriminin güncelliği* bakış açısından *teorik-politik olarak* uygulamaya konması gerektiği yolundaki (Troçkist) apaçıklıktır. Karl Korsch ile Georg Lukács'ın kitaplarına (*Marksizm ve Felsefe, Tarih ve Sınıf Bilinci*) yapılan ısrarlı gönderme, yazarlarımızın bu devrimci-Marksist felsefi manifestoları yazarken içinde bulundukları (Ekim-sonrası) koşullarla bizim (siyasetten çok) Tarihi düşündüğümüz ve hareket ettiğimiz (68-sonrası) koşullar arasındaki tarihsel ve siyasi bir biçimdeşliği sağduyunun emrettiği bir apaçıklık olarak önvarsayar. Bizim Althusser'e kaşı saldırımızı belirleyen ve sözümüzü sonuçlandıran aşağıdaki cümle gibi alelacele bir yargıyı biçimlendiren de işte şimdiki zamana ve devrimci güncelliğe bu bakış açımızdır: "Bu gözlem ve eleştirilerden Althusser'in üretiminin, teori-pratik birliği bakış açısında yer alındığında, mesela *Tarih ve Sınıf Bilinci* (Georg Lukács) gibi yapıtlara göre önemli bir teorik gerileme oluşturduğu sonucu çıkar."

O zamandan beri, tarihsel (her halükarda siyasi) güncelliğimiz o zamanların devrimci sağduyusunun emrettiği bu apaçıklığı geçersizleştiren ne varsa ondan oluştu.

Ama işin özüne geelim. Bu kitabı yeniden yayınlamak bir amentüyü, sağlam bir şekilde ortaya konmuş Marksist doğruluk-

ların karşıt konjonktürler içinden sevinçle geçerek, tarihin tüm kötü rüzgârlarına direnerek, zayıflamak şöyle dursun katmanlaşarak somutlaştığı yolundaki bir amentüyü seferber etmektir. Akıntıya karşı olmak, o halde, aşağılanmış ortodoksluklara yapayalnız bırakılmış sadakat gibi, bir doğruluk belgesi haline gelecektir. Burada devrimci duruş, asarıatikaya ve *korumaya alınan tür*lere olan ısrarlı merakını ve yeteneğini sergilemektedir.

Söz konusu olan, doğruluk(lar) makinesi ve dağarcığı olarak Marksizmin kurtarılmasıdır. 1980-90 yıllar dönemecininin tarihsel-siyasi depremi, yıkıcı etkilerinin dışında, "teorik-pratik" tertibat, yani felsefi-siyasî yarı insan yarı at bir masal yarattığı olarak kavranmış Marksizmin kurucu muğlâklığını görler önüne sermek gibi sağlıklı bir sonuç da doğurdu. "Feuerbach Üzerine Tezler" in Onbirincisi ve en ünlüsü bu ikiliği/iki-katlılığı kurar (kurmak sözcüğü burada yalın ve aslı anlamında alınmalıdır): "Filozoflar bugüne dek dünyayı çeşitli şekillerde yorumlamaktan başka bir şey yapmadılar, önemli olan onu dönüştürmektir." Öncelikle bizzat kendisine yönelik olan buyruk program oluşturur. Marx felsefenin ortadan kaldırılması, aşılması ya da başka pratiklerin onun yerini alması gerektiğini değil, felsefenin pratiğinin başka bir tarzda yapılması gerektiğini söyler, felsefe (geleceksel tefekküre bağlı yanı muhafaza eden) yorum düzleminde fiilî eylem düzeyine-dönüştürmeye geçmek zorunda olacaktır. Felsefe bunu başarmak için *hareket* olmak zorunda olacaktır. Felsefe kendisini bugüne dek karakterize eden bireysel bir felsefi yapının öğreti-oluşundan ya da kültür-oluşundan radikal bir biçimde farklı bir tarzda, ortak mal statüsünü kazanmak zorunda olacaktır. Kant'ın düşüncesi okul olup Kantçılık haline

gelir, üstadın tilmizleri, onların kitapları, öğrettikleri, bu aktarımın dağınık ve çok çeşitli etkisi aracılığıyla kendisini devam ettirir. Marx'ın (Engels'in) düşüncesinin Marksizm-oluşu hadisesinde söz konusu olan başka bir şeydir: (bireysel ve tikel bir tarzda düşünülmüş ve üretilmiş kavramsal bir söylemin sunulması olarak geleneksel bir biçimde ortaya çıkmış) felsefe, düşünce ile eylemin ("pratikler" ortak soy kütüğünde) birbirlerinden ayırt edilemez ve ayrılamaz kılındığı ortaklaşa üretim ve harekete başkalaşım geçirir. Marx'ın icat etmiş olduğu ve sonradan Marksizm adını alacak olan şey (en sofu Marksistlerin gönülden bağlı oldukları önemsiz "ben Marksist değilim" hoşluğu), işte dünyanın kurtuluş olarak tasarlanan bir dönüşümüne yönelmiş bir düşünce-eylemin daha önce eşi benzeri görülmemiş bu betisidir. Felsefeye kendisini siyasette daha önce görülmedik bir biçimde geçerli kılması buyrulur [emredilir], kavramın düşüncenin etkileriyle ilişkisi kendisini alt üst edilmiş bulur, somut olarak yeniden adlandırılmış duyumlanabilir olan, biçimlerin ve özlerin kısır alanlarını terketmeye davet edilmiş düşünceye durmaksızın ihtarlarda bulunur. Marx felsefenin kurgusal alan olarak sahte-egemenliğinin maskesini düşürmekle yetinmez. (Teorik pratik olarak) her türlü felsefi icrayı siyasi sonucu bakımından yeni bir çerçeveye oturtur ve bu nedenle de, felsefe ile siyaset arasındaki, Sokratın hâlâ geçerli olan kuralını açıkladığı, yamsalsal kopuşmuşlaşmayı ilga eder.

Bizim Marksistlerimizin bugün her zamankinden çok içinden sıyrılmak istedikleri şey, felsefenin (onun ifrada varan politikleştirilmesinin) ve siyasetin (onun "teori" olarak felsefeye sarsılmaz bağının) böylesi bir yeniden işlem görmesinin *salto*

mortale [ölümcül takla] etkisidir. Aslında, Marksizmin teorik ile pratiğin ortak dünyası olarak kuruluşunu gerçekleştiren şey, doğruluk alanlarının –felsefî, “bilimsel” ve siyasi doğruluklar– birbirinden ayırt edilemez hale getirilmesidir. Felsefî doğruluklarla siyasi doğrulukların amalgamının bir ismi vardır: ideoloji; Hannah Arendt’in onun kurduğu daha önce eşî görülmemiş doğruluk rejimini (*Les Origines du totalitarisme*’de [*Totalitarizmin Kökenleri*]) çözümlediği ideoloji.

Georges Haupt ne yazık ki unutulmuş (ve yeniden yayınlanması bizim Althusser’e karşı sürü psikolojisiyle saldırılarımızdan çok daha gerekli olan!) *De Marx au marxisme* [*Marx’tan Marksizme*] başlıklı bir denemede “Marksizm” ve “Marksistler” terimlerinin, alay ve kınama ifadeleriyle, nasıl olup da olumlu bir anlam kazanıp kolektif kimlik alâmetleri haline geldiklerini gösterir. Haupt, Marx’ın (Engels’in) düşüncesi ve yapısının Kautsky’nın asası altında Marksizme “takla”sının nasıl “bilim”-oluşun, yani felsefî bir üretimin dogması ve ilmi hali haline gelişinin eşanlamlısı olduğunu göstermiştir. Marx (bilimsel bir söylemin üreticisi olarak) Darwin’in eşiti haline gelir ve o zaman “Marksist sosyalizm özünde tarihin, proleteryanın bakış açısından kalkınan biliminden başka bir şey değildir”.

Bu işlemin sonucu doğruluk rejimlerinin türdeşleştirilmesidir. Marx’ın felsefî doğrulukları bilimsel doğruluklar haline gelir, felsefî doğruluklar siyasi doğruluklar haline gelir – ve bunun tersi de geçerlidir. Burada söz konusu olan yalnızca işçi hareketinin II. Enternasyonal çatısı altında kurumsallaştırılması değil, aynı zamanda da felsefenin ve siyasetin yazgılarını bu denli istisnâî tarzda birbirlerine bağlamaktan ibaret olan (Marx’a ait) ilk ka-

rardır. Marksizmin ilmihal-oluşu, ortaklaşa düşünülmüş bir felsefe-eylemin oluşturduğu büyük risk taşıyan bu üretimin yolu açılmış olduğu ölçüde yalnızca entelektüellerinin ve önderlerinin darkafalı [filisten]-oluşlarına bağlı değildir. Marx'ın felsefesinin öğreti-oluşu onun herkes tarafından anlaşılabilir olmanın ve dolaylımsız ve daimî bir uygulanılabilirliğin kısıtlarına ayak uydurur hale getirilmesi anlamına gelir. Siyasetin Marx'ın dileğine uygun olarak daimî ve toptan etkiler peşinde kurguya ("yorumu") baskın çıkacağı yerde felsefe teori haline, teori öğreti haline ve öğreti de ilmihal haline gelir. Marksist felsefe (dönüştürücü eylem) alanında siyasete bu boyun eğişin felsefesi olarak ölür –ve bu yalnızca Stalinci totaliterliğin uç betisinde olmaz.

Bizim devrimci-Marksistlerimiz Çinli veya Sovyet-sonrası teorik aparatçiklerle ya da piyasa demokrasisini benimsemiş sosyal-demokratlarla tereddütsüz yan yana yer aldıkları bir Uluslararası Marx Kongresi düzenlediklerinde, felsefenin gereklerini siyasetin gerekleri önünde dize getirme tarzlarını parlaklıkla açığa vururlar: Marksizmin eski gücüne kavuşması ve itibarının iadesi onlara bunca yıllık neoliberal kötü havadan sonra en arzu edilir siyasi hedef olarak gözüktüğünden Diamatin [resmî Sovyet diyalektik maddeciliği] tahnitçileriyle, kürsü Marksistleriyle, hatta az çok Füreleşmiş [bir zamanlar komünist olup sonradan liberal ilkeleri benimseyen Fransız tarihçi François Furet'ye (1927-1997) atıfla] post-Marksistlerle teorik halk cephe-leri kurmaya dudak bükmezler. Onların unutmak istedikleri şey, felsefedeki doğruluğun tekçiliğinin siyasi doğrulukların çoğulculuğuna işte bu indirgenemezliğidir; Hannah Arendt'in "Doğruluk ve Siyaset"te (*La Crise de la culture*) hatırlattığı gibi filozo-

fun doğruluğunun siyasi doğruluklar kavanozunun dibinde ancak totaliter sistemlerde ideal biçimde çözünür olduğudur.

Öyleyse devlet kurumu yapılarının çöküşüyle yıkılıp yıkılmış Marksizmin uçan itfaiyecilerinin bu işi başından aşkınılığı tarafından iştirilmez kılınması gerekecek sorun, bizzat Marx'ta felsefeyi kutsal metinler tarafına deviren ve kavramın uzlaşmazlığını siyasi alanın akışkanlığına, kuralsızlığına ve rastlantısallığına tabi kılan bu kötü katlanma sorunudur. İçinden ustalıkla sıyrılınması gerekecek sorun, bu yeni bir profil verilmiş felsefeyle iktidar alanı olarak siyaset arasında, Marksizmin devlet doktrini haline gelmesinden çok önceleri kurulmuş bu pakt sorunudur. Olayların gelişiminin o denli şiddetli sillesini yemiş bugünün Marksist beceriksiz yamalayacılarına [kuramı orasından burasından üstünkörü düzeltmeye çalışanlara] bakınız: bunların "teorik" pratiklerinin, felsefi-siyasî müdahalelerinin bir tanesi yoktur ki iktidar kaygısının, iktidardan zevk almanın damgasını gizliden ya da açıkça taşımasın: düşünmek, çalışmak, kavramlar üretmek, iktidar üretmek ve biriktirmek – onlar bu ikisinin arasındaki farkı hiçbir zaman pek öğrenemediler. Bunların fırsat çıktığında "devletleştirilmelerini" bu denli kolaylaştıran da işte budur.

Sovyet bloğunun çöküşü ve bunun ardından dünya tarihinin profilinin yeniden modellenmesi, düşünmeyi Marksizm aracılığıyla öğrenmiş ve siyasete onun aracılığıyla girmiş herkes için derinlemesine bir muhasebe yapma fırsatı olarak değerlendirilmeliydi: Ne olmuştu da Aydınlanmanın mirasçısı güçlü bir kurtuluş felsefesi, totaliter bir söyleme ve proleter papazlarla genç rahibeler için bir ilmi hale doğru tersine evrim geçirmişti? Fakat

bunu yapmak için eleştirel düşüncenin ve felsefi alanın siyasi ivedilikle fayda karşısında özerkliğinin bir yeniden kuruluşundan geçmek gerekiyordu. Demek ki bunlar kendilerini dünyanın kavramsal çözümselliğinin praksik yoğunlaştırılmasının maliyeti üzerine sorgulayacaklarına, “ihamet”in ve “yozlaşma”nın kavramsal açıl susam açılırları üzerine soyut düşüncelere dalarak, iflas eden rejimlerle olayların korkunç seyri tarafından kirletilmesi mümkün olmayan öğretisi (kutsal metinler) arasında olası aşılma bir duvar örerek felaketi hafife aldılar. Bunlar Tarihin rüzgârının yelkenlerini şişirdiğini sandıkları sürece bizatihi hareketin (kitlelerin, devrimlerin, mücadelelerin hareketi) içinde kendi Marksizmlerinin yürütülmesi mümkün olmayan geçerliliğini görmekteydiler. Hadiselerin bambaşka bir seyir aldığı ortaya çıktığındaysa, teorinin duyulanabilir, kendini şiddetle açığa vuran alandan özerkliğini yeniden keşfediyorlar: Marx’ın teorisi doğru olduğu için doğrudur, tarih kötü bir katlanmaya göre serimleniyor diye Marx’ın düşüncesi de eskimiş olmayacaktır – tam tersine. Aslolan elverişli ya da feci her hal ve şartta Marksizmin *doğruluk iddiasının* takdim edilebilmesi olduğuna göre burada önümüzde felsefi doğrulukların siyasi doğruluklara ve aynı şekilde siyasi doğrulukların da felsefi doğruluklara çevrilebilirliğinin cevaz verdiği mugalâtacılık kolaylıklarının tanıtlayıcı bir örneği vardır. Marksizmin devlet sosyalizminin yetimleri tarafından “iade-i itibarı”nın aldığı biçim, siyasi kaygıların, Hannah Arendt’in bir Sokrat’ta veya bir Öklid’de cisimleştiğini düşündüğü ve doğruluğun [hakikatin] despotizmi olarak adlandırdığı şeye daimî öndeliğini açığa vurur. Bunların büyük dönüştürücü Marx’ı felsefenin bu yüzyıldaki iktidar-ve-devlet-oluşunun tüm

yükümlülüklerinden kurtarmaya çabalarken sergiledikleri mahirane ikiyüzlülükte tiksindirici bir yan vardır. Birkaç onyıllık kürsü Marksizmi icrasının verdiği kendine güvenle bize her şeyden önce filozof olan Marx'ın sonradan kendisi adına işlenen her şeyden sorumlu tutulamayacağını sakın ola unutmamamız gerektiğini anlatırlar. Kuşkusuz, kuşkusuz –ama Feuerbach üzerine Onbirinci tezin ilan etmiş olduğu felsefi olağanüstü hal-den çıkarsanan şey üzerine nihayet ve yalnızca liberaller cenahıyla sınırlı kalmayacak şekilde kendini sorgulamak acaba ölüme Füreleşmek midir? Marx'ın yolu onun felsefi bakımdan yeniden normalleştirilmesinden (sadece bir entelektüel, bir düşünür, bir bilgin, sadece ucu açık, bitirilmemiş bir yapıt... başkaca bir vasfı yok) geçen kurtuluşu yine bir zamanlar her türlü devrimci siyaseti –yüzyıllar ve yüzyıllar boyu– Bilimin, Tarihin ve Doğruluğun [Hakikatin] himayesine solmuş olan çelik tolgalı düşünür alegorisinin sinsice ve minimalist tersyüz edilişidir.

Üniversitenin (dinginleşmiş devrimci şeflerin kendilerine yaltaklanan ve hizmetinde olan gazeteler için artık “filozof bilmem kim...” diye adlandırıldıkları o mekânın) renkleriyle yeniden boyanmış bir Marksizmin yalapaşap bir restorasyonunun şaşırtmacasından başka bir şey olmayan bu “Marx'a dönüşler”e hiç mi hiç ihtiyacımız yok. Uzun lafın kısıası, bizim istediğimiz, uyurgezerler Marksizmi denilen ve kurtuluşla, radikal siyasetle ve nihayet –filozof ve militan– Marx'ın bizzat kendisiyle ilişkisi içinde felsefeye erişimi güçleştirmekte durdurak tanımayan bu odunsu doğruluklar makinasından, bu bitip tükenmez iktidar-bilgi imalatından kurtulmaktır.

Ve doludizgin üzerine çullandığımızda o denli görkemli bir

şekilde değerini bilmediğimiz gibi, Althusser'i işte bu noktada yeniden buluyoruz. Tüm kusurlarına, dogmatizmine ve gözü hiçbir şey görmeyen teorisizmine, sonra inzivalarına ve iki büküm oluşlarına rağmen, *Marx İçin*'in yazarı bizi en azından felsefeyle siyaset arasındaki ilişkinin bir yeniden kuruluşunun zorunluluğu konusunda uyarmaktaydı. Althusser, o zamanlar Fransa'da Marksist felsefeye akord ayanı verenlerin (Garaudy, Lefebvre...) zayıf ve istenilen biçimin verilebildiği felsefi doğruluklarına karşı polemige girerek, FKP'de hüküm süren teorik faydacılığı reddederek, teorinin özerkliği veya "teorik pratiğin" haysiyeti kısıvesi altında felsefi alanın siyasetin gereklerine indirgenemezliği kavrayışını yeniden ihdas etmekteydi. Böylesi bir programı doruklarına varan bir bilimcilik kısıvesi altında formüle etmiş olması, bizi o dönemde öfkelenirip duran da işte buydu. Ama bizim öfkemiz, eylem alanı olarak tarihsel alanın düşüncenin her türlü "geri çekilişi" üzerinde mutlak öndeliği kavrayışını ya da daha ziyade duygusunu temel aldığı dikkate alındığında hasmımızın teorisist nevrozundan yine de kuşkusuz daha az haklıydı. [Büyük harfle] Tarihin saydamlığı ve hızı miti [yutturmacası] tarafından esir alınmış halde felsefeye hizmetkâr muamelesi yapmaya and içmiştik. Onbirinci tezi Prometeci bir gayretkeşlikle uygulamaya koymaktaydık. Bu güve yemiş eleştiri kitabında teyidi bulunacak gözü dönmüş Althussercilik-karşıtlığımızın yanlış nedeni (bunun yerinde nedenleri de olabilir – bkz. Rancière'in kitabı, *La Leçon d'Althusser*) işte buydu.

(Eylül 1998.)

Althusserciliğin Latin Amerika'da Karşılanması Üzerine Değini (70'li Yıllar)

Michaël Löwy

Althusserci yapısalcı-Marksizm Latin Amerika'da 70'li yıllar boyunca hatırı sayılır bir başarı kazandı. Bu başarı yalnızca Parisli üstadın ve çalışma arkadaşlarının yazılarının çeşitli çevirileri sayesinde değil, aynı zamanda ve özellikle Martha Harnecker'in 1969'da Meksika'nın büyük sol yayınevi Siglo XXI tarafından yayınlanan *Los conceptos elementales del materialismo historico* [Tarihsel Maddeciliğin Temel Kavramları] başlıklı kitabı sayesinde elde edildi. Santiago Üniversitesinde öğretim üyesi olan Şilili komünist militan Martha Harnecker Ulm sokağının Ecole Normale'inde Althusser ile birlikte öğrenim görmüştü; bir çeşit Marksizme giriş elkitabı olan yapıtı muazzam bir başarı kazanıp en az yirmi kez yeniden basılmıştı.

Bu kitap,– ökümenik [farklı kiliseleri birleştirecek] tarzda onun hem Sovyet versiyonunu, hem de Çinli varyantını ihtiva eden – Stalinist imalat "Marksizm-Leninizm" ile Althusserci ya-

pisalıcılığın son derece başarılı bir karışımıydı. Martha Harnecker'in inkâr edilmesi mümkün olmayan pedagojik yeteneği sayesinde bu yapısalcılık açıklanmış, anlaşılabilir hale getirilmiş [vulgarisé], dogmalaştırılmış ve göklere çıkarılmış oluyordu. Önsözü bizzat, kitabın okunmasını "hararetle tavsiye" eden Althusser tarafından kaleme alınan bu kitap ilhamını, yazarının ifadesiyle "başta Althusser'inkiler olmak üzere Althusser ve çalışma arkadaşlarının yapıtlarını inceleyerek öğrendiğimiz teorik çalışma yönteminden ve eleştirel okumadan" almaktaydı.

Son derece manidar küçük bir metinler seçkisi kitabı tamamlar: bu seçki, Marx'tan, Engels'ten ve Lenin'den seçme pasajlar dışında Stalin'in yalnızca bir metnini... *Tarihsel ve Diyalektik Maddecilik Üzerine* o ünlü uzun ve sıkıcı yazısını içerir. Martha Harnecker bu metnin "Marksizm hakkında hızlı bir görüş sahibi olmak için" kendi kitabına giriş olarak okunmasını tavsiye eder. Ama bu arada bu yazının "çok basit olması nedeniyle, özellikle üretim tarzlarının soyut art arda gelişiyile ampirik tarih düzeyinde olup biten arasında muhtemel bir birbirine karıştırmaya ilişkin, yanlış yorumlamalara açık kimi önermelere sürüklen"diğini belirtmeye de özen gösterir. Yani okuyucular Stalinci aşırı basitleştirmenin [vulgate] bu kutsal belgesinin "yanlış yorumlarından" kaçınmaya davet edilirler...

Bir o kadar açığa vurucu olan da kitabın kaynakçasıdır: bu

1. M. Harnecker, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, Mexico y Santiago de Chile, Siglo XXI, Novena edición, 1971, p. 13. Vurgu kitabın aslında var (aynı şey bundan sonraki alıntılar için de geçerli). [Fransızca çeviri: *Les Concepts élémentaires du matérialisme historique*, Bruxelles, Contradiction, 1974.]

kaynakçada üç “klasik” bir yana bırakılacak olursa, Stalin ile Mao’dan başka kimse bulunmaz. Kitapta bu beşli dışında adı anılan yazarlar ise şunlardır: Althusser ile tilmizleri, Charles Bettelheim ve Ulm sokağının *Cahiers marxistes-léninistes*’i. Rosa Luxemburg, Troçki ve Gramsci ve aynı şekilde José Carlos Mariategui ile Che Guevara yokluklarıyla göze batmaktadırlar. Buna karşılık artık-değere ayrılan bölüm gibi kimi bölümlerin tamamı, bizzat yazarın itiraf ettiği gibi, Lapidus ile Ostrovitianov’un ünlü Sovyet siyasi iktisat elkitabından doğrudan alınmadır.

İfrata kaçacak ölçüde basitleştirilmiş Althusserci yapısalcılık, başta bölümlerin tanımlanması olmak üzere kitabın tamamına ilham verir: kitabın yarısı “altyapı ve üstyapı”yı elbette unutmadan, “toplumun iktisadi yapısı”nı, “ideolojik yapısı”nı ve “hukuksal-siyasi yapısı”nı içeren “toplumsal yapı”ya ayrılmıştır. Ancak 1971’deki altıncı baskıdan itibaren, sınıflar mücadelesi... üzerine bir bölüm (o da topu topu 13 sayfa) – Althusser’in önerisi üzerine – eklenmiş olur. Belli ki bu konu ilk beş baskıda “tarihsel maddeciliğin temel kavramları” arasında ayrı bir bölümü hak edecek kadar önemli addedilmemiştir.

Martha Harnecker’e göre, toplumsal sınıflar “toplumsal yapıların yaratıcı özneleri” değildirler. Aksine onlar Marx’ın dediği gibi bazı yapıların “taşıyıcıları” [*Träger*], çatısını kendilerinin kurmadıkları bir dramın aktörleridir. “Taşıyıcılar” olarak son tahlilde “bu yapıların etkilerinden” başka bir şey değildirler. Bu da onu, 1971’de, Salvador Allende önderliğindeki Halk Birliği hükümetinin ilk yılında Şili’de sol kesimdeki tartışmaya örtük biçimde ilişkin siyasi bir sonuca götürür: “Yapıları yaratan sınıf-

lar değildir. Mesela bir sınıfın bir toplumsal yapıyı değiştirmeye niyetlenmesi bunu yapabilmesi için yeterli değildir". Bunun tersini savunmak "toplumsal sınıflara dair iradeci bir kavrayış" sürüklenmek olacaktır. Sınıflar en fazla yapıları "üretici güçlerin eriştiği gelişme düzeyine" bağlı "belli sınırlar dâhilinde değişime uğratarak yapılar üzerinde etkide buluna"bilirler².

Görmüş olduğumuz gibi kitapta Che Guevara'nın adı geçmemektedir: bu bir tesadüf değildir. Guevaracılığa karşı açık bir polemikte –bu hususta Şili Komünist Partisinin o dönemdeki çizgisine sadık kalan– Martha Harnecker "küçük devrimci gruplarında ölçüsüz biçimde sınırına varan" ve sosyalist devrim... gibi "aşırı devrimci sloganlar"da ortaya çıkan iradeciliği mahkum eder: "Mesela şiar olarak "sosyalist devrim için mücadele" sloganını atmak için sosyalist devrimi *gerçekleştirmeyi istemek* yeterli değildir". Devrimler tarihi önce "demokratik devrim" aşamasından geçmek gerektiğini göstermiştir. Latin Amerika Stalinizminin ana eksenini aşamalı devrim doktrini böylelikle "temel kavramlar" tarafından meşru kılınmış olur.

İradecilik, öznelcilik, maceracılık, ütopya, hümanizm, teorik goşizm ve "doğru siyasi çizgi"ye göre diğer sapmalar bir kez dışarıda bırakıldığında tarihin Marksist kavranışından geriye ne kalır? "Bilim". Kitabın tamamına pozitivismle yaldızlanmış bir bilimcilik esin verir: "Tarihsel maddecilik bir bilimdir. Onu dogmatizmin ve revizyonizmin karşısına çıkaran onun bilim olma karakteridir". Marx tarihsel bilim alanında bir Galileo'nun ya da bir Lavoisier'nin dengi olacaktır. Yazar kendisine "diğer bilimlerin" "maddeci" deyimini neden kullanmadıklarını sorar: madde-

ci kimyadan ya da maddeci fizikten niçin bahsedilmemektedir? Martha Harnecker soruyu yanıtlamaksızın şu iddiayı yeniden ileri sürmekle yetinir: "Marx tarafından tarihin yeni bilimini tarif etmek için kullanılan *maddecilik* terimi, daha önceki idealist kavrayışlarla tarihin maddeci yani bilimsel yeni kavranışı arasında bir ayırım çizgisi çekmeyi amaçlar".

Öyleyse, böylesi bir kitabın Latin Amerika'da kazandığı sıradışı başarıyı nasıl izah etmeli? Her şeyden önce, kitap öğrencilerde olduğu kadar siyasi ve sendikal solun çok sayıda militanında mevcut bir Marksizmin "temel kavramlarına" giriş pedagojik kitabı reel ihtiyacına cevap vermekteydi. Bunun yanı sıra, Althussercilik güçlü pozitivist temayülü ile XIX. yüzyılın sonundan beri Auguste Comte'un ve onun "bilimsel" tilmizlerinin öğretisinin tahakkümü altındaki Latin Amerika siyasi kültürüne tam olarak tekabül etmekteydi. Bu yalnızca cumhuriyetçi askerler ve diğer modernleştirici oligarklar için değil, aynı zamanda Latin Amerika solunun önce – Pablo Iglesias'ın İspanyol Sosyalist İşçi Partisi aracılığıyla – II. Enternasyonalin "bilimsel sosyalizm"inde ve ardından Stalincileşmiş Kominternin "Marksizm-Leninizm"inde yetişmiş önemli bir bölümü için de geçerlidir.

Althusserciliğe ve bilhassa onun Şilili "temel" aşırı basitleştirilmesine Latin Amerika'daki bu hayranlığın başlıca istisnası Brezilya oldu. Kuşkusuz, Althusser'in Marksist eleştirmenleri

4. *Ibidem*, s. 6. M. Harnecker Şili'de 1973'te gerçekleşen askeri darbenin ardından hâlihazırda yaşamını sürdürdüğü Küba'ya iltica etti. Bugün felsefe eğitiminin eksikliğini kolaylıkla kabullenmektedir. 80'li yıllarda bu mayınlı araziyi kendisini siyasi gazeteciliğe vermek üzere terkedip, Latin Amerika solunun militanları ve önderleriyle yaptığı söyleşilerden yola çıkarak Orta Amerika'daki devrimler üzerine, Brezilya PT'si üzerine vb. mükemmel kitaplar yayınlamıştır.

ne Arjantin'de –Alfredo Llanos, Carlos Astrada, Leon Rozitchner–, Meksika'da (Adolfo Sanchez Vazquez) ve başka yerlerde rastlanır ama Brezilya vakası istisnaîdir. Brezilya kültüründe pozitivist geleneğin ağırlığına rağmen, yapısalcı Marksizmin bu ülkedeki etkisi kıtanın diğer ülkelerinin çoğunda olduğundan daha az olmuştur. Bu kuşkusuz, 60'lı yıllarda *Diyaletik Akılın Eleştirisi*'nin Sartre'ından, Gramsci'den ve özellikle de Lukács'ın Fransızcadan henüz yeni çevrilmiş *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nden esinlenerek –ülkenin başlıca iki siyasi-kültürel merkezi– Rio de Janerio ile São Paulo'nun her ikisinde de Marksist sol içinde –aydınlatılması gereken nedenlerle– oluşmuş pozitivism karşıtı akımların varlığından ileri gelmiştir.

São Paulo'da, Louis Althusser'in tezlerine karşı olsa olsa büyük bir kuşku ve güvensizlik sergileyecek özgün bir pozitivism karşıtı akım (50'li yılların sonunda, 60'ların başında) disiplinler-arası bir *Kapital* okuma semineri etrafında oluşacaktır. *Kapital'i Okumak*'ın yazarıyla ilk polemik, -*Kapital* seminerinin başlıca yönlendiricilerinden biri olan– filozof José Arthur Giannotti'nin kaleminden, São Paulo Üniversitesinin Marksist öğretim üyeleri tarafından yayınlanan *Teoria e Pratica* adlı derginin Nisan 1968 tarihli 3. Sayısında çıkar. Kısaca “Althusser'e Karşı” başlığını taşıyan bu makalede, Giannotti bilgi nesnesi ile gerçek nesne arasında radikal bir karşıtlık üzerine kurulu Althusserci Marx okumasını reddetmek için Hegelci-Marksist epistemolojiyi referans gösterir. Oysaki mesela değer ve soyut emeğin evrenselliği yalnızca teorik, bilimsel olmakla kalmaz, o aynı zamanda kendisini ortaya çıkaran ve yeniden ortaya çıkaran bir toplumsal ilişkiler sisteminin sonucu olarak gerçek ve

somuttur. Althusser teorik kavramların her türlü ontolojik boyutunu yadsıyarak pozitivizmin ayırt edici özelliği olan bilimsel söylemin bir töze-dönüştürülmesine sürüklenir⁵.

Aynı döneme doğru, seminerin bir başka filozofu Ruy Fausto "Marx'ın Olgunluk Eserinde Antropolojinin Yazgısı Üzerine" başlıklı bir deneme kaleme alır. Bu çalışma *Teoria e Prática*'nın 4. Sayısı için hazırlanmıştır ama dergi askeri rejim tarafından Aralık 1968'de yasaklandığından, makale ancak 1972 yılında Ruy Fausto'nun sığınmak zorunda kaldığı Şili'de yayınlanacaktır. Fausto Althusser'i Marksizmin genel mimarisi açısından temel önemde tam anlamıyla tarihsel ve siyasi-pratik metinleri –örneğin 18 Brumaire'i– gölgede bırakmakla suçlar. Ayrıca, *Kapital*'in antropolojik olduğu söylenen metinlerinde, Althusser'in iddia ettiği gibi daha önceki bir evrenin kalıntılarını değil, nesnel yapıları aydınlatan *anlam ufku* olarak sosyalizmin mevcudiyetini görür⁶.

5. Bu makale J. A. Giannotti'nin bir kitabının Fransızca çevirisinin Önsözü olarak yayınlanmıştır bkz. *Origines de la dialectique du travail*, Paris, Aubier, 1971. 60'lı yıllarda São Paulo Üniversitesi'nin felsefi kültürüne ilişkin olarak bkz. P. Arantes'in ilgi çekici denemesi, *Um departamento francês de Ultramar. Estudos sobre a formação da cultura filosofica uspiana (Uma experiência nos anos 60)*. São Paulo, Paz e Terra, 1994.

6. Bu deneme R. Fausto'nun kitabında yeniden yayınlanmıştır, *Marx: Logique et politique. Recherches pour une constitution du sens de la dialectique*, Paris, Publisud, 1986, pp. 263-64. Benim Althusser'e karşı, *L'Homme et la Société*'nin 1970 yılındaki 17. Sayısında yayınlanan (burada ss. 289-316) kendi metnim de bir ölçüde, benim Lucien Goldmann tarafından etkilenecek yönelimim Brezilyalı eski çalışma arkadaşlarımla birlikte çok uzak olsa bile, (1959-60'ta mensubu olduğum) São Paulo'daki *Kapital* seminerinin bir ürünüydü.

Seminerin yönlendiricilerinden bir diğeri –o artık çok uzakta kalan devirde hâlâ Marksizmi referans gösteren– sosyolog Fernando Henrique Cardoso da, 1973'te yayınlanan toplumsal sınıflar üzerine bir tartışmada, Poulantzas'ın Althusserci epistemolojik övarsayımlarını eleştirerek bu polemige katılacaktır⁷.

Rio'da pozitivism karşıtı direnişin başını Lukács düşünce-sini benimsetip yayma ve yazılarını çevirme inisiyatifi alan Komünist Partiye yakın bir grup entelektüel –Leandro Kon-der, José Paulo Netto, Carlos Nelson Coutinho– çekiyordu. Coutinho Georg Lukács'ın anısına ithaf edilmiş, yapısalcılığın sistematik eleştirisinde bir ilk olan kitabın –*O estruturalismo e a miseria da razão* (São Paulo, Paz e Terra, 1972)– müellifi olacaktı. Bu kitabın son bölümü Althusser'e karşı –kısmen Giannotti'nin metninden etkilenmiş– doğrudan bir polemiktir. Coutinho bu polemikte Althusser'i, Marksist ontolojiyi reddiyle ve doğruluğu matematiğin modeline göre bilimsel söylemin mündemiç tutarlılığı olarak kavrayışıyla neo-pozitivist yazar olarak belirginleştirir.

7. F. H. Cardoso, "Althusserianismo ou Marxismo? A proposition do Concelto de Classes em Poulantzas", *O Modelo Politico Brastlerio*, São Poulou, Difusão Européia do Livro, 1973, Beşinci Bölüm içinde.

Ek: Althusser Sözlükçesi 1969¹

Yazan ve Çeviren: Ben Brewster (1969)

Althusser'in metne yaptığı eklemeler [köşeli parantez] içinde verilmiştir. * işareti taşıyan maddeler *Kapital'i Okumak*'ın 1970 tarihli İngilizce baskısında (*Reading "Capital"*) yer alan daha sonraki sözlükçeden alınmıştır. [Türkçe karşılıkların yanında parantez içinde sırasıyla Fransızca, verilmişse Almanca ve İngilizce karşılıkları verdik – çn.]

AMPİRİZM (*empirisme, empiricism*): Althusser ampirizm kavramını belli bir özneyi belli bir nesnenin karşısına koyan ve nesnenin özünün özne tarafından soyutlanmasını bilgi olarak adlandıran tüm "epistemolojileri" içerecek şekilde çok kapsamlı bir anlamda kullanır. Dolayısıyla [bu epistemolojilere göre] nesnenin bilgisi bizzat nesnenin kendisinin parçasıdır. Bu, söz konusu öznenin doğası ne olursa olsun (psikolojik, tarihsel vb.) ya da nesnenin doğası ne olursa olsun (fasıla-

1. Ben Brewster, Althusser Glossary 1969,

<http://www.marxists.org/reference/archive/althusser/glossary.htm>

sız, fasıllı, hareketli, hareketsiz) doğru olmaya devam eder. Dolayısıyla bu tanım geleneksel olarak “ampirist” olarak adlandırılan epistemolojileri olduğu kadar klasik idealizmi ve Feuerbach ile Genç Marx’ın epistemolojisini de kapsar.

AŞMA / AŞILMA (*dépassement, Aufhebung, supersession*): Marksist-hümanistler arasında revaçta olan bu Hegelci kavram tarihsel gelişme sürecini tarihsel olarak belirlenmiş eski bir durumun tarihsel olarak belirlenmiş yeni bir durum içinde yıkılışıyla ve daha yüksek bir düzeyde elde tutuluşuyla ifade eder – örneğin sosyalizm kapitalizmin aşılması, Marksizm Hegelciliğin bir aşılmasıdır. Althusser bunun ideolojik bir kavram olduğunu iddia eder ve onu tarihsel geçiş kavramıyla ya da bir bilimin gelişmesinde epistemolojik kopuşla (bkz. ilgili madde) ikame eder.

BAŞAT ÖĞEYE SAHİP YAPI (*structure à dominant, structure in dominance*): Marksist bütünlük (bkz. ilgili madde) ne öğelerinden herbiri bir özün görüngüsü olarak eşdeğer olan bir bütün (Hegelcilik), ne de öğelerinden bazıları aralarından herhangi birinin ikincil görüngüsüdür (ekonomizm ya da mekanikçilik); öğeler asimetrik biçimde ilişkili fakat özerktir (çelişkili); bunlardan biri *başattır*. [Bir toplumsal formasyonda hangi ögenin *başat* olacağını (“son kertede”) iktisadi temel “belirler” (bkz. *Kapital*’i Okumak). L. A.].

Ama başat öğe sonsuza dek sabitlenmiş değildir; çelişkilerin üstbelirlenmesine (bkz. ilgili madde) ve bunların eşitsiz gelişmesine (bkz. ilgili madde) göre değişkenlik gösterir. Toplumsal formasyonda bu üstbelirlenme son kertede ekonomi tarafından belirlenir (*déterminé en dernière instance de l’éco-*

nomie). Bu, üstyapının (bkz. ilgili madde) görece özerk fakat ekonominin son kertede belirleyici olduğu yolundaki klasik Marksist iddianın Althusser tarafından açıklığa kavuşturulmasıdır. “Son kertede” cümlesi ekonominin tek belirleyici olduğu ya da olacağı diğer kerteler onu önceleyecek ya da takip edecek şekilde herhangi bir zamanda belli bir başlangıç noktası ya da nihai bir zaman olduğunu ima etmez: “son kerte asla gelmez”, yapı her zaman tüm öğelerinin ortaklaşa-varlığı ve bunların tahakküm tabiyet ilişkisidir, o “daima önceden-verili yapıdır” (*structure toujours-déjà-donnée*).

BİLEŞİM/İHTİMALLERE DAYALI BİLEŞİM* (*combina-tion, Verbindung /combinatoire, combination /combinatory*): Klasik felsefe için elde bulunan yegâne bütünlük kuramı (bkz. ilgili madde), içerisinde her bir parçanın bütünlüğün özü içinde, “aynı amaç için hareket ettiği”, öyle ki bütünün, kendisiyle benzer-biçimli (homologous) bütün parçalar (*partes totales*) olan her bir parçada okunabilir olduğu, Leibnizci açıklayıcı [expressive] bir bütünlük kavrayışıdır. Modern yapısalcılık (bkz. ilgili madde) kendi *ihtimallere-bağlı-bir-bileşim* [*combinatoire*] -biçimsel bir şablon: toplumsal formasyon ve onun tarihi boyunca farklı içeriklere sahip benzeşen kalıplar olarak tekrarlanan bir formel ilişkiler ve (rastgele dolmuş) mevkiler kalıbı- kavramında bu ideolojiyi yeniden üretir. İhtimallere-bağlı-bileşim kuramsal olarak toplumsal formasyonun şansa ya da bir çeşit doğal seçmeye bağlı olarak gerçekleşen ya da gerçekleşmeyen, gerçekleştirilecek ya da gerçekleştirilmeyecek geçmiş, mevcut, gelecek tüm mümkün yapılarını yaratacaktır. Marksizm görünüşte benzer bir kavrama, *bileşim*

[*combination*] ya da *Verbindung* (Marx) kavramına sahiptir. Buna karşın, *Verbindung* –ihtimallere-bağlı-bileşimin formalizmiyle hiçbir ortak yana sahip değildir; bileşim (üretim tarzı içinde üretici güçler bağıyla ve üretim ilişkileri bağıyla–bkz. ilgili madde) çifte eklemlenmiş ve çözümlenen formasyondaki ya da üretim tarzındaki bir değişimle değişen kendi içeriğine (kendi “destekler”ine –bkz. ilgili madde) özgül bir karakter veren karmaşık bir yapıdır.

BİLGİ (*connaissance, knowledge*): Bilgi teorik pratiğin (bkz. ilgili madde) ürünü, onun Genellikler III’üdür (bkz. ilgili madde). Bu haliyle teorik bir sorunun pratik tanınmasından (*reconnaissance*) açık biçimde ayrılır.

BİLİNÇ (*conscience, consciousness*): İdeolojinin yer aldığı (“yanlış-bilinç”) ve yerini başka bir şeye bıraktığı (“doğru-bilinç”) Genç Marx’ın Marksizm-öncesi ideolojisiyle kirlenmiş bölgeyi tarif eden terim. Althusser, gerçekte ideolojinin derin biçimde *bilinç-dışı* olduğunu savunur – ideoloji insanların çoğunluğuna gayriihtiyarî dayatılmış bir yapıdır.

BİLİNÇ DİYALEKTİĞİ (*dialectique de conscience, dialectic of consciousness*): Çeşitli öğelerin veya uğrakların – Hegel’in *Tarih Felsefesi*’nde Roma’nın soyut tüzel kişiliğin bir ifadesi olması vb. gibi – tekil, basit, içsel bir ilkenin cisimleşmeleri olduğu Hegelci ya da herhangi bir diyalektik.

BİR BİLGİNİN ÜRETİMİ / KEŞFİ* (*production / découvert d’une connaissance, production / discovery of a knowledge*): Engels Priestley’in oksijeni bu yeni maddenin teorik öneminin ayırdına varmaksızın üretmesi ile Lavoisier’nin bu keşfin kimya bilimi açısından devrimci sonuçlarıyla birlikte oksijeni (ok-

sijen kavramını) keşfi arasındaki farkı kaydetmişti. Engels bunu klasik iktisat kuramında artık-değer gerçekliğinin *üretilemesiyle* Marx'ın artık-değer kavramını *keşfetmesi* arasındaki farkla kıyaslamıştı. *Üretimin* buradaki hafifçe aşağılayıcı kullanımı, Althusser'in bilginin özgül bir üretim tarzı (bkz. ilgili madde) olduğu konusundaki ısrarıyla karıştırılmamalıdır.

BİRBİRİNİ TUTMAMA [EKLEMLENMEME/EKLEM-DEN-ÇIKMA]* (*décalage, dislocation*): Ampirist ve tarihselci sorunsallar bir bilimin kavramlarıyla bilimin gerçek nesnesi arasında birebir bir mütakabiliyet (*correspondence biunivoque*) ve (bu mütakabiliyetler doğrudan ya da terse çevrilmiş olabilirlerse de yani bilimde kavramların ortaya çıkışı tarihsel sekansı takip edebilir ya da aksine terse çevrilmiş bir sıra izleyebilirse de) bizzat bu nesneler arasında açıklayıcı [*expressive*] bir benzeşme ilişkisi varsayarlar. Althusser, tersine, ideolojiyle diğer pratikler arasındaki, genel olarak farklı pratikler arasındaki, her pratikteki farklı pratikler arasındaki ve ideolojiyle bilim arasındaki ilişkilerin ilke olarak birbirlerine tutunamadıkları eklemlenmeme ilişkileri olduğunu savunur: bunların her biri kendi zamanına ve gelişme ritmine sahiptir. Bütünlük bunların birlikte eklemlenmelerinin teorisidir. Dolayısıyla tarihsel hareketin akımı içinde herhangi bir anda alınacak bir "özel kesit" (bkz. ilgili madde) ile keşfedilmesi mümkün değildir. Bu eklemlenmeme [eklemden-çıkma] geçiş teorisinde (bkz. ilgili madde) önemli bir rol oynar.

BÜTÜNLÜK (*totalité, Totalität, totality*): Kökende Hegelci olan bu kavram, herhangi bir sistem içinde çeşitli parçalardan ziyade bütüne vurgu yapmak isteyen kuramcılarının kullanımı-

la kafa karıştırtıcı hale gelmiştir. Buna karşın, Hegelci bütünlük ile Marksist bütünlük oldukça farklıdır. Hegelci bütünlük görüngülerinin çokluğunun gerisinde özdür. Marksist bütünlük ise merkezsiz bir yapının başatlığıdır (bkz. ilgili madde).

ÇELİŞKİ (*contradiction*): Bir pratiğin (bkz. ilgili madde) toplumsal formasyonun (bkz. ilgili madde) karmaşık bütünü içerisine eklemlenmesi için bir terim. Üstbelirlenme durumlarının bir birleşme, yoğunlaşma ya da yer-değiştirme (bkz. ilgili madde) oluşuna göre çelişkilerin uzlaşmaz ya da uzlaşmaz değil olmaları mümkündür.

ÇELİŞKİLERİN YOĞUNLAŞMASI, YER-DEĞİŞTİRME-Sİ VE BİRLEŞMESİ (*condensation, déplacement et fusion des contradictions, condensation, displacement and fusion of contradictions*): Yoğunlaşma ve yer-değiştirme Freud tarafından rüya-düşüncelerin rüya-yapımında temsil edilişinin iki yolunu – belli sayıda rüya-düşüncenin tek bir imgeye sıkıştırılmasıyla ya da psişik yoğunluğu bir imgeden bir diğerine aktararak – göstermek için kullanılmıştı. Althusser bu psişik üstbelirlenme süreçlerinin analojisini Marksist tarih kuramında çelişkilerin farklı üstbelirlenme (bkz. ilgili madde) biçimlerini ifade etmek için kullanır. İstikrar dönemlerinde toplumsal formasyonun temel çelişkileri yer-değiştirmeyeyle izale edilirler; buna karşın bu çelişkiler bir devrimci durumda devrimci bir kopuşa yol açacak şekilde yoğunlaşabilir ya da birleşebilirler.

DESTEK* (*support, porteur, Träger, support*): Hümanist ideolojiler toplumsal bütünlüğü insanlar arasındaki öznelerarası ilişkilerin bütünlüğü olarak, sivil toplum olarak, insan ihtiyaçları toplumu olarak görürler. Diğer bir deyişle bunlar

homo economicus'un klasik iktisat kuramıyla dakik biçimde benzeşen antropolojilerdir. Bunun tersine Marksist teoride tarihin gerçek kahramanları, bu kahramanlara toplumsal formasyonun karmaşık yapısı içinde tayin edilen mevkiler tarafından (örneğin, kapitalist üretim tarzında emekçi ve kapitalist üretim araçlarıyla farklı ilişkileri tarafından tanımlanırlar) oluşturulan toplumsal üretim ilişkileri, siyasi mücadele ve ideolojidir. Biyolojik insanlar yalnızca desteklerdir ya da toplumsal formasyon içindeki ilişkiler yapısı tarafından kendilerine tahsis edilen kisvelerin (*Charaktermasken*) taşıyıcılarıdır. Bundan dolayı üretim tarzının her eklemlenmesi ve toplumsal formasyonun her düzeyi kendisi için potansiyel olarak farklı bir tarihsel bir tikellik biçimi tanımlar. Bu tarihsel tikellik biçimlerinin mütekabiliyeti ya da mütekabiliyetsizliği geçişte (bkz. ilgili madde) önemli bir rol oynar

DIYALEKTİK VE TARİHSEL MADDECİLİK (*matérialisme dialectique et historique, dialectical and historical materialism*): Tarihselciler, bunların Marksist olduklarını iddia edenleri dahi, felsefeyi tarihsel sürecin öz-bilinci olarak gördüklerinden ve böylece felsefeyle tarih bilimini özdeşleştirdiklerinden tarihsel maddecilikle diyalektik maddecilik arasındaki klasik Marksist ayrımı reddederler; diyalektik maddecilik en iyi ihtimalle tarihsel yönetime indirgenir, tarih bilimi ise onun muhtevası olur. Althusser tarihselciliği reddederken bu özdeşleştirmeyi de reddeder. Ona göre, tarihsel maddecilik tarihin bilimi, diyalektik maddecilik yani Marksist felsefe ise bilimsel pratiğin teorisidir.

DÜŞÜNCE-SOMUTU / GERÇEK-SOMUT (*concret-de-pensée / concret-réel, concrete-in-thought / real-concrete*): Fe-

uerbach'ın ideolojisinde kurgusal soyut (bkz. ilgili madde) teori, somutun, gerçekliğin karşıtı olarak konur. Oysa olgun Marx'a göre teorik soyut ile somutun her ikisi de Genellikler I ve III (bkz. ilgili madde) olarak düşüncede var olurlar. Gerçek somut "düşüncenin dışında öncesinde ve sonrasında bağimsız olarak varlığını sürdürmeye devam eder"ken, düşünce-somutu tamamıyla düşünce içinde üretilir.

EĞİLİM* (*tendance, Tendenz, tendency*): Marx kapitalist üretim tarzının bir bölümünü eğilimler olarak betimler (özellikle de kâr hadlerinin düşme eğilimi). Bu eğilimler sıklıkla bir üretim tarzından bir diğerine tarihsel gelişmenin kalıpları olarak, daha yüksek bir tarihsel evreye götüren olumsuzlamanın olumsuzlanmasının (bkz. ilgili madde) semptomları olarak görülmektedirler. Balibar bunların aslında yalnızca bir üretim tarzına has gelişme kalıbının kavramı, bunun hareketinin varyasyon sınırlarının ve gelişmesi önüne zamanla çıkacak engellerin kavramı olduğunu; yani bunların üretim tarzının eşsüremlili çözümlemesinin (bkz. ilgili madde) özellikleri olup, bir üretim tarzından başka bir üretim tarzına geçişin artsüremlili çözümlemesinin özellikleri olmadığını göstermiştir.

EPİSTEMOLOJİK KOPUŞ [KESİK] (*coupure épistémologique, epistemological break*): Gaston Bachelard tarafından *La Formation de l'esprit scientifique* adlı kitabında ihdas edilmiş terimin Canguilhem ile Foucault'nun düşünceler tarihi çalışmalarında kullanımlarıyla ilgili (bkz. Althusser'in *Çevirmene Mektup'u*) bir kavram. Kavram bilim-öncesi idealar dünyasından bilimsel dünyaya sıçrayışı betimler; bu sıçrayış bilim-öncesi (ideolojik) kavrayışların [nosyonların] kalıplarıyla ve referans

çerçeveleriyle radikal bir kopuşu ve yeni bir kalıbın (sorunsal bkz. ilgili madde) inşasını içerir. Althusser bunu, Marx'ın daha sonraki yapıtlarında kendi gençliğinin Hegelci ve Feuerbachçı ideolojisini bir kenara bırakıp diyalektik ve tarihsel maddeciliğin (bkz. ilgili madde) temel kavramlarını inşasına uygular.

EŞİTSİZ GELİŞME (*développement inégal, uneven development*): Lenin ile Mao Zedong'un bir kavramı: bir toplumsal formasyondaki (bkz. ilgili madde) tüm çelişkilerin üstbelirlenmesi (bkz. ilgili madde) bunların hiçbirisinin basit biçimde gelişemeyeceği anlamına gelir; farklı zaman ve mekânlardaki farklı üstbelirlenmeler toplumsal gelişmenin hayli farklı kalıplarına yol açarlar.

EŞSÜREMLİLİK / ARTSÜREMLİLİK* (*synchronie / diachronie, synchrony / diachrony*): Althusser ile Balibar bu terimlerin yapısalcı (bkz. ilgili madde) ideolojik kullanımına karşı çıkarlar ve bir nesnenin eşsüremliliğinin yalnızca bu nesnenin, bu nesnenin teorisi içindeki kavram kümelerinden biri olarak varolan kavramı olduğu üzerinde ısrar ederler (örn. üretimin eşsüremliliği kendi kavramıdır: yeniden-üretim – bkz. ilgili madde). Buna karşın, artsüremlilik kavramını biraz farklı kullanırlar. Althusser bu kavramı, kavramların kanıtlama içinde belli bir sırada, bu kavramların gerçek nesnelerinin tarihsel olarak ortaya çıkışıyla hiçbir ilgisi olmayan bir sırada ortaya çıkmaları nedeniyle kanıtlamanın “zaman”ını göstermek için kullanır. Balibar ise bu kavramı bir üretim tarzından diğerine geçiş teorisini göstermek için kullanır.

“FELSEFE” / FELSEFE (*“philosophie” / philosophie, “philosophy” / philosophy*): (Tırnak içinde) “felsefe” Teorinin (bkz.

ilgili madde) karşıtı olarak ideolojinin (bkz. ilgili madde) yansıtılmış biçimlerini ifade eder. Althusser'in kendi "Benimlenen Terminoloji Üzerine Değerlendirmeler"ine bakınız. (Tırnak işareti olmadan) felsefe daha sonra kaleme alınan denemelerde Marksist felsefeyi yani diyalektik maddeciliği ifade etmek için kullanılmıştır.

FETİŞİZM* (*fétichisme, fetishism*): Fetişizm toplumsal formasyon içinde başat yapının gerçek işleyişini (gerçek hareketini – *wirkliche Bewegung*) gizleyen mekanizmadır; yani ideolojik pratiklerle diğer pratikler (bkz. ilgili madde) arasındaki kurucu eklemden-çıkmadır [dislocation] (bkz. ilgili madde). Bu öznel bir gizemleştirme değil, gerçekliğin bir belirış tarzıdır. (Marx bunu bir gerçeklik olarak adlandırır – *Wirklichkeit*). Kapitalist üretim tarzında bu *metalar fetişizmi*, yani bazı şeylerin (para-sermaye) kişileştirilmesi ve belli bir ilişkinin (emek) "şeyleştirilmesi" biçimini alır. Bu Marx'ın kimi hümanist yorumlarının iddia ettikleri gibi *tüm* ilişkilerin *genel* bir "şeyleşmesi" olmayıp, yalnızca bu tikel ilişkinin "şeyleşmesi"nden ibarettir. Fetişizm başka üretim tarzlarında yok değildir, sadece söz konusu üretim tarzıyla karakterize olan toplumsal formasyonda başat düzey hangisiyse oraya yer-değiştirmiştir.

GEÇİŞ* (*passage, transition*): Marx'ın bir üretim tarzından diğerine geçiş çözümlemesinin iki yüzü vardır. İlk, üretim tarzının tarih-öncesinin, onun kurucu öğelerinin bir önceki üretim tarzının çatlaklarından zuhur ettikçe şeceresinin çözümlenmesi vardır. İkinci olarak, bir yapıbozum-yenidenyapılanma değil başlıbaşına bir üretim tarzı olan geçiş evresinin kendisinin analizi vardır; her ne kadar bu, içerisinde yapının

iki eklemelenmesi arasında ve dolayısıyla yapı tarafından tanımlanan tarihsel tikellik tarzları arasında bir benzeşmeden ziyade özel tipte bir eklemenden-çıkmanın, üretim tarzının içerisinde ve üretim tarzıyla toplumsal formasyonun diğer düzeyleri arasında bir eklemenden-çıkmanın (bkz. ilgili madde) olduğu bir üretim tarzı olsa da. Bu eklemenden-çıkma öyledir ki, yapıyı belli bir gelişme kalıbı içerisinde tutan karşılıklı sınırlamaları tanımlayacağına, eklemenden-çıkan bağlardan biri diğerini dönüştürür. Böylece, manüfaktür evresi kapitalist üretim tarzının gelişiminde bir geçiş evresidir. Emekçi mülkiyet bağında emek araçlarından ayrılır ama gerçek temellük bağında geleneksel zanaat ustalığı aracılığıyla onlara hâlâ bağlıdır. Emekçi ile emeğin aracı emeğin nesnesinin karşısına çıkarılmışlardır. Bu nedenle, mülkiyet ilişkisi kapitalist olduğu halde emek süreci feodal biçimine hâlâ sahiptir. Makinelerin devreye sokulması, emekçiyle emeğinin aracı arasındaki bu feodal bağı, yerine emeğin araçlarıyla nesnesinin bağlanıp emekçinin karşısına dikildiği mülkiyet bağıyla benzeşen bir bağ koyarak koparır.

GENELLİKLER I, II ve III (*Généralités I, II ve III, Generalities I, II ve III*): Teorik pratikte (bkz. ilgili madde), bilgi üretimi sürecinde Genellikler I, soyut, kısmen-ideolojik, kısmen-bilimsel olan genellikler bilimin hammaddesidir. Genellikler II bilimin belli bir uğraktaki teorisi, bilgi üretimi (bkz. ilgili madde) araçlarıken, Genellikler III üretilen somut, bilimsel genelliklerdir.

HÜMANİZM (*humanisme, humanism*): Hümanizm, Marx'ın ve daha genel olarak modern ideolojinin çoğunun içe-

risinden doğduğu ideolojik sorunsalın (bkz. ilgili madde) karakteristik özelliğidir. Hümanizmin tikel biçimde bilinçli bir biçimi Marx'ın erken dönem yapıtlarına (bkz. ilgili madde) başat olan Feuerbach'ın antropolojisidir. Buna karşın, Marx'ın daha sonraki yapıtlarında ortaya konan tarihsel maddecilik bir bilim olarak zımnen teorik bir anti-hümanizmi ifade eder. Kopuş yapıtlarını (bkz. ilgili madde) "gerçek-hümanizm" karakterize eder: hümanist biçim korunmuş ama "toplumsal ilişkilerin bütünü" gibi kullanımlar ileri tarihsel maddeciliğin kavramlarına işaret eder. Buna karşın sosyalist bir toplumun ideolojisi (bkz. ilgili madde) bir hümanizm bir [benim apaçık biçimde geçici, yarı-eleştirel anlamda kullandığım L. A.] proletarya "sınıf hümanizmi" olabilir

İDEOLOJİ (*idéologie, ideology*): İdeoloji insanlarla kendi dünyaları arasında "yaşanmış" ilişki ya da bu bilinç-dışı ilişkinin yansıtılmış bir biçimidir, örneğin bir "felsefe"dir (bkz. ilgili madde) vb. İdeoloji bir bilimden yanlış olmasıyla değil – zira tutarlı ve mantıklı olabilir (örneğin teoloji [ilahiyat]) – ideolojide pratik-toplumsal olanın teorik olana, bilgiye başat olmasıyla ayrılır. İdeoloji kendisinden bir epistemolojik kopuşla (bkz. ilgili madde) üretilen bilimi tarihsel olarak önceler, bu kopuşa karşın sosyalist hatta komünist bir toplum da dâhil her toplumsal formasyonun (bkz. ilgili madde) temel bir ögesi olarak bilimin yanibaşında varlığını sürdürmeye devam eder.

İNKÂR (*dénégation, denegation*): Freud (normal şartlarda İngilizceye *olumsuzlama* olarak çevrilen, ancak bu terimin Hegelci muğlaklığı nedeniyle bu metinde *inkâr [denegation]* sözcüğüyle karşılanan) *Verneinung* terimini bilinçli bir kabul-

le maskelenmiş bilinç-dışı bir inkârı ya da *tam tersini* (fetişizmlerde, örneğin dişinin penis yokluğunun inkârı mevcuttur) tarif etmek için kullanmıştı. Fransızcaya *dénégation* olarak çevrilen bu kavram, Althusser'in analoji yoluyla ideolojinin toplumsal formasyondaki yerine uyguladığı bütün psişik mekanizma (bilinç-dışı) içindeki bilinç sisteminin yeri için (kullanılan) bir dizi kavramdan biridir. Tarihsel maddeciliğin rolü, tıpkı psikanalizin ötekiyle Narsisist özdeşleşmenin aynada-kendini tanıma mekanizmasını açıklaması gibi, apaçık, verili olguların ideolojik tanınmasını üreten mekanizmaları (dakik anlamında) çözümlemektir. İdeolojide tipik olan bu mit-sel tanıma yapısı, ideolojinin kapalı dairesel doğasını, bu doğanın çözümlemede arzusunun gerçekleşmesiyle ideolojinin gerçekleşmesi (*plein-de-idéologie*) olarak (*plein-du-désir, wish-fulfilment*) benzeşmesini açıklar. Buna karşılık bilim ve çözümleme herhangi bir uzamsal [spatial] metaforla tanımlanmadıklarından açık kavramlar sistemleridir.

KENDİLİĞİNDENLİK (*spontanéité, spontaneity*): Devrimci hareketin, işçi sınıfına bir parti aracılığıyla partinin teorik çalışmasıyla üretilmiş politikalar dayatarak önderlik etmekten ziyade, işçi sınıfının "kendiliğinden" eylemini temel alması gerektiğini savunan, Rus Sosyal-Demokrat hareketi içindeki ideolojik ve siyasi eğilimi, eleştirmek için Lenin'in kullandığı bir terim. [Lenin'e göre "kitlelerin" gerçek kendiliğindenliğine, eylem yeteneğine, yaratıcılığına vb. işçi hareketinin *en değerli* veçhesi olarak saygı duyulmalıydı: fakat Lenin aynı zamanda muhaliflerince (popülistler [Narodnikler] ve "Sosyalist Devrimciler") paylaşılan "kendiliğindenlik ideolojisi"ni (tehlikeli

bir ideoloji) mahkûm etmekte ve kitlelerin *gerçek* kendiliğindenliğin desteklenmesi ve aynı zamanda da onu burjuva ideolojisinin etkisinden “kurtarmak” için eleştirilmesi gerektiğini kabul etmekteydi.. L. A.]. Bu anlamda Lenin “kendiliğindenliğe” *ödün* vermenin devrimci hareketi burjuva ideolojisinin iktidarına ve böylelikle karşıdevrime teslim etmek olduğunu savunuyordu. Althusser, her pratiğin (bkz. ilgili madde) ve bu pratiğe tekabül eden bilimin, geçici olarak ne kadar başarılı olsalar da kendi başına gelişmeye bırakılmaması gerektiğini –zira bu yapıldığı takdirde ideolojinin (karakteristik biçimde pragmatizmin) bilimin hükümlerliğini ele geçirmesine ve karşıdevrimin pratiği ele geçirmesine meydan verilecektir– savunarak bunu genelleştirir. “Teoriyle pratiğin birliği” bir düşüncenin basit birliği olamaz; o [teoride L. A.] epistemolojik kopuşun (bkz. ilgili madde) karmaşık birliğidir. [Siyasi pratikte bu birlik (bu kitapta incelenmeyen) başka bir biçim alır. L. A.].

KONJONKTÜR (*conjoncture, conjuncture*): Marksist siyaset biliminin merkezi kavramı (krş. Lenin’in “şimdiki ân [cari uğrak]”¹); bu kavram siyasi taktiklerin uygulanması gereken belli bir uğraktaki [moment] kesin güç dengelerini, çelişkilerin üstbelirlenme (bkz. ilgili madde) halini ifade eder.

MARX’IN GENÇLİK, OLGUNLAŞMA VE OLGUNLUK YAPITLARI (*Œuvres de jeunesse, de maturation et de la maturité de Marx, Early, transitional and mature works of Marx*): Althusser Marx’ın yapıtlarının teorik bir birlik oluşturduğu yolundaki görüşü reddeder. Bu yapıtları aşağıdaki şekilde böler: Gençlik Yapıtları (1842’ye kadar); Kopuş Yapıtları (*Œuvres de la Coupure* – 1845); Olgunlaşma Yapıtları (1845-47);

Olgunluk Yapıtları (1857-83). Buna karşın şurası unutulmalıdır ki epistemolojik kopuş ne *bir noktadan ibaret* ne de ilk ve son olarak yapılmış olabilir: onun “sürekli bir kopuş” olarak düşünülmesi gerekir ve onun eleştirisi Marx'ın Hegelci deyimlerle “flört eden” ve Marksizm-öncesi “kalıntılar” taşıyan en son yapıtları için dahi geçerlidir.

MERKEZSİZ YAPI* (*structure décentrée, decentered structure*): Hegelci bütünlük (bkz. ilgili madde) karmaşık görünüşün gerisinde bu görünüşü tarih içerisinde cisimleştirmeye üreten özgün, ilksel bir özün yattığını önvarsayar; dolayısıyla bu bir merkeze haiz bir yapıdır. Buna karşın, Marksist bütünlük kendisini kuran öğelerden, bunların her biri diğerlerinin tümünün varoluş koşulu olduğundan asla bu şekilde ayrılabilir değildir; dolayısıyla bu bütünlük merkeze sahip değildir, yalnızca başat bir öğeye ve son kertede bir belirlenmeye sahiptir: o merkezsiz bir yapıdır.

MODEL* (*modèle, model*): Modeller kuramı ampirizmin (bkz. ilgili madde) bir varyantıdır. Bu kurama göre, mesela *Kapital* gerçek kapitalist dünyayı değil, bu dünyanın ideal, basitleştirilmiş bir *modelinin* özelliklerini çözümler ki bu çözümleme sonradan tabi ki ancak yaklaşık olarak uyduğu ampirik gerçekliğe uygulanır. Althusser'e göre *Kapital*'deki teori yalnızca her teori gibi gerçek nesneyi değil, bilginin nesnesini işin içine katması anlamında “ideal”dir ve onun ürettiği bilgi, nesnesine bir yakınsama değildir, ona tam olarak uyar. *Kapital*'in Üçüncü Cildinin Birinci Ciltteki ideal modelinin basitleştirmelerini ortadan kaldıran bir somutlaştırma olduğu şeklindeki görüş de, başka her yerde kapitalist gelişmenin bir modeli ola-

rak *Kapital*'in "İngiliz örneği" teorisi de modeller genel kuramıyla ilişkilidir. Althusser'e göre Üçüncü Cilt en az Birinci Cilt kadar bilgi nesnesiyle ilgilidir ve İngiltere *Kapital*'de teorik bir norm değil, sadece bir açıklayıcı örnekler kaynağıdır.

NEDENSELLİK, DOĞRUSAL, AÇIKLAYICI VE YAPISAL* (*causalité linéaire, expressive et structurale, linear, expressive and structural causality*): Klasik nedensellik kuramları yalnızca iki modele, sadece bir ögenin bir diğeri üzerindeki etkilerini betimleyen doğrusal (geçişli, mekanik) nedensellik ile ancak parçaları bütünün bir "ifadesi" haline getirerek bütünün parçalar üzerindeki etkisini betimleyebilen açıklayıcı (teleolojik / son-erekçi) nedenselliğe sahipken, Marksist teori bütünün parçalar üzerinde etkisinin, başat ögeye sahip yapının (bkz. ilgili madde) karmaşık bütünlüğünün (bkz. ilgili madde) *mevcut-namevcut nedenlere* sahip bir etkiler yapısı olduğu yeni yapısal, karmaşık bir nedensellik kavramı getirir. Etkilerin nedeni bütünün kendi iktisadi, siyasi, ideolojik ve bilgi etkilerinde *mevcut-namevcut* karmaşık örgütlenişidir. Marx'ın bizzat kendisi sık sık *Darstellung* (temsil, *mise en scène*) tiyatro analogisini kullanmıştır. Ampirist ideolojiler sahnedeki olay akışını, etkileri gördüklerinde, oyunun kendilerine tuttuğu aynada kendilerini ve kendi ön-kavrayışlarını tanıyarak gerçekliğin sadık bir kopyasını gördüklerine inanırlar. Hegelci burada oyun metninin yazarı ve yönetmen olarak Tanrının elini ya da Tini sezinler. Marksist içinse tersine bu bir tiyatro, ama ne basit gerçekliği ne de herhangi bir aşkın hakikati yansıtan bir tiyatro değil, yazarsız bir tiyatrodur; onun biliminin nesnesi sahne etkilerini üreten mekanizmadır.

OKUMA (*lecture, reading*): Marksist teorinin (ya da başka herhangi bir kuramın) sorunları ancak metinleri doğru biçimde okumayı öğrenerek çözülebilir (Althusser'in daha sonraki kitabının başlığı da buradan gelir; *Lire le Capital, "Kapital'i Okumak"*); ne yazınsal referansları özenle karşılaştıran yüzey-sel bir okuma, ne de bir bütüncenin özünü "hakiki çekirdeği gizemlileştirmiş kabuktan" çıkararak çıkarsayan Hegelci bir okuma bunu başarabilecektir. Yalnızca sorunsalı, metnin bilinçdışını inşa eden belirtisel bir okuma (*lecture symptomale*) Marx'ın yapıtının, tarihsel maddeciliği bir bilim (bkz. ilgili madde) olarak mümkün kılan epistemolojik kopuşu tesis etmemize imkân tanıyan bir okumasıdır.

OLUMSUZLAMAMANIN OLUMSUZLANMASI (*négation de la négation, negation of the negation*): Marx'ın olgunluk yapıtlarında dahi "flört ettiği" Hegelci bir kavram. Bu kavram Tinin gelişiminde bir aşamadan diğerine hareket ettiği yıkış ve sürdürme (aş[ıl]ma/*Aufhebung*, bkz. ilgili madde) sürecini ifade eder. Marx için bu kavram feodalizmin yıkılışıyla vücut bulan kapitalizmin bizzat kendisinin sosyalizmin ve komünizmin doğuş ve yükselişiyle yıkılmaya yazgılı olmasını betimler [bu betimleme kavramın *metaforik* bir kullanımını oluşturur. L. A.].

ÖZGÜL ETKİLİLİK (*efficacité spécifique, specific effectivity*): Marx'ın sonraki dönem teorisinin karakteristiği: toplumsal formasyonun farklı veçheleri, Hegel'in bilinç diyalektiğinde (bkz. ilgili madde) olduğu gibi görüngü ve öz şeklinde birbirleriyle bağlı değildir, bunların her biri karmaşık bütünlük, başat öğeye sahip yapı (bkz. ilgili madde) üzerinde kendi kesinlikli etkisine sahiptir. Dolayısıyla, temel ile üstyapı (bkz.

ilgili madde) bayağı Marksizmin bunları kavradığı şekilde öz ve görüngü olarak kavranılmamalıdır. Devlet ve ideoloji ekonominin dışavurumlarından ibaret değildirler, bunlar tek bir veçhenin baskın olduğu, bu başatlığın son kertede ekonomi tarafından belirlendiği yapılanmış bir bütünde özerktirler.

ÖZSEL KESİT (*coupe d'essence, essential section*): İdeolojik teoriler (ampirizm, idealizm, tarihselcilik) tarihsel bütünlüğü, parçalar arasındaki ilişkilerin içerisinde görülebileceği ve kaydedilebileceği bir şimdiki zamanda, zamandaşlıkta çözümlenebilir olarak görürler. Bu şimdiki zamanı görmek zımnen tarihsel akım boyunca bu akımın özünün görülebilir olduğu bir kesit almanın mümkünlüğünü ifade eder. Althusser ile Balibar'a göre tüm öğeler ve yapılar için kendi kavramsal sistemleri içinde aynı anda bir şimdiki zaman olmadığından bu özsel kesit imkânsızdır. Bir özsel kesitin olanaklı olması ampirist bir tarih ideolojisinin pozitif testlerinden biridir.

PRATİK (İKTİSADİ, SİYASİ, İDEOLOJİK VE TEORİK) (*pratique économique, politique, idéologique et théorique, economic, political, ideological and theoretical practice*): Althusser Engels tarafından ihdas edilmiş ve Mao Zedong tarafından hayli geliştirilmiş olan iktisadi, siyasi ve ideolojik pratiklerin toplumsal formasyonu (bkz. ilgili madde) oluşturan üç pratik olduğu yolundaki teoriyi yeniden ele alır. İktisadi pratik doğanın insan emeği tarafından toplumsal ürünlere dönüştürülmesidir, siyasi pratik toplumsal ilişkilerin devrimle dönüştürülmesidir, ideolojik pratik yaşanmış dünyayla ilişkinin ideolojik mücadeleyle yeni bir ilişkiye dönüştürülmesidir. Althusser bilimle ideoloji (bkz. ilgili madde) arasındaki farkı vur-

gulama kaygısıyla teorinin dördüncü bir pratik, ideolojiyi teori ile bilgiye dönüştüren teorik pratik olduğu konusunda ısrarlı olur. Her pratikte belirleyici olan uğrak hammadde, insanları ve üretim araçlarını –çalışmayı gerçekleştiren insanları değil, ki bu nedenle bu insanlar tarihsel sürecin öznelere olduklarını iddia edemezler– biraraya getiren üretim çalışmasıdır. İkincil pratikler de, örneğin teknik pratik (*pratique technique*), Althusser tarafından tartışılmıştır.

SORUNSAL (*problématique, problematic*): Bir sözcük ya da bir kavram yalıtılmış biçimde tek başına alınamaz; o ancak kullanıldığı kuramsal ya da ideolojik çerçeve yani kendi sorunsalı içinde varolur. İlişkili bir kavramı Foucault'nun *Deliliğin Tarihi* [İmge Kitabevi, Ankara, 1992] adlı kitabında işbaşında görmek açıkça mümkündür (ama bkz. Althusser'in *Çevirmene Mektup'u*).

Sorunsalın bir dünya görüşü *olmadığı* vurgulanmalıdır.

Bir metinler bütününden ampirik, genelleştirici bir okumayla çıkarsanabilecek olan şey bir bireyin ya da çağın düşüncesinin özü değildir; bu, sorunsalın içerisinde sorunların ve kavramların varlığı üzerinde olduğu kadar *yokluğu* üzerinde de merkezileşir; bu nedenle buna ancak Freudçu analistin hastasının söylediklerini okuması modelinde belirtisel bir okumayla (*lecture symptomale* bkz. ilgili madde) ulaşılabilir.

SOYUT (*abstrait, abstract*): Althusser'e göre soyutla somut arasındaki teorik karşıtlık bütünüyle teorinin alanında kalır. Soyut teorik pratik için başlangıç noktası, onun Genellik I'ı (bkz. ilgili madde), somut ise varış noktasıdır (Genellik III). Teoriyi soyut, gerçeği ise somut olarak alan yaygın teorik gö-

rüş Feuerbach'ın yapıtlarında ve bizzat Marx'ın gençlik yapıtlarında karakteristiktir.

TARİHSELÇİLİK* (*historicisme, historicism*): Marksizmin, Ekim Devrimi sıralarında doğan ve Lucács, Korsch, Gramsci, Della Volpe, Colletti ve Sartre gibi çok çeşitli yazarların fikirlerinde başat olan şu anda çok yaygın olan yorum... Tarihselcilik için karakteristik olan, herhangi bir anda bir şimdiki zamana özsel bir kesite (bkz. ilgili madde) elverişli doğrusal bir zaman görüşüdür (bkz. ilgili madde). O halde, tarih bilgisi her şimdiki zamanın öz-bilinci haline gelir. Bu şimdiki zamanın öz-bilinci belli sayıda biçime bürünebilir; (tarihçiyle bütünlük arasına farklı "dolayimler" girebilir): devrimci proletaryanın sınıf bilinci (Lucács), hâkim (hegemon) sınıfın organik ideolojisi (Gramsci) ya da bir bütün olarak öznel-arası insan pratiği, insan "praksis"i (Sartre). Tarihselcilikler hümanist olabilir (Sartre) ama olmayabilir de (Colletti).

TEORİ, "TEORİ", TEORİ (*théorie, "théorie", théorie, theory, "theory", theory*): Althusser'e göre teori özgül, bilimsel teorik pratiktir (bkz. ilgili madde). "Maddeci Diyalektik Üzerine" başlıklı 6. Bölümde, "turnak içinde" teori, belli bir bilimin kesin kuramsal dizgesi ile (büyük harfle) Teori, genel olarak pratiğin kuramı yani diyalektik maddecilik (bkz. ilgili madde) arasında bir ayrım da yapılır. [*Lire le Capital*'in, kitabın yeni Fransızca baskısında da yayınlanan ve İngilizce çevirisinde de (New Left Books) yer alan, İtalyanca çevirisine önsözde, kendi felsefe tanımımı ("teorik pratiğin Teorisi " olarak Teori) artık diyalektik maddeciliğin tek-yanlı ve bu nedenle yanlış bir kavranışı olarak gördüğümü birkaç kelimeyle ifade ediyorum.

Önerdiğim yeni tanımın pozitif işaretleri aşağıdaki metinlerde bulunabilir: (1) *L'Unità*'da 1968 Şubatında yayınlanan ve *Lire le Capital*'in İtalyanca çevirisinde (Feltrinelli) ve aynı şekilde *La Pensée*'de (Nisan 1968) yayınlanan söyleşi; (2) *Lénine et la philosophie*, Société Française de Philosophie'de 1968 Şubatında verdiğim bir konferansın metni, bu metin aynı başlıkla François Maspero tarafından Ocak 1969'da yayınlandı. Felsefenin yeni tanımını üç noktada özetlenebilir: (1) felsefe *teori* alanında sınıf mücadelesini "temsil eder", dolayısıyla felsefe ne bir bilim ne de saf bir teoridir (Teori), buna karşın teori alanında *siyasi bir müdahale pratiğidir*; (2) felsefe siyasi pratik alanında bilimselliği "temsil eder", dolayısıyla felsefe *bizatihi* siyasi pratik değil, siyaset alanında *müdahalenin* teorik pratiğidir; (3) felsefe (*bilim ve siyaset* kertelerinden farklı olarak) bir kerteyi diğerinin nezdinde (*auprès de*) özgül bir (siyasi-teorik) müdahale biçiminde temsil eden özgül bir "kerte"dir.]

TOPLUMSAL FORMASYON (*formation sociale, social formation*): [sözde "toplum"u ifade eden bir kavram. L. A.]. Gelişmenin belli bir mekânında ve evresinde iktisadi pratiği, siyasal pratiği ve ideolojik pratiği (bkz. ilgili madde) kapsayan somut karmaşık bütün. Tarihsel maddecilik toplumsal formasyonlar bilimidir.

ÜRETİCİ GÜÇLER / ÜRETİM İLİŞKİLERİ* (*forces productives / rapports de production, productive forces / relations of production*): Bu kavramlar genel olarak (kimi Marksistler tarafından bile) bir yandan makineler ve bu makinelerin üretkenliklerini, diğer bir yandan da bir toplumun üyeleri arasındaki insan ilişkilerini kastederek kullanılırlar. Althusser ile Bali-

bar'a göre bunlar, tersine, üretim tarzının bileşiminin (bkz. ilgili madde) iki farklı eklemlenmesidir: bunların her ikisi de emekçileri, üretim araçlarını ve emekçi-olmayanları üretim tarzı içerisinde beraberce bileştiren "ilişkiler" dir (bağlar – *relations*). Üretici güçler doğanın gerçek temellük (*wirkliche Aneignung*) bağınyı yahut "zilyetlik" bağınyı kurar. Üretim ilişkileri ise ürüne el koyma ya da "mülkiyet-sahiplik" bağı (bunlara tekabül eden "mülkiyet hukuku" değil, üretim ilişkilerinin bir "ifadesi" dahi olmayıp, bunlarla eklemlenmeden çıkmış bir yapı, bir üstyapı olan) ilişkileridir. Bu çifte eklemlenme üretim tarzının her veçhesinde, kullanım-değeriyle mübadele-değeri arasındaki farkta ve teknik işbölümüyle toplumsal işbölümü arasındaki farkta vb. meydana çıkar. Üretici güçlerin makinelere ve niceliksel (quantifiable) tekniklere indirgenmesi mümkün değilken, üretim ilişkileri de tarihselci ideolojide (bkz. ilgili madde) olduğu gibi salt insanlar arasındaki ilişkilere, insan ilişkilerine ya da özneler-arasılığa indirgenemezler.

ÜRETİM TARZI* (*mode de production, Produktionweise, mode of production*): Maddi üretim tarzı, toplumsal formasyonun iktisadi pratiğinin teorisinin merkezi kavramıdır. Bizzat kendisi, üretici güçler bağıyla ve üretim ilişkileri bağıyla (bkz. ilgili madde) çifte eklemlenmiş ve üç öge içeren karmaşık bir yapıdır: emekçi, (kendi içinde emeğin nesnesi ile emeğin aracı şeklinde ikiye bölünen) üretim araçları ve emekçi-olmayan. Terimin analogi yoluyla, aynı şekilde diğer herhangi bir pratiğe ya da düzeye uygulanması mümkündür, zira bu pratiklerin ve düzeylerin hepsi aynı şekilde çifte eklemlenmiştir, benzer bir ögeler kümesi ihtiva ederler ve özgül bir ürün üretirler.

ÜSTBELİRLENME (*surdétermination, Überdeterminierung, overdetermination*): Freud bu terimi (diğerlerinin yanı sıra) rüya-düşüncelerin belli sayıda düşüncenin tek bir imgede yoğunlaşmasıyla ya da psişik enerjinin istisnai biçimde güçlü bir düşünceden görünüşte önemsiz imgelere aktarılmasıyla (yer-değiştirme/*Verschiebung-Verstellung*) ayrıcalık kazanmış imgelerde temsilini betimlemek için kullanmıştır. Althusser aynı terimi toplumsal formasyonu oluşturan her pratikteki çelişkilerin bir bütün olarak toplumsal formasyon (bkz. ilgili madde) üzerindeki ve dolayısıyla geri dönüp her pratik ve her çelişki (bkz. ilgili madde) üzerindeki etkilerini her verili tarihsel uğrakta başat ögeye sahip yapıdaki (bkz. ilgili madde) çelişkilerin tahaküm tabiyet, uzlaşmazlık uzlaşmaz-olmama kalıplarını tanımlayarak betimlemek için kullanır.

Daha kesinlikli olarak, bir çelişkinin üstbelirlenmesi onun karmaşık bütün içindeki varoluş koşullarının yani karmaşık bütündeki diğer çelişkilerin, diğer bir deyişle onun eşitsiz gelişmesinin (bkz. ilgili madde) kendi içinde yansımasıdır.

ÜSTYAPI / YAPI (*superstructure / structure*): Klasik Marksizmde toplumsal formasyon (bkz. ilgili madde) –son kertede belirleyici olan iktisadi yapı ve görece özerk üstyapılar: (1) Devlet ve Hukuk; (2) ideoloji– bileşenlerine çözümlenir. Althusser bunu yapıya (iktisadi pratik) ve üstyapıya (siyasi ve ideolojik pratik) bölerek açıklığa kavuşturur. Bu üçü arasındaki ilişki son kertede yapı tarafından belirlenen başat ögeye sahip bir yapı (bkz. ilgili madde) ilişkisidir.

YABANCILAŞMA (*aliénation, Entäusserung, alienation*): Marx tarafından erken dönem yapıtlarında (bkz. ilgili madde)

kullanılmış olan ve bu yapıtların taraftarlarınca Marksizmin kilit kavramı olarak görülen ideolojik bir kavram. Marx terimi Feuerbach'ın antropolojisinden almıştır. Terim bu antropolojide insan özünün insanın karşısına yalnızca, her ne kadar insan tarafından kendi özünün (beşeri-varlık) imgesinde yaratılmış olsa da, ona kendisinin dışında kendisinden önce varolan bir yaratıcı gibi görünen bir Tanrının çarpıtılmış biçiminde çıktığı insan ve toplum halini ifade etmekteydi. Marx kavramı, Devletin ve ekonominin insanların gerçek öz-belirleyici emeğine aynı tarzda elkoymalarını eleştirmek için kullanılmıştı. Buna karşın terim Marx'ın daha sonraki çalışmalarında çok nadir görülür ve görüldüğünde de ya ironik bir biçimde ya da (örneğin *Kapital*'de) farklı bir kavramsal muhtevayla kullanılır.

YAPISALCILIK* (*structuralisme, structuralism*): Yalnızca bütünlük içerisindeki öğelerin arasındaki ilişkilerin (yani bunların mevkilerinin) anlamlı olduğunu ve bu mevkileri işgal edenlerin rastgele olduğunu savunan moda bir ideoloji. Mevkilerin ve ilişkilerin kümesi yapısal ihtimallere-bağlı-bileşimdir (bkz. ilgili madde). Yapısalcılık aynı zamanda ihtimallere-bağlı-bileşimi eşsüremlili yapı olarak ve onun zamansal ya da tarihsel gerçekleşmesini, gelişimini artsüremlilik olarak kavrar.

YENİDEN-ÜRETİM* (*reproduction*): Basit yeniden-üretim sıklıkla genişletilmiş yeniden-üretimin basitleştirilmiş "model"i olarak, yeniden-üretimin analizi ise üretimin tarih içinde gerçekleştirilmesi, zamansallığın üretimin çözümlemesi içerisinde onun kesintisizliğinin koşulları biçiminde sokulması olarak görülmüştür. Buna karşın, Balibar basit yeniden-üretimin toplumsal üretimin kavramı olduğunu gösterir. Toplum-

sal üretim yalnızca görünürde şeyler üretimidir; gerçeklikte ise o bir toplumsal ilişkinin üretimidir, yani üretim ilişkilerinin yeniden-üretimidir. Dolayısıyla, basit ve genişletilmiş yeniden-üretim üretim tarzının eşsüremlili kavramlarıdır.

ZAMAN* (*temps, time*): Hegelci kuramlar zamanı kavramın (*Begriff*) varoluş tarzı (*Dasein*) olarak görürler. Bu nedenle, tarihsel mümkünlüklerin içerisinde serimlendikleri tek bir doğrusal zaman mevcuttur. Bir “olaylar” kronolojisi olarak tarihin ampirist kuramları başka bir kavrayışları olmadığından aynı zaman kavrayışını kabul ederler. O zaman, bu basit tek-doğrusal zaman “olaylar”a (kısa-dönemli görüngüler) ve “yapılar”a (uzun-dönemli görüngüler) bölünebilir ya da evrimci bir tarzda, statik ya da eşsüremlili analizleri zaman içinde başka bir üretim tarzına doğru dinamik ya da artsüremlili bir gelişmeye sahip öz-zamandaş “üretim tarzları”nda dönemselleştirilebilir. Bu dinamikler ya da artsüremlilik o zaman tarih olur. Althusser ile Balibar’a göre, tersine, toplumsal formasyonun gelişiminin içinde serimlendiği basit tek-doğrusal zaman yoktur: toplumsal formasyonun her düzeyi ve her düzeydeki her öge farklı bir zamansallığa sahiptir ve bütünlük bu zamansallıkların birbirlerine tutunamamalarının [dislocations] (bkz. ilgili madde) birlikte eklemelenmesiyle kurulur. Dolayısıyla, yapının öz-zamandaşlığını inşa etmek ya da özsel kesit (bkz. ilgili madde) asla mümkün değildir. Tarihsel zaman her zaman karmaşık ve çoklu-doğrusaldır. Toplumsal formasyonun ya da düzeylerinden veya öğelerinden birinin eşsüremliliği onun yapısının, yani onun bütünlükle eklemelenmemesinin ve eklemelenmesinin kavramıdır. Bu nedenle bu

hem “statik” hem de “dinamik” ögeler (eğilimler – bkz. ilgili madde) içerir. Artsüremlilik terimi (bkz. ilgili madde) yalnızca geçiş (bkz. ilgili madde) evresinin kavramına uygulanabilir. Tarihin bizatihi kendisi bir zamansallık değil, belli bir bilimin, tarihsel maddeciliğin nesnesini tarif eden epistemolojik bir kategoridir.

Çevirmene Mektup

Hazırladığınız sözlükçe için teşekkürler; burada çıkardığınız iş siyasi, eğitsel ve teorik bakımdan *son derece* önemlidir. Size en içten teşekkürlerimi sunuyorum.

Metninizi tüm bir dizi düzeltmelerle ve (bazıları hayli uzun ve önemli olan, niçin öyle olduklarını sizin de göreceğiniz) eklemelerle geri gönderiyorum.

Pek önemli olmayan bir husus: benim “kopuş”u ve sanırım “sorunsal”ı kullanışım konusunda iki kez Foucault’ya ve bir kez Canguilhem’e göndermede bulunuyorsunuz. Şunu söylemem gerekir ki Canguilhem uzun yıllar Bachelard’ın yapıtı ile yakın temas halinde yaşayıp düşünmüştür, bu nedenle, bu terime bu haliyle Bachelard’ın metinlerinde nadiren rastlansa da (buna karşın terim istisnai olsa da, *şey* Bachelard’ın yapıtında belli bir noktadan itibaren her zaman vardır) bir yerlerde “epistemolojik kopuş” terimine başvurması şaşırtıcı değildir. Fakat Canguilhem bu kavramı benim yapmaya çalıştığım gibi *sistematik biçimde* kullanmamıştır. Foucault’ya gelince onun “kopuş” ve “sorunsal” kavramlarını açıkça ya da üstü kapalı biçimde kullanışı ya Bachelard’ın, ya benim Bachelard’ı sistematik biçimde “kullanmamın” ya da benim talihsiz dostum Martin’e (“sorunsal” bakımından) borçlu olduğum ne varsa onun

yankılarıdır. Bunu “yazar gururu” yüzünden değil (ki bu benim için hiçbir şey ifade etmez), hem göndermede bulunulan yazarlara hem de okurlara saygı adına anlatıyorum.

Bu yazarlara gelince: *Canguilhem*’in “kopuş” kavramını kullanışı, yorumu aynı yöne eğilimli olsa bile benimkinden farklılaşır. Gerçi bu ters yönde konulmalıdır: *benim Canguilhem’e olan borcumun haddi hesabı yoktur* ve onunki yönünde eğilim gösteren, onunkinin bir devamı olduğundan, onun (şu an için) bıraktığı yerin ötesine giden benim yorumumdur. *Foucault*: onun durumu oldukça farklıdır. O benim öğrencimdi ve benim yazılarımdan benim formülleştirilmiş ifadelerimden bazıları da dâhil “bir şeyler” onun yazılarına geçti. Fakat (ve o kendi felsefi kişiliğini oluşturduğundan bu konuda bu söylenmelidir) benden ödünç aldığı formülleştirmelere yüklediği anlamlar dahi onun kaleminde ve düşüncesinde benimkinden oldukça farklı başka bir anlama dönüştürülmüştür. Bu düzeltmeleri lutfen dikkate alın; bunları (özellikle o büyük yapıta *Madness and Civilization*’ [Deliliğin Tarihi] erişimi olan) İngiliz okuru aydınatabileceği, ona başvurularında rehberlik edebileceği ölçüde size tevdi ediyorum.

Çok daha önemli olan ise başlıklarınızın bazıları için önermiş olduğum düzeltmelerdir. Çoğu durumda bunlar kitapta (*Marx İçin*) yer alan teorik kavramların durumunu etkilemeyen *düzeltilmelerden* ibarettir (dakiklik). Bizzat sizin çok akıllıca açıklığa kavuşturduklarınıza biraz daha ışık tutarlar. Fakat başka durumlarda bunlar farklı türden düzeltmelerdir: mesela Lenin’in düşüncesinde belli bir noktanın kerterizinin alınması (benim kendiliğindenlik sorununda yaptığım ekle-

me). Son olarak da, diğer durumlarda (bkz. teori maddesine yaptığım ekleme) *Marx İçin*'de toplanan makalelerin (şimdi hayli uzak olan) yayınlanışlarından bu yana kat ettiğim yolda İngiliz okura rehberlik edecek bazı ipuçları vermeye çalıştım. Tüm bu düzeltmeler ve eklemeler üzerinde neden bu kadar ısrarlı olduğumu anlayacaksınız. Bunlara sözlükçenizde yer vermenizi ve (1) benim sözlükçenin metnini bizzat satır satır gözden geçirdiğimi (2) detay konularda (belirtilmesine gerek olmayan) değişiklikler yaptığımı ve birkaç önemli ekleme yaptığımı eklemenizi rica ediyorum.

Sonuç olarak, herşey tamamen samimi olmalıdır. Ve 1969 okuyucularının 1960-1965 arasında tek tek çıkan bu makalelerin yazarının, zaman geçmekten vazgeçmediği halde, bu eski makalelerin *tutumlarında [pozisyonlarında] kaldığına* inanmalarına izin verilmiş olsaydı, şüphesiz düşecekleri kaçınılmaz tuzaklı ortadan kaldırmış olacağız... Bu "kurgu"dan yine de doğabilecek teorik, ideolojik ve siyasi yanlış anlaşılmaları ve bu yanlış anlaşılmaları "ortadan kaldırmak" için ne kadar zaman ve çaba seferber etmek gerekeceğini kafanızda kolaylıkla canlandırabilirsiniz. Benim önerdiğim yöntem bu tür yanlış anlaşılmaları *peşinen* ortadan kaldırma avantajına sahiptir. Çünkü ben *bir taraftan* 1960-1965 yılları arasındaki kavramlar dizgesini olduğu gibi bırakıyorum, *diğer yandan da* aradan geçen yıllarda geliştirdiğim *temel noktaya* işaret ediyorum – *son olarak* şu anda savunduğum yeni felsefe tanımını içeren yazılara göndermede bulunuyorum ve (geçici olarak – zaten geçici olmayan ne var ki?) varmış olduğum *yeni kavrayışı* özetliyorum.

Louis Althusser

Okuyacağınız denemelerin yazarlarının göstermek istedikleri tam da Althusser'in aşılması gerektiği ve bunun varoluşçu ya da bilimsel tüm çabaya düşman bir Marksizmin tuzağına düşmeden yapılabileceği. Yazarların savundukları bakış açıları her zaman tıpatıp aynı değil, ama girişimdeki derin birlik, çağıımıza uyum sağlamış bir devrimci Marksizmin kendini kabul ettirmesi için mücadele etme ortak iradesinde yatıyor. Bunun için hepsi Troçkizmin ve IV. Enternasyonalin kazanımlarından güç alıyorlar. Bunu hazır reçetelere gereksinim duydukları için değil, böylelikle teorik ve politik dakikliği seçtiklerine ikna oldukları için yapıyorlar.

Jean-Marie Vincent



ISBN 978-975-7178-60-6



9 789757 178606