

70'lerin Birikimi Sayı: 3

Marksist Tarih Anlayışı

Louis Althusser

Klâsik iktisatçıların, iktisat kategorileri için, tarihî değil, ebedî bir kavramları olduğunu söylemek –bu kategorilerin, kavramlarına uygun hale getirilmeleri için, tarihî olarak ele alınmaları gerektiğini söylemek– tarih kavramını önermektir, ya da daha doğrusu, olağan imgelemde varolan, ama kendi kendisi hakkında soru sormak gereğini duymayan belirli bir tarih kavramını önermektir. Aslında, kendisi bir teorik sorun yaratan bir kavramı, çözüm olarak sunmaktır; çünkü kabul edildiği ve anlaşıldığı biçimiyle bu, eleştirilmemiş bir kavramdır, bütün “bariz” kavramlar gibi, teorik içerik olarak, varolan ya da egemen ideolojinin kendisi için çizdiği işlevin ötesinde bir içeriği olmayan bir kavramdır. Statüsü henüz incelenmemiş, ve bir çözüm olmak şöyle dursun, aslında teorik bir sorun olan bir kavramı, teorik çözüm olarak sunmak demektir. Demek ki bu tarih kavramı Hegel'den ya da tarihçinin ampirik pratiğinden ödünç alınıp Marx'ın düşüncesine ithal edilebilir ve bundan ötürü herhangi bir ilke çiğnenmiş olmaz; yani, böylesine safça “toparlanıvermiş” olan bu kavramın etkin içeriği üstüne öncel eleştirel sorular hiç sorulmaz; sanki bunun böyle olması hiç de tartışmayı gerektirir bir şey değildir. Oysa, her şeyden önce yapılması gerekli olan şey, Marx'ın teorik sorunsalının bu tarih kavramına yüklediği içeriğin ne olduğunun sorulmasıdır.

Bunu izleyen makaleyle bir bağ kurmaksızın, birkaç ilke konusunda açıklamalar yapmak istiyorum. Geçerli bir karşı-emek olarak (niçin geçerli olduğunu biraz sonra göreceğiz) Hegel'in tarih kavramını, Hegelci tarihî zaman kavramını ele alacağım; bunlar Hegel için, tarihî olarak tarihînin özünü yansıtır.

Çok iyi bilindiği gibi Hegel zamanı “der daseiende Begriff”, yani, kendi dolaysız ampirik varoluşu içindeki kavram olarak tanımlar: Zaman kendisi bizi kendi özü olarak bu kavrama yönelttiğine göre, yani, Hegel bilinçli olarak, tarihî zamanın, kavramın gelişmesinde (kavram burada Mutlak İdea'dır) bir uğrağı (an, moment) cisimleştiren tarihî bütünlüğün içsel özünün zamanın sürekliliği içerisindeki yansımından ibaret olduğunu ilân ettiğine göre, tarihî zamanın, varoluşu olduğu toplumsal bütünlüğün özünü yansıtmaktan ibaret bir şey olduğunu, Hegel'in kendi ağzından öğrenmiş oluyoruz: Bu demektir ki, tarihî zamanın özsel karakteristikleri, birtakım göstergeler gibi, bizi o toplumsal bütünlüğün kendine özgü yapısına götürecektir.

Hegel'in tarihî zamanının iki özsel karakteristiği ötekilerden izole edilebilir: Bunlar, bu tarihî zamanın homojen sürekliliği ve bütünü parçalarının çağdaşlığıdır.

(1) Zamanın homojen sürekliliği. Zamanın homojen sürekliliği, İdea'nın diyalektik gelişmesinin sürekliliğinin, varoluştaki yansımalarıdır. Böylece zaman, İdea'nın içinde belirdiği gelişme sürecinin diyalektik sürekliliğinin yer aldığı sürem (mütemadi, continuum) olarak ele alınabilir. Şu halde bu düzeyde; bütün bir tarih bilimi sorunu, bu sürem, bir diyalektik bütünlüğün ötekini izleyişine tekabül eden bir dönemleştirme'ye göre bölünmesinden ibarettir. İdea'nın uğrakları, zaman süreminin kesin olarak bölünebileceği tarihî dönemler olarak varolur. Hegel bunları söylerken kendi teorik sorunsalı içinde, tarihçinin pratiğinin- bir numaralı sorununu düşünüyordu; örneğin Voltaire'in, XIV. Louis ile XV. Louis çağları arasında ayırım yâparken dile getirdiği sorun; modern tarih yazımının başlıca sorunu da hâlâ budur.

(2) Zamanın çağdaşlığı, ya da tarihî şimdiki zaman kategorisi. Bu ikinci kategori, birinci kategorinin mümkün olabilmesinin koşuludur ve burada Hegel'in temel düşüncesi bulunabilir: Tarihî zaman toplumsal bütünlüğün varoluşu ise, o zaman bu varoluşun yapısı konusunda daha kesin konuşabilmeliyiz. Toplumsal bütünlük ile onun tarihî varoluşu arasındaki ilişkinin, dolaysız varoluşu olan bir ilişki olması, bu ilişkinin kendisinin de dolaysız olması gerektiği anlamına gelir. Başka bir söyleyişle: Tarihî varoluşun yapısı öyledir ki bütünü öğelerinin hepsi tek ve aynı zaman içinde, tek ve, aynı şimdiki zaman içinde birlikte-varolurlar ve dolaysıyla tek ve aynı şimdiki zaman içinde birbirleriyle çağdaşlırlar. Bu anlayışa göre Hegelci toplumsal bütünlüğün tarihî varoluşunun yapısı benim “özsel kesit” (coupe d'essence) diye adlandırmayı önerdiğim bir şeye imkân verir; yani; akîl bir işlemle tarihî zamanın herhangi bir anında dikey bir kesit açarsınız ve şimdiki zamanda açılan bu kesite baktığımızda bütünü öğelerinin hepsinin birbirleriyle dolaysız bir ilişki içinde olduğunu, içsel özlerini dolaysız olarak yansıtan

bir ilişki içinde olduklarını görürsünüz. Bu nedenle, "özsel kesit"den söz ettiğim zaman, böyle bir kesit açılmasına imkân veren bir toplumsal bütünlüğün özgül (specific) yapısı anlayışını dile getireceğim; bu anlayışa göre bütünün parçalarının hepsi bir birlikte-varoluş içinde verilmişlerdir, bütün kendisi de zaten onların içsel özlerinin dolaysız varlığıdır, dolayısıyla bütün dolaysız olarak onların içinden okunabilir. Açıkça görüldüğü gibi böyle bir özsel kesitin açılmasına imkân veren şey, bu toplumsal bütünlüğün özgül yapısıdır: çünkü böyle bir kesit, ancak böyle bir bütünün birliğinin kendine özgü yapısı sayesinde mümkün olabilir ve bu da ancak "mânevî" bir birlik olabilir, çünkü bu, kendini dile getirebilen bir bütünün, yani, bütün parçalarının birtakım "bütünsel parçalar" olduğu bir bütünün sahip olabileceği bir birliktir; böyle bir bütünün "bütünsel parçalarının" her biri öteki parçaları da dile getirir ve gene her biri, kendilerini meydana getiren toplumsal bütünlüğü dile getirir, çünkü her biri, kendini dile getirişinin dolaysız biçimde, bütünün kendisinin özünü de içermektedir. Az önce değindiğim Hegelci bütünün yapısından söz ediyorum: Hegelci bütün öyle bir birliğe sahiptir ki, burada bütünün her parçası, ister maddî ya da iktisadî bir belirleme olsun, ister politik bir kurum ya da dinî, sanatsal ya da felsefî bir biçim olsun, aslında hiçbir zaman, kavramın tarihen belirlenmiş bir anda kendi kendisiyle birlikte varlığının ötesinde bir anlam taşımaz. İşte bu anlamda, ögelerin birbirleriyle birlikte-varlığı, ve her ögenin bütünlüğe birlikte varlığı, bu neredeyse yasal zorunluk olan öncel varlık üzerinde temellenir: yani, kavramın, varoluşunun bütün belirlemelerindeki bütünsel varlığı. Zamanın sürekliliği de ancak bu şekilde mümkün olabilir: kavramın varlığının sürekliliğinin olumlu belirlemeleriyle birlikteki fenomeni olarak. Hegel'de İdea'nın gelişmesinin bir moment'inden söz ederken, bu terimin iki anlamı tek bir anlama indirgediğine dikkat etmeliyiz: bir gelişmenin uğrağı olarak moment (bu, zamanın sürekliliğini getirir ve teoride dönemleştirmeye sorununu yaratır); bir de, zaman içinde, an olarak, şimdiki zaman olarak moment; bu, hiçbir zaman, kavramın bütün somut belirlenmeleri içinde; kendi kendisiyle birlikte varlığının fenomeninden başka bir şey değildir.

Kavramın o andaki özünü, bütünün belirlemelerinin, bu mutlak ve homojen birlikte-varlığı, yukarıda sözünü ettiğim "kesit"e imkân veren şeydir. Bütünün tüm belirlemeleri için geçerli olan, ve tarihî olarak şimdiki zamanın felsefesi olan felsefede bu bütünün bilinmesiyle ortaya çıkan bütünün kendi bilincinde-oluşunu da içeren ünlü Hegelci formül, yani, hiçbir şeyin kendi zamanının ötesine geçemeyeceğini söyleyen ünlü formülün açıklaması da buradadır. Şimdiki zaman, bütün bilme'nin mutlak ufkunu meydana getirir, çünkü bilmek denen şey, bütünün içsel ilkesinin bilme içinde varoluşundan başka bir şey olamaz. Felsefe ne kadar ileri giderse gitsin, bu mutlak ufkun sınırlarının ötesine geçemez: akşam karanlığında kanatlanıp uça bile, hâlâ gündüze, bugüne aittir, hâlâ, kendi kendini düşünen şimdiki zamandır, kavramın kendisiyle birlikte varlığını düşünmektedir –yarın özü gereği yasaklanmıştır felsefeye.

İşte bu nedenle şimdiki zamanın ontolojik kategorisi, tarihî zamanın önceden kestirilmesini, kavramın gelecekteki gelişmesini önceden bilinçli olarak tahmin etmeyi, geleceğin herhangi bir bilgisini imkânsızlaştırır. Hegel bu yüzden "büyük adamlar"ın varoluşunu ele alırken teorik güçlüklerle karşılaştı; çünkü onların rolü Hegel'in düşüncelerine göre imkânsız olan bir bilinçli tarihî tahmine paradoksal bir biçimde tanıklık ediyordu. Dolayısıyla Hegel'e göre büyük adamlar tarihî algılayamaz ve bilemezler; bir önsezi olarak vahiy yoluyla kavrarlar. Büyük adamlar, yarının özünün yakınlığını hiçbir zaman bilemeyecek, "kabuktaki çekirdek"i, şimdiki zaman içinde görülmez şekilde kuluçkada yatan geleceği, şu andaki özün yabancılaşmasıyla doğan gelecekteki özü hiçbir zaman bilemeyecek, ama, bir önseziyle sezebilecek kâhinlerdir. Geleceği bilmenin hiçbir yolu olmaması olgusu herhangi bir politika bilimi olmasını da önler, şimdiki olayların gelecekteki etkilerini ele alacak bütün bilme çabalarını önler. Bu yüzden Hegelci bir politika mümkün değildir ve aslında hiçbir zaman bir Hegelci politikacı olamamıştır.

Tarihî zamanın özelliği ve teorik koşulları üstünde bu kadar durdum, çünkü bu tarih kavramı ve kavramın zamanla ilişkisi aramızda hâlâ canlı; şimdilerde senkroni ile diyakroni arasında yaygın çevrelerde yapılan ayırım da bunu gösteriyor. Bu ayırım da, tarihî zamanın kendi kendisiyle çağdaş, homojen ve sürekli olduğu kavramına dayanır. Senkronik kendi kendisiyle çağdaştı, belirlenmelerinin özünün birlikte-varlığıdır, şimdiki zaman özsel yapının varoluşunun ta kendisi olduğu için, şimdiki zaman bir "özsel kesit" içinde yapı olarak görülüp okunabilir. Dolayısıyla senkronik, sürekli-homojen zamanın ideolojik kavramını ön-gerektirir. Bunun mantiki sonucu olarak diyakronik de bu şimdiki zamanın, "tarih"nin kesin anlamında indirgenebileceği "olaylar"ın, zaman süremi içindeki bir dizi raslansal şimdiki zamanlar olduğu bir zamansal süreklilik sırası içinde gelişmesidir (bkz. Levi-Strauss). Ana kavram olan senkronik gibi bir diyakronik de böylece Hegelci zaman kavramında izole ettiğim iki karakteristiği ön-gerektirir: yani, onun da dayanağı ideolojik bir tarihî zaman kavramıdır.

İdeolojik, çünkü bu tarihî zaman kavramı, Hegel'in toplumsal bütündeki tüm iktisadî, politik, dinî, estetik, felsefî ve benzeri ögeler arasındaki halkayı meydana getirdiğini düşündüğü birlik kavramının yansımasından başka bir

şey değildir. Çünkü Hegelci bütünlük, bir "mânevî bütünlük"tür; yani Leibniz'in tanımladığı anlamda bütün parçaların birlikte soluk aldığı, her parçanın bir pars totalis (bütünsel parça) olduğu bir bütünlüktür ve bu nedenle tarihî zamanın bu ikili görünümü (homojen-süreklilik/çağdaşlık) mümkün ve zorunludur.

Bu Hegelci karşı-örneğin niçin geçerli olduğunu şimdi görebiliyoruz. Hegelci bütünün yapısı ile Hegelci tarihî zamanın özelliği arasındaki şu az önce tesbit ettiğimiz ilişkiyi gözden gizleyen şey, bu Hegelci zaman fikrinin en bayağı ampirizmden ödünç alınmış olmasıdır-gündelik hayatın aldatici barizliğinin ampirizmi.[1] Tarihî zamanı özgül, yapısı üstüne soru sormamış, çoğu tarihçilerde, en azından Hegel'in okuduğu bütün tarihçilerde, en yontulmamış biçimiyle görürüz bu ampirizmi. Şimdilerde birkaç tarihçi, hem de çok dikkate değer bir şekilde bu soruları soruyorlar (Lucien Febvre, Labrousse, Braudel, v.b.); ama, belirtik olarak, inceledikleri bütünün yapısının bir işlevi olarak sormuyorlar, gerçekten kavramsal bit biçimde sormuyorlar bu soruları: tarihte değişik zamanlar olduğunu, zaman çeşitleri olduğunu, uzun zamanlar, orta zamanlar ve kısa zamanlar olduğunu belirtmekle yetiniyor ve bunların birbirlerine geçişlerini kesişmelerinin ürünleri olarak kaydediyorlar; dolayısıyla bütün bu çeşitlilikleri, çeşitliliklerin üremesini bütün yönettiği halde, gene de bütünün kendisine karşı çıkmış çeşitlemeler olarak ele almıyorlar; bunun yerine, bu çeşitlemeleri, kendi sürelerine göre ölçülebilen çeşitler olarak olağan zamana; sözünü ettiğimiz ideolojik zaman süremine ilişkin kılmaya çalışıyorlar. Hegelci karşı-örnek geçerli, çünkü gündelik pratiğin ve tarihçilerin pratiğinin, yalnız bu soruları sormayanların değil, bazı soruları soran tarihçilerin de pratiğinin yontulmamış ideolojik yanlısamlarını temsil ediyor; eksiklik, soruların temeldeki tarih kavramı sorusuna değil de, ideolojik zaman kavramına ilişkin olmalarından ileri geliyor.

Gelgelelim, Hegel'in kendi sistemâtik zaman kavramı için sadece yüceltmekle yetindiği bu ampirizmini bizden gizleyen şeyi elimizde bulundurabiliriz. Kısa eleştirel analizimizde ürettiğimiz bu vargıyı elimizde tutabiliriz: toplumsal bütünün yapısı sıkı bir sorgudan geçirilmelidir ki, bu toplumsal bütünün "gelişme"sinin içinde düşünüldüğü tarih kavramının sırrı ortaya çıksın; toplumsal bütünün yapısını bir kez anladıktan sonra, onunla bu kavramın yansıdığı tarihî zaman kavramı arasındaki görünürde "sorun-suz" ilişkiyi daha kolay anlayabiliriz. Az önce Hegel için yaptığımız Marx için de geçerlidir: "kendi başına duruyor" gibi görünen, ama aslında toplumsal bütünün kesin bir kavranılış biçimine organik olarak bağlanan bir tarih kavramında gizli bir şekilde yatan teorik varsayımları izole etmemize imkân veren yöntem Marx'a da uygulanabilir ve Marksizm'in toplumsal bütünlüğü kavrayış biçimi temeli üzerinde tarihî zamanın Marksist kavramı da kurulabilir.

Marksist bütünün Hegelci bütünle birbirine karıştırılmayacağını biliyoruz. Marx'ın bütünlüğü Leibniz'in ya da Hegel'in bütünlüğü gibi parçaları birbirlerini dile getiren "mânevî" bir birliğe sahip olmak şöyle dursun, belirli tipte bir karmaşıklıktan meydana gelir, yapılaşmış bir bütün'ün birliğine sahiptir; bu bütünün içinde birbirinden ayrı ve "görece özerk" düzeyler ya da kerteler vardır ve bunlar karmaşık yapısal birlik içinde birlikte-varolurlar, özgül belirlemelere göre birbirleriyle eklemlenirler, son kertede iktisat düzeyi ya da kertesini tarafından belirlenirler.[2]

Şüphesiz, bu bütünün yapısal özelliğini daha kesin terimlerle tanımlamamız gerekecek, ama bu geçici tanım da, Hegelci varlığın birlikte-varoluşu tipinin ("özel kesit"e imkân veren tip) bu yeni tip bütünlüğün varoluşuyla bağdaşamayacağı önceden bilmemize yetiyor.

Marx, Felsefenin Sefaleti'nde (s. 110-11) yalnız üretim ilişkilerini ele aldığı bir bölümde bu garip birlikte-varoluşu tam olarak gösteriyor:

Her toplumun üretim ilişkileri bir bütünü oluşturur. M. Proudhon sanıyor ki iktisadî ilişkiler birtakım geçiş evreleridir, biri öbürünü doğurur, tezden antitezin çıkması gibi birbirlerinden sonuçlanırlar ve kendi mantıkî dizilişlerinde insanlığın kişilsiz aklını gerçekleştirirler. Bu yöntemin tek kusuru şu, M. Proudhon bu evrelerden tek bir tanesini incelemeye kalkıştığında, toplumun, başka bütün ilişkilerine başvurmadan açıklayamıyor onu, oysa o ilişkileri henüz diyalektik hareketine doğurtamamıştır. M. Proudhon bundan sonra saf akıl yoluyla bu öbür evreleri de doğurtmaya başlayınca, onları yeni doğmuş bebekler gibi ele alıyor. Birincisiyle aynı yaşta olduklarını unutup... Politik ekonominin kategorileriyle bir ideolojik sistem binası inşa etmeye girişince, toplumsal sistemin organları yerlerinden çıkıyor. Toplumun çeşitli organları her biri ayrı birer toplum oluyor, birbiri ardından. Gerçekten de, tek bir mantıkî hareket, sıralanış formülü, bütün ilişkilerin aynı anda birlikte-varolduğu ve , birbirlerine dayanak olduğu bir toplumun gövdesini nasıl açıklasın? (italikler, L.A.).

Her şey burada işte: "toplumsal sistemin" organlarının birlikte-varoluşu, eklemlenişi, aralarındaki ilişkilerin birbirlerini karşılıklı desteklemeleri, "hareketin, sıralanışın, zamanın mantıkî formülü" içinde düşünülemez. Bu "mantık"ın, Marx'ın Felsefesinin Sefaleti'nde gösterdiği gibi sadece "hareket" ve "zaman"ın soyutlaması

olduğunu aklımızda tutarsak, ve bunların burada Proudhon'un aldatmacasının kökenleri olarak gösterildiğini unutmazsak, düşünme (kurgu-spekülasyon) sırasını değiştirmek ve önce bütünlüğün özgül yapısını düşünüp sonra gerek, organları ve oluşturucu ilişkilerinin birlikte-varoluş biçimini, gerekse tarihin kendine özgü yapısını anlamak gerektiğini görürüz.

Marx 1857 Giriş'i'nde kapitalist toplum üstüne konuşurken zaman sırasının tartışılmasından önce bütünün yapısının kavranılması gerektiğini bir kere daha vurgular:

Değişik toplum biçimlerinin ardarda sıralanışlarında iktisadî ilişkilerin arasında tarihî olarak kurulan bağlantı sorunu değildir bu. "İdea"da (Proudhon) sıralanış dizileri hiç değildir... modern burjuva toplumundaki eklemli-hiyerarşileridir (Gliederung). (Grundrisse, s. 28).

Bu, yeni bir başlangıç noktası tesbit ediyor: bütünün yapısı organik hiyerarşik bütünün yapısı olarak eklemlemiştir. Organların birlikte-varoluşu ve bütün içindeki ilişkileri, organların ve ilişkilerinin eklemlemişine (Gliederung) özgül, bir düzen getiren egemen bir yapının düzeni tarafından yönetilir.

Bütün toplum biçimlerinde belirlenmiş bir üretim ve onun ilişkileri bütün öteki üretimlerin ve onların ilişkilerinin önem ve etkilerini belirler (s. 27).

Burada çok önemli bir noktaya dikkat etmek gerekiyor: Marx'ın burada bir örneğini verdiği, bir yapının egemenliği (burada bir üretim biçiminin, örneğin endüstriyel üretimin basit meta üretimine egemenliği, v.b.) bir merkez'in öncelliğine indirgenemez; aynı şekilde, ögelerle yapı arasındaki ilişki de, fenomenleri arasındaki özün kendini dile getiren birliğine indirgenemez. Bu hiyerarşi, sadece, toplumsal bütünlüğün değişik "düzey" ya da mertebeleri arasında varolan etkililiğin hiyerarşisidir. Düzeylerin her biri kendi içinde yapılaşmış olduğu için, bu hiyerarşi; bütünlüğün içinde varolan değişik yapılaşmış düzeyler arasındaki etkililik hiyerarşisini, derecesini ve indeksini temsil eder: bağımlı yapılar ve onların ögeleri üstünde egemen olan bir yapının etkililiğinin hiyerarşisidir. Başka yazılarda, bir konjonktürün birliği içinde bir yapının başka yapılara karşı bu "egemenliği"ni kavramak için, iktisadî olmayan yapıların "son kertede" iktisadî yapılarca belirlendiği ilkesine başvurmak, gerektiğini göstermiştim; bu "son kertede belirlenme" etkililik hiyerarşisindeki yapıların yer değiştirmelerinin ya da bütünün yapılaşmış düzeyleri arasındaki "egemenliğin" yer değiştirmesinin zorunluluğu ve anlaşılabilirliği için mutlak bir önkoşuldur; bu yer değiştirmelere bir işlevin zorunluluğunu yükleyerek, gözle görülebilir, yer değiştirmelerin keyfi göreceliğinden kurtulmanın tek yolu da bu "son kertede belirlenme"yi anlamaktır.

Marksist bütünlüğe özgü birlik tipi gerçekten bu çeşitçe, bunu bazı önemli teorik sonuçlar izleyecektir.

İlkin, bu bütünlüğün varoluşunu Hegelci şimdiki zamanın çağdaşlığı kategorisi içinde düşünmek mümkün değildir. Değişik yapılaşmış düzeylerin, iktisadî, politik ve ideolojik düzeylerin, v.b., dolayısıyla iktisadî altyapının, hukukî ve politik üstyapıların, ideolojilerin ve teorik formasyonların (felsefe, bilim) birlikte-varoluşu, Hegelci şimdiki zamanın, zamansal var oluşun özün fenomenleriyle birlikte varoluşuna denk düştüğü ideolojik bir şimdiki zaman içerisindeki birlikte-varoluşu olarak düşünülemez. Bunun sonucu olarak da, dolaysız varoluşun yerini alan, bu süren var oluşun dolaysız varoluşunun yerini alan sürekli ve homojen bir zaman modeli, artık tarihin zamanı olarak görülemez.

Şu son noktadan başlayalım, çünkü o bizi ilk ilkelerin vargılarına karşı daha duyarlı hale getirebilir. İlk bir yaklaştırma olarak, Marksist bütünlüğün yapısından yola çıkıp bütünün değişik düzeylerinin gelişme sürecini aynı tarihî zaman içinde düşünmenin artık mümkün olmadığını ileri sürebiliriz. Bu değişik "düzeyler" in her biri ayrı tipten bir tarihî varoluşa sahiptir. Böylece, her düzeye kendine özgü bir zaman tanınmalıdır, her düzeyin; öbür düzeylerin "zamanlar"ından görece özerk, ve Dolayısıyla, bağımlılığı içinde bile görece bağımsız olduğunu görmeliyiz. Şunu söyleyebiliriz ve söylemeliyiz: her üretim tarzının, üretici güçlerin gelişmesiyle çok özgül bir biçimde noktalanmış kendine özgü bir zamanı ve tarihi vardır; üretim ilişkilerinin, özgül bir biçimde noktalanmış kendilerine özgü zaman ve tarihleri vardır; politik üstyapının kendi tarihi vardır...; felsefenin kendi zamanı ve tarihi vardır...; estetik ürünlerin kendi zaman ve tarihleri vardır...; bilimsel formasyonların kendi zaman ve tarihleri vardır, v.b. Bu kendine özgü tarihlerin her biri kendilerine özgü ritimlerle noktalanır; Dolayısıyla bizim onları bilmemiz için tarihî zamansallıklarının ve noktalamalarının (sürekli gelişme, devrim, kopuş, v.b.) özgülüğünün kavramını tanımlamamız gerekir. Bu zamanların ve bu tarihlerin her birinin görece özerk olması olgusu onları bütünden bağımsız birtakım âlemler yapmaya yetmez: bu zamanların ve bu tarihlerin her birinin özgülüğü-başka bir söyleyişle, görece özerklikleri ve bağımsızlıkları-bütündeki belirli bir eklemleşme biçimine dayanır ve

Dolayısıyla bütün karşısındaki belirli bir bağımlılık tipine dayanır. Örneğin felsefe tarihi, kutsal fermanla bağımsız olmuş bir tarih değildir: bu tarihin özgül bir tarih olarak varolabilme hakkı eklenilen ilişkilerle, yani, bütünün içinde varolan görece etkililik ilişkilerine göre belirlenir. Dolayısıyla bu zamanların ve bu tarihlerin özgüllüğü ayrımsal'dır (tezafuli, diferansiyel), çünkü bütün içindeki ayrı düzeylerin ayrımsal ilişkilerine dayanır: bu nedenle her zaman ve tarihin bağımsızlık tarzı ve derecesi bütünlüğün eklenme düzeni içindeki her düzeyin bağımlılık tarzı ve derecesiyle belirlenir. Dolayısıyla, bir-tarihin ve bir düzeyin "görece" bağımsızlığı kavramı boşlukta bir bağımsızlık olumsuzlamasına ya da kendi başına bir bağımlılık olumsuzlamasına indirgenemez; bu "görece" bağımsızlık kavramı kendi "göreceliğini" tanımlar, yani, kendi zorunlu sonucu olarak bu "görece" bağımsızlık tarzını üreten ve temellendiren bağımlılık tipini tanımlar; bütünün meydana getirici yapılarının eklenmesi düzeyinde, görece bağımsızlığı yaratan ve etkilerini değişik "düzeyler" in tarihlerinde gözlemlediğimiz bağımlılık tipini tanımlar.

Sırayla "düzeyler" in her birine tekabül eden ayrı tarihlerin mümkün ve zorunlu oluşu bu ilkeye dayanır. Bu ilke sayesinde bir iktisat tarihi, bir politik tarih, bir dinler tarihi, bir ideolojiler tarihi, bir felsefe tarihi, bir sanat tarihi ve bir bilimler tarihi üstüne konuşabiliriz, böylece de bütün bu tarihlerin, toplumsal bütünlüğün ayrı düzeylerinin her birini öbürlerine eklemeyen özgül bağımlılığı içindeki görece bağımsızlığını gözden gizlemiş değil, tersine; zorunlukla kabul etmiş oluruz. Şu halde, sadece ayrımsal tarihler olan bu ayrı tarihleri meydana getirme hakkına sahipsek, bugünün en iyi tarihçilerinin çoğunun yaptığı gibi değişik zamanların ve ritmlerin varlığını belirtmekle yetinmeyip, onları ayrımlarının kavramına ilişkin kılmalı, yani, bütünün düzeylerinin eklenişinde yerlerini tesbit eden tipik bağımlılığa görece ilişkilerini göstermeliyiz. Onun için, modern tarihçilerin yaptığı gibi değişik zamanlar için değişik dönemleştirmeler olduğunu, her zamanın, kimi kısa, kimi uzun, ritmlere sahip bulunduğunu söylemek yeterli değildir. Bu ritm ve noktalama farklılıklarını kendi temellerinde, bu değişik zamanları birbirleriyle uyumlu hale getiren eklenme, yer değiştirme ve bükülme tipleri içinde düşünmeliyiz. Daha da ileri giderek, kendimizi görülebilir ve ölçülebilir zamanları bu şekilde düşünmekle sınırlamamız gerektiğini söyleyebiliriz; her görülebilir zamanın yüzeyi altında gizlenen görünmez ritm ve noktalamaların, görünmez zamanların varoluş tarzının ne olduğu sorusunu da sormalıyız. Kapital'i şöyle bir okumak Marx'ın bu konuda duyarlı olduğunu gösterir. Örneğin, iktisadî üretim zamanının özgül bir zaman olduğunu (üretim tarzına göre değişen), ama aynı zamanda, özgül bir zaman olarak karmaşık ve çizgisel olmayan bir zaman olduğunu gösterir –hayatın ya da saatların zamanın sürekliliğinde okunamayan, üretimin kendine özgü yapılarından kurulması gereken karmaşık bir zaman, bir zamanlar zamanıdır bu Marx'ın analiz ettiği kapitalist iktisadî üretimin zamanı kavramında kurulmalıdır. Bu zamanın kavramı, üretimin, dolaşımın, dağılımın değişik işlemlerini noktlayan değişik ritmlerin, gerçekliğinden çıkarılarak, kurulmalıdır: bu değişik işlemlerin kavramlarından, örneğin, üretimin zamanı ile emeğin zamanı arasındaki ayırmadan, değişik üretim döngüleri arasındaki ayırmadan (sabit sermayenin, dolaşan sermayenin, değişen sermayenin devrî; parasal devir, ticari sermaye ile malf sermayenin devri, v.b.) çıkarılarak kurulmalıdır. Kapitalist üretim tarzında iktisadî üretim zamanının gündelik pratiğin ideolojik zamanının barizliğiyle hiçbir ilişkisi yoktur: şüphesiz bazı belirlenmiş alanlarda, biyolojik zamanda kökü vardır (insanî ve hayvanî iş gücünün çalışma ve dinlenme sürelerindeki belli sınırlamalar; tarımsal üretimin belirli ritmleri) ama özünde biyolojik zamanla hiç de özdeş değildir ve herhangi bir verili sürecin akışında dolaysız olarak okunabilecek bir zaman hiç değildir. Görünmez bir zamandır, özü gereği okunamaz, toplam kapitalist üretim sürecinin gerçekliği kadar mat ve okunmazdır. Az önce sözünü ettiğimiz değişik zamanların, ritmlerin, devirlerin, v.b. karmaşık bir "kesişme noktası" olan bu zaman, ancak kavramı ile anlaşılabilir, çünkü bütün kavramlar gibi bu da hiçbir zaman dolaysız olarak "verilmiş" değildir, görünür gerçeklik içinde okunamaz: bütün kavramlar gibi bu kavramın da üretilmesi, kurulması gerekir.

Aynı şey politik zaman ve ideolojik zaman, teoriğin (felsefe) zamanı ile bilimselin zamanı için de söylenebilir-sanatın zamanı da ayrı: Felsefe tarihinin zamanı da dolaysızca okunamaz: şüphesiz, tarihî kronoloji içinde filozofların birbirlerini izlediklerini görüyoruz; bu sıralanışı tarihin kendisi saymak mümkündür. Burada da, gözle görülen sıralanışın ideolojik önyargısından vazgeçmeli ve felsefe tarihinin zamanının kavramını kurmaya girişmeliyiz. Ve bu kavramı anlamak için felsefenin varolan kültürel formasyonlardan biri olarak özgül ayırımı tanımlamak mutlaka zorunludur (ideolojik ve bilimsel formasyonlardan biri); felsefiyi, Teorik düzeyine ait olarak tanımlamak gerekir; Teorik olarak Teoriğin ilkin değişik varolan pratiklerle, ikinci olarak ideolojiyle ve son olarak da bilimselle ayrımsal ilişkisini tesbit etmek gerekir. Bu ayrımsal ilişkileri tanımlamak; Teoriğin (felsefinin) bu öteki gerçekliklerle özel ekleniş biçimini tanımlamaktır, dolayısıyla da, felsefe tarihinin ayrı pratiklerin tarihleriyle, ideolojiler tarihiyle ve bilimler tarihiyle özel eklenişini tanımlamaktır. Ama bu da yeterli değil: felsefe tarihinin kavramını kurmak için, felsefenin kendi içinde felsefi formasyonları meydana getiren ve felsefi olayların nasıl mümkün olduğunu düşünmek için başvurmak zorunda olduğumuz özgül gerçekliği tanımlamak gerekir: Tarih kavramını üretmek için girişilecek bir teorik çabanın başlıca görevlerinden biri budur: tarihî olgunun,

kesinlikli bir tanımını vermek. Bu araştırmaya şimdiden girmeden de, genelliği içinde tarihî olgunun, tarihî varoluş içinde gelip geçen bütün başka fenomenlere karşıt olarak, varolan yapısal ilişkilerde bir değişime yol açan bir olgu diye tanımlanacağını söyleyebilirim. Felsefe tarihini de bir tarih olarak tartışmak istiyorsak, felsefi olguların, tarihî çapta felsefi olguların bu tarih içinde yer aldığını, yani, varolan felsefi yapısal ilişkilerde, bu durumda varolan teorik sorunsal içinde gerçek değişimlere yol açan felsefi olguların bu tarih içinde yer aldığını kabul etmeliyiz. Şüphesiz bu olgular her zaman için görülebilir değildirler, çok zaman gerçek bir baskının, az çok kalıcı bir tarihî inkârın nesnesidirler. Örneğin dogmatik klasik sorunsalın Locke'un ampirizmiyle değiştirilmesi tarihî çapta bir felsefe olayıydı. Onsekizinci yüzyılı, Kant'ı, Fichte'yi ve hattâ Hegel'i etkisi altına aldığı gibi bugünün idealist eleştirel felsefesini de etkisi altında tutuyor. Bu tarihî olgu ve özellikle yaygınlık alanı (Kant'dan Hegel'e kadar Alman idealizminin anlaşılmasındaki önemi) çok zaman hafifsenir. Gerçek derinliğinin yeterince değerlendirildiği, pek görülmez. Marksist felsefenin yorumlanışındaki rolü kesinlikle belirleyici olmuştur; hâlâ onun tutsağıyız. Bir başka örnek olarak Spinoza gösterilebilir: Spinoza'nın felsefesi felsefe tarihinde eşî görülmemiş bir teorik devrim başlatmıştı; belki de en büyük felsefi devrimdi bu, çünkü felsefe açısından baktığımızda Spinoza'nın, Marx'ın dolaysız atası olduğunu görürüz. Gelgelelim, bu radikal devrim büyük çapta bir tarihi baskıya hedef oldu, bazı ülkelerde Marksist felsefenin başına gelen, hâlâ da gelmekte olan şeyler Spinoza felsefesinin de başına geldi: "ateizm" suçlamasının kahredici kanıtı oldu. On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda kurulu düzen Spinoza'nın anısını kovalayıp durduğu için her yazarın konuşma hakkını elde etmek üzere Spinoza'ya karşı takındığı kaçınılmaz uzak tavrı (bkz: Montesquieu) filozofun düşüncesinin hem iticiliğini, hem de olağanüstü çekiciliğini gösterir. Böylece felsefe tarihinin baskı altına alınmış Spinozacılığı bir yeraltı tarihi olarak aktı ve başka yerlerde, politik ve dinî ideolojide (deizm), bilimlerde etkisini gösterdi, ama gözle görünür felsefenin aydınlatılmış sahnesinde görünmedi. Spinoza, Alman idealizminin "Atheismusstreit"ında* ve sonradan da akademik yorumlarda sahneye yeniden çıktığında, bir çeşit yanlış anlaşılma kalkını altında korundu. Şimdiye kadar söylediklerim, bir tarih kavramının kendi değişik alanlarında ne yönde kurulması gerektiğini, ve bu kavramın kurulmasının kronikçinin kaydettiği gözle görülür olaylar dizisiyle bir ilintisi olmadığını yeterince göstermiştir sanırım.

Freud'dan bu yana, bilinçdışının zamanının, biyografi zamanı ile karıştırılmaması gerektiğini biliyoruz. Tersine, bilinçdışının zamanının kavramı, belli biyografik özellikleri anlamak amacıyla kurulmalıdır. Aynı şekilde, zamanın sürekliliğinin ideolojik barizliğinde hiçbir zaman verili olmayan değişik tarihî zamanların kavramları da kurulmalıdır, yalnız nesnelere, bütünün yapısındaki ayrımsal özellikleri ve ayrımsal eklemelişleriyle kurulmalıdır. Bizi bura inandırmak için başka örnekler de gerekiyor mu? Michel Foucault'nun "deliliğin tarihi" ya da "kliniksel ilâcın doğuşu" üstüne olağanüstü incelemelerini okuyun, bir disiplin ya da bir toplumun temiz vicdanını, yani kirli vicdanının maskesini yansıtan resmî kroniğin zarif olay dizileri ile, bu kültürel formasyonların oluşum ve gelişme sürecinin özünü meydana getiren tamamen beklenmedik zamansallık arasındaki büyük uzaklığı göreceksiniz. Gerçek tarihte, tarihin sadece noktalanması ve bölünmesi gereken çizgisel zamanın ideolojik süreminde okunmasını gerektiren hiçbir şey yoktur. Tersine, gerçek tarihin son derece karmaşık ve kendine özgü bir zamansallığı vardır ki, ideolojik önyargıların insanı gevşeten basitliği ile kesin, olarak çelişir. "Delilik", gibi, ya da tıpta "klinik bakış" (regard clinique) gibi kültürel formasyonların tarihinin anlaşılması büyük bir soyutlama çabası değil, soyutlama içinde büyük bir çaba gerektirir –nesnenin kendisini kurmak ve tanımak ve buradan giderek nesnenin tarihinin kavramını kurmak için. Bu anlayış, bütün tarihlerin zamanlarının, sürekliliğin basit zamanı olduğu, ampirik olarak görülebilir tarihin panzehiridir; ampirik tarihte "içerik", içinde görülen olayların boşluğudur ki insanlar sonradan bunu bölme işlemleriyle, bu sürekliliği "dönemleştirmek" üzere belirlemeye çalışırlar. Tarihin adı esrarını özetleyen bu süreklilik ve süreksizlik kategorileri yerine, her tarih tipi için özgül olan çok daha karmaşık kategorilerle, içinde yeni mantıkların rol oynadığı kategorilerle ilgilenmeliyiz; bütün bunlarda, "hareket ve zamanın mantığı" kategorilerinin inceltilmesinden ibaret olan Hegelci şemaların ancak yaklaşık bir değeri olabilir ve bu da, yaklaşık özelliklerine uygun olarak yaklaşık (işaret edici) bir biçimde kullanılmaları şartıyla mümkündür. Çünkü bu Hegelci kategorileri yeterli kategoriler saydığımızda kullanımları teorik bakımdan saçmalaşır, ya tamamen işe yaramaz, ya da çok yanıltıcı olurlar.*

Bütünün düzeylerinin karmaşık tarihî zamanının bu özgül gerçekliği, paradoksal . bir biçimde, bu özgül ve karmaşık zamanda bir "özel kesit" alınarak deneysel şekilde sınanabilir, kesin belirleyici olan çağdaşlık yapısı testinden geçirilebilir. Bu çeşitten bir tarihî kopuş, ya iktisadî ya da siyasî düzeyde büyük çapta bir değişimin fenomenleriyle doğrulanmış bir dönemleşme kopuşuna bile uygulansa, hiçbir zaman sözde "çağdaşlık", yapısına sahip bir "şimdiki zaman" göstermez, yani bütünün mânevî ya da dile getirici birlik tipine tekabül eden bir şimdiki zaman göstermez. "Özel kesit"de gözlenebilecek birlikte-varoluş, bütün bu "düzeyler"de de var olan, her yerde hazır ve nazır bir özü açığa vurmaz. İktisadî ya da siyasî, belirlenmiş bir düzey için "geçerli" olan kopuş, örneğin siyasette bir "özel kesit"e tekabül eden bir kopuş, değişik düzeylerde yaşayan ve başka

kopuşları tanıyan, başka ritimler ve başka noktalamaları bilen öteki düzeylerde, iktisadî, ideolojik, estetik, felsefi ya da bilimsel düzeylerde, kendisiyle aynı türden bir şeye tekabül etmez. Bir düzeyin varlığı, deyim yerindeyse, bir başka düzeyin yokluğudur, ve bir “varlık”la yoklukların birlikte varoluşları, eklemli merkezizliği içindeki bütünün yapısının bir sonucudur. Lokalize edilmiş bir varlık içinde yokluklar olarak kavranan şey, aslında, bütünün yapısının lokalize edilememesi anlamına gelir; ya da daha kesin bir söyleyişle, bütünün yapısının kendi “düzeylerin”e (bu düzeyler kendileri de yapılaşmıştır) ve düzeylerin “öğeler”ine karşı kendine özgü etkililik tipi demektir. Bu özsel kesit, olumsuz bir biçimde sergilediği yokluklarla bile, ortaya çıkardığı imkânsızlık bize başka bir şeyi gösterir: bu da, belirli bir üretim tarzından çıkan bir toplumsal kuruluşa (formasyon) özgü tarihî varoluş biçimi, Marx’ın belirli üretim tarzının gelişme süreci dediği şeydir. Ve bu süreç de Marx’ın Kapital’de kapitalist üretim tarzını incelerken değişik zamanların birbirlerine dolanma biçimi (burada yalnızca iktisadî düzeyden söz ediyor üstelik) dediği şey, yani, yapının değişik düzeylerinin ürettiği değişik zamansallıkların “yerinden çıkma” (decalage, dislocation) ve bükülme tipidir ve bunun karmaşık bileşimi sürecin gelişmesinin kendine özgü zamanını oluşturur.

Bu söylediklerimde herhangi bir yanlış anlaşılmaya yer bırakmamak için aşağıdaki sözleri eklemeyi de gerekli görüyorum.

Yukarıda ana çizgilerini koyduğum tarihî zaman teorisi, “görece” özerklikleri içinde ele alınmış değişik düzeylerin tarihini kavramamız mümkün olur. Ama bu sözlerden, tarihin, kimi kısâ vadeli bir tarzda, kimi uzun vadeli bir tarzda, değişik tarihî zamansallıklarda, aynı tarihî zamanı yaşayan değişik “görece” özerk tarihlerin yan yana getirilişini çıkarmamak gerekir. Başka bir söyleyişle, özsel kesitler halinde şimdiki zamanlarına bakabileceğimiz sürekli bir zamanın ideolojik modelini bir kenara attıktan sonra, bu modelin yerine, üslûbu farklı olsa bile gizlice gene aynı zaman ideolojisini yerleştiren bir başka model getirmekten sakınmalıyız. Bu nedenle, değişik zamansallıkların çeşitliliğini tek bir ideolojik temel zamana ilişkin kılmak elbette sözkonusu değildir; değişik düzeylerin zamansallıklarının birbirinden kopukluğu da, tek bir sürekli ana zaman çizgisine göre ölçülemez; yani bunlar, ideolojik ana zamana göre, zaman içinde ilerilik ya da gerilik olarak ele alınamaz. Yeni kavramımızda bir özsel kesit açmaya kalkıştığımızda bunun imkânsız olduğunu görüyoruz. Ama bu bizim eşitsiz bir kesit’le uğraştığımızı da göstermiyor. Bir zamanın öbürlerine göre ileriliği ya da geriliği, demiryollarında trenlerin erken ya da geç gelmelerini mekân işaretleriyle gösteren levhalar gibi gösterilemez. Bunu yaptığımızda, en iyi tarihçilerimizden bazıları gibi, bize de, ileriliğin ya da geriliğin bütünün yapısının etkisi değil de, ana zaman sayılan tek sürekliliğe görece değişkenlikler olduğunu sanar ve tarih ideolojisinin tuzağına düşeriz. Tarihçilerin kendilerinin de gözlemlediği olayları kendi kavramlarına, sözkonusu üretim tarzının tarihinin kavramına bağlamak istiyorsak –homojen ve sürekli bir ideolojik zamana bağlamak niyetinde değilsek– bu ideolojinin bütün biçimlerinden uzaklaşmalıyız.

Bu yüzyılın iktisadî ve siyasî düşünce dilinde önemli bir stratejik rol oynayan birçok kavramın, örneğin Marksizm terminolojisinde yer alan gelişmenin eşitsizliği, kalıntılar, (bilinçte) gerilik gibi kavramların ya da çağdaş iktisadî ve siyasî pratiğin “az-gelişmiş” kavramının gerçek anlamlarını kavramak için bu sonuç son derece önemlidir. Bu kavramların sözkonusu olduğu yerlerde ayrımsal zamansallık kavramına çok kesin bir anlam vermeliyiz, çünkü bunların pratikte çok derin etkileri oluyor.

[1] Hegelci felsefeye “kurgusal ampirizm” bile denmiştir: (Feuerbach)

[2] Bkz, “Çelişki ve Üstbelirlenme” ve “Maddeci Diyalektik Üstüne”, Pour Marx.