FELSEFİ VE SİYASİ

CİLT | 6

# Yazılar

## LOUIS ALTHUSSER

Felsefe Yönünden • Felsefe Üstüne Notlar • Felsefede Politik Bir Kışkırtıcı • Bir Eleştiriye Cevap • Felsefi Konjonktür ve Marksist Teorik Araştırma • Lévi-Strauss Üstüne • Hümanizm Kavgası

ithaki


Ithaki

Louis Althusser, Birmandreis'de (Cezayir) 16 Ekim 1918'de doğdu. Jean Guitton'un, Jean Lacroix ve Joseph Hours'un öğrencisi olduğu Lyon Lisesi'nden mezun olduktan sonra, 1939 Temmuzunda Yüksek Öğretmen Okulu'nun [*École Normale Supérieure* (Ulm Sokağı), ENS] giriş sınavından geçti. Aynı yılın eylül ayında askere alındı, bozgunda esir düştü ve Almanya'daki bir esir kampında beş yıl geçirdi.

Esirlikten geri dönüşünden sonra, 1945-1948 arasında ENS'deki felsefe öğrenimine devam etti ve Gaston Bachelard'ın yönetiminde, "Hegel Felsefesinde İçerik Nosyonu" üzerine yazdığı teziyle diplomasını aldı ve doçentlik sınavından geçti. Althusser 1948 yılında Fransız Komünist Partisi'ne katıldı. Aynı yıl, ENS'ye felsefe yardımcı doçenti olarak atandı (daha sonra asistan, başasistan ve doçent olacaktır). 1980'e kadar bu mevkide aralıksız görev yapacaktır. 1950'den itibaren, ayrıca Lettres de l'École bölümünde sekreterlik yapacaktır.

1959 yılında, ilk kitabı olan Montesquieu. *La politique et l'histoire* (Montesquieu: Siyaset ve Tarih) PUF Yayınları'nın Jean Lacroix yönetimindeki dizisinden çıkar. 1960 yılında, PUF Yayınları'nda Jean Hyppolite'in yönettiği dizide, Althusser'in Ludwig Feuerbach çeviri ve sunumu yayımlanır: *Manifestes philosophiques*. 1965: Marx İçin, (1961-1965 tarihli makaleler derlemesi) ile "*Kapital*"*i Okumak* [*Lire "Le Capital"*] (Jacques Rancière, Pierre Macherey, Étienne Balibar ve Roger Establet ile birlikte) yayımlanır.

Élisabeth Roudinesco'ya göre, Althusser 1965 yılında Dr. René Diatkine'le psikanalitik tedaviye başlar. Dr. Diatkine 1987 yılına kadar onunla ilgilenecektir. 1987 yılında, yemek borusu tıkanması sonucu acilen ameliyata alınır, yeni bir depresyon geçirerek Soisy'ye kaldırılır, oradan da La Verrière'deki (Yvelines) MGEN'in Psikiyatri Enstitüsü'ne nakledilir. Fiziksel ve moral durumu sürekli olarak kötüye gitmektedir. Yazın geçirdiği bir zatürree sonucu 22 Ekim 1990'da kalp krizinden ölür.

Louis Althusser

# FELSEFİ VE SİYASİ YAZILAR:

Felsefe Yönünden • Felsefe Üstüne Notlar
• Felsefede Politik Bir Kışkırtıcı • Bir Eleştiriye Cevap
• Felsefi Konjonktür ve Marksist Teorik Araştırma
• Lévi-Strauss Üstüne • Hümanizm Kavgası

Çeviren
Yağmur Ceylan Uslu

*Felsefi ve Siyasi Yazılar 2*
Louis Althusser

Özgün Adı
Ecrits Philosophiques et Politiques Tome II

İthaki Yayınları - 777

Redaksiyon: *Emine Sarıkartal*
Kapak ve Tasarımı: *Şükrü Karakoç*
Sayfa Düzeni ve Baskıya Hazırlık: *Özge Kılıç*
1. Baskı, Mayıs 2012, İstanbul

ISBN: 978-605-375-188-5

Sertifika No: 25001

**Türkçe Çeviri © Yağmur Ceylan Uslu, 2012**
**© İthaki, 2012**
**© Louis Althusser. 2006**

Yayıncının yazılı izni olmaksızın alıntı yapılamaz.

**Ouvrage publié avec le concours du Ministère français chargé de la Culture – Centre National du Livre.**
**Fransa Kültür Bakanlığı – Centre National du Livre'in katkılarıyla yayınlanmıştır.**

İthaki™ Penguen Kitap-Kaset Bas. Yay. Paz. Tic. Ltd. Şti.'nin yan kuruluşudur.
Bahariye Cad. Dr. İhsan Ünlüer Sok. Ersoy Apt. A Blok No: 16/15 Kadıköy - İstanbul
Tel: (0216) 348 36 97 Faks: (0216) 449 98 34
ithaki@ithaki.com.tr – www.ithaki.com.tr – www.ilknokta.com

Kapak, İç Baskı: Deniz Ofset Matbaacılık
Gümüşsuyu Cad. Topkapı Center, Odin İş Merkezi No: 403/2 Topkapı-İstanbul
Tel: (0212) 613 30 06 - Faks: (0212) 613 51 97

# Felsefe Yönünden
## (Bilim-adamları için beşinci felsefe dersi)
## (1967)

*Althusser tarafından 1967-1968 öğretim yılı boyunca düzenlenen Bilim-adamları için felsefe dersleri kullanıma açık bir metnin en yetkin örneklerinden biridir. Bu dersler, teksir makinesi ile çoğaltılmış ve nüshalar halinde yayınlanmıştır. İlk "baskı"da, Althusser'in dersleri dışında, Pierre Macherey'nin, Étienne Balibar'ın ve François Regnault'nun dersleri (toplam on bir ders) de bulunmaktadır. 1968'de Nice'de basılan "gözden geçirilmiş ve düzeltilmiş ikinci baskı"da sadece Althusser'in beş dersi vardır. Kimi kez yenilenmiş olan ilk dört ders,* Philosophie et philosophie spontanée des savants [Türkçesi: Felsefe ve Bilginlerin Kendiliğinden Felsefesi, çev. Alp Tümertekin, İthaki: 2003] *adıyla ancak 1974 yılında yayınlandı. Althusser hayattayken, henüz yayınlanmamış olmasına karşın, yazarı tarafından "Felsefe Yönünden" diye adlandırılan ve 18 Aralık 1967'de verilen beşinci ders diğer dört dersten önce yayına hazırdı bile: arşivlerindeki düzeltilmiş taslaklar gösteriyor ki, Althusser bu dersi 1968'den itibaren* Revue de l'enseignement philosophique'*de yayınlatmak niyetindeydi. Althusser'in sonunda bu metni yayınlamaktan neden vazgeçtiği hakkında ise, hiçbir bilgiye ulaşamadık.*

*Elbette bizim yayınladığımız versiyon, Althusser tarafından düzeltilmiş, teksir edilmiş metinden çok az farklı olan taslakların versiyonudur. Ama yine de belirtmek gerekir ki; Bilim-adamla-*

*rı için beşinci felsefe dersi'nin daktilo edilmiş iki versiyonu daha vardır, birincisi ve bizim yayınladığımıza çok yakın olanı teksir edilmiş metnin ortaya çıkarılmasına hakikaten zemin sağlamıştır; diğeri, en eski olanı, çok farklıdır ve aslında bambaşka bir metin teşkil eder. Bilim-adamları için beşinci felsefe dersi'nin teksir edilmiş versiyonu ve Althusser'in* Revue de l'enseignement philosophique*'de yayınlamayı öngördüğü versiyonu yazar tarafından ortaya konmuş bir dizi "Tez" içerir. Bu Liste "Tez no: 28"den başlar (diğer tezler ilk dört derste ortaya konmuştur), Althusser'in bu derslerde ortaya koyduğu tezlerin hepsini Ek bölümde veriyoruz: bunların ilk yirmi beşini* Philosophie et philosophie spontanée des savants*'a* [Felsefe ve Bilginlerin Kendiliğinden Felsefesi] *göre, burada bulunmayan tez 26 ve 27'yi ise Bilim-adamları için felsefe dersi'nin teksir edilmiş metnine göre sunuyoruz.*

Yeniden ampirik sorgulama, bu kez felsefe, felsefeler yönünden. Söz konusu olan daima, felsefenin bilimlerle arasındaki ayrıcalıklı ilişkiyi sürdürdüğünü söyleyen, *felsefenin özel belirlenimini* kuran 24. Tezimizi[a] aydınlatmaktır.

Kısa keseceğim. Diyecek bir şeyimiz olmadığından değil ama hem filozoflar olarak hem de yaptığımız felsefe, yani diyalektik materyalizm, bakımından diyecek çok fazla şeyimiz olduğundan. Üç noktada toplanmış, kimi temel uyarılarla yetineceğim. Bu bir felsefe-bilimler ilişkisi teorisi değildir. Ama ampirik olarak belirlenebilecek kimi bağıntıların bir betimlemesidir.

## I. BİLİMLER VE FELSEFE ARASINDA ÖZEL BİR İLİŞKİNİN VARLIĞINA DAİR

*İlk nokta:*

Büyük bilimsel devrimlerle büyük felsefi devrimler arasında açık bir bağlantı vardır.

Bir taraftan bilim tarihinin önemli olgularını, diğer taraftan da felsefe tarihinin önemli olgularını gözlemlemek ve birbiriyle karşılaştırmak yeterlidir. Büyük felsefi devrimler, daima büyük bilimsel devrimleri takip eder.

Yunan matematiğini Platon felsefesi, Galileocu fiziğin kuru-

luşunu Descartesçı felsefe, Newtoncu fiziği Kantçı felsefe, matematiksel mantığı Husserl'in felsefesi takip eder. Ekliyorum: Marx tarafından temellendirilmiş tarih bilimini yeni bir felsefe, diyalektik materyalizm takip eder.

Bu analizin ayrıntılarına inebiliriz ve görürüz ki, her felsefe, dışsal değil özel olarak (yani felsefi olmayan ideolojik söylemlerden ayrı bir felsefi söylem olarak) var olan bilimlerle ve onlar üstünden genel olarak "bilim"le kurduğu ayrıcalıklı bir ilişkiyle belirlenir. Açıkça, tüm felsefeyi ayırt eden şey, mevcut bilimlerin sonuçlarına ve bilimlerin ta kendisine, hattâ bilimlerin de ötesinde genel olarak "bilim"e göre kesin bir biçimde konum almaktır.

Görünür kanıt: her felsefe, ister bağımlı ister baskın bir şekilde olsun geleneksel olarak *Bilgi Teorisi* [*Théorie de la connaissance*] denen bir şey içerir.

Bilgi teorisi, her felsefede, farklı derecelerde, kiplerde ya da cinslerdeki bilginin bir teorisidir, yani bilginin farklı türleri arasına sınır çizgileri çizen bir teoridir. Ama her Bilgi Teorisi bir olgunun kabulünün etrafında döner: verili *bilimsel* bilgilerin varoluşu. Bilimsel bilgiler var olmadan, Bilgi Teorisi var olamaz.

Bu genel gözleme şu itiraz gelebilir: öyle felsefeler vardır ki; ne bilimlerden ne de bilimden söz eder; örneğin Kierkegaard'ın felsefesi, örneğin Sartre'ın felsefesi. Buna gayet haklı olarak şu şekilde cevap verilebilir: bu felsefeler, Nietzsche'nin ifadesine göre, "*tepkisel*" [réactives] felsefelerdir, yani bilimlerden bahseden felsefelere, bilimlerden bahsettikleri ölçüde doğrudan doğruya yanıt verirler. Bilimler konusunda sessiz ya da neredeyse sessiz kalan bu felsefelere de demek ki, bilimler musallat olur: bu felsefeler, bilimler konusunun etrafından dolanmayı amaçlarlar ve aynı şekilde bilimleri, onları doğrudan ele alan felsefelere karşıt bir şekilde ele alırlar. Zaten eğer bilimler konusunda görünüşte sessiz olan bu felsefeler yakından incele-

nirse, fark edilir ki, bu felsefeler dolaylı olarak bir bilim teorisi [*théorie de la science*] içerirler: örneğin Sartre *Critique de la Raison dialectique*'te Marksist tarih bilimi ile uğraşmayı bırakmaz ve onun yaptığı analitik ve diyalektik akıl ayrımı aslında müspet bilimlerle sosyal bilimler arasındaki farkın teorisidir, yani bir müspet bilimler teorisidir; burada bu teorinin saçma olup olmamasının pek de önemi yoktur. Aynı şey Heidegger'de de görülür: varlıkla var olanı ayırdığı ve Batı metafiziğinin eleştirisini yaptığı için bilimin ve tekniğin sorunları Heidegger felsefesinin tam kalbinde yer alır. Filozofların sessizliğini dinlemeyi bilmek gerekir. Bu sessizlik daima anlamlıdır.

Şu halde, doğrudan ya da dolaylı olarak, tüm felsefeler, sözcüğün tam anlamıyla, bilimlerle aralarındaki ayrıcalıklı ilişki ile tanımlanırlar, daha açık bir ifadeyle; felsefeler, bilimlere göre çok belirli bir konum alarak bilimleri konu edinmeye duydukları ihtiyaçla tanımlanırlar.

*İkinci nokta:*

Biraz daha ileri gidilebilir ve *felsefenin* tarihte *ortaya çıkışı* gösterilebilir.

Bu ortaya çıkış, tarihte ilk defa, *bir bilimin*, insanlık tarihinin ilk bilimin kendini gösterdiği konjonktüre bağlıdır. Felsefe, bu bakımdan çok ayrıcalıklı bir konudur. Tarihte, ideolojik ya da teorik kimi biçimlerin [*configurations*] başlangıcının gösterilebilmesi oldukça nadirdir. Örneğin, tarihte dinin, ahlakın [*moral*], dünya görüşlerinin başlangıcını göstermek zor görünür. Onlar sanki hep oradaymış gibidir; herhangi bir ideolojinin (örneğin olduğu haliyle ahlak ideolojisinin ya da politik ideolojinin) her zaman var olmadığını düşünmek için haklı nedenler bulunsa da, söz konusu olan varsayımsal [*hypothétique*] başlangıçlardır; bunları incelemek için o güne dair ortaya konabilir ve kullanılabilir durumda olan ne bir belge, ne bir arşiv

ne de bir iz bulmak söz konusudur. Buna karşılık felsefenin başlangıcıyla ilgili elimizde kalın bir dosya olacaktır ve böylece neden bahsettiğimizi bilerek konuşabiliriz.

Toplumumuzda varlığını sürdüren ve inkar edilemez şekilde kabul gören felsefenin *tarihi Platon'a dayanır.* Platon'dan önceki sözde filozoflar, kelimenin dar anlamıyla filozof değillerdi ama dünya görüşlerini mitsel şekilde söylemleştiren ideologlardı. Bizim felsefe dediğimiz şey, Platon'dan önce yoktu. Bunu ikna edici kanıtlarla gösterebiliriz; hattâ bunu, felsefenin Platon'dan önce doğduğunu ya da ekonomik (para) veya politik (agora demokrasisi) ilişkilere göre ortaya çıktığını düşünen kimi Marksistlere karşı da gösterebiliriz.

Aynı şekilde felsefenin teorik-ideolojik bir konjonktüre bağlı olarak Platon ile doğduğunu gösterebiliriz. Burada felsefenin doğuşu için belirleyici unsur, bir matematik biliminin varlığı olacaktır, yani tarihin gördüğü ilk bilim.

Bir matematik *bilimi* diyoruz, bir matematik tekniği değil, zira V. yüzyıldan önce oldukça gelişmiş matematik teknikleri bulunuyordu; fakat bu matematik değildi, bu bir *bilim* değildi, çünkü bu teknikler soyut nesneler üstüne çalışan ve *ispatlanmış* sonuçlar ortaya koyan teorik disiplinler değildi. Felsefenin ortaya çıkışında belirleyici bir rol oynamış olan Yunan matematiği, bu rolü; *ispatlamalar* [*démonstrations*] üreten, yani ampirik nesnelerin teknik manipülasyonu ile ampirik olarak elde edilmiş sonuçları kayda geçirmekle ve biriktirmekle yetinmeyerek, şekiller, sayılar gibi ideal nesneler hakkında ispatlanmış özellikler bildiren bilimsel bir disiplin olarak oynamıştır. Bu yenilik Platon'da harfi harfine kayıtlıdır (*Menon*, vb.).

Felsefenin bu "kökeni" felsefe için özseldir [*essentiel*], öyle ki, bu köken onun sadece varoluşu için değil, günümüze kadar tüm Batı tarihinde süregelen varoluşu için de temeldir. Felsefeye hayat veren ilk bilimle ilişki, Platon'un Yunanistan'ından beri kendini tekrarlamayı bırakmadı. Dolayısıyla ilk noktada

gözlemlediğimiz şey (tarihteki tüm felsefelerin bilimlerle özsel ilişkisi) bize, felsefenin kuruluşuna, yani bir bilimle kurulan özsel bir ilişkiye, yön vermiş olan şeyin dönüşüme uğramış tekrarı, diriltilmesi ve sürdürülmesi gibi gelecektir. Eğer felsefe başladıysa –ve bu hakiki bir tarihsel olay, daha öncekilere göre bütünüyle yeni bir gerçeklik, eşi benzeri olmayan bir disiplinin ortaya çıkışı olduysa–, devam ettiyse ve devam ediyorsa, bu, *bilimlerle kurulan bu özsel ilişki*nin sonucudur.

Bunları şu çok önemli sonuç takip eder: yalnızca gerçek anlamıyla bilimlerin (yani teorik disiplinlerin, katıksızca ampirik ve teknik olmayan, teorik bir konu üzerine çalışan ve teorik usuller, ispatlama ya da kanıt vasıtasıyla bilgiler üreten disiplinlerin) kendini gösterdiği toplumların tarihinde felsefe vardır. Bu nedenledir ki biz, Batı toplumlarının tarihinin dışında, gerçek anlamıyla bilimler üretmiş olan toplumların tarihinin dışında, felsefenin olmadığı fikrini ileri sürebiliriz. Eğer bu varsayım doğruysa, Batı toplumlarının tarihinin dışında, çoğunlukla "felsefeler" denilen şeyleri sınamak için bir ölçüt de ortaya koyabiliriz: bu ölçüt, *bilimler*in var olup olmadığıdır. Bu bakış açısından ve daha ayrıntılı incelemelerin gerekliliğini saklı tutarak, Hint ya da Çin "felsefesi"nden bahsetmek ve daha güçlü nedenlerle de ilkel toplumların mitlerinden "felsefeler" olarak bahsetmek (Örneğin Griaule'ün[a] "Dogonların felsefesi") doğru olmayabilir. Olmayabilir diyorum, çünkü ben, örneğin Hindistan'da ve Çin'de *bilimler*in örneklerinin olup olmadığına karar verecek yetkiye sahip değilim. Eğer Hint ya da Çin felsefeleri derken kastedilen, gerçek anlamıyla felsefeler değilse, sadece birer dünya görüşüdür: bunlar nispeten soyut, hattâ tutarlı ve sistematik bir biçimde geliştirilebilirler. Bu, onların tam anlamıyla felsefe olmalarını sağlamaz. Dini dünya görüşü de *ilahiyat*ta, tutarlı, sistematik, vb. bir biçimde sunulabilir. Bu, onun *otomatik olarak bir felsefe* olmasını sağlamaz.

*Üçüncü nokta:*

Ben sadece şunu ileri sürmek istiyorum; olduğu haliyle felsefenin bilimlerle kurduğu ilişki, *gerçek bilimlerle kurulan gerçek bir ilişki* değil, bilimlerle kurulan "felsefi" bir ilişkidir. Paradoks: iki ilişki mi? Gerçek ilişki ve felsefi ilişki mi? Eğer felsefi ilişki, gerçek ilişkiden farklıysa, bu, bilimlerle kurulan felsefi ilişkinin çarpık olduğu anlamına mı gelir?

Platon'dan bir örnek vereceğim. Platon'un felsefe okulunun öncephesinde yazılı olan şu ünlü sözü biliriz: "*Geometri bilmeyen giremez.*" Yunan geometrisi (bir bilim) ile ilişki resmen ilan edilmiştir: giriş koşulu olarak. Böylece bilim, felsefe tarafından şeref konuğu olarak resmen davet edilmiştir. Tartışılacak bütün mesele; bilimin hangi muameleye maruz kaldığı, nasıl kabul edildiği, felsefenin "Şölen"inde nereye yerleştirildiği ve ona hangi rolün oynatıldığıdır.

Sonuç oldukça şaşırtıcı ve altüst edicidir, zira bilim iki şekilde ele alınmıştır:

1. *Bir taraftan*, matematiğe, *Platoncu felsefenin içinde bağımlı bir konum* verilmiştir, bu konum matematiğin savunmaya yönelik [*apologétique*] bir kullanımını sağlar ("orantılı" eşitlik olarak geometrik eşitlik, yani *eşitsizlik, Devlet*'in sitesindeki sosyal sınıfların eşitsizliğini haklılaştırmaya hasredilmiştir): öyleyse matematik şu iki şarta tabi kılınmıştır:

a. Bağımlılık şartı (matematik, diyalektiğin altındadır, hipotetiktir, oysa felsefe hipotetik olmayanla ilgilenir);

b. Kullanım şartı (gerçek matematik, kimi özellikleri ile bilimdışı, Platon'a göre politik, tezleri "ispatlama"ya hizmet eder). Dolayısıyla (bağımlı) *konum*, savunmaya yönelik bir kullanım işlevine karşılık gelir.

2. *Diğer taraftan*, bilim, felsefeden ikili bir kabul [*reconnaissance*] alır: pratik ve teorik. Pratik: felsefe olarak (yani Platon

–öncesi sahte– felsefelerden ve dolayısıyla Ionya tarzı dünya görüşlerinden ayrıldığı ölçüde) olgular düzeyinde Platoncu felsefe, mevcut bilimin rasyonelliğinden [*rationalité*] derinden etkilenen akıl-yürütmelerle [*raisonnement*] ve ispatlarla hareket eder. Felsefi söylem, özü itibariyle *bilimsel* karakterde bir biçim hedefler. Fakat dahası da vardır. Bilim, felsefede sıradışı bir terfi alır, çünkü felsefe kendi kendini bilim ilan eder: *episteme*. Felsefenin bizzat kendisi bilim olmayı hedefler.

Paradoks: birinci ve ikinci taraf arasında, bu aşırı liyakatsizlik ve bu aşırı şerefli durum arasında çelişki vardır. Felsefenin ilişkili olduğu bilim, bağımlı ve kullanıma açık bir yerde durduğundan hem aşağılanmış hem de diğer yandan felsefenin ta kendisinin pratik ve teorik modeli olma rolüne terfi ettirilmiştir.

Platon'da görülen bu ilişki, her felsefede ortaya çıkarılabilecek genel bir ilişki olarak incelenebilir.

Felsefe daima, şu ikili işleme girişir, bu işlem şaşırtıcı ve gizemlidir: felsefe, bir bilimle (ya da bilimlerle) iki farklı şekilde ilişki kurar; ben sadece bunun uç örneklerinden bahsediyorum.

Bir yandan felsefe, bir bilime (ya da bilimlere) kendi içinde sınırlı ve daima bağımlı, tanımlanmış bir yer ayırır.

Diğer yandan da felsefe, kendini bilim ilan eder, ya bilim payesini üstlenir ya da mevcut bir bilimden veya bilimlerden gelen bir rasyonellik [*rationalité*] payesini üstlenir ve bu rasyonelliği kendi felsefi söyleminde uygular.

Demek ki, felsefede bilim ya da bilimler bir *ikiye bölme-ikiye katlama* biçiminde mevcuttur; yani felsefenin içinde sınırlı ve bağımlı bir yere oturtulmuş bilimler biçiminde; felsefenin bilim, Bilim, hattâ bilimlerin Bilimi, olma iddiası biçiminde.

Örneğin Descartes: metafizik, dalları bilimler olan bir ağacın gövdesidir. Metafizik, bilimlerin ilkelerinin Bilimi'dir.

Örneğin Kant: felsefe, (bilimsel) bilgi imkânının şartlarını düşündüğü ölçüde bilimlerin (matematik, fizik) yerini ve do-

layısıyla sınırlarını belirler; felsefe aşkınsal[1] [*transcendantal*] Eleştiri ve Metafizik olarak Bilim'dir.

Örneğin Hegel: spekülatif felsefe, mutlak Bilgi'dir, bilimlerse bu Bilgi'nin yalnızca bağımlı[a] uğraklarıdır.

Platon'a geri dönelim.

Felsefenin, doğuşundan itibaren (ve aralıksız olarak), bilimler ile bu ikili ilişkiyi, kelimenin tam anlamıyla *ikircikli* ilişkiyi, kurduğunu görüyoruz. Felsefe konusunda bilimler tarafından sıklıkla *anılan* bir özelliği tekrar bulacağız.

Bir yandan, bilimlerin varoluşu ve var olan bilimselliğe ait bir şeyler felsefe tarafından kabul edilmiştir.

Ama aynı zamanda bilim ya da bilimler, ki bunlara ait bazı şeyler felsefe tarafından kabul edilmiştir, felsefe tarafından bizim çok iyi bildiğimiz bir duruma yerleştirilmiştir: bir boyun eğme ve kullanım durumu. Felsefe, bilimi ya da bilimleri, sadece bilimdışı değerlere hizmet eden savunmaya yönelik bir kullanıma tabi kılmak için kabul eder. Felsefe, bilimi ya da bilimleri ancak kullanmak, onları kabul ederken az çok saptırmak-ihanet etmek koşuluyla kabul eder.

1. Felsefe tarafından bilimlerin böyle ikiye bölünmesi nedendir? Felsefe tarafından bilimin böyle saptırılması, kılığının değiştirilmesi nedendir? Neden felsefe bilimleri böyle kullanır? Bunun nedeni nedir, mekanizmaları nelerdir?

---

1 Kant felsefesinde temel bir yeri olan *aşkın*, *aşkınsal* ve *aşkınlık* kavramları, ikili bir anlama sahiptir. Bir yandan bilginin zeminini oluşturan koşulları ve bunların üstünlüğünü bildirirler. Diğer yandan ise, bilgiyi mümkün kılan bu koşulların kendilerine dair bir bilgi edinmek imkânsızdır ve bu anlamda *aşkınlık* bir sınır ihlalidir, aklın doğru sınırlarının aşılmasıdır. Eski felsefe metinlerinde bu kavram Türkçeye *müteal* olarak geçmiştir. Günümüzde *müteal* sıfatı yalnızca dini bir *aşkınlığı*, üstünlüğü ifade eder duruma gelmiş olmakla birlikte, literatüre geçtiği haliyle taşıdığı anlam bundan fazladır ve Kant felsefesine göndermektedir. Bu geleneği takip etmemiş olmamızın nedeni ise etimolojik olarak *müteal* sözcüğünün yücelme, yüceleştirme anlamına geliyor ve kavramın Kant felsefesinde sahip olduğu iki anlamdan yalnızca birini bildiriyor olmasıdır. *–yhn*

2. Bu kullanımın ortadan kalkması, bu saptırmanın ortadan kalkması, bu ikiye bölünmenin ortadan kalkması mümkün müdür? Ve hangi şartla mümkündür? Başka bir deyişle, felsefe olarak kalan ama bilimi kullanmayı da bırakan bir felsefe var mıdır? Hangi şartlar altında bu felsefe var olabilir?

Bu sorulara bir *felsefe teorisi* yapmaksızın cevap verilemez. Ama bir felsefe teorisi mümkün müdür? Eğer mümkünse, bu bir bilim mi olacaktır yoksa bir felsefe mi?

3. Eğer felsefedeki bu paradoksal ikiye katlanma bilimi gösteriyorsa, felsefe bilimlerle kurduğu *gerçek* ilişkiyi değil sadece felsefi ilişkiyi kendinde gösterir.

Şu halde bir felsefede onun bilimlerle kurduğu felsefi ilişki açıkça görülebiliyor olsa da, gerçek ilişkisi hiçbir şekilde görülemez. Bilimlerle felsefe arasındaki gerçek ilişkinin, bilimlerle felsefe arasındaki felsefi ilişkiyle bağıntısı nedir? Bu soru, cevabını yalnızca yine *bir felsefe teorisi*nde bulabilir.

Öyleyse bir felsefe teorisi yapmak gerekir ki biz buna teşebbüs edemeyiz, zira biz şu an için ampirik düzeyde kalıyoruz.

Yapabileceğimiz tek şey, *bu görünür ilişki hakkında konuşmaktır*: felsefenin bilimlerle kurduğu felsefi ilişki. Felsefenin bilimlerle bu felsefi ilişkisi, felsefenin (felsefelerin) bilimlerden edindiği (edindikleri) imge ya da temsildir.

## II. BİLİMLERİN FELSEFE İLE FELSEFİ İLİŞKİSİ YA DA: FELSEFENİN BİLİMLERDEN EDİNDİĞİ TEMSİL ÜSTÜNE

Ön açıklamalar:

1. "Felsefe" ifadesini bu adlandırmanın meşruluğu sorusunu saklı tutarak kullanıyorum (felsefe mi, felsefeler mi yoksa felsefi olan mı demeli?).

2. Anacağım örneklerin büyük çoğunluğu modern felsefeden (Descartes'tan itibaren) alınmıştır. Ama farklı bir termi-

noloji kullanmak kaydıyla, söylenecek şeyler, Descartes öncesi felsefelere de uygulanabilir. Ayrıca Descartes öncesi örnekleri de anacağım.

*İlk nokta:*

Felsefenin bilimlerden edindiği temsil, felsefenin *Bilgi Teorisi* [*Théorie de la connaissance*] adını taşıyan bir kısmında bulunur. Her felsefe, açık ya da örtük olarak, bir Bilgi Teorisi ihtiva eder. Descartes'tan beri Bilgi Teorisi her felsefenin en önemli kısmını oluşturur. Descartes'tan önce ise bilgi teorisi felsefenin[a] en önemli kısmı değildi.

Bilgi teorisi, kendini her felsefede gösterir ve bünyesinde iki ayrı gerçeklik barındırır: bilimsel olmayan bilgi [*la connaissance non scientifique*] ve bilimsel bilgi [*connaissance scientifique*]. Felsefe böylece Bilgi Teorisi'nde ve Bilgi Teorisi ile bilgiye içerden bir sınır çizgisi çeker: bir tarafta bilimsel bilgi, Bilim Teorisi'nin [Théorie de la Science] nesnesi ve diğer tarafta bilimsel olmayan bilgi biçimleri, özel bir Teori'nin nesnesi.

İkili sonuç:

1. Her felsefe, kendi Bilgi Teorisi'nde bu ana sınır çizgisine göre farklı bilgi cinslerine, türlerine, derecelerine ayrılır. Örneğin Platon'da: sanı (doksa) ve rasyonel bilgi (dianoia) ayrımı. Örneğin Descartes'ta: duyular yoluyla edinilen bilgi ve anlama yetisi yoluyla elde edilen bilgi ayrımı vb.

2. Her bilimsel Bilgi Teorisi kendini bir bilim*ler* Teorisi olarak değil, bir Bilim Teorisi olarak sunar. Gerçek bilimler arasındaki mevcut ayrım düşünüldüğünde, her zaman *Bilim Teorisi'nin içindeki*, dolayısıyla Bilim Teorisi'ne bağımlı bir ayrım olarak düşünülür. Örneğin Descartes'ta: analitik geometri (bunun bir anlamı olduğu ölçüde), geometrik fizik ve biyoloji-tıp arasındaki ayrım anlama yetisine ait Bilgi Teorisi içinde düşünülür. Örneğin Kant'ta: matematik ile fizik arasındaki ayrım

Bilim Teorisi olarak Bilgi Teorisi'nin içinde düşünülür.

Ama felsefe, kendi Bilgi Teorisi'nde bilimsel bilgi ile bilimsel olmayan bilgi arasına tek bir sınır çizgisi çizmekle yetinmez. Bu ifadedeki bilimsel olmayan bilgi terimi, bilimsellik-altı [*infra-scientifique*] bilginin biçimlerini (sanı [*opinion*], duyusal bilgi [*la connaissance sensible*], imgesel bilgi [*la connaissance imaginaire*], vb.) belirtir. Felsefe, bilimsel bilgi ile bu defa bilimsellik-üstü [*supra-scientifique*] bilgi olarak kabul edilen felsefi bilgi arasına (felsefelere göre az çok değişen) ikinci bir sınır çizgisi daha çeker. Bir başka deyişle, felsefe aynı anda bilimsellik-altı bir Bilgi Teorisi ve bilimsellik-üstü felsefi bir Bilgi Teorisi yaparak bir Bilim Teorisi yapar. Böylece felsefe kendini, bilgi olarak, bilimsel bilgi ile arasındaki ayrımda Bilim'den çıkardığı Teori'de temsil eder. Örneğin Platon, bilgide bilimsellik-altı (doksa), bilimsel (dianoia: matematik) ve felsefe (νοῦς [nous]: diyalektik) ayrımı yapar. Örneğin Descartes, duyusal bilgi, matematik bilgi ve İlkelerin bilgisi (felsefe) ayrımı yapar, vb.

Not edelim: bilimler bütün bilgi Teorileri'yle, bütün bilim Teorileri'yle, felsefe Teorileriyle bilim Teorilerini ayıran bütün ayrım Teorileri'yle çılgınca dalga geçer. Bununla birlikte, hal böyleyken, felsefe gerçek bilimler hakkında konuştuğunu iddia eder. Tuhaf.

*İkinci Nokta:*

Şimdi eğer biz, Bilgi Teorisi'nde sadece esas anlamıyla bilimsel bilginin Teorisi'yle ilgili olan şeyi incelersek, felsefenin bilimlerden, bilimlerde olup bitenden edindiği temsili elde ederiz. Bu temsile daha yakından bakalım.

1. Öyle görünüyor ki az önce söylediklerimiz gereğince, felsefenin bilimsel bilgiden edindiği temsilin son temel unsurları Bilgi Teorisi'nin de son unsurlarıdır.

Bu son unsurlar çok az sayıdadır ve çok basittir. Bu unsur-

lar, bizim her tür bilgi Teorisi'nin *değişmezi* [*invariant*] dediğimiz oldukça sıradan bir ilk formül olarak yazılabilirler:

*Özne = Nesne*

Bu formül, altını çiziyorum, her biri çok basit olan, gelişmiş bütün bir formüller dizisine yol açan bir ilk formüldür. Yalnızca bu ilk formülün tek bir gelişmiş biçimine giriş yapacağım: çok da ileriye gitmeyeceğim zira şu anki analizimiz için daha da ileriye gitmeye ihtiyacımız yok.

Bu ilk formülde (Özne = Nesne), felsefe her Bilgi Teorisi'nin iki temel kategorisi arasındaki temel ilişkiyi düşünür. Bu ilişki, formülde bir eşitlik, denklik ilişkisi (= işareti) olarak yazılıdır. Felsefe için, bilimsel bilgi Özne'de içerilen ya da Özne tarafından saklanan bir bilgidir, *Nesne*'sine uygun olduğu ölçüde bilimsel olan bir bilgidir. Bu formülün kaba çevirisi: $E = \frac{1}{2} mv^2$ ifadesi, enerji (Nesne) miktarını ölçen formül olarak, nesnesine uygun bir önerme (Özne) olduğu ölçüde *bilimsel* bir önermedir.

2. Bu ilk formül derhal bir ikinci formüle yol açar:

*(Özne = Nesne) = Hakikat*
*(Sujet = Objet) = Vérité*

Bu ikinci formülde felsefe iki şey bildirir:

1. Özne'nin Nesne'ye denkliği hakiki bir bilgi üretir (yani bilimsel) (ve bilimsel olmayan, bulanık, şüpheli, hatalı, vb. bir bilgi değil).

2. Bilimsel bilgiyi açıklayan formülün (Özne = Nesne) ta kendisi doğrudur [*vrai*] ve buna doğru denir. Felsefe, Özne Nesne denkliği doğru bir bilgi üretir, diyerek Hakikat'i [*vérité*] söyler.

Bu iki anahtar formül, çok az istisna dışında bütün filo-

zoflarda bulunur. Sadece tek bir örnek veriyorum; Aquinolu Thomas'dan:

*Veritas, adaequatio rei et intellectus*
*Veritas = (intellectus = res)*
*Hakikat = (Özne = Nesne)*

*Sonuç:*

1. Her Bilim Teorisi, Bilgi Teorisi'ne bağımlı tikel bir durum olarak, *yansıtmalı* [*spéculaire*] bir teoridir: Özne = Nesne, burada her terim diğerinde yansır. Şu halde her bilgi Teorisi *yansımaya* dair *yansıtmalı* bir teoridir (bütün filozoflar tarafından mahkum edilen Lenin, kendi *yansıma* teorisinde farklı bir şey söylememiştir. "Hakikat"i söylediği için, skandal yaratmıştır).

Bu yansıtma bağıntısı, Hakikat'in yansıtma bağıntısıyla ikiye katlanır. Çünkü (Özne = Nesne) = Hakikat (Lenin bunu söylememiştir).

Demek ki, her Bilim Teorisi, yansıtılanı yansıtan bir Teori'dir.

Yansıtıcılığın böyle ikiye katlanmasında, ilk yansıtma bağıntısına hükmeden ikinci yansıtma bağıntısıdır: bir diğer deyişle; felsefe için ilk yansıtma bağıntısının (Özne = Nesne) "Hakikat"i (felsefi anlamda) ikinci yansıtma bağıntısını oluşturur, yani Özne = Nesne yansıtma bağıntısını Hakikat olarak tanımlayan bağıntıyı – bu nedenle: (Özne = Nesne) = Hakikat.

Bu ikinci formülde durduğumu ama bunun ilk formülün gelişiminin son noktası olmadığını tekrar edeyim. Sadece çok ileri gitmeyeceğiz, zira bu ikinci formül analiz ettiğimiz konu için yeterlidir: felsefenin bilimlerden edindiği temsil.

2. Her bilimsel bilgi teorisi aynı zamanda hem bir Bilim Teorisi hem de bir Hakikat Teorisi'dir [Théorie de la *Vérité*]. Bilim Teorisi'nin bizzat kendisi Hakikat teorisi olarak Bilgi Teorisi'nin tikel bir örneğidir. Öyleyse her bilim Teorisi, felsefede bir Hakikat Teorisi'ne bağımlıdır.

Oysa ki gerçek bilimler asla bilgi Teorisi'nden, Özne'den ve Nesne'den bahsetmez, hele Hakikat'ten hiç bahsetmez. Tuhaf.

*Üçüncü nokta:*

Bu son derece basit formül: (Özne = Nesne) = Hakikat, felsefenin bilimsel bilgiden edindiği temsilin son teorik temelini oluşturur.

1. Bu; felsefelerin Bilim, Özne = Nesne eşitliğine indirgenir demekle yetindiği anlamına gelmez. Ayrıca felsefeler, eşitliğin (=) her zaman için Özne ile Nesne arasındaki bağda zaten gerçekleşmiş ve verili olduğunu da söylemez.

Aquinolu Thomas, alıntıladığım bu formülde bunun bütünüyle bilincindedir: Thomas; Hakikat, intellekt [*intellectus*] ile şeyin [*res*] eşitliğidir (*aequatio*), demez; bu ikisi arasındaki *adaequatio*'dur, der. Bu da *–e doğru bir harekete* (*ad*), dolayısıyla *aequatio*'nun (eşitliğin) gerçekleşmesi hareketine işaret eder. Eğer eşitliğin gerçekleşmesi için bir hareket gerekiyorsa, bu, eşitliğin baştan verili olmadığı, hattâ tam tersine *adaequatio* gerçekleşsin diye safdışı edilmesi icap eden belirli bir eşitsizliğin verili olduğu anlamına gelir. Buna karşılık ve ayrıca sonuç olarak, son *aequatio*, hareketin "ereği" (terimin iki anlamıyla: tamamlanma ve amaç) olarak, yani bir *adaequatio* olarak belirir. Bilgi, yalnızca amacına ulaştığında sona erer. Amacı ise bu eşitliktir. Bu eşitlik yakalandığında, onun yakalandığı yazılabilir, bu ikili yansıtmalı bağ yazılabilir.

Bu, eşitlikçi biçimin: (Özne = Nesne) = Hakikat, Özne/Nesne bağıntısının eşitlikçi olmayan bütün biçimlerinin Hakikat'ini kurduğu anlamına gelir. Bu, felsefenin, sonu bilimsel bilgiye varan bilimsel olmayan bütün biçimleri, kusurlu basit değişkenler olarak, eşitlikçi formülün basit kifayetsizlikleri olarak, yani basitçe *eşitlikten yoksunluklar* olarak, eşitlik (upuygunluk hareketi) üreten harekette düşündüğü anlamına

gelir. Öyleyse her Bilgi Teorisi de, bir *Hakikat Teorisi*'ne bağlı olduğu için, bir *Hata Teorisi* [*Théorie de la l'Erreur*] olarak bilimsellik-altı biçimlerin Teorisi'ni getirir. Bu Hata Teorisi, zorunlu olarak, *Hakikat'ten yoksunluk* anlamına gelen bir Hata Teorisi'dir. Yanılmaz bir sınama: eğer rastgele bir felsefe, son kertede, *Hakikat'ten yoksunluk* olarak bir Hata Teorisi olmayan bir Hata Teorisi ortaya koysaydı; bu, analiz ettiğim bütün temelleri sorgulayan bir felsefe olurdu. Bunu yapan en azından bir felsefe vardır: Spinoza'nın felsefesi. Tuhaf.

2. Her Bilgi Teorisi, son kertede, (Özne = Nesne) = Hakikat formülüne dayanır, dediğimizde, mevcut birçok felsefede karşılaşılan adlandırmalarla açıkça çelişkiye düşen genel bir formülü dile getiririz.

Örnekler: Aquinolu Thomas elbette Hakikat'ten bahseder ama Özne'ye "*intellectus*", Nesne'ye de "*res*" der. Buna karşın Descartes, ki o da açıkça hakikatten bahseder, Özne'ye *ruh [âme]* ya da bilinç, Nesne'ye ise *idea* der. Diğer yandan Kant, ki o da Hakikat'ten bahseder, Özne'ye (ampirik özne, "düşünüyorum", temsil vb.) ve Nesne'ye (kendinde şey, aşkınsal nesne, kısaca nesne vb.) birçok ad verir. Örneğin Bergson, ki Bergson da Hakikat'ten bahseder, Özne'ye "derin ben" [*moi profond*], saf süre, vb. gibi isimler verirken, Nesne'ye mekân [*espace*] ve mekansallaşmış zaman [*et temps spatialité*] vb. gibi isimler verir. Farklı felsefelerde = işaretini, yani denkliği ya da upuygunluğu (denkliğe doğru hareketi), temsil etmekle görevlendirilen kategoriler için de aynı şeyden bahsedilebilir. Adlandırmalardaki bu çeşitlilik, bizim anahtar formülümüzle: Özne = Nesne formülüyle çelişik değil midir?

Bu farklı adlandırmaların hepsi, bizi son kertede değişmez olanın anahtar formülüne geri gönderir: (Özne = Nesne) = Hakikat. Bununla birlikte bu farklı adlandırmalar ne keyfidir, ne de sebepsiz. Bunlar çok önemli bir şeyi dile getirir: son terimler arasındaki temel ilişkiye dair anlayıştaki çeşitlenmeleri

[*variation*]. Adlandırmalarda çeşitlemelerle karşılaştığımızda, bundan şu sonucu çıkarmalıyız: salt sözlü çeşitlemelerle karşı karşıya değiliz, anlayıştaki *[conception]* çeşitlemelerle de karşı karşıyayız. Bu anlayış ise sadece Özne ve Nesne'yi temsil eden kategorilerin hedeflediği gerçekliklere değil, aynı zamanda Özne ve Nesne arasındaki mevcut eşitlik (=) ilişkisine (yani onları temsil edenler arasındaki ilişkiye) dair bir anlayıştır da.

Burada teorik olarak ispatlamadığım ama felsefenin bilimlerden edindiği temsil tiplerini analiz etmemize izin vermesi için ileri sürdüğüm bir Tez'den bahsedeceğim. Bu Tez şöyledir:

1. Terimlere (Özne, Nesne) ve bunlar arasındaki ilişkiye (=) dair anlayışın çeşitlemelerinin hepsi, tamamen teorik alanın içinde olup biten çeşitlemelerdir. Bu teorik alan ise değişmez (Özne = Nesne) = Hakikat formülünün, yani teorik (Özne = Nesne) = Hakikat değişmez formülünün çeşitlemelerinin hükmü altındadır.

2. Felsefe tarihinde, bu değişmezin belirli çeşitlenme biçimleri vardır, bunların bazıları *tipik* biçimlerdir diğerleri ise *değişken*dir. Bu tipik biçimler oldukça az sayıdadır: çok kesin olarak iki tanedir; *amprizm*-biçimi ve *biçimcilik*-biçimi, yani bizim kısaca *ampirizm* ve *biçimcilik* dediğimiz şey. Genelde, ampirizm dogmatizmin karşısına konur, biçimciliğin karşısına değil. Bu karşıtlık Kant tarafından bu terimlerle dile getirilmiştir. Bu karşıtlık Kant'tan sonra da varlığını sürdürmüştür ama doğru değildir: sadece Kant felsefesi için, bu felsefe içinde bir anlamı vardır; hattâ Kant felsefesinde olan biteni anlamaya bile izin vermez. Sadece Kant'ın öznel yönelimlerini yani *Kant*'ın, kendi felsefesi hakkında sahip olduğu fikri anlamaya izin verir. Oysa bir filozofun kendi felsefesi hakkında sahip olduğu fikir, çok nadir rastlanan istisnalar dışında, onun felsefesinde olup bitenin nesnel bir teorisi değildir.

3. Felsefe tarihindeki mevcut felsefelerde ampirik olarak bulunabilen, bilimsel bilgiye dair her tür felsefi temsil iki ti-

pik biçim arasındaki, yani ampirizm ve biçimcilik arasındaki bir uzlaşmadır [*compromis*]. Bu uzlaşmada, bazen ampirizm bazen de biçimcilik baskın çıkar. Ama hiçbir felsefede –ister açıkça *ampirist* olduğunu ilan etsin (örneğin Hume), isterse de açıkça *biçimci* olduğunu ilan etsin (örneğin Leibniz)– ne saf halde ampirizm ne de saf halde biçimcilik bulunur. Her zaman için söz konusu olan, ampirizm ile biçimciliğin daima özgün biçimler altında birleşmesidir [*combination*]. Ama bu birleşmelerin her birinde, *bir eğilimin* diğeri üstündeki *baskınlığı* saptanır. İki eğilimin de saf şekilde dengelendiği hiçbir felsefe yoktur. Hiçbir felsefe, boş ya da tamı tamına eşit ağırlıklarla doldurulmuş bir terazinin mükemmel dengesine erişemez. Her felsefede iki kefe vardır, ampirizm kefesi ve biçimcilik kefesi. Ve bu terazinin daima ya bir tarafı ya da diğer tarafı ağır basar. Tarafsız felsefe yoktur. Her felsefe eğilimlidir, yani baskın bir eğilim gösterir.

*Dördüncü Nokta:*

*Ampirizm.* Bilim'in, felsefe tarafından [gerçekleştirilen] ampirist temsili şu temel formüle, mümkün çeşitlemelerin değişmezini ifade eden formülün biçim-değiştirmesine–çeşitlemesine [*transformation-variation*] indirgenebilir. Değişmez: (Özne = Nesne) = Hakikat.

Ampirist çeşitleme: (Özne = Nesne) terimlerinden birini ortadan kaldırır. Öyleyse görünüşte iki değişken vardır:

( = Nesne) = Hakikat.
(Özne = ) = Hakikat.

Aslında, gerçek çeşitleme görünen ilk değişkendir, bir diğer deyişle temel ampirist çeşitleme şöyle ifade edilir:

( = Nesne) = Hakikat (*Ampirist değişmez*).

Kabaca: hakikat nesnede içerilir, bütünüyle nesnede içerilir. Bilimsel bilginin hedefi basitçe nesnede hakikatin mevcudiyetini *tespit etmek* ya da nesnede içerilen hakikati dışarı çıkarmaktır [*extraction*]. En nihayetinde dışarı çıkarmak (ki soyutlamayı varsayar) asla basit bir tespit biçimi değildir, yani daima basit bir tespite kadar gider. Bilim veriyi [*donné*] kaydeder, zira veri ya da olgular [*faits*] ya da nesne hakikat içerir. Bilimsel bilgi, nesnenin içeriğinin kaydıdır, okumasıdır, hesap edilmesidir. Uygun kelimeler ile iyi bakmak, iyi gözlemlemek, iyi görmek, iyi okumak, iyi tespit etmek, iyi kaydetmek, iyi hesap etmek: işte bütün bilimsel bilgi budur. Bilimin tüm yapabildiği, pasifliğin bu kurallarına saygı duymak ve okumalarının sonuçlarını iyi bir muhasebeyle iyice kaydetmektir. En nihayetinde, ampirist şöyle söyler: "bilim, yetkin bir dildir." Yetkin dil: defterlere kesin ve eksiksiz hesapları yazmak için yetkin olan dil.

Somut sonuçlar:

1. Özne'nin ortadan kalkması = bilimsel bilgideki *teori* merciinin yoksayılması [*dénégation*]. Ampirizm için bir bilim teorisi yalnızca kaydedilmiş olguların toplamıdır, teori *teorik* değildir. XVIII. yüzyılda evrensel olarak yayılmış bu anlayış, matematik konusunda başarısız oldu. Matematiğin sadece ampirik olduğu nasıl ileri sürülebilir? Matematiğin teorik olmadığı nasıl ileri sürülebilir? Bu matematik, açıkça olguların, (ampirik) verinin (XVIII. yüzyıldaki tek verinin) dışında yaşar. Kant, matematiğin saf, yani ampirik olmayan dolayısıyla teorik, bir bilim olduğu Tezini doğrulamak için ya da en azından bu konuda ampirizmle savaşmak için bu çıkmazı yakalayacaktır.

2. Ortadan kaldırılmış Özne ( = teorinin varlığının ve statüsünün yoksayılması) "=" işaretine (Nesne = Hakikat'te sürüp giden upuygunluk, eşitliğe doğru hareket işaretine) dair oldukça özel bir anlayış doğurur. Başka bir deyişle, ister nesnedeki Hakikat'in basit tespiti ister Hakikat'in nesneden çıkarıl-

ması olsun bilimsel çalışmaya dair son derece özel bir anlayış doğurur. Eğer bu çalışmayı *yöntem* kategorisi ile tanımlarsak, deriz ki; yöntem, ampirist bilim anlayışında basit bir soyutlama tekniği olarak, okuma-tespit reçetelerinin bütünü olarak, vb. temsil edilir. Aynı zamanda, teori ortadan kaldırıldığından-yoksayıldığından dolayı, bu teknik *teori*nin yerine geçer. Yanılmaz semptomatik ipucu: bir bilim teorisinden bahsetmeyen ve bilim teorisi kategorisinin yerine "yöntembilim" kategorisini gerçekten koyan biri, ampirist bir felsefi eğilim gösterir. Bilimsel yöntemi basit bir teknik statüsü altında düşünen her anlayış için de aynı şey geçerlidir.

3. Öznenin ortadan kaldırıldığı, teorinin "yöntembilim"e indirgendiği, yöntemin tekniğe indirgendiği ve Hakikat'in de nesnede ikamet ettiği bu şartlar altında artık bilimin basit bir kronik olmanın dışında, yani kendi keşifler serisinin basit bir dökümü olmanın dışında bir *tarih*e sahip olabileceğini düşünmek için hiçbir sebep yoktur.

Bu söylediğim şeyin, bilimin sadece ampirist felsefelerdeki temsili için değil bilginlerin kendiliğinden Felsefelerinin birçoğu için de doğrudan ve derhal geçerli olduğu hemen dikkati çekecektir. Ampirizm, modern bilginlerin kendiliğinden Felsefelerinin temel bir bileşenidir. Bunu birazdan göreceğiz.

Aynı zamanda şu da dikkati çekecektir; ampirizm gündelik bilinç için oldukça şaşırtıcı biçimlerde kendini ifade edebilir. Descartes'ın ampirizmin bir temsilcisi olduğunu söylemiştim. Bu ifade, örneğin Descartes'ın, ampirizmin herkes için gerçek temsilcisi olan Gassendi tarafından, rasyonalist dogmatizmi nedeniyle eleştirildiği düşünüldüğünde bir skandal olacaktır. Yine de, (Özne = Nesne) = Hakikat değişmezindeki Nesne'nin, günlük dilde *ampirik* denilen duyusal nesneden, duyumdan ya da duyusal veriden bambaşka bir içeriğe sahip olabildiğinin göz önünde bulundurulması şartıyla, bu ifadem doğrudur. Descartes'da nesne düşüncedir [*idée*], özdür, yani düşüncede

var olan [*idéal*] ya da daha çok düşünsel [*idéel*] bir varlıktır. Descartes'ın ampirizmi, nesne olarak düşünceleri [*idées*] kabul eden bir ampirizmdir, hepsi bu. Aynı şekilde Platon'un ampirizminden de bahsedilebilir: Platon için nesne duyusal değil, *düşünsel formlar*'dır [*Eidos idéel*]. Bizi ilgilendiren bakış açısından, bu fark, bizim ifademizi tartışmaya açan bir fark değildir. Descartes tabii ki ampiristtir, bir düşünsel özler [*essences idéelles*] ampiristidir, tıpkı Platon'un da bir düşünsel *formlar* ampiristi olması gibi. Benzer şekilde, XIX. yüzyılının başında "varoluş"un tanımı hakkında kimi matematikçiler tarafından çıkarılan küçük "felsefe krizi"nde ampirist bir akımın bulunduğunu görebiliriz: sezgiciler, matematiğin nesnesine dair ampirist bir anlayışın felsefi kipi üstünden, kendi küçük felsefi "kriz"lerini yaratan matematikçilerdir. Sezgicilik, matematikteki bir *ampirizm*dir.

Son olarak dikkat edilirse başta söylediğim şey, şu noktanın kavranmasını sağlar: ampirizm, ortadan kaldırılan, inkar edilen şeyin Nesne olduğu bir biçim alabilir: (Özne = ) = Hakikat. Zira demiştim ki bu durumda, hattâ açıkça Nesne'nin ortadan kaldırılması durumunda bile, baskın olan, [öznenin[a]] *ortadan kaldırılması*dır. Örneğin Hume. Formülün Hume'daki anlamı, bu durumda Nesne'nin yerini Özne'nin bilinç içeriğinin almasıdır. Özne aslında *Nesne'nin temsilcisi* gibi çalışır, çünkü nesne öznededir. Sonuç: tüm ampirist şema, bu şemayı öznenin bilinç içeriğine uygulamak şartıyla, mükemmelen çalışır, öznenin bilinç içeriği ise aslında Hume için nesnedir: duyumlar, izlenimler, vb. Veri, duyumlardır, izlenimlerdir, vb. Bilimsel bilgi, öyleyse yalnızca tespitten ve duyusal bilinçte içerilen Hakikat'in dışarı çıkarılmasından-soyutlanmasından ibarettir. Söz ettiğim ilk ampirizme *nesnel* ampirizm denilebilirdi, şimdi söz ettiğim ikinci ampirizme de öznel ampirizm denilebilir. XVIII. yüzyıldaki d'Alembert, Diderot ve materyalist filozoflar *nesnel* ampiristlerdir; Condillac, Hume ve Rousseau ise öznel

(duyumcu) ampiristlerdir. *Matérialisme et Empiriocriticisme*'de, XVIII. yüzyıldan uzunca bahseden Lenin, nesnel *duyumculuk* adını verdiği nesnel ampirizmden yana tavır alır. Bu iki ampirizmin sentezi, Kant'ın *deneyim* teorisinde dile getirilmiştir. Burada yine, deneyim kategorisinin, farklı baskın unsurlara sahip olabilen değişkenlere kaydedilebildiğini akılda tutarak, denilebilir ki; "deneyim" kategorisi ve "*deneyim*"de ısrar etme, *ampirizm*in kesin belirtilerinden biridir. Belirtmek isterim ki sözü edilen bilimin *gerçek* kategorisi, öyleyse deneyim değil, *deney*dir. Şu halde, Bilim teorisi bilimler teorisi için neyse, *deneyim* de gerçek deney kategorisi için aynı şeydir. Kant felsefesi, bir *deneyim* teorisi olan bir bilim teorisi içerir. Bu deneyim teorisi XVIII. yüzyılın (*Newtoncu*) deneysel fizik teorisidir. Kantçı deneyim teorisi, XVIII. yüzyıl deneysel fiziği için özsel olanı, *deney* bilgisini, incelemez. Tuhaf.

*Beşinci nokta*:

Biçimcilik. Bilimin felsefe tarafından ortaya konan biçimci temsili, yine (Özne = Nesne) = Hakikat değişmezinin tipik bir çeşitlemesi olarak özetlenebilir ve burada, bu kez baskın şekilde, ortadan kaldırılan-yadsınan Nesne'dir. Öyleyse şuna varılır:

(Özne = ) = Hakikat (*biçimci değişmez*)

Ve tıpkı az önceki gibi, Özne'nin ortadan kaldırılmasına da varılabilir:

( = Nesne) = Hakikat (bağımlı değişken).

Ama bu ikinci formül daima ilki tarafından baskılanır.

Kabaca: Hakikat, Özne'de, Teori'de içerilir. Ve nesne ortadan kaldırılmış olduğundan, "=" işareti ile ifade edilen şey (upuy-

gunluk, dolayısıyla bilgi üretim süreçleri) Özne'de yani Teori'de içerilmiş olur. Yöntem, artık soyutlama tekniği değildir ama biçimsel hale getirme, hesaplama tekniğidir. Bir diğer deyişle, bilimsel bilgi, Özne'nin kendine uygulanmasında, Teori'nin kendine uygulanmasında özetlenir: bilimsel bilgi, saf biçimsel alıştırmadır, zihnin biçimlerinin kendi biçimleri üstünde çalışması, zihinde mevcut olan biçimlerden hareketle biçimler üretme, biçimlerin kendi üstünde çalışmasıdır, saf biçimciliktir.

Örnek: Kant. Kant'ta sonuç olarak ampirizmin baskın olduğunu hesaba katmak gerekse de, Kant felsefesi biçimciliğe büyük bir yer ayırır. Duyarlığın [*sensibilité*] *a priori* biçimleri teorisi ("nesnesi" saf mekân ve zaman biçimleri olan, saf biçimsel bilim yani matematik: geometri ve aritmetik buradan gelir). Biçimcilik Leibniz'de çok daha açıktır, zira onda biçimcilik baskındır: biçimcilik, saf bir hesap gibi tek başına işleyen *evrensel karakteristik* idealine ulaşır: "*Dum Deus calculat, fit mundus*". Günümüzde yapısalcı *ideoloji*, yani *kombinasyonlar* [*combinatoire*] ideolojisi olarak adlandırmayı önerdiğim şey, doğrudan Leibniz çizgisindedir. Yapısalcı ideoloji, biçimsel yapılardaki alelade [*quelconques*] unsurları birbirine bağlayan saf biçimlerde, özünde *bilinçdışı* olan ama bilginler tarafından uygulanması halinde bilinçli olabilecek bir hesap yapıldığını düşünür. Lévi-Strausscu bilinçdışı teorisinin, ki bunun Freud ile hiçbir ilişkisi yoktur –bunu belirtmeme gerek var mı?–, anlamı ve önemi buradan gelir. Burada yine bilimin işi, "yetkin bir dil" kurmaya indirgenir. Bu yetkin dil, verilerin doğal dilde mevcut olan bir söz dağarcığında hesap edilmesi-kaydedilmesi anlamına gelmez ama yazı, algoritmaların taslağı anlamındadır ki bunlar, daha sonra hesabın kendileri üstünde tek başına işlemesine izin vereceklerdir. Biçimciliğin "yetkin dil"inin doğal dille, hattâ teknik dille hiçbir ilgisi yoktur: yapay, biçimsel, katıksızca algoritmik bir dildir bu, bütün gösterenlerin [*signifiant*] "üstünün çizildiği" bir yazıdır (Derrida'nın başka

bir konu hakkında ve başka amaçlar için kullandığı "üstünü çizme" [*rature*] ifadesini kullanalım). Bilim, otomatik hesabın sonuçlarını bir araya getirir. Modern dilde söylersek, bir makine programlanır ve yaptığı hesaplarının sonuçları bir araya getirilir. Burada bilimsel yöntem artık basitçe okuma ve çıkarma-soyutlama tekniğine değil, algoritmik yazı, biçimlendirme, programlama ve hesap tekniklerine indirgenir. Bütün avangard modern bilim, bugün bu *biçimci* eğilimin egemenliği altındadır. *Alelade unsurların biçimsel kombinasyonlarının ideolojisi* anlamında ideoloji olarak tanımladığım yapısalcı ideoloji, insan bilimlerinde biçimciliğin temsilcisidir. Mantıksal *yeni pozitivist* ideoloji ise işi, biçimciliği kimi doğabilimlerinde ve matematikte temsil etmeye kadar götürür. Bu ideolojinin seçim mekânı bugün, doğmakta, büyümekte ve güzelleşmekte olduğu mekândır: *matematiksel mantığın* sorunları ve kavramları hakkında yapılmış felsefedir. Matematiksel mantık uzmanlarının bu kendiliğinden felsefesinden başlayarak, bu ideoloji bugün bazı matematik, fizik, biyokimya, dilbilim alanlarına yayılır ve insan bilimlerinde önemli konumlar edinmeye başlar. Size demiştim ki, bu eğilim yurtdışında çoktan kimi yeni felsefelere yol açtı: Viyana çevresinin mantıksal yeni pozitivizmi, Carnap, Wittgenstein, Britanya "analitiği" denilen felsefe.

Tezlerimizin geçerliliğine dair size deneysel kesin bir kanıt vermek için bir öngörü sunacağım ve olayların bunları doğrulayıp doğrulamadığını göreceğiz.

Öngörü: mantıksal yeni-pozitivist biçimcilik, insan bilimlerinde çok hızlı bir şekilde *yapısalcı* ideolojiye yönelecektir. Bu öngörüyü kesin terimlere çevirmek için işte öngörümün tam içeriği: yapısalcı ideolojinin (alelade unsurların biçimsel kombinasyonlarının ideolojisinin) insan bilimleri üstündeki egemenliği bugün, Aralık 1967'de, modern *dilbilimin* kılavuzluk rolünde görülebilir. Şunu önceden diyebiliriz; dilbilim bu kılavuzluk görevini gitgide yitirecek ve bu görevi ele geçiren

mantık olacaktır. Mantıksal yeni-pozitivist biçimciliğin, yapısalcı ideolojiye karşı iktidarı ele geçirmesi, kaçınılmaz olarak gelecek senelerde dilbilimin kılavuz disiplin rolünü kaybetmesi ile kendini gösterecektir: bu rolü üstlenen matematiksel mantık olacaktır. Olaylar hızla gelişecektir[a].

*Altıncı Nokta*:

Felsefenin bilimlerden edindiği bütün temsiller, Bilim Teorileri'nde kendini ifade eder. Bu Teoriler, bilgi Teorisi'nin özel bir alanını oluştururlar ve (Özne = Nesne) = Hakikat teorik değişmezinin iki tipik çeşitlemesi arasındaki uzlaşma ile kurulmuşlardır.

Bu iki tipik çeşitleme, ampirizm ve biçimciliktir.

Bu iki tipik çeşitleme, kendi değişkenleri karşısında değişmezler olarak iş görür: ampirizm değişmezi ve biçimcilik değişmezi.

Her tür bilim felsefesi, somut (tarihsel olarak mevcut) felsefeler tarafından yapılan bütün bilim temsilleri, bu iki değişmez arasındaki, yani ampirizm ile biçimcilik arasındaki bir uzlaşmayı ortaya koyar. Her uzlaşmada, bu iki değişmezin mevcut olduğu ve birinin diğerine baskın olduğu tespit edilir.

Şimdi daha önce belirttiğim ve fazlasıyla önemli olan bir noktanın üstünde durmam gerekiyor: bu eğilimler, bütün bir felsefe tarihinde sürekli olarak kendini ifade eder ama bu her defasında değişmezde bulunan terimlerin her birinin tanımlı teorik-tarihsel doğasına göre olur.

Bu, somut olarak şuna işaret eder; ampirizm ve biçimcilik tarihsel dönemlere göre, yani Özne = Nesne değişmezinde hem Özne'yi hem de Nesne'yi kuran şeyin güncel varoluş kipine göre tamamen farklı biçimlerde ortaya çıkar.

Örneğin Platon için Nesne, *düşünsel formdur*; Descartes için nesne, öz-düşünce'dir; XVIII. yüzyıl için (deneysel fiziğin yüz-

yılı için) nesne, *duyulur veridir*; XIX. yüzyıl için (doğabilimlerinin, her şeyden önce, deneysel bilimlerin gelişiminin yüzyılı için) nesne, *olgular*dır.

Buna bağlı olarak, Özne'yi temsil eden şeyin güncel varoluş kipi aynı çağlarda değişir. Platon için özne; *dianoia*'dır, Descartes için zihin [*esprit*] (*mens*) ya da düşünen töz olarak ruhtur, XVIII. yüzyıl için gözlemleyen akıldır, XIX. yüzyıl için deneysel akıldır, vb.

Tarihin her büyük döneminde, değişmez Özne-Nesne çifti, mevcut bilimlerdeki baskın rasyonelliğin [*rationalité*] biçimine ve içeriğine ve bu baskınlığın felsefi temsiline göre değişir. İşte bu sayede kendi bilim temsilleri içinde Platon'un ve Descartes'ın ampirizminden bahsedebildik, işte bu sayede tıpkı biçimcilik gibi ampirizm de çağlara göre değişir.

Bu şematik açıklamalar, *pozitivizm* dediğimiz şeyi tayin etmek için gerekiyordu. Pozitivizmden bilginlerin XIX. yüzyılda baskın olan kendiliğinden Felsefesi bağlamında bahsettik. Pozitivizm bir felsefe anlamına da gelir: Auguste Comte'un felsefesi. Şunu belirteyim, bilginlerin kendiliğinden Felsefesi'nden bahsederken pozitivizm dediğimiz şeyle Comte'un pozitivizmi tam olarak aynı şey değildir ama basit pozitivizm ile Comte'un pozitivizminin ortak noktası sayesinde onunla iletişim kurar. Öyleyse pozitivizm, belirli bir döneme ait olan, belirli bir felsefenin bilimden sağladığı kesin bir temsildir. Bu pozitivizm, *söz konusu felsefe tarafından baskın olarak kabul edilen bilimsel rasyonellikte*, o dönemde mevcut biçim ve içeriğe bağlı olarak, ampirizm (baskın) ile biçimcilik (tâbi) arasında bir uzlaşma sağlar. Öyleyse bu baskın bilimsel rasyonellik, XIX. yüzyılda deneysel doğabilimlerinin rasyonelliğidir. Bu bilimlerde Özne = Nesne değişmezi, aşağıdaki biçimi alır. Nesne, *olgular*dır. Özne, yasalardır. Özne = Nesne değişmezi demek ki şu biçimi alır: Yasalar = Olgular. Pozitivizmde, baskın olan *ampirizm*dir. Bu da demektir ki pozitivizmin özel ampirist değişmezi şu şekilde yazılabilir:

( = olgular) = Hakikat

Bu değişmezi bu şekilde yazmak, "olgulara vurgu yapmak"tır, Comte'un "pozitif", "pozitiflik" adını verdiği şeye vurgu yapmaktır. Görüldüğü gibi, bu yazı Özne'yi, yasaları ortadan kaldırmaz, ancak yoksayar [*dénégation*]. Bu yoksayma Comte tarafından hepsi de upuygunluk yani "=" işaretinin işlevine dair teorik bir temsil sunmaya yönelik olan, oldukça karmaşık ve ilginç teoriler şeklinde geliştirildi. Bu temsil kendi başına pozitivisttir, yani ampirizme tâbidir.

Aslında olgulardan yola çıkarak yasa hazırlama, Comte'da kendini açıkça bir *soyutlama* teorisi olarak gösterir. Yasalar, olgularda içerilir. Yasaları bilmek, onları olgulardan soyutlamaktır. Yasaların ve olguların dışında hiçbir şey yoktur demek, olguların dışında hiçbir şey yoktur demektir. Çünkü yasalar, ancak kendileri daima olgularda içerildikleri durumda olguların yasalarıdır. Daha da ileri gidersek, yasa "genel olgu"dur. Soyutlama olarak bu bilimsel çalışma teorisi, somut ve soyuttan oluşan klasik felsefi ikiliğe dayanır. Somut olan olgulardır, soyut olan yasalardır. Olgular/yasalar, somut/soyut, soyutlama, tüm bunlar Comte'un kendi bilimsel bilgi teorisini hazırlamak için üstüne çalıştığı kategorilerdir. Ayrıntılarına giremeyeceğim.

Sadece Comte için çok önemli bir noktaya işaret edeceğim. Eğer yasalar zaten olguların içindeyse, onları oradan okumak ya da oradan çıkarıp sonra bir araya toplamak yeterlidir. O halde, bilginin işi bir *genelleme*, genelleyici bir tümevarım işidir: tümevarımın sonucu ise bir *ortalama*dır. Öyleyse yasa bir ortalamadır ve hattâ uç noktada da bir *istatistik ortalama*dır. Bunun doğrudan bir uygulaması Durkheim'da görülür: toplumsal olguları şeyler olarak inceler ve bunlarda hepsi için müşterek olan bir orta olgu arar, yani bir genellik, bir *ortalama*. Ama yasa istisnalar içerir: bu da bir olgudur. O halde, istisna olgular bulunduğu için bütün olgular için müşterek olmamasına rağmen, yasanın tüm olgulara müşterek olduğunu söylemek istiyorsak, istisnaların hesabını vermek gerekir.

Şu halde, yasa artık en genel müşterek kalıntı olarak değil, aynı zamanda *norm* olarak işler; saf istatistik yasa olarak değil, aynı zamanda *normal* yasa olarak işler. Yani norm koyan yasa olarak işler. Bu ise, aynı engeli yeniden üretmekten başka bir şey yapmayan, normale dair dolayısıyla patolojik olana dair bütün bir teoriyi varsayar. Buradan çıkılamaz, zira bu iki kategoriyi sorgulamayan her tür normal ve patolojik teorisi, ister epistemolojide, ister sosyolojide, isterse de tıpta (genel ya da psikiyatrik) ve politikada olsun, pozitivist (dolayısıyla ampirist) bir teoridir. Comte ve Durkeim, kendi ampirizmlerinden kaynaklanan bu zorluktan, ancak Özne'ye bağlı olan bir şeyi yeniden devreye sokarak kurtulabilirler. Ama bu şey, (herhangi bir gerçek bilimsel operasyonu belirtilen) bilimsel bir içerik değildir, ideolojik bir içeriktir, pratik olarak ahlaki bir değerdir, *yasayı norm* olarak kuran ve her zaman en ilginç olanı, *istisnaları* feda etmeye izin veren idealdir. Yalnızca olguları, varlığı ele almak isteyen pozitivizm, kendine has bir kendi düşüncesinin kapanışına varmak için, Özne düşüncesi yerine, yani söz konusu bilim teorisi yerine, ahlaki bir ideal koymak zorundadır. Pozitivizm ve ahlakçılık böylece her zaman, kaçınılmaz olarak atbaşı gider. Bu, pozitivizm tarihinde ampirik olarak gösterilebilir: Comte bir tarih felsefesinde, laik bir ahlakı ve dini, ama yine de bir ahlakı ve bir dini yücelten tamamen geleneksel bir dünya görüşüne varır ve bunlar üstünden muhafazakar bir politika önerir. Bunu günümüzde de görebiliriz: hüküm sürmekte olan yeni pozitivizm, kaçınılmaz olarak ahlaki bir ideolojiyle, hümanizmle ve muhafazakâr bir politikayla, yani neo kapitalizm[a] dediğimiz şeydeki teknokratizmle, atbaşı gitmektedir. Olgular/yasalar, somut/soyut gibi pozitivizmin tipik ikilileri, yasa/norm, normal/patolojik, olan/olması gereken, ekonomizm/hümanizm ikilileriyle tamamlanırlar (yani bunlara dayanırlar) ve maddenin zihne, sınıf çatışmasının hümanizme, vb. boyun eğdiği, muhafazakâr bir politikada tamamlanan

daima düalist bir dünya görüşüne doğru giderler.

En son, XIX. yüzyıl pozitivizminin nasıl yeni bir biçim alma eğiliminde olduğunu göstermiştim[a]: *Yeni-pozitivizm*. Buradaki *yeni*, her zamanki gibi, bir örtüdür, pozitivizmi yeni-pozitivizmin altında göstermeye, yani saklamaya yarayan bir örtü. Ama bugün bu *yeni*, özel bir anlama sahiptir. Felsefede, XIX. yüzyılda baskın olan rasyonellik tipinin, yani deneysel doğabilimlerinin yerini, *yeni bir rasyonellik tipinin* aldığını gösterir. Pozitivizm, beklenildiği gibi, insan bilimlerini istila etti ve bunlar üstünde hakimiyet kurdu ama bu, onun neden biçim değiştirdiğini açıklamaz. Var olan pozitivizmde egemenliği ele geçirme yolundaki yeni rasyonellik tipi, mantık, matematiksel mantık ve bundan böyle bunları kullanacak bilimsel disiplinler (matematiğin, fiziğin, biyo-kimyanın kimi dalları, dilbilim, vb.) çevresinde günümüzde geliştirilen bir biçimci rasyonellik tipidir. İlginç bir olay: ampirizmin bağrında bile biçimcilik saldırısı. Biçimciliğin iktidarı ele geçirişi, hem de temelden ampirist olan ve ampirist kalan, inşa edilmiş bir imparatorluğun bağrında.

*Görünüşe göre*, yeni mantıksal pozitivizmin bize hazırladığı şey, ampirizme karşı biçimciliğin zaferidir. Aslında biz tamamen ampirizmin içinde kalırız ama onun *Nesnesi*'nin içeriği doğayı değiştirmektedir. Nesnesi, artık sadece tüm filozofların *olgular* adını verdiği ve deneysel doğabilimlerinin alanıyla sınırlı olan şey değildir. "Toplumsal olguları" da olgulara dahil ederek, kendini doğa olgularıyla sınırlayan bu anlayıştan Durkheim zaten kopmuştu ve bu, zamanın tinselci [*spiritualistes*] filozoflarını çok kızdırıyordu (örneğin; Péguy'nin ve Bergson'u takiben Sartre'ın ve Merleau-Ponty'nin Durkheim'e saldırıları: tek istisna Durkheimcı Lévi-Strauss'tur, çünkü o temelde pozitivisttir). Bugün kayda değer yeni bir genişleme söz konusudur: olgular alanında, dilin olguları ortaya çıkarken bununla beraber bilinçdışının olguları da ortaya çıkar, ayrıca daha şaşırtıcı olanı, matematik, mantık, bilim ve felsefe olgularının da

ortaya çıkmasıdır. Bu durum tam olarak şuna işaret eder, eski pozitivizmin yasalar olarak, teoriler olarak incelediği ve kabul ettiği şey, şimdi olgular olarak incelenmektedir, her ne kadar söz konusu olan, önceden olgu olmayan şeyler olsa da. Şu halde, pozitivizmin kendini, kendinden gizlice ikiye katladığına şahit oluruz: eski yasalar (ya da bunlara denk olan şey) artık olgular olarak ele alınmaktadır ve bu yeni olgulara eski işlem yeniden uygulanmaya başlar. Bu yeni olguların yasalarını çıkaracağız. Böylece yasaların yasası olan yasalar, teorilerin teorisi olan teoriler, dillerin dili olan bir dil, matematiklerin matematiği olan bir matematik çıkaracağız. Eski yasaları, yeni olgular olarak gösteren yeni ifadeler de buradan gelecektir: teorilerin teorisine metateori denir, var olan matematiğe ait biçimsel sistemlerin matematiğine metamatematik denir, vb. Tüm bunlar, bundan böyle stratejik nesnesi bu *ikiye katlanmayı düşünmek* olan mantıksal matematikte en yüksek noktasına varır.

*Önemli belirleme*: az önce söylenen her şeyde, bilimsel olaylarla onların yeni-pozitivist kullanımları kasten "karıştırıldı". O halde, yeni-pozitivizmin "karıştırdığı" şeyi "ayırmak" gerekir: bilimlerin haklarını bir yana, yeni-pozitivist felsefeyi diğer yana. Modern mantık matematiğinin hakları, *tek bir an için bile tartışma konusu değildir*. Bunlar, mutlak ve saldırılamaz bilimsel haklardır. Örneğin meta-teori, meta-matematik kavramları, bu disiplinlerde % 100 *bilimsel* kavramlardır. Buna karşılık, tartışma konusu olan yeni-pozitivist felsefenin bu bilimsel kavramları *felsefi kullanıma* sokmasıdır. Bu kullanım, açık bir şekilde tanımlanabilir: yeni-pozitivist felsefe "uygular", yani herhangi bir ayrım yapmadan mantıksal matematiğin bilimsel kavramlarından gerçek bilimlerin kavramlarına ve nesnelerine varılmasını sağlar. Bunu yaparken de şu çok önemli olguyu hesaba katmaz: bu bilimlerin (doğabilimlerinin, sosyal bilimlerin) asla "*alelade*" bir nesneyle işi olmaz. Her nesne özeldir, maddi olarak özel kılınmıştır. Ona genel olarak, asla "saf" bir

kombinasyonun ya da biçimciliğin "alelade" [*quelconque*] nesnesi gibi muamele edilemez. Yeni-pozitivist felsefenin gerçek bilimlere soktuğu felsefi kullanım, tam da gerçek, özel kılınmış nesnelerin, sanki bunlar "*alelade*" bir nesnenin basit temsilcileriymiş gibi ele alınmasından ibarettir. Buradan bilimsel bakış açısına göre de çok önemli sonuçlar çıkar. İlk olarak şu sonuç: özel kılınmış bir nesnenin *biçimsel* olarak ele alınması, kimi zaman, belirli bazı sınırlar içinde, bilimsel olarak kaçınılmaz olsa da, bu sınırlar aşılır. Bu ise,

1. bu sınırların dışında saçma sonuçlar üretir,

2. en sonunda biçimci muamelenin kendisini tehlikeye sokar, bununla birlikte bu muamele burada bilimsel olarak, yani bu belirli sınırların *içinde* doğrulanmıştır. Bu durum, insan bilimlerinde çok fazla görülmekle birlikte, doğabilimlerinin bazı dallarını da tehdit eder[a].

Tüm bu yeni-pozitivist operasyon, biçimciliğin bütün görünüşlerine eksiksiz sahiptir: aslında bu, amprizmin *aggiornamento*'sudur[1]. Yeni-pozitivizm'de baskın olan daima ampirizmdir. Yaşlı ampirizmin, saldırısına yeni-amprizm biçiminde devam ettiği tarihsel bir çağın eşiğindeyiz. Bu yaşlı ampirizm dünyamızı, mantıksal yeni-pozitivist biçimcilik maskesi altında bu yeni-ampirizmle kaplayacaktır. "Mantıksal yeni-pozitivizm" ifadesindeki örtünün, "yeni" olduğunu söylemiştim. Aslında gerçek örtü, "mantık" terimidir. Mantıksal yeni-pozitivizm ifadesindeki yeni, mantığa gönderir. Bizim yükselen, dalgalanan ve muzaffer pozitivizmimiz olan mantıksal pozitivizm ifadesindeki örtü "mantıktır". Göze çarpan biçimcilik, olduğu şeyi gizler: kimi bilimsel disiplinlerde "baskın" ve etkin olarak baskın rasyonellik durumu tarafından koşullanmış şu anki biçim: *pozitivizm*, yani temelde *ampirizm*.

Ampirizmin bugünkü temsilcisi olarak pozitivizm bizim 1 numaralı rakibimizdir. Biz bu nedenle, *Kapital'i Okumak*'ın

1 Güncellenme, modernleşme anlamında. –*çn*

Önsözü'nde tıpkı bütün *Kapital* analizimizde olduğu gibi, ampirizme karşı temel bir saldırı yöneltmiştik. Bizim yakın geleceğimizi istila edecek ve yönetecek mantıksal pozitivizmi, ampirizmin biçimci değişkeni olarak hesaba katmak gerekir. Mantıksal yeni-pozitivizme ulaşmak için ona kalbinden saldırmalı, mantıksal yönünden ya da ikincil olan biçimciliğinden değil: ampirizmden. Biçimciliğe karşı saldırı, yalnızca ikincil bir destek saldırısı olabilir. Ampirizme saldırmak için ise, kaçınılmaz olarak onun paralelinde gelişen şeye de saldırmak gerekir: yani bugün hümanizm biçimini almış ahlaki idealizme.

Bu beş dersi sonlandırmak için bilim[a] yönünden yaptığımız kısa incelemeden çıkan sonucu, felsefe yönünden yaptığımız kısa incelemeden çıkan sonuçla karşılaştırmak istiyorum.

Bu iki incelemenin konusunu hatırlayın. Kimi ampirik olguların analizi ile felsefe üstüne olan 24. Tezimizin doğru olup olmadığını araştırıyorduk. 24. Tezimizin ne dediğini hatırlatırsam: "Felsefenin bilimle ilişkisi, felsefenin özel belirlenimini kurar."

Bunun gerçekten böyle olup olmadığına, bilim yönünden ve felsefe yönünden bakmaya çalıştık. Bana öyle geliyor ki, incelemelerimiz bize, felsefenin bilimlerle ayrıcalıklı bir ilişki sürdürdüğünü ve *teorisini yapmaksızın* var olduğunu tespit ettiğimiz bu ilişkinin, felsefeyi özel olarak belirleyen, yani felsefeyi felsefe yapan bir ilişki olduğunu gösterdi. Her ne kadar bilimle işi olsa da ve onun varoluşuna, etkinliğine bağlı olsa da, felsefenin bilimlerle karışamayacağını gördük. Aynı zamanda, felsefelerin, *karşıt* [*antagoniste*] eğilimleri olan dünya görüşlerine dayansa da ve bunlara oldukça derinden bağlı olsa da dünya görüşleriyle karıştırılamayacağını gördük. Eğer bu böyleyse, felsefe, felsefe olarak belirlenmiştir ve bu belirleniş, felsefenin bilimlerle sürdürdüğü özel ilişkiye göre onu taşıyan dünya görüşleri temeli üstüne kurulmuştur.

Burada, bu ikili araştırma vesilesiyle kat ettiğimiz yolda

bulduğumuz iki sonucu yan yana koymak istiyorum. Bilim yönünden, bizzat bilim-adamları için Bilginlerin kendiliğinden felsefesi biçimi altında, felsefenin tamamen özel bir öneminin olduğunu gördük. Felsefe yönünden, felsefeciler için felsefenin bilimlerden edindiği temsilin tamamen özel bir öneme sahip olduğunu gördük.

Şu halde, bu iki sonucu yan yana koymak, her şey göz önüne alındığında Bilginlerin kendiliğinden felsefesinin içeriği ile felsefenin bilimlerden edindiği temsilin içeriğinin belirli bir tarihsel çağda, pratik olarak *temel özellikleri bakımından* birbiriyle örtüştüğünü görmek için yeterlidir. Elbette ince ayrımlar, kimi farklar vardır ama bu ince ayrımlar ve farklar bazı unsurlar hesaba katılırsa anlaşılabilir ve kaldırılabilir:

1. Söz konusu bilim-adamlarının çalıştığı, bilim ya da bilim dalı.

2. Tarihsel olarak güncel ve yaşayan felsefelerde mevcut ve ulaşılabilir bilimlerin farklı temsilleri.

3. Bu birleşimlerde, birbirlerine karşılıklı olarak bağlanmış bilim-adamlarının ve felsefelerin dünya görüşü.

Kimi sonuçlar çıkarmak gerekecek bu nokta ile bitireceğim: felsefede bulunan bilgi Teorileri'ndeki Bilginlerin kendiliğinden felsefesi ve filozofların bilimlerden edindiği temsil, özünde bir ve aynı içeriğe sahiptir, bir ve aynı felsefedir. Buradan sonuçlar çıkarmak gerekeceğini vurguluyorum.

Ama biz buradan zaten bir sonuç çıkarmıştık: yapmış olduğumuz ders. Eğer bunu anlamak mümkün olduysa, eğer bunu tutmak mümkün olduysa, siz ve ben hâlâ buradaysak, ilk karşılaşmamızdan bir ay sonra, tüm zorluklara, hem de büyük zorluklara karşın, siz bilim-adamları ile biz filozoflar, gerçekten ortak bir şeye sahibiz demektir. Aslında birçok başka ortak şeye de sahibiz ama her durumda, şu konu üstünde kesin konuşabileceğimize ve hemfikir olabileceğimize inanıyorum: Bilginlerin kendiliğinden felsefesiyle felsefenin bilimlerden

edindiği temsil arasında ortak olan şeye ortak olarak sahibiz. Eğer biz birazcık olsun birbirimizi anlayabildiysek, bunun sebebi bu ortak zemindir. Bu ortak zemin öyle bir maddedir ki bununla ilgili olarak bilim-adamları ve filozoflar, bilimi kullanmayan belirli bir felsefenin üstüne, kendi "birlikleri"nin [*unité*] ilk biçiminin damgasını vururlar. Bu birlik, felsefi karşıtlıklar olmadan olmaz, bunu söylemeye bile gerek yok.

Buraya kadar bu ortak zeminin varlığını tespit etmekten, onun bazı özelliklerini betimlemekten başka bir şey yapmadık, bu yüzden şimdi, bu ortak zemini *bilmeye* girişmek kalıyor geriye. Onu bilmek, "doğru" [*vrai*] bir Teori'de onun bilgisini üretmektir. *Doğru* bir Teori'de diyorum ve burada *hakikat* [*vérité*][1] kelimesini kasıtlı olarak kullanıyorum, çünkü bu teori henüz bir Teori olarak mevcut değildir: dolayısıyla bu, yalnızca sahte-teorilere, taklitlere karşı yani tamamlanması gereken bir işin ideolojik dilinde ilan edilebilir. Bu dilde, doğru sıfatı kullanılabilir, ta ki var olan bu Teori'nin bir iş olarak ilan edilmeye ihtiyaç duymayacağı güne kadar. Biz bugün bu teoriyi ideolojik mücadelenin dilinde ilan etmek zorundayız ve bu dil daima, zorunlu ve kaçınılmaz olarak hakikatin "örtüsü" ile örtülmüş bir dildir. Çünkü Hakikat'in "örtüyü kaldırma" olduğunu söyleyen ünlü bir lafın aksine, ben Hakikat'in daima, zorunlu ve kaçınılmaz olarak örtü olduğunu ileri sürüyorum. Kelimenin şu iki anlamıyla örtü: örtünmek ve yelken bezi. Örtünme olarak örtü: saklayan ve ilan eden. Yelken bezi olarak örtü yani bir geminin *yelken*i anlamında: denizde, limandan uzaktayken, rüzgarın yelkeni doldurmasına izin vererek ilerlemek için, hattâ rüzgarın ters yönünde bile ilerlemek için kullanabileceğimiz şey. Şunu diyerek bu metaforun anlamının "örtüsünü açı-

1 Fransızca *vérité* sözcüğü Türkçe *doğruluk*, *hakikat* anlamına gelir. Fakat bu anlam, *hakiki* sıfatının Türkçede kazandığı *özgünlük*, *orijinallik* anlamından farklıdır. Hakikat, örneğin bir önermenin taşıdığı doğruluk değerini belirler. Bu yüzden, doğruluk değerini ifade eden *vrai* sıfatını, metinde *hakiki* sözcüğüyle değil *doğru* sözcüğüyle karşılamayı tercih ettik. –*yhn*

yorum": *ideolojik olan* kendini olduğu gibi Hakikat'in içinde ve onun vasıtasıyla ilan eder. Yelkeni dolduran rüzgar, ideolojik olanın rüzgarıdır. Rüzgar, yalnızca rüzgardan yana eser: örtüye ve Hakikat'in yelkenine doğru. İdeolojik olan, kelimenin tam anlamıyla, rüzgardır. Tıpkı ideolojik olan gibi rüzgar da mevcuttur: ideolojik olanın açık denizlerinde yalnızca rüzgarla yüzülebilir. Ama bütün denizciler size diyecektir ki, hakiki denizciyi diğerlerinden ayıran şey, onların gerektiğinde rüzgara karşı ilerlemek için rüzgardan yararlanmayı bilmesidir. Hakiki bir denizci öncelikle, ne zaman *denizde* olduğunu bilir, burada daima rüzgarla yüzer ama ona karşı yüzmeyi bilmesi gerektiğini de bilir. Bu, Platon için çok değerli bir imgedir. Diyalektiğin oldukça iyi bir tanımıdır.

Size, bizi bekleyen rüzgara karşı yüzme durumuna dair bir fikir vermek için ihtiyacımız olan "doğru" Teori programını oluşturan, on beş yeni Tez'i[a] sunacağım.

Bu tezler, buraya kadar söylenmiş her şey gibi, bir temel üstünde açıklandı. Bu temel genel olarak "felsefe" değildir, felsefe tarihi felsefelerinin büyük çoğunluğundan farklı olan ama bununla birlikte ondan bahsetmeye ve onların kimi Tezler'ini kullanmaya izin veren özel bir felsefedir, zira bu felsefe onları açıklayarak anlamaya izin verir: diyalektik materyalizm.

## EK

*Tez no 1*: Felsefi önermeler Tezler'dir.

*Tez no 2*: Her felsefi Tez'e doğru ya da değil denir.

*Tez no 3*: Felsefenin nesnesi gerçek nesneler değildir, yani bir bilimin sahip olduğu gibi gerçek bir nesneye sahip değildir.

*Tez no 4*: Bilimin bir nesneye sahip olduğu anlamda felsefenin nesnesi yoktur.

*Tez no 5*: Her ne kadar felsefenin nesnesi yoksa da (Tez no 4'teki anlamda), "Felsefi nesneler" vardır: felsefenin içindeki "nesneler".

*Tez no 6*: Felsefe, Tezler adı verilen dogmatik önermelerde bir araya gelmiş kelimelerden oluşur.

*Tez no 7*: Tezler, bir *sistem* biçiminde birbirlerine bağlıdır.

*Tez no 8*: Felsefe özel ve farklı bir şekilde "başarısızlığa uğrar": başkaları için. Felsefe, kendisi için felsefe yanılmaz. Felsefi hata yoktur.

*Tez no 9*: Hedeflediği gerçeklikten farklı bir gerçekliğin belirtisi olarak ideolojik bir önerme, hedeflediği nesneyle ilgili olduğu ölçüde yanlış bir önermedir.

*Tez no 10*: Disiplinlerarasılığın parolası, bugün çoğunlukla *ideolojik* bir önermeyi ifade eden bir paroladır.

*Tez no 11*: Felsefe ne disiplinlerarası bir disiplindir ne de disiplinlerarasılığın teorisidir.

*Tez no 12*: Felsefe, "bütünlük" [*totatité*] problemleri denen problemlerin birçok hassas noktasıyla gerçekten ilgili olan Tezler bildirir. Ama felsefe ne bilimdir ne de Bütün'ün [*Tout*] bilimidir, bu sorunlara çözüm sunmaz. Başka bir şekilde müdahale eder: bu sorunların *gerektiği gibi* sunulması için *yolu açmaya* yardım eden Tezler bildirir.

*Tez no 13*: Felsefe, bilimsel kavramları değil, felsefi kategorileri üreten ve bir araya getiren Tezler bildirir.

*Tez no 14*: Tezlerin ve onların ürettiği felsefi kategorilerin bütünü, felsefi bir yöntem altında toplanabilir ve böyle işleyebilir.

*Tez no 15*: Kipliği [*modalité*] ve işleyişi bakımından felsefi yöntem bilimsel bir yöntemden farklıdır.

*Tez no 16*: Felsefe, "köken" ve "nihai erek" sorularına cevap vermez, zira felsefe ne dindir ne de ahlak.

*Tez no 17*: "Köken" ve "nihai erek" sorusu *ideolojik* bir önermedir (bkz. Tez 9).

*Tez no 18*: "Köken" ve "nihai erek" soruları, *pratik ideolojiler* olan dini ve ahlaki ideolojiden çekip çıkarılmış ideolojik önermelerdir.

*Tez no 19*: *Pratik ideolojiler*, davranışlarda-yönelimlerde-tutumlarda-jestlerde birbirine eklenen mefhumların-temsillerin-imgelerin meydana getirdiği karmaşık oluşumlardır. Bunların hepsi, insanların gerçek nesneler açısından ve toplumsal, bireysel varoluşlarının, tarihlerinin gerçek sorunları açısından somut konumlanışlarını ve tutumlarını yöneten pratik normlar olarak işler.

*Tez no 20*: Felsefenin, ideolojilerin ideolojikliği ile bilimlerin bilimselliği arasında bir sınır çizgisi çekmek gibi temel bir işlevi vardır.

*Tez no 21*: Bilimsel ideoloji (ya da bilim-adamlarının ideolojisi), bilimsel pratikle iç içe geçmiştir: bu, bilimsel pratiğin "kendiliğinden" ideolojisidir.

*Tez no 22*: Felsefenin çizdiği bütün sınır çizgileri, temel bir çizginin kiplikleri halinde düşünülebilir: bilimsel olanla ideolojik olan arasındaki çizgi.

*Tez no 23*: Bilimsel olanla ideolojik olan arasındaki ayrım felsefenin içindedir. Bu ayrım, felsefi müdahalenin sonucudur. Felsefe, *felsefe-etkisini* kuran bu sonuç ile bir olur. Felsefe-etkisi, (bilimler tarafından üretilen) bilgi etkisinden farklıdır.

*Tez no 24*: Felsefenin bilimlerle ilişkisi felsefenin özel belirlenimini oluşturur.

*Tez no 25*: Farklı disiplinlerin uzmanları, kendi bilimsel pratiklerinde felsefenin varlığını ve felsefe ile bilimler arasındaki ayrıcalıklı ilişkiyi "kendiliklerinden" kabul eder. Bu kabul, genelde bilindışıdır: bazı durumlarda kısmi olarak bilinçli hale gelebilir. Ama yine de bilinçdışı kabulün kendine özgü *biçimleri*nde sarılı kalır: bu biçimler "bilim-adamlarının ya da bilginlerin kendiliğinden felsefesi"ni kurar.

*Tez no 26*: Kendisini *bilim* felsefesi olarak sunan her felsefe, *ideolojik* bir felsefedir (Tez 9'da tanımlanmış anlamıyla). "*Bilim*" ifadesi ne felsefi bir kategoridir ne de bilimsel bir kavram ama ideolojik bir mefhumdur, "*bilim*" ideolojik bir mefhum-

dur. Onun işaret ettiği nesne mevcut değildir: "bilim" mevcut değildir. Tersine "bilim" ifadesi, işaret ettiğinden farklı bir nesnenin mevcudiyetinin belirtisidir: mevcut olan "*bilimler*"dir. Her "*bilim*" felsefesi, ideolojik bir felsefedir.

*Tez no 27*: İdeolojik felsefeler vardır. Mevcut felsefelerin büyük bir çoğunluğu ideolojik felsefelerdir.

*Tez no 28*: Felsefe, yalnızca felsefi olana müdahale edebilir.

*Tez no 29*: Bilimler ve bilim-adamları vardır.

*Tez no 30*: Felsefe, ancak bilimlerde ve bilim-adamlarında felsefi olan şeye müdahale etmek koşuluyla bilimlere ve bilim-adamlarına müdahale edebilir.

*Tez no 31*: Farklı bilimler, bilimsel bilgilerin üretim sürecinin belirli etkileridir.

*Tez no 32*: Bilimsel bilgilerin üretim sürecinin unsurları arasında felsefi olan daima mevcuttur.

*Tez no 33*: Belirli bir bilimdeki bilimsel bir pratik bu bilimin bağlı olduğu üretim sürecinin özel bir etkisidir.

*Tez no 34*: Bilim-adamları, kendi pratik alanı içinde belirli bir bilimin üretim sürecini üreten aktörlerdir. Onlar burada, bu pratik ve son kertede bu pratiğin bağlı olduğu süreç tarafından belirlenmiş bir yere ve bir işleve sahiptirler.

*Tez no 35*: Her pratiğin koşulları arasında ideolojik olan da daima bulunur.

*Tez no 36*: Bilimsel bir pratiğe ait özel ideolojik unsur, *felsefi olan*dır.

*Tez no 37*: Bilim-adamları, kendi bilimsel pratiklerinde bulunan felsefi unsurun taşıyıcısıdır daima.

*Tez no 38*: Bu belirli felsefi unsurun taşıyıcıları olarak bilim-adamlarının, "Bilginlerin kendiliğinden felsefesine" sahip olduğu söylenir.

*Tez no 39*: Tez 28 ve Tez 32 gereğince felsefe, bilimsel bilgilerin üretim sürecinin unsurları arasında bulunan felsefi unsura müdahale etme hakkına sahiptir.

*Tez no 40:* Tez 28 ve Tez 38 gereğince felsefe, bilim-adamlarının kendiliğinden felsefesine müdahale etme hakkına sahiptir.

*Tez no 41*: Felsefenin, Tez 32 ve Tez 39 (üretim süreci) tarafından tanımlanmış nesneye yaptığı müdahale, esas olarak onun bugün şu Teorilerin hazırlığına katılmasından ibarettir: bilimsel bilgilerin üretim süreçlerinin Epistemolojisi ya da Teorisi, Bilimler tarihi teorisi, Felsefi olanın Teorisi, Felsefeler tarihi teorisi.

*Tez no 42*: Tez 41'de anılan Teoriler, Teoriler olarak mevcut değildir. Bunların bölümlerinin ya da paragraflarının sadece bazıları teorik durumda mevcuttur. Bu teoriler esas olarak yalnızca "pratik durum"dadır. Bu Teorilerin kurulması, çağımızın en stratejik teorik işlerinden biridir.

*Tez no 43*: Felsefenin, Tez 38 ve 39 ile tanımlanan nesneye (Bilginlerin kendiliğinden felsefesine) müdahalesi aynı zamanda bu Teorilerin kurulmasına da bağlıdır. Ama bu müdahale, Tez 32, 38 ve 41 ile tanımlanan müdahaleden farklıdır, çünkü bu müdahale, sadece bilim-dışı felsefi unsurla ilgilidir, yani *sadece* felsefeye bağlıdır. Bilginlerin kendiliğinden felsefesine yaptığı müdahalede, felsefe yalnızca kendi kendisine müdahale eder. Şu halde, onun müdahalesi her şeyden önce eleştirel ve öz-eleştireldir. Felsefe tarafından yapılan Bilginlerin kendiliğinden felsefesinin eleştirisiyle, yine felsefe tarafından yapılan felsefenin eleştirisi (kendi öz-eleştirisi) birdir.

*Tez no 44*: Felsefenin felsefe tarafından eleştirilmesi sadece felsefeye bağlı değildir. Temel olarak, felsefenin doğasının bilgisine bağlıdır, yani 1) bilimsel bilgilerin üretim sürecinin doğasının bilgisine ve 2) dünya anlayışları arasındaki görüş ayrılıklarının doğasının bilgisine bağlıdır.

## "Felsefe Yönünden"
## basım Notları

*Sayfa 3*

a. Hatırlatmak isteriz ki Althusser ilk dört dersinde 25 Tez geliştirmiştir ve bunlar *Philosophie et philosophie spontanée des savants* [Felsefe ve bilginlerin kendiliğinden felsefesi]'da yeniden bir araya getirilmiştir. *1967*'de (Paris, Maspero, 1974) bunlara yayınlanmamış başka tezler de eklenir. Ek'te bu tezlerin tamamını sunuyoruz.

*Sayfa 7*

a. Marcel Griaule (1898-1956). Bkz. örneğin *Masques Dogon* (Etnoloji Enstitüsü, 1938); *Dieu d'eau* (Hachette, 1949).

*Sayfa 10*

a. *Bu cümleden sonra, taslaklardan çıkarılmış olan şu paragraf gelmekteydi*: "Genelleştirebiliriz. İstisna yoktur. Heideggerciler, Heidegger dışında istisna yoktur, diyecektir. Heidegger'i şimdilik bir yana bırakalım."

*Sayfa 12*

a. Taslaklardan çıkarılmış bölüm: "ama o yine de tam olarak buradaydı."

*Sayfa 22*

a. Althusser arşivlerinde saklanan tüm versiyonlar, burada "nesnenin ortadan kaldırılması" ifadesine yer verir ama bu, pek de anlamlı değildir.

*Sayfa 26*

a. *Bu cümleden sonra, taslaklardan çıkarılmış olan şu paragraf gelmekteydi*: "Bir filozofun, bilim tarihini düşünmekten tamamen aciz olan biçimci eğilimle ilgili tarihsel olaylara dair bu denli kesin bir tahmin öne sürebilmesi de son derece tuhaftır."

*Sayfa 29*

a. Althusser, 1963'ün sonunda bu konu üstüne, "Technocratie et humanisme" adlı bir metin kaleme almıştır. Bu metin, Althusser arşivlerinde muhafaza edilmektedir.

*Sayfa 30*

a. Aslında Bilim-adamları için üçüncü felsefe dersi'ne gönderme yapılır (*Philosophie et philosophie spontanée des savants*, s. 111-112).

*Sayfa 32*

a. Taslaklardan çıkarılan bölüm: "(örnek olarak: kimya, biyoloji)".

*Sayfa 33*

a. Bkz. *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, *op. cit.*, s. 67-78.

*Sayfa 36*

a. Okumayı kolaylaştırmak için, Bilim-adamları için felsefe dersleri sırasında Althusser tarafından bildirilen bütün Tezleri

burada yayınlıyoruz. İlk yirmi beş tez, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*'da, kimi kez dersin daktilo edilmiş metninden oldukça farklı bir biçimde yeniden bir araya getirilmiştir. Daktilo edilmiş ikinci Ders'te bulunan 26 ve 27. Tezler, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*'a alınmamıştır.

# Felsefe üstüne notlar
# (1967-1968)

*"Éléments de matérialisme dialectique" adlı kolektif bir eser yayınlamak amacıyla Althusser ile yakın çevresindeki bazı meslektaşları, Ekim 1966'dan Şubat 1968'e kadar notlarını değiş-tokuş etmişlerdi. "Felsefe üstüne notlar" adını verdiğimiz metinler, işte bu notlardan alınmıştır. Louis Althusser arşivlerinde kırk adet not bulunur, bunlara birçok mektup da eklenebilir. IMEC'in Althusser fonunda Étienne Balibar'ın verdiği ve "Felsefe" adını koyduğu bir dosya da bulunur: her ne kadar Balibar tarafından muhafaza edilen notların büyük bir kısmı Althusser arşivinde bulunsa da, yine de bazıları eksiktir – ve buna karşılık, Althusser tarafından muhafaza edilmiş kimi notlar da Étienne Balibar'da yoktur.*

*Bugün bu notları eksiksiz olarak erişime açmak imkânsızdı: makul olan sadece Althusser'in metinlerinin basılmasıydı, bu metinlerden bazıları* Écrits sur psychanalyse*'de (Stock/IMEC, 1993)* [Türkçesi: Psikanaliz Üzerine Yazılar, çev. İrvem Keskinoğlu, İthaki: 2008] *"Trois notes sur la théorie des discours" başlığıyla ayrıca yayınlanmıştı. Bununla birlikte biz, sistematik olarak basım notlarında Althusser'in meslektaşlarının metinlerine de işaret ettik, Althusser'in kendi metinlerinde anılsalar da anılmasalar da. Gerekli olduğunda, kimi noktaların ya da bu metinlerin bütününün özetini çıkardık. Althusser'in yazdığı notların sadece*

*bir kısmını yayınlamayı tercih ettik. Herkes, Althusser'in aslında tüm yaşamı boyunca felsefenin bir tanımını inşa etmenin peşinde olduğunu, daima üretim sürecinde olduğunu bilir; "Felsefe üstüne notlar", Bilim-adamları için beşinci felsefe dersi'yle birlikte, ki ikisi çağdaştır, bu tanımın inşasının önemli bir anıdır. Althusser'in düşüncesinin bu boyutunu ortaya koyma kaygısıyla, yalnızca buraya açıkça eklenen metinleri bu cilde koyduk: bununla birlikte diğerlerine basım notlarımızda dikkat çektik.*

*19 Ekim 1967*

## *Felsefe üstüne*[a]

Genel bir şekilde, şu noktaları gözden kaçırmamak gerekir:

1. Tarihsel materyalizm, Marx tarafından kurulmuş olan toplumsal oluşumlar tarihi bilimine dair genel bir teoridir.

2. Bu bilimsel buluş, bilgi tarihinin büyük bilimsel buluşlarından biridir. Bu tarihteki temel bir safhaya işaret eder. Kendinden önceki buluşlardan sadece Tales'in (ya da bu adın temsil ettiği Yunanların) matematiği buluşu ile ve bir de Galileo'nun fiziksel doğanın bilimini buluşu ile kıyaslanabilir[b].

3. (Marksist) tarih bilimi, aynı düzeydeki tüm büyük buluşlar gibi mevcut felsefeyi devrimci bir biçimde altüst edebilecek şeyi kendinde taşıyordu: yeni bir felsefeyi, diyalektik materyalizmi kendinde taşıyordu.

4. Tarihsel materyalizm bir bilimdir, diyalektik materyalizm ise bir felsefedir.

5. Tarihsel materyalizm ile diyalektik materyalizmi birbirine *karıştırmamak* gerekir, her ne kadar bu ikisi arasında ayrıcalıklı tarihsel ve teorik ilişkiler olsa da. Bir bilim bir bilimdir, bir felsefe de bir felsefedir. Tarihsel materyalizmin bir felsefe[1]

1 Gramsci'den yayılan eğilim.

olduğuna inananlar ya da diyalektik materyalizmin bir bilim[1] olduğuna inananlar, Marksizmi yanlış yorumladılar. Onlar, Marksizm öncesindeki ampirist, dogmatik, idealist, pozitivist yorumlara saplandılar, daha doğrusu yeniden saplandılar.

6. Bir felsefeyi, bir bilimden temel olarak ayıran, felsefenin *politika* ile sürdürdüğü organik, içten, içeriden, kurucu ilişkidir. Bir bilim, nesnesinin *katıksızca teorik* bir bilgisini verir. Felsefe, soyut, sistematik, yani teorik bir bilme üretir fakat bu bilme, aynı zamanda bir *müdahale* olmak ve son kertede *politik* nitelikli olmak gibi bir özellik sunar. Felsefeler, kuruluşlarından beri (Platon), *politik* müdahale işlevlerini (zamanın ideolojik ve politik mücadelelerindeki ideolojik, dini, ahlaki, hukuki "değerler"in hizmetinde, çoğunlukla egemen sınıfların ve yükselen sınıfların hizmetinde, her durumda daima bir *sınıflı toplumun* hizmetinde) sürdürmüştür. Ama bunlar, politik doğalarını her zaman [...]'nın (Platon), [...]'nın[a] (Aristoteles), bilimin (Descartes, Husserl), Aklın (Kant, Hegel), vb., yani saf *spekülasyonun*, görünüşlerinin arkasına saklar. Sadece Marksist felsefe, kendi politik işlevini, bütünüyle politik doğasını düşünmeyi ve kabul etmeyi becermişti. Bu felsefe, "dünyayı dönüştürmek" istediğini açıkça kabul ediyor ve bunu teorik olarak hesaba katıyordu.

7. Felsefe *politik*tir, çünkü (şeylerin "bütününü", farklı insani pratikler arasındaki ilişkiyi, vb. düşünme şeklinde, "dünyayı kavrama" şeklinde) *doğrudan* (son kertede bir sınıf mücadelesi olan) ideolojik mücadelenin kalbine müdahale eder. Felsefe, ideolojik mücadeleye esasen *iki düzey*de müdahale eder: 1. *Bilimsel pratik düzeyinde* (bilimin ideolojiye karşı verdiği mücadeleye müdahale eder, bu mücadele bitimsizdir, çünkü bilim yalnızca ideolojiden bitimsizce kopmak ve ideolojik mefhumları, bilimsel mefhumlara dönüştürmek için eleştirmek koşuluyla mevcuttur; çünkü bilim daima kendinde

1 Plekhanov'dan – sonra da Stalin'den yayılan eğilim.

bir felsefe taşır veya bir felsefe tarafından taşınır –bkz. Engels, *Dialectique de la Nature* [*Doğanın Diyalektiği*] – ve bu "kendiliğinden" felsefe, ideolojik bir mücadelenin kozudur, felsefe buraya müdahale eder ve etmelidir.) 2. *Sınıf mücadelesinin politik pratiği düzeyinde*; *ideolojik* mücadele bunun temel bir unsurudur. Geçmişte felsefe, daima bu iki düzeyde müdahil olmuştur. Marksist felsefe de bunlara müdahale eder ama bilerek, açıkça; bu müdahale rolünü oynadığını, bu rolü neden oynadığını ve hangi sınıf için (işçi sınıfı için) oynadığını biliyor olmasına borçlu olduğu bilgileri kuşanmış halde.

8. Tüm bilimler gibi, gelişmekte olan bir bilim olarak tarihsel materyalizm de şu genel yasadan muaf değildir: ideoloji ile ideolojinin tehditlerine karşı sürekli savaşır. O halde, tarihsel materyalizmin de, tıpkı tüm diğer bilimler gibi, hattâ onlardan daha da fazla, çünkü tarihsel materyalizm gençtir ve revizyonizmin tüm girişimlerine açıktır, *Marksist felsefenin müdahalesine* ihtiyacı vardır. Eğer Marksist felsefe, tarihsel materyalizm konusundaki ideolojik mücadelede, onu yıkmakla ya da yolundan çevirmek için revizyona uğratmakla tehdit eden ideolojilere karşı bir müdahalede bulunmazsa, tarihsel materyalizm burjuva ya da küçük burjuva ideolojisinin etkisi altına girme tehlikesine düşer. Tarihsel materyalizmin savunulması ve gelişmesi için Marksist felsefe hayati önem taşır. Tarihi bir örnek: Engels'in, Dühring'e karşı, Lenin'in de tarihsel materyalizmi kendi felsefeleri üstünden tehdit eden "ampiriokritikçiler"e karşı yaptığı felsefi müdahale. Lenin, "partinin konumu" felsefe için temeldir dediğinde, çarpıcı bir şekilde, felsefenin politik doğasını doğrudan dile getirmiştir.

9. Felsefenin politik doğasını, sözcüğün *pragmatist* anlamıyla anlamamak gerek. Felsefe, zamanın politik kararlarının *yorumu* değildir. Felsefe, *teorik* bir disiplindir. Felsefe, nesnesiyle sürdürdüğü ilişki sayesinde politiktir. Felsefe, *belirli* bir ideolojik tartışmaya yani sınıf mücadelesinin *belirli* bir bölü-

müne doğrudan müdahale edebilir. Ama bu yalnızca onun politik niteliğinin belirli bir şekilde ortaya çıkışıdır. Felsefe, sınıf mücadelesine katılmak için "evinden çıkmakla" politik olmaz: her bir görünür "müdahalesinden" önce felsefe, "kendi evinde" politiktir zaten. Felsefe, teorik bir sistem olarak politiktir, yani kendi ilkesinde ve kendi genel doğasında da böyledir. Onun kategorilerinin sistemi spekülatif değildir: bu sistemin kendisi, bilimlerin teorik pratiği ve sınıf mücadelesinin politik pratiği çevresinde cereyan eden ideolojik mücadeleye bir *müdahale*dir.

10. Bu anlayış, Lenin'in öğretisine uygundur. Felsefede olup biten önemli şeyler, *bilimsel pratik*ten ve *sınıf mücadele*sinden, bilimler tarihinin büyük olaylarından ve sınıf mücadelesi tarihinin büyük olaylarından kaynaklanır. Durumu şematik olarak dile getirirsek; felsefe bilimler tarihinden ve sınıf mücadelesi tarihinden çıkar, "doğar": felsefe, felsefe olarak, bilimsel pratiğin ve politik pratiğin ideolojik mücadelelerine müdahale ettiğinde, aslında içinden doğduğu nesneye *geri döner*. Bu döngü sonsuzdur.

11. Oldukça şematik olarak diyebiliriz ki; felsefenin nesnesi [*objet*] ve hedefi [*objectif*] olan iki unsur, bilimsel pratik ve sınıf mücadelesinin politik pratiğidir. Felsefe, *teorik* biçimi ile bilimsel pratikle kurduğu ilişkiyi yansıtır. *Politik* içeriğiyle ise, sınıf mücadelesiyle kurduğu ilişkiyi yansıtır. Felsefenin içinde ve felsefenin *teorik* biçimi altında, sınıf mücadelesi, yani politika, her zaman teoriyi alt eder. Bu nedenle felsefe, teori olarak ve yerine getirdiği teorik gereklilikler üstünden, politik bir doğaya sahiptir.

12. Felsefenin doğasına ve felsefenin bir yandan bilimlerle (özellikle tarihsel materyalizmle), diğer yandan da sınıf mücadelesiyle (politik pratikle) kurduğu ilişkiye dair bu anlayış, çok önemli *politik* ve *teorik* sonuçlara sahiptir.

Eğer Marksist felsefe göz ardı edilirse ya da onun *politik* doğası kavranmazsa, tarihsel materyalizmin sadece spekülatif

ya da pozitivist bir kullanımı olabilir. Ondan, "eylem için bir rehber" ya da sınıf mücadelesi için "bir silah" elde edilemeyecektir. Böylece tarihsel materyalizm, uzmanların işi haline gelecek, tarihçiler için bir teoriye dönüşecektir. Politik olarak mekanikçilik ve ekonomizm içine düşülecektir.

Eğer Marksist felsefenin kendine has doğası iyice kavranmazsa, eğer onun politik doğası *pragmatik* anlamda yorumlanırsa, öznelciliğe ve volontarizme düşülecektir. Felsefeye gelişigüzel müdahale ettirilecektir ve tarihsel materyalizm de, tıpkı politik pratik gibi, bundan zarar görecektir.

Marksist felsefenin doğasını iyi kavramak, tarihsel materyalizme ve politik pratiğe hizmet etmektir.[a]

*28 Ekim 1967* (Macherey ile bir söyleşinin ardından)

*Felsefe üstüne (devam)*

Fenomenlerin üç düzenini iyi anlamak için, terminolojimizi belirlememiz önemli olacaktır. Zira bu üç düzen olmaksızın felsefenin doğasının, en azından kimi bakımlardan, dikkatimizden kaçma tehlikesi vardır.

Bu terminoloji sorunlarını tarif etmek için, felsefenin başlangıcı (Platon) örneğini ele alacağım; başlangıcın kendisine dair sorunları ise bu sırada bir kenara bırakacağım. Dolayısıyla sanki bu başlangıç, sadece genel bir sürecin içindeki tikel bir durummuş gibi, felsefenin bağlı bulunduğu ve içinde mevcut olduğu fenomenler arasında ilişki kuran sürecin bir örneğiymiş gibi yapacağım.

Platon: *yeni* bir disiplin olarak felsefenin başlangıcı, bir felsefe tarihinin de açılışı. Platon'dan önce, felsefe yoktur. Felsefe (Platon), insana ait teorik ideoloji ve bilgi tarihinde ani bir belirişi [*surgissement*] temsil eder.

Yeni bir disiplinin bu ani belirişini anlamak, onu öncelikle (bizim düşüncemizin bulunduğu noktadan) ve de hâlâ oldukça betimleyici bir biçim altında, *diğer iki* olayla (tarihsel olgularla) ilişkiye sokmaktır. Bu olaylar, bu ani belirişi öngörür ya da onun koşuludur:

1. Platon ile çağdaş olan *yeni bir olgu* olarak matematik bilimi. Matematik bilimi gibi yeni bir olgu olmaksızın (Macherey'nin[a] dikkat çekmiş olduğu gibi, şöyle demek gerekir: *belirli* bir matematik ve Platon'un, kendi felsefi müdahalesiyle hazırlanmasına dahil olduğu, doğmakta olan bir matematik), felsefe kendine has yeni bir disiplin olarak ortaya çıkamazdı.

Bu tespiti, bütün bir felsefe tarihini kapsayacak şekilde genişletebiliriz. Bilim tarihinin *olguları*, felsefe tarihinin olgularını (belirlenmesi gereken bir şekilde) yönetir.

Bilimler tarihinin olguları, temel olarak "*kesintiler*"dir [*coupure*]; ister söz konusu bilimi başlatsınlar, ister onun daha sonraki gelişimine vurgu yapsınlar. O halde (epistemolojik) "kesinti" ile kastettiğimiz şey, felsefe tarihine müdahale eden bilimler tarihinin temel olgularının özüdür. (Terminolojinin ilk noktası: *kesinti*.)

2. Sınıf mücadelesinde beliren, *ideolojik bir devrim*in, ideolojideki bir devrimin gösterdiği yeni olgu (bu devrimin farklı çehreleri olabilir, bunlara daha sonra değinebiliriz).

Yaz notlarında Balibar'ın[b] (dini, ahlaki, politik, vb.) ideolojilerdeki politik *kopuş* [*rupture*] diye adlandırdığı şeyden bahsediyorum ve sınıf mücadelesinin büyük tarihsel olguları tarafından kışkırtılmış olan, ideolojik olandaki bu "kopuş"un, "ideolojideki devrim" ya da ideolojilerdeki devrim terimi ile, veya bu tarzda geliştirilmiş başka bir formülle adlandırılmasını öneriyorum. Önemli olan bu formülde "*devrim*"in bulunmasıdır, böylece sınıf mücadelesinin *toplumsal gerçekliğ*ine ve bunun *toplumsal*-ideolojik etkilerine müdahale eden bir olgunun söz konusu olduğu iyice hissedilir.

Platon'un durumunda söz konusu olan ideolojik devrim, *demokratik* ideolojinin zaferi (Perikles) ve bu zaferin sofist yöntemin teorik ideolojisi üstündeki etkileridir. Şu halde bu ideolojik devrim, toplumsal ve politik bir devrime dayanır (Aristokrasinin sonu, Perikles "demokrasisinin" iktidara gelişi, mevcut ideolojide devrim: aristokratik-dini ideolojinin yerini, *yeni politik*, *ahlaki* ve (eğer denebilirse) teorik (Sofistler) bir ideolojinin alması).

Not: Eğer Platon örneğini bir kenara bırakırsak, diğer durumlarda, oldukça karmaşık (en azından Platon döneminin ideolojik konjonktürü ile ilgili yapmış olduğum sunumdan daha karmaşık) bir nitelik gösteren ideolojik devrimlerle karşılaşılabilir. İdeolojik devrim, politik ve toplumsal devrimi (Descartes, XVIII. yüzyıl, vb.) önceleyebilir, tıpkı onun çağdaşı ya da ardılı olabileceği gibi (Hegel, Marx). Öte yandan, *ideolojik devrim* ifadesi ile tanımlanamayan ama ideolojik mücadeledeki güç ilişkilerini, ideoloji bölgeleri arasındaki ideolojiler arasındaki mevcut ilişkileri dönüşüme uğratacak kadar sarsan ideolojik *devrimci* olgular olabilir (örneğin XV. yüzyıldan itibaren, burjuvazinin yükselmesiyle birlikte ideolojiler, yeni bir ideolojik "bölge"nin, yani hukuki ideoloji bölgesinin ve akabinde de hukuki-ahlaki ideoloji bölgesinin ortaya çıkışıyla altüst oldu. Bu, ideolojik devrimci bir olgudur. İdeolojik devrimden bahsedilebilir mi, ideolojideki ya da ideolojik olandaki devrimden bahsetmek veya ideolojik devrimci olgudan bahsetmek daha iyi olmaz mı?). Her şekilde söz konusu olan, toplumsal ilişkilerdeki altüst oluşa bağlı olan sınıf mücadelesi olgularıdır.

3. Şu halde felsefe, ancak şu ikili belirlemeye, ikili koşula bağlı olarak, bir tarihi olan tarihsel bir olgu ve kendine has yeni bir alan olarak kabul edilebilir: 1. Bilimler tarihinin olguları ("*kesintiler*"); 2. Sınıf mücadelesinin politik-ideolojik tarihinin olguları (toplumsal-politik "*devrimler*" ve bunların etkileri: ideolojik "*devrimler*").

Felsefenin bu iki olguya göre yapılan bu "üstbelirlenimi" [*surdétermination*] şu yasaya tabidir: felsefi olguların son kertede ideolojik olgular (sınıf mücadelesinin *ideolojik devrimleri*) tarafından belirlenmesi, yalnızca ikincil olarak bilimsel olgular (kesintiler) tarafından belirlenmesi.

Bizim ilgilendiğimiz durumda, son kertedeki belirlenim/baskın unsurun belirlenimi yasası geçerlidir. Bu ise şu anlama gelir: Felsefe tarihinin şu ya da bu "döneminde" *baskın* olanı, sınıf mücadelesine müdahale eden ideolojik devrimler belirler: ya tamamen ideolojik değerler (dini, ahlaki, politik, hukuki, vb.) ya da "bilimsel" değerler (burada "değer" terimi daha iyisi bulunamadığı için geçici olarak kullanılmıştır).

Böylece elimizde, felsefenin varoluşuna ve tarihine yön veren tarihsel olgulara dair iki ayrı düzeni belirten iki ayrı ifade olacaktır: *kesintiler* (bilimler) ve *devrimler* (politik-ideolojik). Geriye, felsefenin varoluşunun çağdaş etkisinin hesabını vermek kalıyor, felsefi etkiye hiç şüphesiz, "*kopuş*" denebilir (Regnault[a], süregelen araştırmalarında bu terimi kullanabilirdi).

Kesinti, bilimler tarihine içkin tarihsel bir olgudur: bilimsel olarak teorik bir olgudur.

Devrim, tarihsel bir olgudur, teorik değildir ama toplumsal-politik ve ideolojiktir.

"Kopuş", bir yandan felsefe ile bilimler arasına giren diğer yandan da felsefe ile toplumsal ideolojiler arasına giren tarihsel bir olgudur. *Teorik*-tarihsel bir olgudur. Tam anlamıyla *felsefi* bir olgudur. Bununla birlikte felsefenin varoluşunun bir sonucudur, onun varoluşunun ve işlevinin teorik "etkisidir", fakat aynı zamanda da olduğu haliyle felsefenin kurucu bir belirlenimidir. Burada Macherey'nin dikkat çektiği konuların özünü, anladığım kadarıyla, tekrar ediyorum.

Felsefe, "kesintiyi" ya da (bilimsel) kesinti olgularını "düşünerek", kesintiler dolayısıyla (yani bilimlerin mevcudiyetini varsayan bilim tarihi dolayısıyla) Teorik olan ile İdeolojik ola-

nın arasına, giren "kopuşu" tanır. Kesintileri "kayda geçirmek" için (burada, felsefenin kesintileri *işleme tarzı* dikkate alınmaz; bu tarz temelde, "yoksaymanın" hakimiyeti altındadır, yani "kesinti" olgusunun kabulü ve sınıf mücadelesinin baskın ideolojik "değerleri" yararına bu kesintinin anlamının dönüştürülmesi) felsefe, Teorik olan ile (felsefenin düşündüğü haliyle bilimlerdeki Teorik olan ile), yani Bilimler-Felsefe bütünü ile genel olarak ideolojiler (*teorik olmayan* gerçeklikler, bilgisizliğin mekânı, vb.) arasındaki kopuşu "görünür kılmak" zorundadır.

Bu ilave mefhum, birçok sorunun hesabının verilmesine izin verecektir.

a. Her kesinti, şu veya bu isim altında, kopuşu içinde barındırır; her kesinti "kendinde" [*en soi*] bir kopuştur. Ama hiçbir bilim, "kesintiye uğratsa" bile, kesintiye uğrattığını bilmez. Kesintinin bilinci, kopuşun bilincinden geçer; veya "bilinç" dilini terk etmek için şöyle diyebiliriz: kesinti teorisi, kopuş "teorisi"nden geçer. Felsefe, kopuş "teorisi"*dir*. Bundan dolayı, kopuşsuz kesinti olmaz. Her kesintide, kopuş bulunur. "Kopuş teorisi", felsefe biçiminde, kesintiyi önceleyebilir, onun çağdaşı olabilir veya onun ardından gelebilir. Genel kurala göre, *onun ardından gelir*. Ama bu "oyun"un diyalektiği, hesaba katılan bilimlerin doğasına göre ve bu bilimlerin konusunun sınıf mücadelesi ile ilgili olup olmamasına göre farklılık gösterebilir. Biz, hiç kuşkusuz, "Marksist felsefenin gelişimi"nin tarihsel materyalizmdeki bilimsel olaylara hükmettiği ve dolayısıyla felsefenin (kopuşun) gelişiminin (farklı sosyal ve insani bilimlerdeki) kesintilere hükmettiği bir konumdayız.

b. Bilim, "kesintiye uğratır" (Macherey), felsefe "koparır". Felsefe, kopuş*tur* (yoksayma biçiminde de olsa böyledir). Bu ise felsefenin pratik doğasının, onun müdahaleci niteliğinin şu belirli noktada anlaşılmasını sağlayacaktır: bilimler ve ideolojiler arasında kurulan eklemlenme-ayrışma [*articulation-*

*désarticulation*] ilişkisi. Felsefe, "devrimlere" yatırım yapmak için kesintileri "kayda geçirirken" aynı zamanda, yoksayma biçiminde de olsa, (kendi kurduğu) Teorik olan ile İdeolojilerdeki ideolojik olan arasındaki "kopuş"u tanımaya ve gerçekleştirmeye zorlanır (ideolojilerdeki İdeolojik olana ise devrimler müdahale eder veya sadece bazı devrimler müdahale eder ya da hiçbir devrim olmaz). Felsefe olmak = Teorik olanı konu edinmek = Teorik olanı kesintiler ve devrimler arasındaki (nasıl olduğu önemsiz olan) fark ve ilişki olarak inşa etmek = Teorik olan ile İdeolojik olanın kopuşu olmak (çoğunlukla yamalı bir "barışma" için kullanılabilecek bir kopuş).

Teorik olan, kopuşun yoksayıldığında bile varolmasıdır, bu tam da felsefi olan dediğimiz şeydir. Örneğin Macherey: Platon'un kendisi, epistemeye karşıt bir kanı teorisi yapmak *zorunda* kaldı. Kanı/Episteme ayrımına dair bu teori, kopuş*tur*: bu teori felsefedir çünkü (teorik-olmayanla, ideolojilerle arasındaki farktan dolayı) Teorik olandır. Platon'un kanı teorisini sonradan nasıl kullandığının, matematik rasyonelliği (idealliği) felsefi bakımdan altüst ederek, ondan nasıl savunmaya yönelik bir kullanım elde ettiğinin bir önemi yoktur: Platon, bunlardan bu kullanımı elde etmek için Teorik olanı inşa etmek zorundadır. Teorik olan ya da felsefe, kopuş*tur*, kendi altüst oluşunda bile.

c. Felsefe tarafından *daima* uygulanan bu kopuşun, Marx öncesi felsefede *genel olarak* bir Kopuş *Teori*sinde "toparlanmış" olduğu ve bu teorinin, bu kopuşu daha yüksek bir "barışmayla" (Tanrı, ahlaklılık, vb.) altüst *ettiği* gözden kaçmayacaktır (bunun dışındaki bir ya da iki örnek: Spinoza ve belki de Epikuros olabilir mi?).

Ayrıca şuna da dikkat edilecektir: bu kopuş, en iyi durumda (açıkça ideolojik mücadeleye dahil olan militan materyalist felsefelerin durumunda), ideolojileri (toplumsal, politik ve ideolojik temellerinde) *sadece* kendi *teorik* kipleri bakımından

düşünerek, yani bunları toplumsal gerçeklikler olarak kabul etmeyerek (örnek: *Aufklärung* tarafından yapılan din eleştirisi), sadece cümlelerle donatılmış sapmalar, hatalar, bilgisizlikler olarak kabul ederek uygulanır.

Buradan, bizim için önemli olan şu sonucu çıkarabiliriz; Marksist felsefe de bir *kopuş*tur ama kendinden önceki felsefelerin kopuşlarından şöyle ayrılır:

1. Bu felsefe kendi kopuş işlevini bu işlevin yadsınmasında, Tanrı, İyi, Sanat, vb. gibi baskın ideolojik "çıkarlara" bağlı daha yüksek bir "barışma" içinde altüst etmez. Hile yapmadan, "oyunu" "oynar". Kendisinin kopuş olduğunu ve devrim/kesinti konjonktürüne bir müdahale olduğunu, bu konjonktürün bir parçası olduğunu bilir (belki de Gramsci, "mutlak tarihselciliği"nin imkânsız dilinde bunu söylemek istemişti: felsefenin müdahale ettiği konjonktürün parçası olması – ama felsefeye, kendisinden hareketle müdahale edeceği bir yeri ve müdahale ettiği yerleri tahsis eden bir *topik*[1] olmadığından, Gramsci kısaca tarihselciliğe düşer).

2. Marksist felsefe, İdeolojileri (yani devrimleri), sadece *teorik* kiplerine indirgemez. Bu ideolojilerin, toplumsal tarihsel gerçeklikler olduğunu, toplumsal sınıflarla ve sınıf mücadelesiyle tekvücut olduğunu bilir. Dolayısıyla kopuşun ancak, teorik olmakla kalmayıp gerçek-toplumsal bir farkın *belirti*si olarak *teorik* bir kopuş olduğunu, Teorik olana ya da felsefeye kaydolduğunu da bilir. Teorik olanın (felsefi olanın) ne olduğu-

1 Yun. *Topos*, *topoi*: yer, yerler. Topik terimi Antik Yunan düşüncesinden beri felsefede kullanılmaktadır. Aristoteles için "yerler", argümantasyonun öncüllerinin çıkarıldığı mantıksal veya retorik değer taşıyan alanlardır. Kant ise "aşkınsal topik" ifadesini, "her kavrama uygun düşen yerin yargı tarafından belirlenmesi" anlamında kullanır. Yani "aşkınsal topik", bir kavramın hangi bilme yetisine ait olduğunu belirler. Öte yandan topik terimi, Freud psikanalizinde de önemli yer tutar. Buna göre topik, "psişik aygıtın, birbirleriyle ilişki kuran belirli sayıda sisteme bölünmesi" demektir. Bkz. J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967. *–yhn*

nu bilir: *bilimler*le *ideolojiler* arasındaki sadece negatif bir fark değil (negatif bir fark sadece aynı öze sahip iki gerçeklik arasında olabilir), ama farklı özlere sahip iki gerçeklik (bilimler ve ideolojiler, kesintiler ve devrimler) arasındaki karmaşık bir teorik *ve* pratik fark. İki farklı gerçeklik arasındaki (ilişkiyi kuran) bu fark, felsefedir ve felsefeye devrim/kesinti konjonktürüne *müdahale* olarak pratik anlamını verir, felsefeyi kopuş haline getirir. Bu ise kopuşun (ya da Teorik olan ile İdeolojilerin İdeolojikliği arasındaki farkın), bilimler ile ideolojilerin (örneğin, bilim ile dinin) karşılaştırılmasının, yan yana ya da karşı karşıya koyulmasının sonucu olan basit bir *tespit* olmadığını gösterir. Bu, *farkın* yalnızca kendini gerçekleştirdiğinde ya da (felsefe olan) kopuşta belirebildiğini gösterir. Bu, farkın yalnızca *ilave* bir disiplinin, yani zaten bu fark *olan* felsefenin kuruluşuyla ve kuruluşunda teşhir edilebildiğini gösterir. Felsefe bu fark *olduğundan*, bu farkın hem teorisidir hem de kurucu kısmıdır. Her tür konjonktür düşüncesinin kısmetine düşen, ona katılmaktır. Bir konjonktür düşüncesi, düşündüğü konjonktüre yalnızca müdahale ederek katılır. Bu, bir seçim meselesi değildir, *bir* konjonktürü düşünmek ifadesinin belirttiği girişime içkin bir zorunluluktur. Devrim/kesinti konjonktürüne dair bir düşünce olan felsefe ya da Teorik olan, bu konjonktürün düşüncesi olarak kopuş*tur*; böylece, bu konjonktüre yapılan bir müdahaledir.

Bu bakımdan, politik pratiğin kategorileri (bir konjonktüre göre politik bir çizgi saptamak) felsefe için değer kazanır. Bu kategoriler, bir konjonktüre dair her tür düşünceyi yöneten gerekliliklere ortaklaşa sahiptir.

Buradan, ideolojileri (örneğin dini) dönüştürmek için yürütülen ideolojik mücadelenin, yürütülüş tarzı ile ilgili çok önemli sonuçlar çıkmalıdır. Bu sonuçlar, ideolojik mücadelenin kimi alanlarında hâlâ sözü geçen ve *Aufklärung*'un mirası olan sonuçlardan bütünüyle farklıdır.

3. Biraz önce *betimlediğimiz* mekanizmalar için bir *topik*

zorunluluğunun merkezi bir önem taşıdığını fark ediyoruz. Marx ve Freud için belirleyici olan bu nokta üstüne söylenecek çok şey olacaktır. Hattâ belki de bir *topik* zorunluluğunun sadece teorik gerekliliklere cevap vermediğini (bu bakımdan son kertede, bir sunuş tarzının diğerinden farkı olmayacaktır), ama bir topiğe dayanan bildiğimiz teorilerin (Marx, Freud), teorik ilkelerinin ta kendisinde kendilerine özgü *pratiklerini*, yani teorik pratiklerini değil, tetikleme etkisine sahip oldukları özel pratikleri (sınıf mücadelesi, kür) *düşünmeye* izin veren bir şeye sahip olmalarının tesadüf olmadığını ortaya koymak gerekecektir. Topik olmadan, bir konjonktürde "yönümüzü bulamayız". Teorik olmayan gerçek bir pratiğin konusu daima bir konjonktürdür. Bir pratikte, bu ister Marksist-Leninist bir devrimcinin pratiği olsun ister bir psikanalistin pratiği, teoriyi elinde tutan kişi, söz konusu pratikte bir araya gelmiş diğer "unsurlar"ın bulunduğu yere göre, bu pratikte ve bu pratik ile değiştirmek niyetine sahip olduğu konjonktür içinde *nasıl bir yer* işgal ettiğini bilmelidir. Politika pratiği için, İdeolojileri ve ideolojik mücadelenin organik bir rol oynadığı sınıf mücadelesini etkilemesi gereken bilimsel bilgiler (tarihsel materyalizm), bu pratiğe müdahale ettiği ölçüde, devrimler ile kesintiler ya da kopuş ya da felsefe arasındaki fark olmazsa olmazdır. Bu fark, basitçe farklı unsurların yan yana konmasından ibaret olabilir ve bu durumda bu farkın etkileri kontrol altına alınamaz. Bu fark ve onun etkileri, eğer kopuş (felsefe) biçiminde yakalanırlarsa, kontrol altına alınabilirler. Ama bu kontrol, yalnızca Teorik olarak ya da bu farkın teşhiri olarak felsefenin, bu Farkın ta kendisi olarak müdahale ettiği konjonktürde işgal ettiği *yeri* bilmesiyle mümkün olur. Bu ise *yerler*in çok yönlü bir biçimde işaretlenmesini, yani bir *topiği* varsayar. Topik, bir *yerleştirme*dir; sadece teorik alandaki yerlerin adlandırılması değil, her güce kendi yerine göre atfedilen etki derecesine bağlı olarak *güç ilişkiler*inin de adlandırılmasıdır. Her yerleştirme,

öncelikle, bir *güç ilişkisinin kurulmasıdır*. Yerleştirme teoriktir ama kendi teorik ifadesinde, kendi teorik sunum kipliğinde (bu bir *yerleştirme*dir: oyun oynayabilmek için yerleştirilmiş oyuncular gibi, savaşmak için *konum almış* ordular gibi) kendine özgü *kullanma kılavuzu*nu zaten gösterdiği için virtüel olarak pratik bir işleve sahiptir.

Şu soruyu irdelemek gerekecektir: Felsefe, kendi "kavram"ına uygun olarak, olması gerektiği gibi olabilmek için, kendisine en yakın bilimlerin zorunlu olarak bir *topiğe* dayanıyor olmasını kendine örnek almalı mıdır; Teorik olarak, Kopuş olarak felsefenin, her durumda oynadığı rolü sürdürebilmek için aynı zamanda *Topik* olarak da kabul edilmesi gerekmez mi?

Eğer durum (aşağı yukarı) böyleyse, birçok önemli sorunla karşı karşıyayız demektir.

Öncelikle, bilimler ve toplumsal, pratik İdeolojiler (din, ahlak, hukuki ve politik ideoloji, vb.) arasındaki *gerçeklik* farkına dokunan bir sorun söz konusudur. Bu toplumsal ideolojileri, geçici olarak pratik İdeoloji terimi ile adlandırdığımızı kabul edelim (ilk bakışta, bu adlandırma kullanışlı gözükür, hattâ biraz fazla kullanışlıdır. Bunu sınamak ve aksi takdirde kimi daha iyi çözümler önermek gerekecektir).

Oldukça şematik olarak, iki *gerçeklik* düzeni ile karşı karşıya olduğumuz söylenebilir. Bir yanda *teorik* gerçeklik, diğer yanda da pratik toplumsal gerçeklikler.

Bununla birlikte, bu ayrım kendiliğinden açık değildir. Zira 1. Bilimler de toplumsal bir gerçekliğe sahiptir, 2. Toplumsal pratik İdeolojiler de teorik bir kipliğe (veya tınıya sahiptir).

Bu güçlüklerin, en azından bir tanesinin, çerçevesini çizmek için, bir yandan bilimlerin, diğer yandan da İdeolojilerin "taşıyıcılarına" dair temel bir soruyu açığa çıkarmanın *kaçınılmaz* olduğuna inanıyorum. Böylece, en azından bir yönüyle *gerçeklik* farkı sorusu ilke düzeyinde çözülebilirdi.

Aslında pratik toplumsal İdeolojilerin "taşıyıcılarının", *toplumsal sınıflar* olduğu açıktır (*ve* bireyler, bu toplumsal sınıfların üyeleri olarak onları meydana getiren bireyler; *veya* bireyler... *ve* mi demek gerekir, yoksa *veya* mı? *veya* derken yani demek istiyorum).

Buna karşılık, bilimlerin "taşıyıcıları" kimlerdir? Söz konusu toplumsal oluşumda işbölümüne göre ve sınıf ayrımlarına göre yerlerinin belirlenmesi gereken bir bireyler grubu, entelektüeller.

Diyelim ki bu noktayı netleştirdik, yine de şunları gözden kaçırmamak gerekecektir:

a. Bilimin ya da bilimlerin "taşıyıcıları" pratik İdeolojilerden korunmuş değildir; pratik İdeolojiler, bu "taşıyıcılar"ın içine battığı teorik ideoloji vasıtasıyla ya doğrudan (sınıfsal, dini, ahlaki, vb. gibi önyargılarla) ya da dolaylı olarak bunlar üzerinde kendi eylemlerini uygular. Bu *teorik* ideolojinin doğası nedir? Bu ideoloji sadece onların bilimsel etkinliğini, bunun nesnesini, hedefini, vb. ilgilendiren bir ideoloji olarak tanımlanabilir mi? Bilginlerin, teorik ideolojinin, yani ideolojik bir felsefenin hâkimiyeti altındaki "dünya görüşü" olarak tanımlanabilir mi? Öyleyse, pratik İdeolojilerin, bilimlerin taşıyıcılarının "dünya görüşünde" nasıl yansıdığını incelemek ve bu yansımaya uygun bir ad vermek icap eder.

b. Bilimin ya da bilimsel bilgilerin "taşıyıcıları", sadece bilginlere indirgenemez; diğer entelektüeller, teknisyenler, hattâ politik yöneticiler, vb. gibilerin oluşturduğu bütün bir seri de taşıyıcılara dahildir. Eğer pratik İdeolojilerin "taşıyıcıları" sınıflarsa ve bu taşıyıcılar üretim yapılarının ve sınıf mücadelesinin içine yerleştirilmişse, bilimsel bilgilerin "taşıyıcıları" da gerçek üretim sürecinin (bilimsel üretimin, ekonomik üretimin, vb. maddi koşullarının) içine yerleştirilmiştir.

Bu sorular basit değildir, ama bir kavram ya da hattâ sorunun doğru bir ifadesini önermek yerine, ben, Marksist bir

felsefenin çok önemli bir kopuş olarak, devrim/kesinti farkında ilişki (fark ilişkisi) içinde olan "taşıyıcılar" sorusunun sorumluluğunu alınamazlık edemeyeceğine dikkat çekmek istiyorum. Bunun anlamı şudur: bu felsefe, devrimler ile kesintiler arasındaki *gerçeklik* farkını yerleştirebilmek için, bu taşıyıcıların ta kendisini "yerleştirmek" zorundadır. Özellikle "entelektüelleri", onların farklı katmanlarını, vb. "yerleştirmelidir". Özellikle dayanak kavramını ortaya koyması gerekir, zira pratik İdeolojiler bu kavram ile bilginlerin, teknisyenlerin ve bilimin ya da bilimsel bilgilerin diğer "taşıyıcılarının" dünya görüşü biçimini alır.

Bu son araştırma çalışmasında, felsefe belirli sayıdaki gerçekliğin statüsü sorunu ile karşılaşmaktan kaçamaz (örneğin bilimin içinde "kesinti yarattığı" bir şeyin gerçekliği gibi).

Buraya kadar, bilimin ideolojideki *sürekli* bir kesinti ile kurulduğunu söyledik (*sürekli* kesinti kavramı, benim bugün hâlâ beklemekte olan metinlerimden birinde bulunur[a]). Oysa bilimin "kesintiye uğrattığı" ideolojiyi nitelendirmek gerektiği ortadadır. Bunu *teorik* bir ideoloji olarak adlandırmak kullanışlı gibi görünmektedir (zira genellikle, henüz bilimsel olmamış bilgilerin "külliyatının" yerine geçen şey bilimdir ama bilgi olma yolunda belirli bir iddiası, veya daha ziyade kesin bir iddiası, yani teorik bir iddiası bulunan böylesi bir külliyat, az çok sistematik olabilir). Oysa teorik ideolojiden bahsetmek kullanışlıdır ve açıkça bir *fark*a işaret eder: bilim kurulurken, ne pratik bir İdeolojiden ne dinden ne de ahlaktan vb. kopar. Galileo dinden değil, Aristoteles fiziğinden kopmuştur; Marx ahlaktan değil, İngiliz ekonomi politiğinden kopmuştur, vb. Aristoteles'te, Smith'te de olduğu gibi, yüksek ölçüde sistemliliğe ve soyutlamaya da sahip olabilen ama temelinde, şüphesiz teorik niteliğe sahip ama "felsefenin" ya da baskın unsuru din veya ahlak olan bir felsefenin ideolojik mefhum kümesinden ödünç alınmış *ideolojik* mefhumlar bulunan bir bilgi külliyatı söz konusudur. Yine de bu, teorik ideolojileri tüketmeye yet-

mez zira bu ideolojiler, önemli ölçüde, (üretim pratiği, ekonomik mübadele pratiği, vb. gibi) *gerçek pratiklerden* gelen, ilkel ya da işlenmiş "bilgilere" de sahiptir. Teorik ideoloji kavramı, kesintinin *tekerrürünü* iyice görünür kılıyor olsa da (*ideoloji*: bilim, kestiği şeyi tamamen ortadan kaldırır, tıpkı Galileo'nun Aristoteles fiziğini ortadan kaldırdığı, onu tamamen geçersiz kıldığı gibi; *teorik*: bilim, bilgi iddiası olan bir disiplini "kesintiye uğratır"), kesintiye uğrattığı *içeriğin* hesabını vermez, en azından bu içeriğin farklı kurucu unsurlarında bunu yapmaz. Taşıyıcılar sorusuyla birlikte, bu teorik ideoloji sorusunun artık ele alınacak ilk sorular arasına girdiğine inanıyorum. Öyle ki bu terminoloji, başka bir gerçekliği de kapsamak gibi bir güçlük daha arz eder: teorisyenlerin ideolojisinin gerçekliğini, bilimsel bilginin "taşıyıcılarının" dünya görüşünü.

Işık lütfen[a].

*15 Kasım 1967*

1. Sovyetler üstüne makalem[b] ile,

2. Macherey'nin son makalesi (Platon ve felsefe, vb.[c]) arasındaki birleşme noktasında duran düşünceleri takiben, *Marx İçin*'de ve *Kapital*'i *Okumak*'ta söylediklerimizin bir özeleştirisine dayanarak, kendime "Marksist felsefenin tarihsel materyalizme göre geç kalmış olması" ile ilgili aşağıdaki soruları soruyorum.

Sovyetler üstüne makalemde, özetle şunu diyordum: bu gecikme, genel bir yasayla açıklanır. Bu yasa, tüm felsefe tarihinde gözlemlenir ve şunları ister:

1. "Kıta Avrupası"na ait her büyük buluşun kendinde felsefi bir devrim barındırmasını (veya felsefi bir devrimi kışkırtmasını),

2. bilimin daima felsefeyi öncelemesini (pratik olanın önceliğine dair özel durum),

3. müteakip felsefenin işlenmiş olması ya da işlenebilir olması için zaman gerekmesini.

Bu genel tez, ilke olarak her büyük bilimsel buluşun yeni bir felsefeyi veya bir devrimi ya da hissedilir bir dönüşümü veya yeni bir felsefi düzenlemeyi "kendinde barındırdığını" (ya da kışkırttığını ama özellikle "kendinde barındırdığını") varsayıyordu. Burada Platon'dan (Yunan matematiği), Descartes'tan (Galileo), Marx'tan (Marx) bahsediyordum.

Şimdi, Macherey'nin tezlerinden sonra, bana öyle geliyor ki "gecikme" ile ilgili bu tez artık savunulabilir değildir. "Gecikmenin" sebebi, Kıta Avrupası'nın büyük bilimsel bir buluşunda "içerilen" ya da "barındırılan" veya bu buluş ile "taşınan" felsefeyi "açıklamak" için gereken zaman değildir; bu "gecikme"nin sadece kavramsal koşulların bir araya getirilmesi durumunda telafi edilebileceği düşünülse bile, ki ben de böyle yapmıştım (örneğin "yapısal nedensellik"te önümüzü açıkça görmemiz için ya da daha ziyade "yapısal nedensellik" kategorisini geliştirebilmemiz için, Freud'dan gelen temel bir şeyler gerekliydi) .

Yeni felsefenin ortaya çıkması için başka bir şey gerekir: politika pratiğinin deneyimlerinden doğmuş ideolojik "devrimler"in desteği gerekir.

*Kapital* üzerine yaptığımız "semptomal" yoruma, felsefi Marx "okuması"na geri dönüp, farkına varmadan, "her büyük bilimsel buluşun kendinde yeni bir felsefe barındırdığını" varsayma hatasına düşüp düşmediğimizi kendime soruyorum. Devrim/kesinti birleşiminin bazı durumlarda ağırlığı kesintiye verdiğini yadsımıyorum ama bizim pratik olarak buna inandığımız noktada, tarihsel materyalizm içindeki Marx'ın diyalektik materyalizm bakımından durumunun bu olup olmadığını soruyorum.

"Boşluklar" üzerine yaptığımız araştırmayla (ve buraya eklediğim okuma teorisiyle) birlikte *Kapital* okumamız, aslında tezin bir uygulanması olarak kabul edilebilir: her kesinti, gizil

olarak, felsefi bir kopuşu "kendinde barındırır"; mesele bunu yeniden bulmak, tanımlamak ve geliştirmektir. Bir hermenötik önermediğimizi söyleyerek buna ne kadar itiraz etmiş olursak olalım, yine de kimi kez bunun bir dengini üretip üretmediğimizi kendime soruyorum (örneğin, *birçok yerde* Marx'ın, teorik-bilimsel pratiğinin yarı-kategorilerini bizzat kendisinin telaffuz ettiğini, kimi ifadelerde bu kategorilerin mevcut olma noktasına gelecek kadar ortaya çıktığını yazdığımda). Şüphesiz çoğu zaman sadece Marx'taki felsefi güçlükleri tanımladık; bunu, Marx'ın bunları aşacak *durumda* olmadığını, ama bu felsefi zorluklar ile Marx'ın teorik girişiminin genel dayanağı arasındaki çelişkiyi gözler önüne serdiğimizi söyleyerek yaptık. Şüphesiz, aslında, Marx'ın çözemediği, hattâ göremediği felsefi sorunları "çözdük", çünkü bunlar çok açık bir şekilde onun için felsefi sorunlar değildi.

Bir bakıma, daha sonra kurulmuş olan Marksist bir felsefeyi (Engels, Lenin, ve... biz), bu felsefenin zaten Marx'ın bilimsel metinlerinde, pratik durumda mevcut olduğuna inanıyormuş gibi yaparak, *Kapital*'in özgün metni üzerine yansıtmış olacaktık. *Marx İçin*'den beri teorik pratiğin Teorisi olarak koyduğum felsefe tanımına uygun olan buydu. Bilimin teorikliği felsefenin konusu olduğundan, Marksist felsefe, bizim gözümüzde, *Kapital*'de pratik haldeydi; öyleyse bu, deşifre edilmek koşuluyla, yine *Kapital*'de okunabilirdi. Böylece "semptomal okuma", iki tanım arasında gidip geliyordu:

1. Çözülmüş olmayan felsefi güçlüklerin bir "okuma"sı; bu, şu şekilde anlaşılabiliyordu: Marksist felsefenin, en azından büyük bir bölümü, *Kapital*'de mevcut değildir;

2. *Kapital*'de pratik durumda bulunan felsefenin bir "okuması".

Ben aslında "semptomal okuma"nın bu iki yorumunu, bunlar arasındaki ayrıma ışık tutmaksızın, bunların başlıklarını ve kullanımlarını doğrulamaksızın birleştirdiğimize inanıyorum.

Şimdi kendime, "Marksist felsefenin gecikmesi" için, önerdiğim nedenlerden bütünüyle farklı bir neden bulunamaz mı, diye soruyorum. Bu nedenin, *Feuerbach Üzerine Tezler*'de bir şekilde ilan edilmiş olduğu, sonra senelerce ortadan kaybolduğu, daha sonra ilk kez *Anti-Dühring*'de (ki bu eser, Lenin tarafından *Matérialisme et Empiriocriticisme*'de yeniden ele alınacaktır) özel bir biçimde (karşıt-sistem olarak sunulan ideolojik müdahale biçiminde) yeniden belirmiş olduğu akılda tutulacaktır.

Sonuç olarak bu geç kalmış beliriş bir tesadüf olmayacaktır, buraya kadar dikkate almadığımız bir "gecikme"nin bilincine varma fırsatı da olmayacaktır; daha ziyade felsefede her tür farkın beliriş koşullarına bağlı bir zorunluluğun sonucu olacaktır: bu kurucu zorunluluk, teorik ideolojideki ideolojik mücadelenin gereklerine bağlanacaktır. Bu, belirli bir anlamda, *Feuerbach Üzerine Tezler*'den gelen felsefi sezgilerin yeniden ele alınması olacaktır ama bir diğer anlamda da bu yeniden ele alışın sebebi, teorik ideolojideki ideolojik mücadelenin zorunluluklarında bulunabilecektir. 1848'den 1877'ye kadar sürdüğünü söyleyebileceğimiz sessizlik (felsefi sessizlik), Marksist felsefenin müdahalesini gerektirecek şeyin, teorik ideolojide henüz vuku bulmamış olmasına bağlanacaktır: bu felsefe, klasik biçimiyle bu ilk müdahalede kurulacaktır.

Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'in sezgilerinde bildirdiği şey, en temelden politikaya (1844-45 yıllarındaki kendi deneyimlerine) bağlıdır; aynı şekilde 1877'de Engels'de meydana gelen ve görünen şey de politikaya (Dühring'in Marksizmde kullanılan teorik ideolojiye müdahalesine) bağlıdır.

Lenin'in *Matérialisme et Empiriocriticisme*'ini açıklayan şey de aynı koşullardır (teorik ideolojiye müdahale).

Engels ile Lenin arasındaki ilginç fark şudur: Engels'de klasik sistem gerekliliği sürdürülürken (bakınız, *Ludwig Feuerbach*: eski doğa felsefesinin yerine geçen bir teori biçiminde edinilmiş bilimsel sonuçların sistemli hale getirilmesi, "doğa ve

düşünce yasalarının" teorisi olarak diyalektiğe verilen statü), Lenin'de (Macherey haklıdır) *sistem*den hiçbir iz kalmamıştır.

Kendime, *Kapital*'deki makul olmayan kalıntılar olarak kabul ettiğimiz şeyin (eski kategorilerle, yeni bilimsel sorunsalın gereksineceği kategoriler arasındaki mesafenin), yani belirli bir antropolojik Hegelciliğin (bu bakımdan ikircikli olan ifadeler), Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'de ilan ettiği "felsefe"yi, *Kapital*'de "temsil" edip etmediğini soruyorum. Bu antropolojik Hegelcilik üstünden, Marx'ın politik deneyimi ve onun bilimsel eserlerinin yönelimi *Kapital*'de bir şekilde mevcut olacaktır.

Bu son varsayım oldukça kırılgandır, ama buna karşılık inanıyorum ki, "gecikme"nin nedenleri hakkındaki varsayım daha sağlamdır[a].

*28 Kasım 1967*

## *Üçlü Not*

### I. Üretim süreci ve pratik

Geldiğimiz noktada, daha önceki metinlerimizde "dolaşıma soktuğumuz" kimi mefhumlar üstüne tekrar düşünmenin zorunlu olduğuna inanıyorum: ifadeleri düzeltmek ve gereken yerlere yeni ve doğru ayrımlar eklemek.

Öncelikle *üretim süreci*ni *pratik*ten ayırmayı öneriyorum. Aslında terminolojimizde, bu iki "gerçeklik" geçmişte sürekli olarak birbirine karıştırıldı.

*Üretim süreci*: *Kapital*'de bu kategorinin hazır "model"i bize Marx tarafından sunulmuştur. Uzun (ve zorlu) bir düşünme sürecinin ardından, bu kategoriyi "bilgi" alanına taşımaya ve Marx'ın kullanım değerinin üretim sürecini (üretim süreci şartlarının yeniden üretilmesi süreci olarak) nitelediği katego-

rileri yeniden ele alarak, *bilginin üretim sürec*inden bahsetmeye hakkımız olduğunu hâlâ savunuyorum.

Bu kategorinin içinde bulunan temel kategoriler şunlardır:

Üretici Güçler
Üretim ilişkileri

Bu ikilide, üretici güçler *belirleyici*, üretim ilişkileri ise *baskın*dır (bizim terminolojimizde).

Önerdiğimiz taşıma işi, tüm bu kategorilere (ve onların unsurlarına) *teorik* sıfatını bulaştırır:

*Teorik* üretici güçler (teorik üretim nesnesi, teorik üretim araçları, teorik çalışma gücü).

*Teorik* üretim ilişkileri (tanımlanmalı: ama Marx'ın "model"inde olduğu gibi, çaprazlama bir şekilde, teorik üretici güçlerde görünen unsurların bulunduğu bir birleşim bu tanıma dahil olmalıdır: *ama başka* bir yapısal bağıntıda: temel olarak, bilimsel teorik/ideolojik teorik ikilisi, yani felsefe-etkisi).

Not: Teorik üretim ilişkilerinin, Foucault'nun anlamsız episteme[a] teriminde boşu boşuna aradığı şeyle bir ilgisi vardır. Ama biz prensipte onun çok ötesindeyiz.

Bu kategoriler bir defa iyice yerleştirildikten sonra bunlara, ilave bir belirleme olarak – yani tüm diğerlerini "şekillendirecek" biçimde – "teorik üretim biçimi" kavramını da ekleyebilmek gerekir.

*Teorik üretim biçimi* nedir? Temel olarak, *bilimler* tarihinde olup bitenle ilgisi olan bir şeydir (bkz. ilerideki sayfalar). "Teorik (ya da bilimsel) üretim biçimi" kategorisinin *yalnızca* "bilimler" için kullanılması gerektiğini düşünme eğilimindeyim. "Teorik üretim biçimleri"nin (TÜB) büyük bilim dalları ile ilgisi vardır ama bunlar, bilimler tarihini (onların kroniğini) "kat eder". Bu kat etme, bir "tarihin kat edilmesi" [*transhistorique*] anlamında anlaşılmamalıdır (bilim tarihi kroniğinin amprizmini Platoncu veya biçimci hale getiren ve bunun kar-

şıtı olan idealist noktadır bu, ve bu nokta genellikle *bilimsel teorik oluşumların* tarihi sanılmıştır). Bilim tarihinde, tıpkı genel olarak tarihte olduğu gibi, "dönemlere ayırma" meselesi, farklı "teorik üretim biçimleri"nin (*Kapital'i Okumak*'ta söz ettiğimiz geçiş "biçimleri" [*forme*] ile değil, geçiş *oluşumları* [*formation*] ile) tanınmasına ve tanımlanmasına bağlıdır. Dönemlere ayırmanın çizdiği bu çizgiler, kimi bilimlerin doğasına uygun olarak, onların kuruluşuna denk gelebilir (ya da gelmeyebilir). Ben, "yeni bir kıtanın" (= Spinozacı anlamda yeni bir "yüklem"in[a] [*attribut*]) keşfinin, yeni bir TÜB kuracağını düşünme eğiliminde olurdum. Böylece geçici olarak, şimdilik, şu TÜB'lerden bahsedebilirdik:

1. Matematik (ve ekleri)
2. Fizik (ve ekleri)
3. Tarih (Marx) (ve ekleri)
4. x? ... (bilinçdışı?)
5. y? ... (gösteren?)

*Çok önemli not.*

Eğer kendi "tarihi"nin verili bir anında, verili bir "bilim" inceleniyorsa bu bilim, (toplumsal *oluşum*un taşınması olan) bilimsel teorik bir *oluşum*u temsil eder. Bu bilim, *birçok* teorik üretim biçiminin *birleşim*inin var olduğunun *somut* olarak şekillenmesidir. Örneğin: matematik ve "doğabilimleri". Örneğin: psikanaliz (tarihsel materyalizm ve gösteren teorisi + bilinçdışı teorisi)[b], vb.

Baskınlığın yer değiştirmesi ve baskın olanın değişimi ile çeşitlenen birleşimlerde birçok TÜB'ün bir araya geldiği "geçiş oluşumları", TÜB'ler arasındaki "geçiş fazları"na karşılık gelir, vb.

"Analojiyi" veya "taşımayı" çok daha uzağa götürebiliriz. Örneğin, nasıl ki Marx'ın üretici güçler/üretim ilişkileri ikilisi, yalnızca "doğa" ve "doğal güçler" (enerji, yeraltı kaynakları,

vb.) temelinde bir anlama sahipse, aynı şekilde ideolojik olan da, her TÜB'ün doğrudan dayandığı "doğa" olarak kabul edilebilir. Dahası bu, benim çok önce önerdiğim, insan "*doğası gereği* ideolojik bir hayvandır" formülünün anlamının yankılarını ikiye katlayacaktır. Aynı şekilde, ekonomik üretim sürecinin etkileri nedeniyle değişen ve bunların etkilerini (işlenmiş toprak, ehlileştirilmiş nehirler, vb.) kaydeden "doğa"dan söz ettiğimiz gibi, her TÜB'ün dayandığı "doğa"nın, yani güncel ideolojik olanın, TÜB üretimlerinin (yakın ya da uzak) etkileri altında değişmiş olduğunu düşünebiliriz, vb.

Benzer bir şekilde, Marx'ın kabul ettiği tüm bir kategoriler dizisini kendi konumuza uygulayabilir ve TÜB'ün koşullarının (basit ya da genişletilmiş) yeniden üretimine dair bir teori düşünebilirdik (bu sürecin etkileri: Desanti'deki[a] anlamıyla birinci ve ikinci türler meselesi, vb.). "Kesinti", "yeniden biçimlendirme", vb. bu genel teorik çerçevede düşünülecektir.

*Pratik.* Ne yazık ki, Marx bize bir pratiğe uygun düşen teorik bir "model" vermedi. Bununla birlikte, bu modelin unsurlarını *Kapital*'de, Marx'ın kapitalistlerin "pratiği" ile ilgili yaptığı analizde bulabiliriz. Buna karşılık, elimizde bulunan "model", politik *pratiği* konu edinen politik eserlerde (Lenin, Mao) aranmalıdır ve bu, bir tesadüf değildir.

Kendimi suya atıyorum.

1. Her pratik *somut*tur.

2. Pratik, yalnızca *oluşumların* (toplumsal oluşumların, teorik-bilimsel ve ideolojik oluşumların) somutluğunda mevcuttur.

3. Pratik, yalnızca söz konusu oluşumları (şu veya bu toplum, şu veya bu "bilim", vb.) tanımlayan yapısal kategoriler *altında* mevcuttur: yani bu oluşumların somut "mevcudiyetindeki" (toplumsal üretim biçimleri, bilimsel teorik üretim biçimleri, vb.) *birleşik kategoriler altında.*

4. Hiçbir pratik, hiçbir üretim biçiminin üretim süreciyle karıştırılmadığı gibi, bu süreçlerin unsurları ve bunların düzeni ile de örtüşmez.

5. Belirli bir üretim biçimi altında (üretim süreci altında) farklı *pratiklerin çeşitliliği* (az ya da çok büyük bir çeşitlilik) söz konusudur. Bu çeşitlilik, üretim sürecinde, ortaya çıkan kimi unsurları özgün bir tarzda, özgün bir düzenekte birleştirir.

6. Belirli bir pratiğe içkin usulleri ve işlemleri düzenleyen teknik, *pratiğe* tabi olan bir *teknik*tir. Bir etkinliğin sınırlandığı ve bir teknik olarak tanımlandığı oranda, bu *sınırlar* içerisinde teknik bir pratikten söz (?) edilebilir.

Esas nokta: "pratik" biçimde bir araya gelmiş olan unsurlar nelerdir ve bu unsurların kendine özgü düzeneği – bu unsurları (üretim sürecinden farklı *olarak*) "*pratik*"te kuran özgün düzenek – nasıldır?

Mimar ile arıyı karşılaştıran ünlü örnekte (*Kapital*), Marx tarafından "parmakla gösterilen" temel fark (bu "Lacancılık" için üzgünüm): bir süreç, "amaca" sahip değildir; bir pratik ise bir "amaca" sahiptir. Bununla anlaşılması gereken, pratiğin kendisine göre "düzenlendiği" bir *hedef*tir [*objectif*] (sadece bir nesne [*objet*] değil). Bu ("bilinçli") hedefin mevcudiyeti, her pratikte bir arada bulunan unsurları, bir pratiği pratik haline getiren özgün bir düzenekte "düzenler" (bu unsurları "düzenlemek"le kalmaz, onları bir de bu amaca "ulaşmaya" yatkın unsurlar olarak belirler-seçer).

*Hedef* ile ikili belirlenim: unsurların "seçimi"; bu unsurların kayıtlı olduğu düzenek.

*Kesin olarak temel sonuçlar*:

1. Pratiğe atfedilen hedefe göre, süreç içinde beliren kimi unsurlar (hepsi değil), bir pratiğe dahil edilir: kimi "aktörler" (*eyleme güçleri* olarak ortaya çıkan bireyler), (*eyleme araçları*

olarak ortaya çıkan) kimi "araçlar", (örgütlenme, eylem, vb. teknikleri olarak ortaya çıkan) kimi *teknikler*. Çok önemli: bu "araçlar" arasında, *araç sıfatıyla*, teorik unsurlar da bulunur (ya da bulun*abilir*: örneğin kapitalistlerin ekonomik üretim pratiğindeki doğabilimleri; Marksist politik pratikteki tarihsel materyalizm ve onun ürettiği bilgiler, vb.). Aynı şekilde bu araçlar arasında ideolojik (teorik ve pratik, vb.) unsurlar da vardır. Tamamen teorik unsurlar, bir pratikte zorunlu olarak *araç* biçiminde bulunduğundan, bu unsurlar bağımlı bir konum alırlar: örneğin politik pratikte teorik unsurlar birçok kez ortaya çıkar ve daima bağımlı bir konumdadır: doğrudan teorik unsurlar olarak (somut durumun bilgisi); (politik, ahlaki) ideolojiye kayıtlı *ideolojik* unsurlar olarak ve *teknik* unsurlar olarak. Politik pratikte ve birçok diğer pratikte (buraya kadar gizemli bir şekilde) olup bitenin büyük ölçüde aydınlanmasını sağlayan mutlak temel yasa budur (bu pratiklere bilim pratiği de dahildir: burada teorik araçlar, *teknik* ve *ideolojik* kayıtlar da dahil olmak üzere çeşitli şekillerde kayıtlı araçlar olarak ortaya çıkar, politik pratik için de bu geçerlidir: "yönetim biçimi", "çalışma biçimi", "kitlelerle kurulan bağ", vb.).

2. Hedef belirleyici olduğundan, "*bilinçli*" *unsur belirleyicidir* ("bilinçli" unsur teorik-ideolojiktir ve politik pratik için teorik olan, bütünüyle ve zorunlu olarak *ideoloji*ye kayıtlıdır). Aynı şekilde unsurların örgütlenme düzeneğinin tüm hassas noktaları da belirleyicidir (hassas noktaların örneği: örgütlenme; ister araştırmanın örgütlenmesi ister politik bir partinin örgütlenmesi, vb., "kitlelerle kurulan ilişki", vb.). Bilinçli unsurdan, kuşkusuz kelimenin sıradan anlamıyla katıksızca "bilinçli" olan şeyden tamamen başka bir şey anlamak gerekir, ama her şeyden önce, her tür pratiğin düzeneğinin varoluşu olan örgütlenme *biçimler*ini anlamak gerekir.

3. Belirleyici olan hedef, bir sürecin tersine, sadece unsurlardan oluşan bileşimi ve unsurların düzeneğini değişi-

me uğratmakla kalmaz, pratiğin nesnesini ve pratik ile nesnesi arasındaki ilişkiyi de değişime uğratır. Pratiğin nesnesi ise "konjonktürün" *somut*luğudur (burada, her pratiğe özgü olan konjonktür kategorisi ortaya çıkar: Lenin'in ifadesiyle "güncel uğrak"). Konjonktür: örgütlenmenin nesnel-öznel imkânlarıyla sınırlanmış "somut durum" (Lenin) (örgütlenme kavramı da, hiç şüphe yok ki, pratiğe has olmalıdır, bir pratik kategorisi olarak kabul edilmelidir). Bu nedenle, konjonktürün farklı sınırları, güç ilişkilerinin haline göre hesaba katılır. Konjonktürün bu tanımında hem örgütlenme güçleri hem örgütün dayanabildiği güçler (ittifaklar, hegemonyalar) hem de karşıt güçler vardır (direnişler, düşmanlar, zorluklar, bilimsel sorunlar, vb.).

4. Bütünüyle temel olan ilave kategoriler, bu nesnenin doğasına ve onda bulunan güçlere göre ortaya çıkar:

– (örgütlenmenin, araştırmanın, vb.) *yönetim* kategorisi,

– hedefine ulaşmak için yönetimin takip etmesi gereken "çizgi" kategorisi,

– *strateji* ve *taktik* kategorileri,

– *eylem biçimleri*, vb. kategorisi (uygun eylem biçimleri),

– bu kategorilerle, bu kategorilerin tayin ettiği nesneler arasında kurulan genel ilişkiyi tayin eden kategoriler: çalışma tarzı, vb. (eylemin yönetiminin ve yürütülüşünün *somut yöntembilimi*).

Bunu sonsuza kadar sürdürebiliriz. Bu veriler üstüne serbest çağrışım yapmayı öneriyorum. Bu kategorilerin sadece politik pratik için değil, aynı zamanda bilimsel pratik için de bütünüyle geçerli olduğuna inanıyorum. Epistemoloji açısından bu, (içinde bulunduğu bilgi üretim sürecine bütünüyle körleşerek dâhil olmuş bilimsel pratiğe egemen olan) bilgi üretim süreci ile kelimenin genel anlamıyla bilimsel pratiğin birbirine karıştırılmasından bizi kurtarmak gibi büyük bir kazanç sağlayacaktır. Aslında, bir bilim-adamına, kendi "bilimsel

pratiğinde" felsefe-etkisinin mevcut olduğunu göstermek istediğimizde, o bunları *göremez*: çünkü bu etkiler, pratik düzeyde onun tekil düzeneğiyle maskelenmiştir. Bu düzenek ise süreç içinde ortaya çıkan unsurları bütün halinde yansıtamaz ve genellikle bu unsurları tersine çevirerek yansıtır: yapısal felsefi unsurlar ancak süreç içinde görünür kılınabilir; bu unsurlar, "yapısal nedensellik" (*sic*) sayesinde, tam anlamıyla pratik düzeyde görünür olan felsefi etkiler üretirler. Süreç teorisinin pratikte böyle altüst olması, evrensel bir olgudur ve sınıf mücadelesini yönetme pratiği de dahil olmak üzere, her pratikte karşımıza çıkabilir. Bu ciddi tehlikeye karşı işe yarayabilecek bir dizi parola: fırsatçılığa karşı, dogmatizme karşı, vb. Bu pratik parolaların *hedefi,* süreç ile bu sürece kayıtlı olan pratik arasındaki kimi unsurların tersine çevrilmesiyle ortaya çıkan altüst oluşun etkisini mümkün olduğunca ortadan kaldırmaktır. Bu altüst olma etkisinin hassas noktaları: (süreçte bulunmayan, pratikte mevcut olan) öznellik; pratik içinde ideolojide kayıtlı bir araç haline de gelen teori. Bu yolun verimli olacağı kehanetinde bulunarak, daha fazla ilerlemiş olmam.

## II. "Teorik pratik" üstüne

"Teorik pratik" kavramını işlettiğimiz tarzla ilgili olarak öncelikle yapılması gerekecek düzeltmeleri hemen görüyoruz: bu kavram, *iki anlamlı* bir kategori olarak, aynı anda hem bilgi üretim sürecini hem de "bilimsel" pratiği işaret ediyordu. Az önce söylediklerimizden sonra, bu düzeltmeyi gerçekleştirmek basittir.

Ama daha beteri de var.

"Teorik pratik"teki *teorik* kelimesi, geçerli olan bir şeyi işaret etmeye yarar: pratik-olmayanı işaret eder ama aynı zamanda ideolojik olana dair bir tereddüt de vardır. Zira *teorik* ideolojiler olduğunu söyledik ama aynı zamanda da *ideolojik-olmayanı*

işaret etmek için, teori-teorik terimini kullandık. Kendime kesin bir biçimde, teorik olanın daha kesin bir kullanımı olmasının gerekip gerekmediğini soruyorum: teorik ya da Teorik (Teorik olan felsefe), bilimsel olan ile ideolojik olan arasındaki ("felsefi yamayla" altüst olmuş) fark olacaktır. Teorik olan bu anlamda tam da felsefi olan olacaktır.

Ama daha beteri de var.

"Teorik pratik" ifadesi, kendi muğlaklığında semptomatik olarak ama (bence) körcesine, temel bir muğlaklık "saklıyordu"; bu, kendi özeleştirel[a] denemelerimde, yapmış olduğum felsefe tanımlarındaki (spekülatif ya da pozitivist) "teorici" eğilim olarak adlandırdığım muğlaklıktır. Aslında ben "teorik pratik" ifadesini, hem "bilimsel pratiği" (bkz. süreç ile pratiğin birbirine karıştırılmasıyla ilgili düzeltmeler) *hem de* "felsefi pratiği" işaret etmek için kullandım, yani "teorik pratik terimi"nin işlevsel kullanımı ile, bilimsel olanla felsefi olanı *pratik olarak* (spekülatif olan ile pozitivizm arasındaki değişken bir denge halinde) özdeşleştirerek bunu yaptım. Bu nedenle (*De la pratique* [*Pratik Üstüne*]'deki Mao'nun ifadesine uygun olarak) "bilimsel pratik" teriminin yeniden ayağa kaldırılması gerektiğini düşünüyorum: bu terim doğrudur, zira söz konusu pratiğin uygulandığı somut teorik *oluşumu* fazlasıyla işaret etmektedir: belirli bir *bilim*.

Bu durumda, eğer "teorik pratik"in yerine "bilimsel pratik" konuluyorsa, "teorik pratik"in meşru bir kullanımı kalır mı? Belki, ama bu son bir soru ortaya çıkarır.

## III. Felsefe Üstüne

Kendime ciddi bir şekilde, tıpkı Badiou'nun son notlarında[b] "pratik olarak" yaptığı gibi, "felsefi üretim biçimlerinden" ve felsefi üretim biçimlerinin bir *teori*sinden bahsedilip bahsedilemeyeceğini soruyorum.

İnanıyorum ki biz, filozoflar olarak, *felsefi* merciyi kullanarak, yani felsefi söylemin "bakış açısı"ndan (bunun ne olduğunu bilerek), bilimsel teorik üretim biçimlerinden, belki de ideolojik teorik üretim biçimlerinden ve hattâ (denenecek) ideolojik üretim biçimlerinden de (bu daha az kesindir) bahsedebiliriz. Bana kalırsa, estetik üretim biçimlerinden *kesin olarak* bahsedilebilir. Zira tüm bu durumlarda bir süreç vardır ve bu sürecin üretim biçimlerini (felsefi olarak) düşünebiliriz. Birbirine uygun süreç ve pratiklerdir bunlar.

Ama "hangi bakış açısına" göre felsefi üretim biçimlerinden bahsedebiliriz? Ve dahası, felsefenin durumunun ne olduğunu bilerek (felsefenin "üretimi" hakiki bir üretim değildir, birleşik *etkilerin* bir *etki*sidir – devrim etkisi/kesinti etkisi –, son zamanlarda belirttiğimiz anlamda bir "etkin" etkidir), meşru olarak bahsettiğimiz "bilgi üretimi" anlamında bir "felsefi üretim" vardır diyebilir miyiz? Nihayetinde felsefe, "istemsizce" yol açtığı durumlar hariç, *bilgi* üretmez. Felsefenin "ürettikleri", "ürün" değildir, çünkü bunlar, gerçekten de, *kategoriler* biçiminde var olan "müdahaleler"dir. Nasıl ki (genel olarak) üretim biçimi, üretim biçimlerinin üretim biçimi tarafından üretilmiyorsa, felsefenin de felsefi üretim biçimleri tarafından üretilmediğini söylemekten yanayım.

Bu demek değildir ki felsefi bir çalışma yoktur. Bu felsefi çalışma, şüphesiz *pratiğin* ikiye katlanmış ve tam anlamıyla, felsefi bir pratik denebilecek bir çalışmadır (bu anlamda felsefe, teorik bir pratik olacaktır ve eğer Teorik = felsefi ise, belki de pratik ve Teorik kelimelerinin tam anlamıyla teorik bir pratik denebilecek tek şey, felsefe olacaktır).

Bu demek değildir ki felsefenin *teori*si olamaz, ama bu "felsefe *teori*si" teriminin teorik statüsüne çok dikkat etmek gerekir, zira eğer açık olarak, bu ikiye katlanmanın ta kendisinin felsefi olduğunu söylemezsek, kendimizi yeni bir tip (spekülatif-pozitivist) "teoricilikte" takılıp kalma riskine atarız. Başka tür-

lü denirse, kendisinden kaçamayacağımız böyle bir girişimin koşullarını iyi tartmak gerektiğini düşünüyorum, çünkü felsefenin (bir tek bu Tez olsa bile) Tezler ortaya koyduğunu söyleyerek, biz aslında bir felsefe "teorisi" sunuyoruz. *Felsefe*nin teorisi olarak mutlak bir biçimde onun koşullarını belirleyen bu "teori", Tarihsel Materyalizme bağlı olan gerçeklikleri zorunlu olarak devreye sokar: bunlar, felsefe-etkisinin üretildiği ve sonra yeniden üretildiği bir *birleşim*de ortaya çıkan merciler olarak pratik ideolojiler ve bilimlerdir. Demek ki bu, bir çifte sarmalama (Diyalektik Materyalizm'deki Tarihsel Materyalizm ve Tarihsel Materyalizm'deki Diyalektik Materyalizm) koşulu altında, Diyalektik Materyalizm'in kendi "teori"sini yapabildiği bir teoridir. Bu çifte sarmalama, felsefenin devrimlerdeki/kesintilerdeki ve devrimlerin/kesintilerin felsefe etkisindeki çifte sarmalamasını *yeniden üretir* (bunu yeni bir şekilde yapar, çünkü Tarihsel Materyalizm mevcuttur, ama önceden yoktu). Belki de bu *yeniden* üretimden itibaren, "teoriciliğin" çıkmazlarından kaçınayı başaran bir felsefe "teorisi" düzenlemek mümkün olur. Ama o zaman bu koşul bizi, şu göstergeden itibaren "felsefi üretim biçimleri" konusunda dikkatli de kılabilir: (kesin anlamıyla) üretimsiz bir *yeniden* üretim ile karşı karşıyayız. Badiou'nun "felsefi üretim biçimleri" sözü ile ifade etmeye çalıştığı şeyin, bu üretimsiz *yeniden* üretim çerçevesinde düşünülmesi gerekecektir. Badiou'nun fark ettiği şeyi, açıkça görüyorum: "felsefe tarihi" denilen "kronik"in ihtiva ettiği felsefe-etkilerinde ampirik olarak gözlemlenebilen çeşitlemeleri üreten karşılıklı merciler *düzeneğinin* (ve bu mercilerin tarihsel olarak çeşitlenebilir içeriğinin) yeniden düzenlenmesiyle ilgili bir teori. Ama söz konusu olan tam da bir *düzenektir*: ve belki de bu ifadenin, felsefe-etkisinin pratik doğası ile arasında bazı ilişkiler vardır. Diğer taraftan, bu anlamda, "teori" kelimesinin kipliği, sadece felsefi bir üretim biçiminin (ya da daha çok biçimlerinin) değil, devrimlerin/kopuşların birleştirilmesinin-ayrıştırılmasının bir *etki*sinden ibaret olan şeyin, etkin üretim

biçimlerinin etkilerinin, felsefe-etkisinin çeşitlemelerinden itibaren *işaretlenmesi-deşifre edilmesi* değilse, nedir?

Bu nedenle (gördüğümüz bu anlama doğru giderek), kendime "felsefi üretim biçimi" ifadesinin yerinde ve kabul edilebilir olup olmadığını soruyorum. Hattâ kendime bu ifadenin tüm felsefe tarihine musallat olan karşıtlığın (iki temel *eğilim*in) hesabını vermeye muktedir olup olmadığını soruyorum. Zira, eğer felsefi üretim biçimlerinden itibaren, felsefenin ya da felsefi olanın "üretimi" düşünülmek isteniyorsa bu "eğilimlerin" mevcudiyetinin, yani felsefenin kaçınılmaz olarak (sınıf mücadelesinin bir yansıması olan) çelişkili karakterinin hesabının verilebilmesi, bana zor gözüküyor. Bu soruyu soruyorum.

Tekrar ediyorum; bu, (kesin anlamıyla teorik pratik adını verebileceğimiz, ya da Teorik olanın ta kendisinin pratik olduğunu vurgulamak için, daha kesin olarak *Teoriğin pratiği* adını verebileceğimiz) felsefi pratik yok demek değildir; *tam tersine*. Ama o halde bu felsefi pratik, tek bir üretim biçimine indirgenebilecek bir üretim sürecine sahip olmayan bir pratik olarak, istisnai bir durum olacaktır (daha doğrusu, bu durum tek olmayacaktır, politika pratiğinden başlayarak çok sayıda "pratiğin" durumu da *açıkça* böyledir.)

Bu soruyu soruyorum[a].

*8 Şubat 1968*

## *Felsefe-etkisi üzerine*[b]

Üçlü bir tez ileri sürüyorum: felsefenin tarihi yoktur = felsefe "ebedi"dir = felsefede "hiçbir şey" olup bitmez.

Referanslar: Freud (bilinçdışı "ebedi"dir.); Marx (bir üretim biçimi "ebedi"dir).

Yanlış referans: Marx (*Alman* İdeolojisi): "... metafiziğin tarihi yoktur".

*Önerme I.* Felsefi olduğu söylenen söylemleri, *felsefi* söylemler olarak kuran şey, belli sayıdaki felsefe-etkileri *altında* yürütülmüş olmalarıdır.

*Önerme II.* Felsefe-etkisi denen şeyler, tüm felsefi söylemleri yönetir ve düzenler. Bu etkiler, bilimsel, ideolojik ya da estetik denen diğer söylemlerde de mevcut olabilirler ama onları yönetmez ve düzenlemezler. z

*Önerme III.* Belirli felsefe-etkileri tarafından yönetilen ve düzenlenen felsefi söylemler, kendi metinlerinde felsefe-etkilerine indirgenemez bir "içerik" ihtiva ederler.

### *Felsefe ve topik etkileri*

*Önerme IV.* Her felsefe, bir *topik* biçiminde sahip olduğu kapalı bir teorik mekânda kendini açar.

Bu noktada her felsefe kendini bilimlerden ayırır – daha ileride bahsedeceğimiz kimi istisnalar hariç.

Bir bilim, kendi teorisi ile inceleme ve teorik ilerleme mekânı olarak sabitlediği, açık bir teorik mekânda kendini açar. Bu mekân, istisnalar dışında, topik olarak konmaz ya da eğer konursa, bu mekân topiği, felsefi teorik mekânın topiğinin oynadığı rolü oynamaz.

Topik olarak ortaya konan bu teorik mekân, birbirlerine organik olarak bağlı üç temel felsefi işlem etkisiyle topik olarak ortaya konmuştur. Bu işlemler altında düşünülecek her şey, "felsefe tarihinde" ampirik olarak gözlemlenebilir.

1. *Ayırma*-ayırt etme-farklılaştırma işlemi. İşlem tipi: *Devlet*'in izlediği yol.

Her felsefe farklı varlıkları, farklı bilgileri, varlık cinslerini ve bilgi kiplerini, vb. birbirinden ayırır.

Platon: hakiki varlık olan varlık, öz, görünüş/νοῦς [*nous*], διάνοια [*dianoia*], δόξα [*doksa*].

Descartes: duyarlık ve anlama yetisi.

Kant: duyarlık, anlama yetisi, Akıl. Saf Akıl ve pratik Akıl, vb.

Hegel: vb.

Bu ayrımlar "çakışabilir" (Kant: bir tarafta yetiler [*faculté*], diğer tarafta Aklın güçleri [*pouvoir*][1], bakınız Deleuze[a]), ya da çakışmaz (Platon).

Bu ayrımlar, hudutların, sınırların, kısacası konumlara bağlı farkların ortaya çıktığı bir "mekân"daki, bir "alan"daki yerlerde, mahallerde (*Orte*, *Stellen*, τόποι [*topoi*]), farklı "alanlar" arasındaki dolaşım hakkı ya da yasağı ile birlikte düşünülebilir.

Topiğin ilk biçimi: varlık ya da bilme tiplerine yerler atfedilmesi; bu yerlerin mahallere ayrılması; bu ayrımlar, mekânın tek yönlerle, yasak yönlerle, vb. "parsellenmesi" yoluyla kurallara bağlanır.

2. *Hiyerarşik hale getirme* işlemi.

İşlem tipi: yine *Devlet*'in izlediği çizgi.

Mahaller arasındaki farklar, oldukları gibi ortaya çıkar: hiyerarşiktir. Yerlerin sahiplerine verilmesi, hiyerarşik ilişkileri gösteren iyelik unvanlarının ayrımıdır.

Topik mekân, düz değil üç boyutludur.

Hudutlar, izinleri ve yasakları ile söz konusu ayrımlarda, bu ayrımları yöneten *hiyerarşikleştirmeyi* ortaya koyarlar.

Hiyerarşi, bir apaçıklık yoluyla kurala bağlanır: bir varlık ya da bilme tipi iktidardadır, hiyerarşik egemenlik konumunu işgal eder.

Platon: hakiki varlık olan varlık, νοῦς [*nous*].

3. Topik mekânda felsefenin kendini konumlandırma işlemi.

Felsefe, var olabilmek için açtığı topik mekânda kendi yerini kendisi tahsis eder.

İstisnalar (binde bir rastlanan durumlar) dışında, bu yer iktidarın yeridir (hiyerarşideki en üst yerdir).

---

1 Fransızca Kant çevirilerindeki *faculté* ve *pouvoir* ayrımının kaynağı, Kant'ın özgün metinlerinde *Vermögen* ile *Kraft* arasına koyduğu ayrımdır. Buna göre, örneğin Saf Aklın Eleştirisi'nde konu edilen hissetme ve anlama yetilerinden Vermögen terimi ile bahseden Kant, Yargı Gücünün Eleştirisi'nde söz konusu olan yargı gücünden Urteilskraft olarak bahseder. Bu ayrımı Türkçede "yeti" ve "güç" terimlerini kullanarak karşıladık. –*yhn*.

Yine Platon.

İstisna: Spinoza (iki Spinoza...).

Bu üç işlem, çağdaştır, birbirinden ayrılmaz ve organik olarak birbirine bağlıdır. (1) Felsefe ayrımlar yapabilir ancak (2) bunları hiyerarşik hale getirmek koşuluyla yapar ve (3) bu hiyerarşik hale getirme de iktidarın yerini alan kendi otoritesi altında gerçekleşir. 3, 1'i yöneten 2'yi yönetir.

*Önerme V.* Yukarıda betimlenen bu üç işlemin etkileri, felsefi metinlerin ampirikliğinde doğrudan gözlemlenebilir ve bu işlemler, (geçici olarak, ehveni şer) *felsefi bilinçdışı* olarak adlandıracağımız şeyin ürettiği felsefe-etkileri olarak kavranabilirdirler.

## *Felsefi bilinçdışı*

Takip eden kısımda, Freud'a yapılan göndermeler, bu analojiyi kullanmanın taşıdığı tüm risklerle birlikte "teorik rehber" olarak kabul edilecektir.

Bu analojiyi şu uğraklarda geliştireceğim:

1. "Felsefenin tarihi yoktur" = felsefe "ebedi"dir = felsefede "hiçbir şey" olup bitmez = felsefe "tekrar"dır, vb. Bütün bu önermeler ve bunların benzerleri, bir soruya doğru yönelirler: felsefe-etkisinin teorisi sorusu.

Aynı zamanda felsefede durmadan kendini "tekrarlayan" bu "hiçbir şey"in de teorisi olan felsefe-etkisinin teorisi.

*Önerme VI.* Felsefe-etkisi, onu üreten bir mekanizmalar teorisi tarafından kavranabilir hale getirilir. Bir etki olarak, felsefe-etkisi bir "neden"e geri gönderir. "Kendisini tekrar eden" etki, "ısrar" etkisi, vb. olarak, felsefe-etkisi (Freud'un analitik bilinçdışının ebedi olduğunu söylediği anlamda) "*ebedi*" denilecek bir nedene geri gönderir.

2. Bu neden yapısaldır.

*Önerme VII.* Felsefe-etkisi, felsefi bilinçdışının da aralarında bulunduğu bir *merciler sistemi*ni devreye sokan yapısal bir nedenselliğin etkisidir.

İlk bakışta bu mercileri şöyle sıralayabiliriz:
bilimler
ideolojiler
politika
felsefi bilinçdışı.

3. Felsefi bilinçdışı, sadece söz konusu merciler sisteminde mevcuttur. Felsefi bilinçdışının "doğuşu" sorusu sorulmayacaktır (keza analitik bilinçdışının "doğuşu" sorusu da sorulmayacaktır)[a].

Bununla birlikte, kendi içinde incelendiğinde, felsefi bilinçdışı bir analiz konusu olabilir: felsefi bilinçdışının "gerçekleştirildiği" nihai "unsurların" analizi.

Felsefi bilinçdışı, belli sayıdaki, yani çok az sayıdaki, çok basit ve çok fakir *ilksel (felsefi) fantazmaların*[1] düzenlenmesi ile kurulur, diyeceğiz (bkz. analitik bilinçdışı).

---

1 İlksel veya kökensel fantazma (Alm. Urphantasien, Fr. Fantasme primaire, Fantasme originaire): Freud'un psikanaliz şemasında temel bir yer tutar. Freud öncelikle nevroz semptomlarının kökeninde ilksel bir sahnenin (örneğin çocuğun anne ve baba arasındaki cinsel ilişkiye şahit olması veya bir yetişkin tarafından baştan çıkarılması gibi sahnelerin) bulunduğunu düşünmüştür. Fakat daha sonra bu ilksel tetiklenme anının yaşanmış bir "sahne" olması gerekmediğini, bunu ilksel bir fantazma olarak görmenin daha doğru olduğunu düşünmüştür. Aslında bu iki görüş arasında bir çelişkiden ziyade bir devamlılık görmek gerekir. Zira ilksel fantazma, tıpkı ilksel sahne fikrinde olduğu gibi, psişik yaşamı kökenlere dönerek düşünme eğilimindedir ve "fantazma" terimi, burada söz konusu olanın yine de bir gerçeklik – psişik bir gerçeklik – olduğunu unutturmamalıdır. Bu anlamda ilksel fantazma, her öznenin psişik gerçekliğinde kurucu bir rol oynar ve psikanalitik kürün ısrarla üzerinde durduğu tekrarlanan semptomlar, bu ilksel fantazmaya götürülerek çözümlenebilir, (Bkz. J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967). Althusser burada, benzer bir sürecin felsefi bilinçdışı için de geçerli olduğu fikrini öne sürüyor. *–yhn*

Örneğin (Özne = Nesne) = Hakikat... = Temel[a] sekansında rastlanan fantazmalar... (ama bunların *ilksel* fantazmalar olduğu hiç de kesin değildir: bakmak gerek).

Felsefe-etkisinin farkına varmak için, ilksel (birincil) ve ikincil süreçler[1] mefhumlarına giriş yapmak şüphesiz yerinde olacaktır.

4. Felsefi bilinçdışı tarafından üretilen felsefe-etkisi, felsefi söylemler (felsefi metinler) adı verilen şey*de* kendi (ikincil?) işlenme[2] biçimleri altında "mevcut olur".

Ama bu etki, felsefi denen metinlerin dışında da "mevcut olur" (bkz. önceki sayfalar).

Felsefi metinlerde felsefe-etkisi, bazı kategorilerde ya da kategorik düzenlenişlerde, bazı özel düzeneklerde ve felsefe-etkisinin yol açtığı tüm ikincil etkiler zincirinde bulunabilir. Her felsefi metin, felsefe-etkisi tarafından yönetilir-düzenlenir-örgütlenir-egemenlik altına alınır.

*Nota Bene.* Belirli bir felsefi söylem (örneğin Descartes'ın *Meditasyonlar*'ı) ve haydi haydi bir "felsefe" (örneğin Descartes'ın felsefesi), bütünüyle felsefe-etkisi (ya da bir felsefe-etkileri sistemi) tarafından egemenlik altına alınan-örgütlenen, ama bu felsefe-etkisine *indirgenemez* bir "malzeme" "ihtiva eder".

---

1 Freud'un tanımladığı haliyle psişik aygıtın iki ayrı işleme biçimi. Birincil süreçler, psişik enerjinin özgürce aktığı bilinçdışı süreçlerdir. İkincil süreçler ise enerjinin kontrollü biçimde aktığı ve "bağlı" olarak tanımlandığı bilinçli veya bilinç-öncesi süreçlerdir. Bkz. J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967. *–yhn*

2 Freud'un rüya yorumlama tekniğinin aşamalarından biri olan sekundäre Bearbeitung terimini Türkçeye ikincil işlenme olarak çevirmeyi uygun gördük. Bu terimle kastedilen şey, rüyanın görece tutarlı ve anlaşılır bir senaryo biçiminde sunulmak üzere yeniden işlenmesidir. Bkz. J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967. *–yhn*

Badiou'nun "*ayrıştırma [désintrication]*[a]" dediği şeyin, felsefe-etkisi tarafından kurulan ama ona indirgenemeyen bu "malzeme"ye has olan "doku"yu görünür kılmak gibi bir sonucu olsa gerektir.

Bir nevrozlunun söylemi, bilinçdışının etkileri tarafından egemenlik altına alınır-örgütlenir ya da "damgalanır" ama "içeriği" bakımından bu etkilere indirgenmez. Bu söylem genel olarak, analitik bilinçdışından başka "mercilere" bağlı olan unsurları, bunların en önemli kısmını, ihtiva eder.

Felsefi bir söylem bilimlerden, ideolojilerden, politikadan, vb. aynı şekilde "bahseder".

Demek ki, "ayrıştırma" ile elde edilmiş bu "içeriğin" nesnel olarak saptanması mümkündür. Eğer felsefe-etkisinin doğası ve onun felsefi söylemlerde mevcut olma, "var olma" kipi üstüne söylenenleri hatırlarsak, bu "içerik" şüphesiz yepyeni bir kiplikte düşünülebilir (felsefelerin "rasyonel çekirdeği" konusu, felsefelerin "epistemolojik" önemi konusu, felsefeler ile bilimler arasındaki genelde "önceleyici" olan ilişki belki de bununla aydınlanacaktır).

İleri sürdüğümüz önermelerin faydalarından biri de, *felsefi olmayan* bir söylemdeki (belli durumlarda bilimsel söylemlerdeki, ideolojik söylemlerdeki, estetik söylemlerdeki) felsefe-etkisinin mevcudiyetini hem görünür kılmak hem de düşünülür hale getirmektir.

5. Felsefi bilinçdışının "oluşumları" vardır. Bu oluşumlar sınırlı sayıdadır ve ilksel felsefi fantazmalara gebe tipik bileşimlerle ilgilidir (örneğin: idealizm, materyalizm, amprizim, rasyonalizm, vb.).

Bu oluşumlar, çeşitlemeye yol açan değişmezlerdir. Bu çeşitlemeler ise değişkenlere yol açar.

Bizim felsefe*ler* dediğimiz şey, bu felsefi bilinçdışının oluşumlarının yapısına uygun olarak kavranabilir hale gelir.

6. Felsefi bilinçdışının oluşumlarından "nevroz", hattâ "psikoz" terimleriyle bahsedilebilir.

Bu noktada, Freud'un felsefeyi konu edinen metinlerine geri dönmek şüphesiz verimli olacaktır.

7. Bu önermelerden yola çıkarak, bir "felsefi" "kür" mefhumu ileri sürmek mümkündür.

"Felsefi pratik" mefhumu ikiye bölünür.

"Felsefi pratiğe" (I) "felsefe yapma" olgusu denecektir, yani felsefi bir söylem tutturmak veya felsefi nevroz unsurunda felsefe üstüne felsefi bir söylem tutturmak (bunlar özdeştir çünkü felsefede "hiçbir şey" olup bitmez, çünkü felsefe, bu "hiçbir şey"in itkisel tekrarından başka bir şey değildir).

Bu "felsefi pratik" (I) tekrardır, yani baskın bilinçdışı felsefi oluşumun nevrotik felsefe-etkisi altında geviş getirmedir. Bu geviş getirme, "içeriği", felsefe-etkisinin dışında kalan "malzeme"si (bilimler, ideolojiler, politika) bakımından ilginç sonuçlar doğurabilir. Buna karşılık, bu pratik-geviş getirme, nevrotik yapıyı bozmaz ve felsefe-etkisi, dürtüsel olarak [*compulsionnellement*] bu yapı altında "tekrar edilir".

"Felsefi pratiğe" (II) felsefi bir *kür* pratiği denecektir.

"Felsefi kür"de, "analitik kür"de olduğu gibi, bir şeyleri "*harekete geçirmek*" söz konusudur (analizi uygulayanların [*praticien*] kendiliğinden ifadesi).

Felsefi bilinçdışının oluşumlarını inşa eden fantazmaların düzenlenme ilişkilerinde "var olan" merciler arasındaki ilişkileri harekete geçirmek.

Harekete geçirmek: bu sonuç, tıpkı Freudcu kür pratiğinde olduğu gibi felsefe-etkilerinin (ve bunların zincirleme alt-etkilerinin) *analiz*iyle ve sonuç olarak ilksel fantazmaların *yorumlanma*sıyla elde edilir. Burada analiz ve yorumu Freudcu anlamıyla (anti-hermenötik) almak gerekir.

Bu pratiğin (II) amacı felsefi nevrozun "iyileştirilmesi"dir.

Çok önemli *sonuçlar*:

a. "Felsefenin feshedilmesi" söz konusu değildir (Marx'ın *Alman İdeolojisi*'ndeki şu cümlesinden çıkarılan ampirist anlam buydu: "Felsefenin tarihi yoktur." *Alman İdeolojisi*'nde, felsefe üstüne sarf edilen bu cümlenin benim cümlemle kurduğu ilişki, *günlük içeriklerle* bütünüyle açıklanabilen ve bunlara indirgenebilen Freud öncesi rüya teorisinin, Freudcu rüya teorisiyle kurduğu ilişkiyle aynıdır), Freudcu kürde bilinçdışının feshedilmesi söz konusu değildir. Felsefi bilinçdışı, önceden olduğu gibi sonra da devam eder ve hep aynı şekilde işler: tarihi yoktur ve "ebedi"dir. "Hiçbir şey"in bir tekrarı (bu "hiçbir şey", "sınır çizgisi"nin "hiç"liğidir).

b. "Felsefi pratiğin" (II) (diyalektik materyalizmin uyguladığı kürün) son etkisi yalnızca, fantazmalarla merciler arasındaki yenilenmiş ilişki doğrultusunda, "felsefi bilinçdışının söylemi"nin (kendi felsefe-etkilerinde) tam söylendiği "yer"den gelmesini sağlamaktır. Öyleyse, önceden "boş bir söz"ün[a] gevişini getirmiş olan şeye, "söz hakkı tamamen" verilmiştir. *Matérialisme et Empiriocriticisme*'de ("vahşi" kür) Lenin, aynı zamanda söz konusu "küre" içkin bir *yorum* olan şu ifadeyi dile getirerek kendi "yer"ine taşınmış olan felsefi bilinçdışına "söz hakkı verdi": "partinin felsefedeki konumu". "Vahşi" kür, çünkü Lenin bu yere açıkça kendi adıyla hitap etti sadece ve bu yeri *dışarıdan* adıyla çağırdı: en azından *onun adına konuşmaktansa*, felsefi bilinçdışına kendi yerinde söz hakkı verdi. Üretilmiş etkiler, "vahşi bir analiz"in etkisiyle tam olarak karşılaştırılabilir. Bu analizde, "sıcağı sıcağına", derhal yapılan yorumlar, savunma refleksleri tarafından hızla "üzeri örtülen" özgürleşme etkileri üretir.

Felsefi kürün teknik bir teorisini yapmak kaçınılmazdır.

c. Bu felsefi kürün ikinci sonucu: felsefi söylemlerde felsefe-etkisinin egemenliği ve örgütlemesi altında tutulan nesnel "içeriği" özgür bırakmak.

Teorik nevrotik geviş getirmenin sisleri arasından bulanık biçimde algılanan, sezilen ve yakalanan, felsefe ile bilimler, felsefe ile ideolojiler, felsefe ile politika arasındaki geleneksel ilişki, belki de bizi klasik "çıkmazlar"dan (bilim/felsefe; her felsefeye karışmış olan epistemolojinin statüsü, vb.) kurtarabilecek yeni bir anlama sahip olabilir böylece. Özel bir hassasiyet noktası: bu ayrıştırılmış "içerik"te nesnel olarak "var olan" şey, *bilimsel* olayların önceleyici bir mevcudiyeti olduğuna işaret etmez mi o halde? Bizim için en önemli örnek: Marksist gelenekte "*diyalektik*" terimiyle kastedilen şey, oluşum sürecindeki bir teorik (bilimsel) üretim biçiminin felsefi gebeliği değil midir zaten? (bakınız Savéant'ın[a] bu konuda söyledikleri).

### *Bir daha: felsefe ve topik*

Mevcut felsefi söylemlerde var oldukları ampirik olarak anlaşıldıktan sonra "betimlenmiş" olan topik etkileri, felsefi bilinçdışının felsefe-etkileri hattâ temel felsefe-etkisi olarak görülebilir.

Eğer topiğin etkileriyle (bunları yukarıda incelemiştik) merciler Topiğini (bilimler, ideolojiler, politika, felsefi bilinçdışı) birbirinden ayırırsak, her tür felsefe için organik olarak kurucu rol oynayan üç "işleme" şu "kökenleri" (= şu yapısal nedensellik mekanizmalarını) atfedebiliriz:

1. *Ayrımın* topik etkisi, baskın biçimde *bilimler* (= epistemolojik kesintiler) merciiyle ilişkilendirilecektir.

2. *Hiyerarşikleştirmenin* topik etkisi, baskın biçimde *ideolojiler* (ideolojik ilişkilerdeki devrimler) merciiyle ilişkilendirilecektir.

3. Felsefenin, egemenliğin yerinde kendi kendisini iktidara getirmesinin topik etkisi ise baskın şekilde *politika* merciiyle ilişkilendirilecektir.

Bu üç işlem, birbirine bağlı ve ayrılmaz olduğuna göre, bun-

ların hepsi de üçüncü işleme tabi olduğuna göre, felsefenin temelde *politik* olması ve birinci felsefe pratiğinin (I) kesinti/devrim karışımına uygulanıyor olması, yani ampirik olarak saptanabilecek terimlerle, bilimsel ve ideolojik olan arasındaki kopuşa uygulanıyor olması anlaşılacaktır. "Sınır çizgilerinin" izlerinde yazılı olan bu kopuş, tam da felsefenin başlangıcından beri "tekrarlamayı" bırakmadığı "hiçlik"tir.

Bu sayfalarda çizilmeye çalışılan bu "hiçlik" teorisi, aslında yola çıktığımız önermeler teorisidir: felsefenin tarihi yoktur, felsefe "ebedi"dir.

## "Felsefe üstüne notlar" basım notları

*Sayfa 47*

a. Bu metin, Althusser'in oluşturduğu dosyada şu notları takip etmektedir: "Söylem kuramı hakkında üç not" (Louis Althusser, *Écrits sur la psychanalyse*, Paris, Stock/IMEC, 1993); "Söylem kuramı hakkında not" (Étienne Balibar, 57 sayfa); "İlk notlar (çalakalem ve basit çağrışımlar üretmekten başka bir hak iddia etmeden yazılmış)" (Louis Althusser, Temmuz 1967, 4 sayfa); başlıksız not (Alain Badiou, Ağustos 1967, 4 sayfa); "'Pratik durumdaki' felsefi kavramlar üstüne not" (Étienne Balibar, Ağustos 1967, 4 sayfa); "Terminoloji anlaşmaları (önermeler)" (Louis Althusser-Étienne Balibar, 10 Eylül 1967, 1 sayfa); "Felsefe ve politika üstüne" (Louis Althusser, 15 Eylül 1967, 8 sayfa); "Politik pratik üstüne" (Louis Althusser, 8 Ekim 1967, 2 sayfa); "Politik pratiğin tekil statüsü üstüne" (Louis Althusser, 2 sayfa).

b. Bu metinle birlikte Alhusser'in arşivlerinde saklanan el-yazması bir notta, Pierre Macherey bu paragrafı, tek bir isim altında toplanan kesintinin "tek bir hamlede" ortaya çıkarılabilecekmiş gibi anlaşılmasına izin vermekle suçlar, oysa bu kesintinin, bir "olay" değil, üretim "sürecinin etkisi" olduğunu söyler.

*Sayfa 48*

a. Metinde boşluklar vardır, bunlar Fransızca ya da Yunanca olarak kolaylıkla doldurulabilir.

*Sayfa 51*

a. Althusser arşivlerinde bu notu şu metinler izler: "*Marx İçin*'in ve *Kapital'i Okumak*'ın okuyucuları için eleştirel ve özeleştirel not" (Louis Althusser, 16 Ekim 1967, 8 sayfa); "Dünya görüşü ve felsefe" (Louis Althusser, 17 Ekim 1967, 7 sayfa); "Felsefi ideolojileştirme" (Michel Tort, Ekim 1967, 11 sayfa); "Yaratıcı uygulama kavramı hakkında" ve "Şemanın yorumu" (Alain Badiou, 25-26 Ekim 1967, 10 sayfa); "Uygulama hakkında" (Pierre Macherey, 20 Ekim 1967, 3 sayfa).

*Sayfa 52*

a. 47. sayfayla ilgili basım notunda sözü edilen Pierre Macherey'nin elyazması notunda belirtilen düzeltme.

b. Étienne Balibar: "Pratik haldeki" felsefi kavramlar üstüne not" (11 Eylül 1967). Burada örneğin şu okunabilir: "Pratik haldeki felsefenin işlevi, ideolojiye göre *kopuşu* (kopuşları) *gerçekleştirmek*tir. Yani kendi ideolojisi*nin* pratiğin*deki* içsel kopuşu gerçekleştirmektir."

*Sayfa 54*

a. Bkz. François Regnault: Bilim-adamları için onbirinci felsefe dersi (yayınlanmamış): "Epistemolojik bir kesinti nedir?" Özellikle şu okunabilir: "Herhangi bir bilimde, bu bilimin kendisinden itibaren başladığı *dönüşü-olmayan* nokta ya da noktalara *epistemolojik kesinti* denecektir... Herhangi bir bilimde, bu kesintinin kendisinden önceki ideolojilerde veya felsefelerde yol açtığı etkilere bu kesintinin epistemolojik etkileri denecektir. Bu etkiler birçok şekilde olabilir: a. Bilimi önceleyen ideolojik söylemlerin belirli bir kısmını imkânsız kılmak, bunlardan kopmak; buna epistemolojik kesinti denecektir..."

*Sayfa 62*

a. Bu ciltte yayınlanan (sayfa 181), *Hümanizm Kavgası* söz konusudur. Bu "devam eden kesinti" mefhumu, "Marx'ın Hegel'le ilişkisi üstüne" adlı metinde de geliştirilmiştir (*Lénine et la philosophie* [*Lenin ve felsefe*] içinde, petite collection Maspero, 1972, s. 53): "Bir 'bilim kıtasının' açılışı zamanda ve teoride kendini bir *kesinti* ile gösterir. Bu kesinti ne noktasaldır ne de tamamlanmıştır, açtığı teorik alanı bitimsiz bir çalışma ile işleyen *devamlı* bir kesintidir bu. Bu bitimsiz çalışma, kendi özel biçimindeki bilimsel pratiğin çalışmasıdır."

*Sayfa 63*

a. Althusser arşivlerinde bu metni şu notlar izler: Étienne Balibar'ın başlıksız notu (10 sayfa) devam eden tartışmaları toparlamayı hedefler; "Daima felsefe üstüne" ve "Pratik haldeki kavramlar üstüne" (Alain Badiou, 1 Kasım 1967, 4 sayfa); "Badiou'nun 1 Kasım'daki notu üstüne (bir daha felsefe üstüne)" (Louis Althusser, 2 Kasım 1967, 3 sayfa); "Felsefenin doğası üstüne" (Pierre Macherey, 5 Kasım 1967, 23 sayfa); Michel Tort'un "üstünü örtme" ve "uygulama" mefhumları üstüne başlıksız notu (6 Kasım 1967, 4 sayfa); "13 Eylül 1967 tarihli notuma düzeltme" (Étienne Balibar, 13 Kasım 1967, 2 sayfa).

b. *La Tâche historique de la philosophie marxiste* [*Marksist felsefenin tarihsel görevi*], *Vosprossi Filosofi* adlı Sovyet dergisi tarafından ısmarlanmış fakat sonra reddedilmiş ve sonunda Macarca olarak Althusser yazılarının derlemesinde basılmış metin: *Marx-as elmélet forradalma* (Budapeşte, 1968). Bu metnin eskizleri ve "Teori" koleksiyonundan bu isimle yayınlanacak kitabın taslağı, Althusser arşivlerinde saklanmıştır.

c. Pierre Macherey, "Felsefenin doğası üstüne", bkz. *yukarıdaki* a maddesi. Pierre Macherey'ye yapılan daha sonraki tüm göndermeler bu metinle ilgilidir.

*Sayfa 67*

a. Bu metni, Alain Badiou'nun 21 Kasım 1967 tarihli notu takip eder: "Macherey'nin metni ve Althusser'in 15 Kasım tarihli notu üstüne" (4 sayfa).

*Sayfa 68*

a. *Les Mots et les Choses* [*Kelimler ve Şeyler*] 1966'da yayınlandı.

*Sayfa 69*

a. *Althusser* ve meslektaşlarının 1966-1967 yıllarında yapmaya çalıştığı teorileştirme, geniş ölçüde Spinoza'nın yüklemler ve kipler teorisinden gelen metaforik esinlenmeler üstüne kurulmuştur (Althusser arşivlerinde saklanan çalışma notları ve şemalar bu fikri fazlasıyla doğrular).

b. Bkz. "Trois notes sur la théorie des discours" (*Écrits sur la psychanalyse*, Stock/IMEC, 1993).

*Sayfa 70*

a. Jean-Toussaint Desanti'nin bir makalesine gönderme: "Epistemolojik bir sorun nedir?", *Porisme* dergisi, n$^{os}$3 ve 4/5 (Kasım 1966-Haziran 1967). Althusser'in Bilim-adamları için beşinci felsefe dersi'ne yapılmış olan bir ek ("Desanti ve sözde 'üçüncü tür sorunları'" [*"Sur Desanti et les pseudo-'problèmes de troisème espèce'"*]), bu makaleye ayrılmıştır.

*Sayfa 75*

a. Althusser'in 16 Ekim 1967 tarihli notunun ("*Marx İçin* ve *Kapital'i Okumak* okuyucuları için eleştirel ve özeleştirel not" – 8 sayfa) yanı sıra, söz konusu olan 44 sayfalık, isimsiz, tamamlanmamış, bir kısmı önceki kimi tezleri "düzeltmeye" ayrılmış bir kitap ve "Yayınlanmış eserler hakkında" adlı 6 sayfalık bir metindir. Bu tarihsiz ve yayınlanmamış metinler, 1967'de kale-

me alınmış gibi gözüküyor. *Kapital'i Okumak*'ın (5 Aralık 1967 tarihli) İtalyanca baskısına Althusser'in yazdığı önsözde, "teorici eğilim" ifadesi ilk defa açıkça ortaya çıkar.

b. Bkz. s. 67 için basım notu. Bu metinde özellikle şunu görebiliriz: "Felsefe kavramı, bir *etki*nin üretim biçimlerinin kavramıdır." Ayrıca: "Felsefe teorisi, felsefe-etkisinin üretim biçim*lerinin* teorisinden *başka bir şey* değildir."

*Sayfa 78*

a. Bu metni, Alain Badiou'nun 3 Aralık 1967 tarihli notu (9 sayfa) takip eder: 13 tez ve 9 tanım içeren "Pratik, felsefe".

b. Bu metnin başında şöyle belirtilmiştir: "Althusser II" (I. olarak "Üçlü not" adlı metni kabul edeceğiz.)

*Sayfa 80*

a. Gilles Deleuze, *La philosophie critique de Kant* [*Kant'ın eleştirel felsefesi*], Paris, PUF, 1963.

*Sayfa 82*

a. Bkz. "Lettre à D... (nº 2)", *Écrits sur la psychanalyse*, s. 83-95.

*Sayfa 83*

a. Bu konuda bkz. daha yukarıda, "Felsefe Yönünden" (Bilim-adamları için beşinci felsefe dersi), s. 14 ve devamı.

*Sayfa 84*

a. Alain Badiou, 3 Aralık 1967 tarihli, alıntılanan not. Burada örneğin şunu görebiliriz: "Felsefi müdahalenin konusu, sınıflandırılması gereken pratik*ler* (bilimler ve ideolojiler) değil, taşımanın ve yerleştirmenin karmaşıklığı-uyumsuzluğudur, yani *aynı terimin iki kez karşımıza çıkmasıdır*... Demek ki felsefe, sınırlandırmadan çok, *ayrıştırmadır* ("bir sınır çizgisi çek-

mek" ifadesinin taşıdığı büyük politik değere rağmen, bunun kaynağı olan analitik çelişkilerin düşünülmesini istiyorum). Ayrıştırmanın doğrudan bir *süreci* ifade etmek gibi bir üstünlüğü vardır."

*Sayfa 86*

a. Bkz. özellikle Jacques Lacan, "Fonction et champ de la parole et du langage [*Sözün ve dilin işlevi ve alanı*]" (*Écrits*, Paris, Seuil, 1966, s. 247-265).

*Sayfa 87*

a. Jean Savéant'ın 23 Aralık 1967 tarihli notuna (5 sayfa) gönderme, bu notta özellikle şu vurgulanmıştır: eğer matematikte, fizikte ve kimyada, aynı zamanda *Kapital*'de ve Freud'un eserlerinde olup biteni göz önünde bulundurursak, "teorik devrimlerin darbesiyle, bu farklı pratiklerin yeni bir teorik üretim biçiminin inşa edilmesini gerektirdiğini fark ederiz."

*Sayfa 88*

a. Bu not, Alain Badiou'nun Louis Althusser'e yolladığı 8 Nisan 1968 tarihli mektupla birlikte saklanmıştır. Bu mektupta Badiou, Althusser'e, bu metinde tarif edilen "üç temel felsefi işlem" hakkında duyduğu tereddütleri, "felsefi bilinçdışının oluşumu" fikri karşısındaki çekincelerini ve Althusser'in savunduğu "üçlü tez" konusunda onunla aynı fikirde olmadığını açıklamıştır. Örneğin şöyle yazmıştır: "(İdeolojik) kesintilerin ve devrimlerin olması, bir felsefe tarihinin olmasını gerekli kılar. Ben bundan vazgeçemem." Althusser'in bu notu, serinin son notudur. Arşivlerinde son bir not vardır: 18 Aralık 1969 tarihli, "Bazı felsefi konumlar üstüne", bu not açık olarak diğerlerine yakındır, fakat başlangıçtaki kolektif eser projesine de bir o kadar uzaktır.

# 3

# "Felsefede politik bir kışkırtıcı"

# Bir eleştiriye cevap
# (1963)

*Althusser arşivleri, "Bir eleştiriye cevap" adıyla yayınladığımız metnin iki versiyonunu barındırır. İlk versiyon (elyazısıyla yapılmış birçok düzeltme ihtiva eden iki karbon kağıdı), daha uzundur ve yazar tarafından "30 Kasım 1963, Cumartesi günü, Yoldaş Cogniot tarafından yapılan* La Pensée*'nin Yönetim kurulu önünde sunulan eleştirilere cevap" olarak adlandırılmıştır. Bu versiyon açıkça Althusser'in, özellikle "Materyalist Diyalektik Üzerine" adlı son makalesini tartışmak için toplanmış olan* La Pensée*'nin Yönetim kurulu önünde okumayı istediği metindir. Her ne kadar bu toplantı gerçekleşmiş olsa da ve Althusser ile Georges Cogniot (Paul Langevin ile birlikte derginin kurucusu) arasında bir tartışma fırsatı doğursa da, elimizdeki tanıklıkların birbirini tutmuyor olması, bu metnin gerçekten baştan sona okunup okunmadığını kesin olarak bilmemize izin vermez. Eğer Althusser'in,* La Pensée*'nin redaksiyon sekreteri Marcel Cornu'ye yolladığı 28 Aralık 1963 tarihli mektubu dikkate alırsak, bu kez "Bir eleştiriye cevap" olarak adlandırılan ikinci versiyon (orijinal basım), yayınlanmak üzere dergiye yollanmıştı. Bu versiyon, bir önceki düzeltmeleri içinde barındırır ve bunlara birkaç başka düzeltme daha ekler. Özellikle iki önemli değişiklik getirir: uzunca bir bölüm, metnin gövdesinden çıkarılmış ve ek kısmına koyulmuştur; ilk sekiz sayfa tamamen çıkarılmıştır. Aslında derginin, kendi Yönetim kurulunun bilhassa seçkin bir üyesine karşı böylesi*

*doğrudan bir saldırıyı nasıl yayınlayabilecek olduğunu anlamak zordur. Otuz iki sene sonra, Althusser'in bir tür sahneleme sanatıyla, henüz kendisine yöneltilmemiş olan eleştirilere nasıl cevap verebildiğini açıkladığı bu hayret verici sayfaların, kamuoyunun bilgisine sunulmamış olması çok üzücü olurdu. Dolayısıyla biz, elinizdeki bu metinde, ilk versiyondaki ilk sekiz sayfanın da bulunmasına karar verdik. Geri kalanı için, elbette ikinci versiyonu takip ediyoruz.*

Bu cevap, şekli bakımından yepyeni bir nitelik taşır, burada bulunan yoldaşların dikkatini tam da bu yepyeni niteliğe çekmek istiyorum.

Sıkı bir şekilde eklemlerini ve ciddi bir biçimde içeriğini (bunu size okuyacağım) takip ederek size sunduğum ve önünüzde yorumlayacağım bu metin, Yoldaş Cogniot'nun size sunacağı, benim metaryalist diyalektik üstüne olan makalemi hedefleyen eleştirilerine verdiğim cevaptır[a]. Bu metin, yoldaş Cogniot'nun eleştirilerinin neler olduğunu bilmeden önce kaleme alındı, böyle olmasaydı bunu *okuyamazdım*.

Bu metin, 29 Kasım Cuma günü yazıldı. Dolayısıyla benim cevabını yazdığım sırada ortaya konmamış eleştirilere kesin bir cevap olmak gibi paradoksal bir nitelik sunar.

Elbette, 9 Kasım Cumartesi günü, konusu "yadsımanın yadsıması" [*négation de la négation*] olan (ama bu konuya hiç uyulmayan) Yönetim Komitesi'nin[b] son oturumu sırasında, benim makaleme karşı eleştirileri olduğunu bildiğim yoldaş Cogniot'dan, bu gelecek toplantının (şu anki toplantının) katılımcılarına ve bana, eleştirilerinin temelini yazılı olarak sunma zahmetine katlanmasını istemiştim. Yoldaş Cogniot bana, bunun için büyük ihtimalle vakti olmayacağını (bunu anlıyorum: çünkü bu cevabı yazacak zaman bulmak için, uykumun bir kısmını feda etmeye razı oldum – ama bu benim sorunum, veya daha ziyade, bunu yaptım çünkü bu notun yazılmasını,

yaptığım bu teorik açıklama için zorunlu görüyorum), ama hazırlayacağı eleştiriler hakkında bir fikir verebileceğini söyledi. Ele almayı düşündüğü noktaları şöyle sıraladı: 1. Hegel-Marx ilişkisi, 2. benim makalemde Mao Tse-tung alıntılarının fazlasıyla yer alması, 3. benim Mao'dan ödünç aldığım, temel çelişki ve ikincil çelişki kavramı, 4. monizm, 5. doğanın diyalektiği, 6. üstbelirlenim [*surdétermination*]. Umarım unuttuğum bir şey yoktur.

Benim yoldaş Cogniot'nun eleştirilerine önceden yazdığım cevap, bu kısa ama net (politik ve teorik alanda şu anki durumdan haberdar olanlar için ipucu niteliğindeki) açıklamalar üzerine yazılmıştır. Bu cevabı önceden yazmış olmak, bir meziyet değil. Yoldaş Cogniot'nun, eleştirilerinin temelini yazılı olarak ortaya koymak için zamanı yoktu. Ama gerçeklerin farkında olan ve bunları hiçbir şekilde kötüye kullanma eğilimde olmayan, tersine, inatla, bunlarla açıktan yüzleşmeyi isteyen her yoldaş gibi, kendini, kendi düzeyinde, Marksist teoriden kendi hesabına sorumlu hisseden her Marksist için zorunlu olduğu gibi, sorunun tam olarak ne olduğunu biliyordum. Tıpkı yoldaş Besse'in[a] geçen sefer söylediği gibi: bizler Beotyalı[1] değiliz ve eklemeliyim ki, *ilkesel sebeplerden ötürü*, Beotyalılar'a da dönüşmemeliyiz. Söylediklerimizi kısaca toparlarsak bizler, politik pratikte ya da teorik pratikte veya her ikisinde de (her hakiki komünist gibi) çalışan komünistler olarak kendimizi, söylediklerimizden, yazdıklarımızdan, düşündüklerimizden ve yaptıklarımızdan, içinde çalıştığımız nesnel koşullardan, kişisel olarak sorumlu kabul etmeliyiz. Sadece yazdıklarımın teorik (ve politik) sorumluluğunu almadığımda değil, aynı zamanda içinde bulunduğum çalışma koşullarının (teorik ve politik) sarih doğasını göz ardı etme ya da ediyor gibi görünme kolaylığını kendime sunduğumda da

1 Beotya, Yunanistan'da bir bölgedir. Beotyalı terimi, Atinalılar'ın aksine, edebiyattan, sanattan anlamayan, ruhu incelmemiş, kaba saba insan anlamında kullanılmıştır. –*yhn*

teorik alanda sorumsuzca davranmış olurum. Bu nesnel koşulları bildiğim için, hiçbir çıkar ve hiçbir artniyet olmaksızın (bu türden tüm duygular, prensip olarak, yoldaşlararası ilişkilerin dışındadır), yoldaş Cogniot'nun eleştirilerine önceden cevap verebiliyorum. Durumu biliyorum, politik gündemin olduğu kadar teorik gündemin de canlı problemlerinin farkındayım. Yani, yoldaş Cogniot'nun söyleyeceklerini önceden biliyorum (biliyordum), çünkü, teorik ve politik sorumluluk duygusuna sahip olan bir yoldaş olarak, yoldaş Cogniot, ikincil sorulardan değil, bugün, yani 30 Kasım 1963 Cumartesi günü, dünyanın bilincinde olan bütün komünistlerin karşısına çıkan temel sorulardan bahsedebilirdi ancak.

İşte bu cevabın ilk niteliği üstüne söyleyeceklerimiz bunlardır. Bu cevap, Marksist tarihsel zorunluluk anlayışına, Parti'deki görevleri ne olursa olsun, bir komünistin sahip olduğu Marksist sorumluluk anlayışına uygun olarak, önceden yazılabilmiş, yani yakın geleceği önceleyebilmiştir. Bu iki anlayış bizi komünist olarak tanımlar, bu tartışmasızdır.

Bununla birlikte bu cevap, açıklamaya çalışacağım ikinci bir nitelik sunacaktır. Bizler, Marksistler olarak hepimiz, bu tartışmanın kişilerle ilgili değil, teorik bir problemin ya da birçok gerçek teorik problemin çözümüyle ilgili olması gerektiği konusunda mutabıkız. Bu tartışma, bir karşıtlık, bir fikir yarışı, basit bir münazara değil, Marksist felsefenin (diyalektik materyalizmin) temel kavramlarıyla ilgili hakiki bir bilimsel çalışma olmalıdır. Eminim ki, hepimiz, bu noktada mutabıkız.

Peki, bugün bizim burada yaptığımız gibi, bir tartışmanın ya da bir fikir alışverişinin hakiki bir bilimsel çalışma olabilmesi için ne yapmalı? Bu fikir alışverişinden, birinin haklı diğerinin haksız olduğu "duygusuyla" değil de, söz konusu kavramların bilimsel bilgisinde ilerlemiş olma kesinliğiyle çıkabilmek için ne yapmalı? Hepimizin bu bakımdan, bilimsel taleplerimizi karşılayamamış tartışma ya da fikir alışverişi tecrübemiz

vardır. Bununla birlikte fikir alışverişleri, oldukça yetkin yoldaşlarımızı geçmişte sıkça bir araya getirmiştir. Şüphesiz, eğer katılımcıların hepsi az çok cahilse, onların kişisel cahilliklerinin toplamı asla bir bilimin başlangıcını üretemez. Ama eğer, Marksist teoriyle eğitilmiş komünistlerin durumunda olduğu ya da olması gerektiği gibi, yoldaşlar yetkinse, nasıl oluyor da birçok toplantı, bilimsel bakımdan sonuçsuz kalıyor? Bilimsel buluşlar bakımından sonuçsuz kalıyor demiyorum (zira her isteyen, istediği anda ve yerde buluş yapamaz; bilimsel bir buluş için gerekli mutlak koşullar vardır ve bilimsel buluşun koşullarının bu teorisi hâlâ yapılmayı bekliyor. Sonuçta hiçbir bilimsel Kongrede asla hiçbir buluş yapılmaz, bilim-adamı yoldaşlarımız bunu bilir, ama yine de bu kongrelerde hakiki bir bilimsel aydınlatma ve bilgilendirme çalışması yapılır). Peki nasıl oluyor da birçok toplantı, hakiki bilimsel buluşlar bakımından değil, basit bir bilimsel aydınlatma ve bilgilendirme bakımından da sonuçsuz kalıyor?

Bunun, bir tartışmayı (yani bilimsel konularla ilgili sözlü alışverişleri) hakikaten bilimsel kılacak imkânların, genelde o tartışmaya verilmemesinden kaynaklandığına inanıyorum. Bir tartışmanın hakikaten bilimsel olabilmesi için, yazılı metinlere dayanması gerekir. Herkes benim diyalektik üstüne yazdığım metni edinebilir: yazılmış ve yayınlanmıştır. İçinizden bazılarında, şu anda okumakta olduğum metin bulunuyor, bu metni mümkün olduğunca çok kopya halinde, doğrudan daktiloda yazdım, ama bunu teksir ettirme imkânım olmadı. Yoldaş Cogniot'dan eleştirilerini yazılı olarak ortaya koymasını istememin sebebi, hakikaten bilimsel bir tartışmanın koşullarını yaratmaktı (benimle şakalaşarak dediği gibi, "doğaçlama yapmaktan korktuğum için" değil). Yoldaş Cogniot bunu somut olarak yapamadı, gerçekten önemli bitmez tükenmez başka işleri var ve ben onu çok iyi anlıyorum. Kendimizi, bir metni yazmanın imkânsızlığı içinde bulmak; bu benim de başıma ge-

liyor, hepimizin başına gelir ama bir tartışmanın bilimsel niteliği için yine de bu çok temeldir. Öyleyse elimizden gelenin en iyisini yapıyoruz ama şunu iyi belirtmek gerekir ki, bir mizahçının "söylenen sözler" adını verdiği şey, bilimsel bağlamda, *yazılı* sözlerle aynı değere sahip değildir. Yazılı bir metinden yoksun olmak, hakiki bir bilimsel tartışma için vazgeçilmez olan bir araçtan yoksun olmaktır. Yazılı bir metni önceden dağıtamamış olmak ya da şu anda olduğu gibi, onu sadece bazı kişilere dağıtabilmiş olmak ise, en azından kısmi olarak bu araçtan yoksun olmak demektir. Kendi başıma daktilo ederek, yapabileceğimi yaptım. Üzüntüm, daha fazlasını yapamamış olmaktır.

Bununla birlikte bu metinde, çok kesin bir tartışma yöntemi önermek istiyorum. Belirtmek isterim ki, yoldaş Cogniot'nun eleştirisine verdiğim cevabı sunabilmek için tüm imkânlarımı kullanacağım, bunu yaparken de Descartes'ın vaktiyle nedenler düzeni dediği şeyi, yani katı bir düzeni, takip edeceğim. Bu da demektir ki, adım adım ilerleyeceğim, sadece bilimsel olarak öne sürebildiğim şeyleri öne süreceğim: her adımda, bir sonraki adım için gerekli olanları öne süreceğim, sadece gerekli olanları, daha fazlasını değil. Katı bir söylem tutturmaya çalışan birinin, aynı anda her şeyi söylemesi beklenemez. Marx'ın kendisi de, aynı anda her şeyi söyleyemedi ve *Kapital*'i ilk Kitap'ta bırakanlar, Marx'tan hiçbir şey anlamamışlardır. Marx'a, diğer iki kitabı, hattâ üç kitabı okumaksızın, ilk kitaptaki bilimsel iddialara dayanarak itiraz edenler, bilimsel bir ispatın koşulları hakkında hiçbir fikirleri olmadığını kanıtlamış olurlar. Zamana, yani nedenlerinin eksiksiz sisteminin üretimi için vazgeçilmez olan zamana ihtiyacı olan sadece bilimsel sunuş değildir, bilimsel ispat da zamana ihtiyaç duyar.

Şu halde, adım adım ilerleyeceğim ve metnimin eklem noktalarında, cevabımın, dolayısıyla ispatımın ardışık ve zorunlu aşamalarına dikkat çekeceğim. Her aşamadan sonra, bir an için

duracağım ve eğer izin verirseniz, bu anda size her seferinde aynı soruyu soracağım: *mutabık mıyız, hakikaten mutabık mıyız?* (henüz söylenmemiş olan üstünde değil, yalnızca söylenmiş olan üstünde, bu kadar). Eğer bana olumlu bir cevap verirseniz ya da itiraz edilecek bir şey görmezseniz, veya soracak bir sorunuz olmazsa, bir sonraki noktaya, bir sonraki aşamaya geçebileceğiz. Eğer mutabık değilseniz, bunun nedenlerini not edeceğim ve bunları bir sonraki aşamaya geçmeden önce tartışacağız. Böylece, bir sonraki aşamaya geçme hakkımızın olup olmadığını göreceğiz.

Size önerdiğim bu kesin yöntem, benim için büyük önem taşıyor. Bunun nedeni bu sürecin bizde, Platoncu diyalogların (kendi çağında bilimsel olan, en azından bu düşünülebilir) tartışma yönteminin uzak hatırasını canlandırması değildir; bilim konusunda, herhangi birine, ister usuller vasıtasıyla olsun isterse basit bir telaş yüzünden, en ufak bir teorik şiddet uygulamanın söz konusu olmamasıdır. Ben, her sağlam bilimsel araştırmada, verili fikirlerin öne *sürülmesi*ni değil, *ispatlanması*nı zorunlu görüyorum. İspat, eğer hakikaten bir ispatsa, Paskalcı anlamda bir ikna etme tekniği, yani öznel bir yöntem, pragmatik sonuçlar veren saf bir teknik değilse, nesnel olmalıdır, dolayısıyla genel olarak bilimsel bilincin onay vermesi için, yani onu bir ispat olarak, nesnel ve bilimsel bir kanıt olarak kabul etmeleri koşuluyla, sunulduğu herkesin onay vermesi için elverişli olmalıdır. Bunlarda hepimizin mutabık olduğuna inanıyorum (ve size önerdiğim süreci, tam bu noktada uygulamaya başlıyorum).

Bir ispat öne sürmek[a], yazdığım her şeyin tüm teorik sorumluluğunu üstlendiğim anlamına gelir. Teorik sorumluluk[b], dürüst bilginlerin anladığı anlamda ahlaki bir "gereklilik" değildir. Bu sorumluluğun tanımlı ve bilimsel olarak belirlenebilir bir içeriği vardır. Yeni bir teoremi ispatlayan bir matematikçinin teorik sorumluluğunun içeriği, ispatının bütün

ayrıntılarının, en ufak işaretinin, en ufak sözcüğünün hesabını verecek durumda olmak gibi mutlak bir gerekliliktir (bunun ahlakla ilgisi yoktur ama var olan Matematikle çok yakından ilgisi vardır). Bunun ne anlama geldiği hakkında bir fikir edinebilmek için, bir matematik seminerine katılmak gerekir: her ispat, en ince ayrıntısına kadar açılır, hiçbir sözcük kanıtlanmadan kabul edilemez, itiraz götürmeyen ve bilimsel bir şekilde kanıtlanmadan kabul edilemez. Bu, bütün bilimlerde böyledir. İspatları az çok matematikseldir. Ama her bilginin teorik sorumluluğu daima, sarf ettiği ve yazdığı her sözcüğün hesabını (önce kendine karşı, sonra da başkalarına karşı – ama bu aynı şeydir, çünkü bu hesap sonuçta, nesnesine karşı ve var olan nesnel bilimlere karşı verilir) verebilmekten ibarettir. İşte bu nedenle, teorik sorumluluğun en mükemmel var olma şekli, yazıdır. Yazmayı bilmek, aslında son kertede *akıl-yürütmeyi bilmek*tir; akıl-yürütme ya da daha kesin olarak ispatlama, bilimsel katılıkta öğrenilir. Yazarak ispatlamayı bilen, yazmadan ispatlamayı da bilebilir, çünkü bunu, bir *ispalama*nın kaleme alınması gibi eşsiz bir bilimsel alıştırmayla öğrenmiştir. Bu, Marx'ın metinlerinde de gördüğümüz teorik sorumluluk bilincidir. Marx, tıpkı basit bir matematikçi gibi, yazdığı en ufak sözcüğün bile teorik sorumluluğunu üstlenir. Şüphesiz *Kapital*'in katılığı, matematik bir ispatın katılığından farklıdır, ama kendi düzeni içinde, *Kapital* de bir o kadar *kat*ıdır. Teorik alanda ve özellikle felsefi alanda, hiçbir bilimsel çalışmanın, yazılmış *en ufak bir sözcük* için bile bu *teorik sorumluluk* ödevinin koyduğu mutlak kurala saygı duymaksızın mümkün olmayacağını çok iyi bilmeliyiz. Ve zaten, diğer herkes gibi, politik bir sorumluluğa sahip komünist yoldaşlar, polit Büronun ya da merkez Komite'nin bildirileri, bir Kongre'nin kararları ya da politik sorumluların söylevleri veya makaleleri gibi, Parti tarafından yayınlanmış resmi metinlerin, içindeki en ufak sözcüğün bile kendi bilimsel değerine göre tartıldığı ve ölçüldüğü

metinler olduğunu çok iyi bilirler. Parti'nin tüm yöneticileri ve yönetici kadroları, eğer yayınladıkları metinlerin her bir sözcüğünün tüm sorumluluğunu almamış olsalardı, vahim bir politik sorumsuzluk göstermiş olurlardı. Bu nedenle, basit bir politik bildirinin kaleme alınması, özellikle kaleme alınmasından bahsediyorum, bu bildirideki terimlerin seçilmesi, her adımda radikal bir teorik ve politik sorumluluk meselesi ortaya koyar. Politik pratikte iyi tanınan bu tecrübe, Marksizmin felsefi pratiğinde aynı düzeyde tanınmaz. Fazlaca[a] metin basılmaktadır; eğer bu metinlerin yazarlarına, cümlelerden ve tabii ki kullandıkları akıl-yürütmelerden bahsetmeksizin, *tüm sözcükler* karşısındaki teorik sorumluluklarını sorarsanız [...][b]. Genelde, bir akıl-yürütmenin otomatik olarak bir ispat olduğuna inanılır: bu doğru değildir! Yanlış akıl-yürütmeler, nesnel olarak yanlış akıl-yürütmeler de vardır, örneğin Çinli yöneticilerin savaş ve barış üstüne yaptıkları akıl-yürütmeler, zamanımızın temel çelişkisinin üçüncü dünya ülkelerine kaydığı yönünde yaptıkları akıl-yürütmeler gibi[c]: bunlar akıl-yürütmelerdir ama yanlış olduklarından, bilimsel *ispatlar* değillerdir. Yanlış akıl-yürüten Çinli yöneticilerin, bir ispatlama yaptıkları hissine kapılmaları veya kapılmamaları – belli ki bilimsel bir ispatlama üretmiş olduklarını düşünüyorlar! – bizim için bir özür olarak kabul edilemez: zira biz Marksistler, kendimiz sadece niyetlere göre değil (artniyetlere göre zaten değil ama iyiniyetlere göre de değil), *edim*lere göre belirliyoruz.

Politik sorumluların, bilimsel alandaki temel ödevleri karşısında bu derece sorumsuz olmalarını, ağırlaştırıcı bir durum olarak görüyoruz: bu yetkililer hiçbir şekilde bir ispatın yerine, aslında yalnızca yanlış bir akıl-yürütmeden, yani yanlış bir analizden ibaret olan bir şey koyma hakkına sahip değillerdir. Onların, dünyadaki komünist hareketin bütünü karşısında nesnel olarak en ağır sorumluluğu buradadır: sadece *yanlış* bir *akıl-yürütmeden*, yanlış bir analizden ibaret bir şeyi bilimsel bir

ispat olarak sunan, nesnel olarak politik ve teorik sahtekarlık diye nitelenmesi gereken bu karışıklıktadır. Bildiğimiz gibi onlar, sadece politik değil *teorik* de olan çok ağır bir sorumluluk alırlar. Belki de bu teorik sorumluluğu daha az biliyoruz, zira birazdan göstereceğim gibi onlar, uygun teorik formasyonu olmayan dürüst yoldaşların zihninde otantik ve mutlak biçimde Marksist olan teorik kavramların geçerliliğini tehlikeye atarlar.[a] Lucien Sève gibi birçok sorumlu yoldaşa dek, politik olarak kusursuz ve bilgili birçok yoldaşa dek uzanan bu karışıklığa ve bunun sonuçlarına karşı direnmek için, akıl-yürütme yapmaya izin verecek basit bir kanının bilgisine değil, *bilimsel bilgiye* sahip olmak gerekiyor (şu anlamda: bütün *sözcüklerinin*, yani bütün kavramların ve kullanılan tüm akıl-yürütmelerin sorumluluğunu alarak, ispatlama yapabilecek olmak gerekiyor). O halde Marksist Teori'nin içeriğini *bilimsel olarak bilmek* gerekiyor – bugün diğer bilimler gibi bilim adıyla anılan, Marx tarafından kurulmuş pozitif Tarih biliminin, *tarihsel materyalizm*in teorik içeriğini değil sadece, *diyalektik materyalizm*in içeriğini de, yani bu diğer bilimin içeriğini de bilmek gerekiyor. Diyalektik materyalizm, bütün pozitif bilimler için *temel*dir ki, bu bilimlere *Marksist felsefi bilim* olan, makalemde büyük T ile *Teori* demeyi önerdiğim, ama kullanımından dolayı kısaca Marksist felsefe de denilebilen, pozitif tarihsel materyalizm bilimi de dahildir. Buna Marksist felsefe demek ancak bu Felsefe'nin geçmiş, şimdiki ve gelecek tüm diğer felsefelerden radikal bir şekilde ayrıldığını iyi bilmek şartıyla mümkündür; tıpkı Marx'ın gösterdiği gibi, Engels ve Lenin'in dediği gibi, bu Felsefe hakiki bir bilimdir, (tüm diğer "felsefeler" gibi) felsefi bir ideoloji değil. Marksist Felsefe alanında çalışan, ya da Sève'in Komite önünde yaptığı gibi bu Felsefeye başvuran yoldaşlar, hiçbir anda ve durumda, katı bir şekilde *ispatlama*dan, Marksist Felsefe'nin teorik kavramlarıyla ilgili teorik sonuçlar çıkarma hatasına düşemezler (çelişkinin *yer değiştirmesi* ifade-

siyle özetlediğim kavram gibi; bu sözcük, bugüne kadar hiçbir felsefi Marksist metinde görülmedi, en azından benim bildiğim kadarıyla; ama Marksist teoride ve pratikte evrensel bir kullanımı olan gerçek bir kavrama işaret eder). Aksi takdirde, bir *bilim* olan Marksist Felsefe karşısında kendi bilimsel ödevlerini (yani bilimsel sorumluluklarını) yerine getirmemiş olurlar. Yanlış bir politik akıl-yürütmeye başvuran Çinli yöneticiler gibi, bu Marksist bilimsel kavramı, bu tamamen bilimsel kavramı – bunu sözcüklerimi tartarak, yani dediğim şeyi ispatlayarak, makalemde çoktan ispatlamış olarak, bu ispatı her an yeniden ele alarak ve geliştirerek söylüyorum ve bunun bir ispatlama olduğunda ısrar ediyorum – Çinli yöneticiler gibi, bu tamamen doğru Marksist teorik kavramı teorik bir enstrüman rolünde, kendi politik hatalarının teorik teminatı rolünde kullanmış olurlar. Eğer bu tamamen doğru Marksist kavrama, sözde teorik (aslında, kendi politik hatalarının teorik "onaylayıcısı" anlamında çıkarcı) sahte bir rol oynattıkları için Çinli yöneticiler kendi ödevlerini ve teorik sorumluluklarını yerine getirmekten bu kadar acizlerse, Marksist komünistler olarak bize, dünyadaki tüm Marksistler gibi, Marx, Engels ve Lenin sayesinde, onların eserlerini okuyarak, onlar üstüne uzun uzun düşünerek, onları anlayarak ve onlardan teorik ve politik bilimsel sonuçlar çıkararak Marksist Felsefe'nin hakikatine ulaşma imkânı olan bizlere düşen görev, Fransız olan bize, bizi tam da teorik çalışmaya – ki bu çalışmanın en önemli yönü teorik olmasıdır – davet eden Fransız Partisi üyeleri olarak biz Marksist komünistlere düşen görev, Çinli yöneticilerin teorik pragmatizmlerini *ifşa etmek*tir ve doğrusu, bu çizgide yürümemektir. Yoldaş Sève, kendi ifadesiyle, sorumlu bir yoldaşın ağzından dökülmesi inanılmaz olan bir ifadeyle, 1937'den itibaren Mao Tse-tung'da Teori'yle ilgili, özellikle de çelişkinin yer değiştirmesi kavramıyla ilgili bir şeylerin yolunda gitmediği "duygusuna[a]" (tam olarak "duygu"dan bahsediyorum, yoldaşın

kullandığı sözcük budur) sahip olduğunu söylediğinde, Çinli yöneticilerin teorik sahtekarlığının ilk kurbanı oldu. Bu teorik takipçiliği, Fransız Partisi Merkez Komitesi önünde yaptığı bir konuşmada herkesle paylaştı ve bildiğim kadarıyla henüz hiç kimse, herkesin içinde bu konuşmaya geri dönmedi, yani hiç kimse ona, akıl-yürütmesinin sahte bilimsel başlıkları konusunda, akıl-yürütmesinin bir *ispat* mı, yoksa tersine bir sofizm ve bir sahtekarlık mı olduğu konusunda hesap sormadı. Yoldaş Sève, Çinli yöneticilerin teorik sahtekarlığını, nesnel olarak, gerçekten onların politik hatalarının hizmetinde olan teorik sahtekarlığı, ifşa etmeden kolayca kabul etti. Yoldaş Sève, onların teorik sahtekarlığını ifşa etmek yerine, buna hemen inandı, kolayca onayladı ve buradan, kendisinin dediği gibi, daima bu "yeniden okuma" "duygusundan" hareket ederek, bütün bir sahte-teorik akıl-yürütmeyi çıkardı, buradan "bizde geliştirilen felsefi çalışmaya" ve özellikle Marksist diyalektik üzerine yeni yayınlanmış olan "Louis Althusser'in çalışmalarına" (bu adla alıntılanmış olma onuruna erişebilen tek çalışmaya) büyük ilgi gösterilmesi gerektiğini de çıkardı.

Teorik alanda bize pusu kuran her tür sapkınlık tehlikesine karşı dikkatimizi çeken ve çok sevgili bir arkadaşımız olarak kalmaya devam eden Yoldaş Sève'e kişisel olarak teşekkür ederim. Zira bu tehlike, en başta Marksist Felsefe yani *diyalektik materyalizm* olmak üzere, Marksist teoriye daima pusu kurmuştur ve kuracaktır. Özellikle "diğerlerinin" sayıca pek fazla olmadığı *teorik* alanda (diyalektik materyalizm alanında), olması gerektiği gibi bir sorumluluk her zaman kişinin kendisinden başladığı için, ben sadece, yoldaş Sève, kendi akıl-yürütmesinin bir ispatla ilgisinin olup olmadığını kendisine sormakla işe başlamadığı için üzgünüm. Eğer, bir gün *La pensée*'de[a], sayfalarında bana da yer vermek isteyen bu dergide, (teorik olarak zaten riskli, en azından revizyonist bir söylemle) tanımlamaya giriştiği bu Marksist sorumluluk duygusuyla

kendi kendisine ciddi olarak, akıl-yürütmesinin bir ispat olup olmadığı sorusunu sormuş olsaydı, Çinli yöneticilerin teorik sahtekarlığının ilk kurbanı olduğunu, bizim aramızda onların bilinçsiz avukatı olduğunu – tabii ki, politik olarak onlarla aynı görüşte değildir (bu yönden davranışı kusursuzdur), ama *teorik olarak aynı görüşte olduğunu* – keşfetmiş olurdu: teoride sapkındır demek istiyorum, tam olarak onlar gibi, aynı teorik sapkınlığın, yani çok açık olarak Lenin'in *pragmatizm* dediği şeyin avukatıdır.

Ben, bütün teorik sorumluğunu üstlenerek, yani hiçbir kısıtlama olmaksızın, bütün sözcüklerin ve yukarıdaki bütün akıl-yürütmelerin, Çinli yöneticileri olduğu kadar Lucien Sève'i de kapsayan yukarıdaki bütün sonuçların, sorumluluğunu aldığımı onaylayarak, yani, bunun *ispatını* yapabildiğimi söyleyerek ve bu metne de bu ispatla başlayarak, bu (*yazılı*) cümleleri sarf ediyorum. Eğer bu ispatın fazla kısa ya da fazla yoğun olduğu düşünülüyorsa (tıpkı bazı yoldaşların benim son makalemi biraz yoğun, hattâ anlaşılması zor bulmaları gibi), Parti Yönetimi de dahil olmak üzere, kim isterse hizmetindeyim; bu bir zaman meselesidir, sadece bir zaman meselesi. Zira sonuçta ben de tatilde değilim.

Söylemek istediğim şeyin, hiçbir şekilde Sève'i ezmek ya da mahkum etmek olmadığını belirteyim. Ondan bahsetmemin sebebi, onun benden bahsetmiş olması değildir (bunu başkaları da yaptı, hattâ kuşkusuz beni mahkum etmek için yaptı ve yapacaktır; bunu biliyorum) ve eğer komünistler arasında pek de revaçta olmayan bir dostluk kavrayışına kulak verseydim, Sève hakkında konuşmamakta da ayrıca tamamen haklı olurdum. Ondan bahsediyorum, konuştuğu için, ama benim hakkımda konuştuğu için değil (bu ikincil bir şey), Merkez Komite önünde konuştuğu için, metni dinlendiği, yayınlandığı, birçok yerde okunuyor ve okunacak olduğu için, hiçbir sonuca yol açmadan geçip gidecek bir metin olmadığı için.

Çünkü ben kendimi, tüm diğer komünistler gibi, Parti adına söylenen şeylerden, *görmeden geçip gitmesine izin verdiğim hatalardan sorumlu tutuyorum; gördüğüm* ve *hata olduklarını ispatlayabildiğim hatalardan ise sonsuzca sorumlu tutuyorum.* Çünkü Lenin dediği için değil, Lenin'in sözlerinde *hakikat* olduğu için, *her şeyin son kertede, sınıf mücadelesinin gönüllü örgütlenmesiyle ilgili olarak – bu örgütlenmenin son kertede Marksizme, yani sadece tarihsel materyalizme değil, son kertede diyalektik materyalizme, Marksist felsefeye de dayanan politik statüleri ve amaçları vardır – her şeyin nihai olarak Teori'ye*, yani *diyalektik materyalizm Teorisi'ne bağlı olduğunu biliyorum.* Bu genel Teori ya da Marksist Felsefe çok basitçe, özel konusu *bilimsel bilgi ve ideoloji arasındaki ayrım* olan bir *bilim*dir ya da eğer tercih edilirse, bilimsel hakikat ve hata arasındaki ayrım denebilir, ya da Lenin'in geniş kitlelere doğrudan ulaşabilen, dolaysız muhteşem diliyle belirttiği gibi, *bilgi* ve *cehalet* arasıdaki ayrım da denebilir. Bugün önerdiğim ve ileride bir yapıtta ispatlayacağım bu tanımın tüm teorik sorumluluğunu alıyorum. Bizim için temel olan Marx'ın ve Lenin'in yazdığı her şeye en ufak ayrıntısına kadar sadık bilimsel tanımın, *Marksist felsefenin* kişisel teorik sorumluluğunu alıyorum. Bu tanım (bunu, bu meseleyle ilgilenenler için söylüyorum) *yeni* bir *tanım*dır, yani bu tanım Marksizmin klasik metinlerinde bu *sistematik biçimde* bulunmaz, en azından benim bildiğim kadarıyla. Yeni olan içeriği değildir, zira bu tüm Marx ve Lenin külliyatında, onların her cümlesinde pratik olarak bulunur. Yeni olan, benim ona verdiğim ve ispatını yapabildiğim sistematik, soyut ve bilimsel biçimdir (ama takdir edilecektir ki, bunu yapmak için, zaten başka bir konuya vakfedilmiş, yirmi kadar yazılı sayfadan daha fazlası gerekir). Şu halde, Marksist felsefeye ya da diyalektik materyalizme dair şu *bilimsel* tanımı öneriyorum: bu, her bilim gibi, kendine has bir nesnesi olan felsefi veya Teorik bir bilimdir. Bu kendine has nesne (başka hiçbir bili-

me ait olmayan, sadece ona has olan nesne), çok kesin olarak (işte tanım), "hakikat"i "hata"dan değil (ispatlayacağım gibi, bunlar hâlâ ideolojik mefhumlardır) *bilgiyi*, organik ve tarihsel olarak ona bağlı olan *bilgi-olmayandan* ayıran gerçek kesintinin yarattığı *gerçek ayrımın* bilimsel bilgisidir. Bunların hepsi *biçimleri* bakımından yeni kavramlardır ve bunların teorik zorunluluğunu ispatlamak gerekecektir. Bu kavramların kendi nesnelerinin bilimsel kavramları olduğunu ispatlamak için, *biçimleri* de dahil olmak üzere bütün uzantılarında teorik olarak geliştirilmesi gerekir. Bugüne kadar Marksist felsefeyi tanımladığımız biçimlerden bahsediyorum (ki buna, hatanın karşısına hakikati, cehaletin karşısına da bilgiyi koyduğu sırada Lenin'in kullandığı *doğru* ideolojik biçimler de dahildir). Ben yazılı olarak bu ispatlamayı yapmaktayım: bu bir zaman meselesidir. Yoldaşlarım şuna inanmalıdırlar ki, elimden gelenin en iyisini yapıyorum. Her koşulda, bu satırlarla birlikte aldığım teorik sorumluluğun bilincinde olduğumun güvencesini onlara önceden kesin olarak veriyorum. Marksist felsefenin bu tanımını yazarken ve bu tanımın tek içeriğinin, Marx'ta ve Lenin'de, özellikle *Matérialisme et Empiriocriticisme* adlı takdire şayan metinde bulunabilecek bir içerik olduğunu en baştan öne sürerken, bu sorumluluğu alıyorum.

Toplantımızın konusuna, yani yoldaş Cogniot'nun eleştirilerine geri dönüyorum.

Eleştirmenim şunlardan bahsetti:

1. Marx-Hegel ilişkisi,
2. makalemdeki Mao Tse-tung alıntılarının fazlalığı,
3. kendi ifademle söylersem, çelişkinin yer değiştirmesi kavramı (içeriği, bu yazarın[a] 1937 tarihli metninde bulunan kavram),
4. monizm,
5. doğanın diyalektiği

6. üstbelirlenim.

Tüm bu noktalar ya bir olguya (2. nokta) ya da makalemde mevcut oldukları tespit edilebilen kavramlara veya problemlere (1., 3., 4., 5., 6. noktalar) tekabül eder.

Bu kadar az zamanda, tüm bu meselelere tatmin edici bir cevap veremeyeceğim açıktır.

Öznel değil, nesnel ölçütlere göre bir seçim yapmam gerekiyor. Tüm bu meseleler, *Teorik* bakış açısından eşit derecede önemlidir, bununla birlikte teorik konjonktürün bakış açısından (yani genelde "ideolojik durum" olarak adlandırılan şeyin bakış açısından) bazılarının diğerlerine göre daha önemli olduğunu göz önünde tutmam gerekiyor. Zira *teorik konjonktür* kavramı, kendi metnimde de kısaca belirttiğim gibi, çok önemli bir Marksist kavramdır: tıpkı politik bir konjonktür olduğu gibi, teorik bir konjonktür de vardır ve bu konjonktür, açıkladığım gibi, kesinlikle *olumsal* [*contingent*] değildir – ama buradan daha öteye gidemem, yoksa tüm makalemi yeniden ele almam gerekir!

Teorik konjonktürün bakış açısından, temel meseleler ve ikincil meseleler vardır, tıpkı her *konjonktür*de olduğu gibi – önce Lenin'in, 1917 devriminin politik konjonktürü üstüne geliştirdiği çok önemli düşünceleri yorumlayarak ve daha sonra da, bildiğim kadarıyla, konjonktürle ilgili Marksist bir teori içeren tek metni, Mao Tse-tung'un çelişki üstüne yazdığı metni yorumlayarak (her ne kadar burada bu teori tüm getirdikleriyle sahiplenilmiş olmasa da), kendi metnimde bunu göstermiştim.

Şu halde, nesnel bir gerçeklik olan teorik konjonktür bakımından, temel meseleler ve ikincil meseleler vardır ve yukarıdaki eleştirileri geliştiren yoldaş, bugün, yani 1963 Sonbaharı'nda, teorik konjonktürün en önemli iki meselesinin:

– doğanın diyalektiği meselesi,

– Mao alıntıları ve onun kavramlarının geçerliliği meselesi (sadece Mao'nun teorik kavramlarının yanlış olduğu düşünül-

düğünden, benim ondan alıntı yapma hakkımdan şüphe ediliyor) olduğu konusunda benimle mutabık olacaktır.

Doğanın diyalektiği meselesi çok önemlidir. Ama bu mesele, onlarca ve onlarca yıl gerilere uzanan, şöyle söyleyeyim, bir yüzyıldan daha eskiye uzanan teorik bir konjonktüre aittir. Bu nedenledir ki, Marksist felsefeye karşı çıkan felsefi idealizmin en gözde teorik argümanı, doğa ile insan arasında, yani bütünüyle insani olan tarih ile bütünüyle doğal olan yani zihinsel olmayan, dolayısıyla maddi olan doğa arasında hiçbir ortaklık bulunmadığını söyleyen felsefi (ve temelinde dini) varsayıma dayanmıştır daima. Bu eski *düalist* karşıtlık (doğa maddedir, insan zihindir – birbirinden radikal olarak ayrı iki töz), Marksizme karşı geliştirilen ideolojik saldırının iddialarını besledi. Marksizmin monist[a] olduğu da sadece, bütünüyle ideolojik olan bu anlamda söylenebilir. Ama tam da aynı nedenden dolayı, monizm *Marksist* bir *bilimsel kavram* değildir, zira daha önceki bir *ideolojik soruya* verilebilecek mümkün cevaplardan biridir: bir töz mü vardır, iki töz mü? Bu soru ideolojiktir ve kati teorik anlamda *Marksizm öncesi* bir sorudur, yani *Marksist felsefe tarafından* sorulmamıştır. Bugün, örneğin Aristotelesçi Ay üstü ve Ay altı dünyalar ayrımına modern fiziğin ne kadar az ihtiyacı varsa, Marksist felsefenin de kendi *bilimsel* çalışması için bu soruya o kadar az ihtiyacı vardır. Eğer bazı kendini bilmezler modern fiziğe, Ay altı ve Ay üstü dünyası olmak üzere, iki ayrı dünya mı yoksa tek bir dünya mı olduğunu sorsa ve bu fizik, her ne pahasına olursa olsun onlara bir "cevap" verme lütfunda bulunsa, yalnızca *bir* dünya vardır diyecektir ama şunu da ekleyecektir; bu, bilimsel bakış açısından, kesinlikle fiziği hiçbir şekilde ilerletmez. Eğer bu fiziğe şu da sorulursa: ama neden fizik, kendini bilmezlerin sorusuna yine de, onun için sadece bir dünya olduğunu söyleyerek cevap vermiştir, buna da şöyle karşılık verecektir: bu saçmalıkların sona ermesi için, rahat bırakılmak için. Teorik terimlerle, çok kesin olarak

şunu demiş olacaktır: *ideolojiye ve onun saçmalıklarına hakiki fiziğin alanını işgal etmeyi yasaklamak için*. Hakiki fiziğin amacı, bir mi yoksa iki dünya mı var sorusuna cevap vermek değildir, çünkü bu noktada o, bir bilim olarak kaçınılmaz biçimde *materyalisttir*. Hakiki fiziğin amacı, atom çekirdeğinin nasıl oluştuğunu [*bilmek*] ve sadece bilimsel olan diğer soruları cevaplamaktır. Marksist felsefede de durum aynıdır. Bu felsefe, kendini bilmez felsefecilern ve onların saçmalıklarının felsefi bilimin alanını işgal etmesine engel olmak istediğinde ve bu kendini bilmezler ona şu *soru*yu sorduğunda, *ki bu soru idealist ideolojinin temel sorusudur*: iki töz mü vardır yoksa tek bir töz mü? Marksist felsefe şöyle cevap verir: sadece bir töz vardır – kendisini huzura kavuşturmak için bunu yapar ve huzur içinde, yani hakiki bilimsel soruların bu yanlış sorudan, bu ideolojik sorudan *sonra* başladığı materyalist felsefede çalışabilir. Hakiki bilimsel sorular örneğin şunlardır: doğa ya da madde ya da nesnel gerçeklik nasıl kurulmuştur? Ama asla bir mi yoksa iki töz mü olduğunu öğrenmek için sorulan soru değildir.

*Doğanın diyalektiğ*inden bahsederken *monizme* bağlandığımız için, bir şey daha ekleyeceğim. Plekhanov gibi, ya da en azından onun düşünen okurları gibi, monizm kavramını kullanan kimseler, (zira Plekhanov, zor koşullarda yapabileceğini yaptı – sırası gelmişken, Lucien Sève, eğer hafızam beni yanıltmıyorsa, Lenin'den ve Bolşevik devriminden vazgeçen, ne olursa olsun önemli bir politik sapma içinde olan Plekhanov'un teorik kavramlarını, hâlâ nasıl Marksist olarak kabul edebileceğimizi, yani teorik bakımdan şüpheli bulmayacağımızı kendisine sormalıdır) bu kavramı, yine de şöyle söyleyerek *haklı çıkaracaklar*dır: tamam, bu Marksist bir kavram değildir, ama yine de Marksizme çok yakındır, çünkü Marksizmin, Marksizm olmayan şeylerden kendisini radikal olarak ayırt etmesine izin verir ve bu bakımdan, Marksist felsefeyi Marksist olmayan tüm ideolojilerden ayıran radikal fark kavramı olarak, monizm

yine de Maksizme aittir. Eğer Marksist felsefenin, felsefi ideoloji tarafından rahat bırakılmak ve kendi huzuruna kavuşmak için, felsefi ideolojinin sorusuna cevap vermekte kullandığı kavram, monizm kavramıysa; eğer monizm kavramı bu amaca, bu sonuca ulaşıyorsa, bunun nedenleri teorik değil midir? Eğer bu kavram, Marksist felsefeyi felsefi ideolojilerden *gerçekten* ayırmayı başarıyorsa, onları *meşru olarak* da ayırmış olmaz mı? Öyleyse monizm kavramı, onların farkının da kavramıdır, o halde *bilimsel* bir değere sahiptir ve böylece Marksizme aittir, dolayısıyla Marksist bir kavramdır.

Biçimsel olarak bu akıl-yürütme, Marksist felsefenin bağrında monizm kavramını teorik olarak *kullananların* yaptığı bir akıl-yürütmedir: aslında onlar bunu kendi teorik pratiklerinde yaparlar, her ne kadar bunu açıkça ortaya koymasalar da – ama bunun bir önemi yoktur: önemli olan edimlerdir; söylemlerin mevcut olması ya da olmaması değil. *Biçimsel olarak* bu akıl-yürütme hatasızdır ve ben de bunu biçimsel olarak, tamamen sahipleniyorum. Marksist felsefe ile felsefi ideoloji arasındaki bu fark kavramı, çok kesin olarak Marksist felsefenin nesnesinin tanımı olduğu ölçüde, ki az önce bu tanımı vermiştim, bu akıl-yürütmeyi daha da sahipleniyorum. Şimdi sorunun neden bu kadar önemli olduğunu görüyoruz, çünkü soru, hiçbir şeyle ilgili olmadığı kadar, bizzat Marksist felsefenin doğasıyla ilgilidir.

Öyleyse bu akıl-yürütme biçimsel olarak kusursuzdur. *Bir ispat mıdır*? Eğer bu akıl-yürütme, gerçek yani var olan bir nesneyle ilgili olsaydı, öyle olurdu. Maalesef bu akıl-yürütme için nesne yoktur ve bu nedenle de bir ispat olamaz, daha doğrusu hiçbir şeyin ya da bir boşluğun ispatıdır. Nesnesi yoktur, bu önermeyi kelimenin tam anlamıyla telaffuz ediyorum – aslında bu akıl-yürütmenin uygulanabildiği bir şey olmadığından değil; bu şey, bu akıl-yürütme tarafından hedeflenen içeriğin ta kendisine sahip olmadığından bunu söylüyorum. Kuşku-

suz bu akıl-yürütme, bir *ispatlama* olmak için, Marksist felsefeyi her türlü felsefi ideolojiden ayıran farkın ta kendisiyle gerçekten örtüşen bir gerçekliği, monizm kavramının içeriği olarak varsayar. Burada sorduğum meşruiyet sorusu, çok basit olarak bir kavramın nesnesine uygunluğu sorusudur. Eğer bu uygunluk gerçekleşmezse, eğer (uygunsuzluk durumlarından biri de budur) kavramın uygulandığı nesne, teorik olarak kavram tarafından hedeflenmiyorsa, kelimenin tam anlamıyla *kavramın nesnesi* değilse, yanlış bir bilgiyle, yani yanlış bir kavramla, yani bilimsel olmayan bir kavramla, yani ideolojik bir kavramla karşı karşıyayız demektir. Gündelik terimlerle, şöyle söylenebilir: bir kavram, nesnesini karıştırabilir, tıpkı kendi evine giden ve gitmeyi isteyen bir adamın yolunu, katını ya da kapısını karıştırabilmesi gibi. Bu durumda, monizm kavramı evine gitmek ister, kendi nesnesiyle karşılaşmak ister: bu meşrudur (bu gidiş, benim biçimsel olarak kusursuz akıl-yürütme dediğim şeydir). Ama bir şey canını sıkar, bu teorik lapsustur ve bu teorik edim hatalarını yapar: *nesnesini karıştırır*. Bu, teoride her gün başa gelir. Her lapsus gibi, bu teorik lapsus da doğal olarak oldukça ilginçtir, aslında bir gün, (teorik olarak) zamanımız ve imkânımız olduğunda, bununla ilgilenmek gerekecektir.

Söz konusu kavram, şu nedenle nesnesini karıştırır. Bilimsel bir kavram olabilmek için bu kavram, Marksist felsefeyi her türlü felsefi ideolojiden ayıran farkın kendisini nesne olarak kabul etmelidir. Bu konuda hemfikiriz. Bununla birlikte, aslında bu kavram yalnızca, Marksist felsefeyi *bazı* belirli felsefi ideolojilerden ayıran farkı karşılar (ama sadece bazılarından, hepsinden değil, yani dolayısıyla her türlü felsefi ideolojiden de değil). Bu yorum, bir kelime oyunu değildir, teorik önemi çok yüksek olan bir yorumdur. Aslında bu kavramın karşıladığı fark, çok açık bir biçimde, Marksist felsefeyi, ideolojinin kendisini *düalizm* biçiminde gösterdiği felsefi ideolojilerden

ayıran farktır. Oysa, herkes çok iyi bilir ki, *idealist olan monist felsefi ideolojiler* de vardır. Plekhanov bunu, yazdığı ilk sayfalarından itibaren kabul eder ve Mury[a] bu bulguyu yeniden ele alır; bu, ona, Hegel'in tıpkı Marx gibi monist olduğunu, aralarındaki tek farkın, Hegel'in idealist bir monist, Marx'ın ise materyalist bir monist olmasından kaynaklandığını söyleme izni verir. Öyleyse, *idealist monizmler* vardır ve monizm kavramı da, Marksist felsefeyi Marksist olmayan felsefi ideolojiden ayıran özel fark *kavramı* olarak kabul edilemez. Çünkü *bu kavram, bu basit ayrıntıyı dikkate almaz*, oysa bana öyle geliyor ki, bu ayrıntı Marksist felsefenin her tür tanımı için özseldir, yani onun materyalist olduğunu, ki ben öyle biliyorum, söylemek için özseldir. Öyle olmalı.

Ama daha ileri gideceğim. Bazılarının yazılarında açıkça ifade ettiği, Lenin'in *Defterler*'deki[b] bir-iki notunda dediği gibi bu fikrin temelinde başka bir fikir vardır. Temelde, Hegel'inki gibi, *monist idealist bir ideoloji* ile Marx'ınki gibi *monist materyalist bir felsefe arasında* monist idealist ideolojinin tanımadığı bir çeşit yakın akrabalık vardır. Doğrudan, hedefe yöneliyorum. Monizmi Marksist bir kavram olarak görenlerin akıl-yürütmesine musallat olan fikir, temelde, monist idealizmin, kendinin farkında olmayan bir materyalist monizmden ibaret olduğu fikridir, tıpkı cömert ya da girişken inananlar için, bir inançsızın, Tanrıya inanan ama bunu bilmeyen bir insan olması gibi. Monist olarak Hegel, materyalisttir ama bunu bilmez. Hegel bunu bilmediğinde bile, bizler, materyalist monistler olarak, bunun böyle olduğunu biliriz. Bu nedenle biz, Lenin'in okuma notlarında doğallıkla söylediği gibi, "Hegel'i materyalist olarak okuyabiliriz". Bu nedenle, Grande Logique'teki [*Büyük Mantık*] mutlak yöntem hakkındaki bölümü okuduktan sonra Lenin, okuma notlarına şunu yazabiliyor (okuma notlarına şüpheyle yaklaşmak gerek, bunlar okuma notlarıdır – ve içimizden kim karalamalarını ya da kendi şahsi okuma notlarını yayınladı?

Eğer okuma notlarını, bir gün birinin bunları yayınlayabileceğini düşünerek yazmanız gerekseydi, Lenin olsanız bile, hayatınıza lanet ederdiniz! *Okuma izlenimleri*ni, *merkez Komite'ye* sunulacak bir *rapor* haline getirecek biri olarak yalnızca Sève'i tanıyorum). İşte bu nedenle Lenin, Grande Logique'in son bölümünü okuduktan sonra, okuma notlarına, sıkça alıntılanan (yazık!) şu cümleyi yazabiliyor: "Tüm bu pasajda geçen, Tanrı meselesi değildir. Saf materyalizm meselesidir!!" Burada görülen derinlikli fikir şudur: en temelde idealist bir monizm (yani şu harika ifadeyle de tarif edilebilen şey: *tutarlı* bir idealizm ve en azından idealizm için son sonuçlarına kadar zorlanan tutarlılık) kendini bilmeyen bir materyalizmdir.

Daha ileri gidersek, bu son önermenin, teorik bir varsayım olarak kabul ettiği bir başka önerme vardır: materyalizmi oluşturan, materyalizmin özünü oluşturan, monizmin aldığı *biçim* değildir (bu biçim idealist olabilir ve biz o zaman materyalizmle karşı karşıyayız demektir, yani kendi hakkında yanılan çünkü bizim bildiğimiz şeyi bilmeyen bir monizmle karşı karşıyayız demektir: monizm, temelinde materyalizmden başka bir şey olamaz); dolayısıyla materyalizmi oluşturan, monizmin alabildiği farklı biçimler değil (idealist biçim: Hegel; materyalist biçim: Marx) *monizmin ta kendisi*dir. Materyalizmin son bilimsel tanımı, *monizm*de ihtiva edilecektir.

Sonuçta ve son aşamada beni eleştirenlerin aklında bulunanın bu fikir olduğunu düşünüyorum. Aslında bu fikre sahip olanlar sadece onlar değildir, zira onlardan önce başkaları da bunu söylemiştir: bunu *yayınlayan* Plekhanov ve bu fikirden etkilenen ama bunu *yayınlamayan*, hattâ tam tersini yayınlayan Lenin – çünkü Lenin, Sève'in ihtiyatsızlıkla yaptığı gibi, notlarının ve kişisel karalamalarının veya okuma izlenimlerinin değil, yayınladıklarının[a] teorik sorumluluğunu alıyordu.

Neticede monizm kavramının, Marksizm için temel bir kavram, yani Marksist bir kavram olduğu fikrini doğrulayan,

şu diğer temel fikridir: materyalizmin özü, Marksist felsefi materyalizmde açık ve net olarak tanınan ama idealist monizmde mevcut olmasına karşın tanınmayan monizmdir.

Bu özdeşleştirmenin, Marksist felsefenin kendisiyle ilgili olarak temelsiz olduğunu gösterdiğimi düşünüyorum, çünkü monizm kavramı, yalnızca *nesnesini karıştırmamak* şartıyla, yani Marksizme olan teorik aidiyetini doğrulayacak nesnenin kendisini (bilimsel Marksist felsefeyi her tür felsefi ideolojiden ayıran farkı) içerik olarak kabul etmek şartıyla Marksist kavram sıfatını hak eder. Durumun bu olmadığını, aslında monizm kavramının bu nesneye uygun düşmediğini, dolayısıyla nesnesini karıştırdığını, dolayısıyla bilimsel bir kavram olmadığını, dolayısıyla Marksist bir kavram da olmadığını gördük.

Bu ispatlama, bizi önemli bir *buluşa* yöneltebilir. Gerçekten de materyalizmin özü olarak monizm, onun özel fark kavramı olamıyorsa, aslında Marx öncesi materyalizmin, yani kâh metafizik kâh mekanikçi denen materyalizmin kavramı olması mümkündür. Monizm kavramını teorik olarak kullanan adamlar, Haeckel[a] gibi (kendisini bu adla anma hakkına sahibim) ya da Plekhanov gibi, hâlâ Marksizmin materyalist-mekanikçi bir kavrayışına sıkıca bağlı oldukları oranda, *bu kavramın ideologları* olarak kabul edilebilirler o halde. Bu anlamda Plekhanov, Marksizm ile monizm arasındaki ideolojik karışıklığın bir numaralı ideologu olarak kabul edilebilir. Bu tartışmasız bir olgudur. Ama bu olgu bizi, az önce ifade ettiğim hipoteze geri götürür: Marksist materyalizm yorumcularının en materyalist-mekanikçilerinin, yani örneğin Plekhanov gibi Marksizm öncesi materyalistlerin, monizmin Marksizm için özsel bir kavram olduğu fikrini savunmuş olmaları tesadüf olmayacaktır. Hakikatte onlar, Marksist materyalizmi, *kendi referans ideolojilerini oluşturan Marksizm öncesi belli bir materyalizm üstünden* düşünüyorlardı. Marx'ı, Marksizm öncesi materyalizmin gözünden okuyorlardı. Monizmin Marksist materyalizmi tanımladığını

söylemekte haksızlardı, ama *onlar da nesnelerini karıştırıyordu.* Öyleyse, onların yerine nesneyi değiştirmek, onların Marx için olmasa bile, *Marksizm öncesi materyalizm* için, haklı olduğunu söylemek için yeterli olacaktır. Bu hipoteze göre *monizm, Marksizm öncesi materyalizmin özü olacaktır öyleyse.*

Oysa bu tezin de *yanlış* olduğunu ispatlayabilirdik. Bunu ispatlayabilirdik ama bunun için, materyalist-mekanikçiler ya da metafizikçiler denen yazarlarla ilgili somut bir tarih çalışması yapmak gerekirdi. Bu yazarlar üstüne yaptığım çalışma, şu hipotezi öne sürmeme izin veriyor: bunu kimi belirli durumlarda, özellikle de Marksizm öncesi tüm materyalistler arasında en önemli olanı (çünkü Marx, eğitiminin ve Marksizm öncesi teorik gelişiminin en önemli dönemi olan üç sene boyunca, onun ideolojisine ve problematiğine sıkı sıkıya bağlıydı) ve benim de biraz bildiğim *Feuerbach*'ın durumunda ispatlayabilirim. Feuerbach'ınki gibi bir "*materyalizmin*", onun kendi materyalizm tanımlarında değil (birçok kez sözlü ve yazılı olarak, bu tanımlardan çok ciddi şekilde sakınılması gerektiğini söyledim; bu bir "duygu"dan biraz daha fazla bir şeydi) ama olgular düzeyinde, kendi nesnel gerçekliğinde, bir *monizm* değil bir *düalizm* olduğunu ispatlayabiliriz. Feuerbach'ın materyalizmi, *iki* ayrı *töz* varsayımı üstüne kurulmuş bir ideolojidir; sadece Marx'tan beri değil, *dünya üstünde felsefi ideolojinin* var olduğu günden beri herkesin bildiği iki töz varsayımı (çünkü bu ideoloji, yüz yıllardan beri, bu iki tözü kendisi tanımladı: zihin (ya da bilinç) ve madde (insan, teorik olarak kendisine yine en iyi kendisi hizmet eder)). Doğal olarak Feuerbach bunun tersini *söylüyordu*, ama biz, materyalist felsefe sayesinde şunu çok iyi biliyoruz (Lenin, Engels ve Marx'tan sonra, bunu *Matérialisme et Empiriocriticisme*'de birçok kez dile getirdi): burjuva politikacıların politik *bildirileri*nin, kendi politikalarının bilimsel tanımı için değeri neyse, bir felsefi ideolog olarak filozofun kendi felsefesi hakkında söylediği şeyin değeri de,

kendi felsefesinin *nesnel gerçekliğinin* tanımı için aynıdır. Dolayısıyla, *bilimsel* hiçbir değeri yok demektir. Bunlar belgelerdir, bilgi değil. Engels'in Feuerbach'la ilgili yaptığı tespitin, "*aşağıda materyalist, yukarıda idealist*", *doğabilimlerinde materyalist, tarihte idealist*, Feuerbach "materyalizmi"nin düalizmiyle ilgili çok önemli bir tespit olduğunu kolayca gösterebiliriz. Bu "tutarsızlığı", bu "sonuçsuzluğu" kendine göre, Feuerbach'ın taşranın ücra bir köşesinde, yani doğada, Berlin'den uzakta, yani Tarih'ten uzakta... yaşıyor olmasına dayanarak açıklayan Engels'in tespitine ekleme hakkını kendimde gördüğüm şey, bunun asla ve kat'a bir "tutarsızlık" olmadığı ve bu tutarsızlığın, *teorik* bakış açısından, hiçbir şekilde çevrenin ya da bir bireyin taşınmalarının tesadüfiliğinden (her ne kadar bunlar, Prusya'nın politik gericiliğinin sonuçları olsa da) kaynaklanmağıdır. Görünürdeki bu "tutarsızlık", gerçekte *son derece derin bir tutarlılığı* ifşa eder. Tüm sözlerimin teorik sorumluluğunu aldığımı hatırlatarak, bunu şu şekilde ifade edeceğim: *düalizm, mekanikçi denen her "materyalizm"de, yani Descartes*'ın modern felsefenin problematiğini kurmasından sonra geliştirilen materyalizmin klasik biçimlerinde, mutlak olarak temel bir özelliktir. Aslında en ünlü materyalistlerin, XVIII. yüzyıl materyalistlerinin, düalist materyalistler olması tesadüf değildir, özseldir. Eğer her düalist materyalizmin, yani her ne kadar tersini söyleseler de, aslında iki tözün var olduğunu varsayan her materyalizmin, son anlamının ne olduğu soruluyorsa, XVII. ve XVIII. yüzyıldan Feuerbach'a kadar olan mekanikçi materyalizmin (ve açıkça görüldüğü gibi, çok sayıda temsilcisi olan, Lenin'in de gösterdiği gibi, dürüst bilginler arasında sayısız temsilcisi olan, komünist filozoflar da dahil olmak üzere – doğal olarak dahildirler, zira onlar, bu ideolojiye en çok maruz kalanlardır – komünistler arasında, komünist bilginler, bilim-adamları arasında da belirli bir sayıda temsilcisi olan bu materyalizmin çağdaş takipçilerinin), eğer bu düalist materya-

lizmin son anlamının ne olduğunu sorarsak, eğer *materyalizm ile idealizm arasındaki büyük bölünme* açısından bu soruyu sorarsak, korkarım ki, ama bu ispatlamaya giremeyeceğim, şunu kesin olarak söylemek gerekir ki; *bu düalist materyalizmin, saf teorik bakış açısından* (ideolojik mücadelenin ve onun politik temelinin bakış açısından değil), korkarım ki, bundan şu sonucu çıkarmak gerekir: *bu materyalizm, idealizmin özel bir çeşidi olarak*, çok kati bir biçimde onun *tersine çevrilmiş* çeşitlemesi olarak kabul edilmelidir (kendi "tersine dönmesi" olarak kabul edilmelidir; beni eleştirenler için, ki buna, *Critica marxista*'da[a], tüm bir makalesini bana adayan ve özellikle "tersine dönme" noktasını hedefleyen, İtalyan Marksist filozof Luporini de dahildir, birçok sorun teşkil eden bu kelimeyi telaffuz etmek istiyorum). Altını çiziyorum, bir tersine çevirme olarak, yani *idealizmin tersine çevrilmiş çeşitlemesi* olarak kabul edilmelidir. Lenin'in *Matérialisme et Empiriocriticisme*'ini açar açmaz karşımıza çıkan reddedilmesi imkânsız on sayfada şüphe götürmez biçimde, gün gibi açık olarak görüldüğü gibi, Diderot ve Berkeley birbirlerini *aynı terimlerle* tanımlar: *madde ve zihin*, sadece "*tersine çevrilmiş*" olmaları dışında, *aynı temel kavramlarla, yani aynı problematikle* (bu terimin tanımını, anlaşılması gerektiği haliyle, benim genç Marx üstüne yazdığım, üç sene evvel *La Pensée*'de[b] yayınlanmış, şimdiden eskimiş ve biraz kör kalmış makalemde yapmıştım) *karşılıklı olarak birbirlerini tanımlarlar*. Dolayısıyla Diderot ve Berkeley, *ortak problematikleri konusunda tamamen aynı fikirdedirler* ve bundan açıkça memnundurlar; bunun nedeni gayet basittir, çünkü biri Kilise'yi savunmak için, diğeri ise alaşağı etmek için aynı teorik dili kullanır ve dolayısıyla birbirlerini çok iyi anlarlar. Bu son küçük *politik* fark, dünya Tarihi'nde belli bir rol oynadı... bunu biliyoruz, ama Berkeley'e karşı Diderot'nun savunduğu görüşe bağlı *politik* sonuçların ta kendisi, Diderot'nun bir İngiliz piskopos olan kendi şeytani rakibiyle yüzde yüz hemfikir oldu-

ğu *teorik problematiği*, yani *düalizm*in idealist problematiğini sarsmak bir yana, ikisini birden güçlendirmiştir. Tanrıya şükür, teorik devrimler başka bir yerden geldi. Marx bize tekrar tekrar söyledi: Fransızlar politikada, İngilizler ekonomide ve Almanlar Felsefede iyidir.

Antik Çağın materyalistleri için şimdilik bir şey demiyorum, henüz onları net olarak değerlendiremiyorum. Ama XVII, XVIII ve XIX. yüzyıl materyalistleriyle, yani Marksizm öncesi materyalistlerle ilgili olarak ortaya konan (ya da konabilen) ve bana, ispatlandığı ya da ispatlanabilir olduğu için, bundan böyle güvenilir gelen şey, elbette Antik Çağ materyalistlerini de uygun bilimsel hipotezler altında düşünmeye yarayabilir.

Şimdi çok hızlı gitmek gerek, ama bunu yapabiliriz.

Kafamızı kurcalayan *Doğanın Diyalektiği*'ne geri dönüyorum. Teorik ilkesi bakımından, "Bir doğa diyalektiği var mıdır yoksa sadece Tarih'in mi bir diyalektiği vardır?" sorusunun *monizmin* ve *düalizmin* de sorusu olan: tek bir töz mü vardır yoksa iki mi? sorusu olduğunu söylüyorum. Tıpkı monizm gibi, teorik olarak *Marksizm* öncesi bir sorudur bu. Bunun nedeni gayet basittir, çünkü bu soru, Tarih hakkında, eski *ideolojik* ama bilimsel olmayan soruyu sorar; bilincin (İnsanlar, Tarih) maddeden (doğa) *başka bir töz* olup olmadığını sorar. Bu tamamen Marksizm öncesi bir sorudur. Makalemin tüm içeriği, bizi bu sonuca götürür. Ama bu sonuç, bir doğa diyalektiğinin var olup olamayacağına dair sahte-teorik (ya da *ideolojik*) soruyu reddettiğinden, Marksizmin (Marksist felsefenin) ilgilendiği, ilgilenmek zorunda olduğu tek bilimsel sorunun, *merkezi doğa olan diyalektiğin imkân*ına dair bir soru değil, bunun *gerçekliğine*, yani *gerçek, fiili yapı*sına dair bir soru olduğu sonucuna bizi götürür. Benim makalem, doğa diyalektiği imkânını kapatmaz, tersine (her ne kadar tersi hiç söz konusu olmasa da, çünkü gerçek, kavramın kesin anlamıyla hiçbir şekilde imkânın tersi

değildir) *doğadaki diyalektiğin kendine özgü yapılarının* ya da daha kesin olarak konuşmak gerekirse, *doğal süreçlere özgü yapıların, a priori* olarak değil, farklı doğabilimlerinin fiili olarak elde edilmiş sonuçlarını hesaba katarak, *tanımlanmasını gerekli kılar*. Makalem Tarih'le ilgilidir. Doğabilimlerinin bilimsel pratiğiyle ilgilenen bilginlerden yardım almak, doğanın diyalektik süreçlerinin yapılarını tanımlamak için gerekli olan kavramları ve teoriyi hazırlamak, doğabilimleri felsefesi alanında çalışan Marksistlere (Marksist komünistlere ve hattâ komünist olmayan Marksistlere, hattâ Marksist olduklarına inanmayan, kendilerinin Marksist olmadığını açıklayan ve genel olarak komünist de olmayan yetkin kişilere –çok net bir örnek düşünüyorum, zira o, çalışmalarıyla, yolumuzu bulmamıza yardım edebilen belki de tek kişidir, aynı doğrultuda ikinci bir örnek daha düşünüyorum) düşen bir görevdir. Yetkin olmadığımdan, bu konuda hiçbir şey demedim. Buna karşın, benim tüm söylediğim, Tarih *kadar*, biraz bildiğim iki pratik örnek üstünden incelediğim diyalektik materyalizme özgü yapılar *kadar*, bu alan için tanımladığım diyalektiğin *de*, doğabilimcisi olsun ya da olmasın, yetkin felsefeciler tarafından doğa alanında aynı çalışmanın yapılmasını *gerektirdiğidir*.

Şunu çok iyi anlıyorum, teorik ihtiyattan kaynaklanan sessizliğim, bazılarını tedirgin etti, özellikle bildirileri ispatlar olarak kabul edenleri, ellerinde ispat olmadığı zaman ispatların yerine bildirileri koyanları ve başkalarının da bunu yapmasını isteyenleri – çok iyi anlıyorum ki sessizliğim, bazılarında kimi tedirginliklere yol açıttı. Sartre'dan bahsedildi. Sartre'ın tüm felsefesi tam da düalizmi varsayar. Makalemden bahsedildi. Makalemi savunacak değilim, ama dikkatlice okunmasını rica edeceğim, o kendini tek başına savunmalı. Her koşulda, ne istediğini bilen ve başkalarının makalelerini okumayı da bilen Sartre, ideolojik mücadelenin ayrıntılarından haberdar olmayan yoldaşlara bu konuda güvence verebilirim, bazen de *ses-*

*sizlikte* (Sartre gibi, dürüst bir adam, hiçbir şey diyemediğinde susar; Sève'in durumu ise bu değil) var olur ve kendini ifade eder; bu yoldaşlara Sartre'ın, *La Pensée*'de yayınlanmış metinden ancak rahatsızlık duyabileceği konusunda, ki bundan teorik bir rahatsızlığı anlıyorum, güvence verebilirim. Bu metin ne *Temps modernes*'de ne de *Esprit*'de yayınlanabilirdi; bunun tek nedeni, bir derginin genel olarak, ideolojisinin derinliklerine saldıran ve basitçe, cevap vermekte zorlandığı, tek bir makaleyi ya da metni yayınlamamasıdır. Teorik yetersizlikten kaynaklanan sessizlikler olduğu gibi, teorik yetersizlikten kaynaklanan söylemler de vardır. Ayrıca teorik rahatsızlığın sessizliği de vardır ya da, eğer bu noktaya kadar gidilmesi gerekirse, ki neden olmasın, bunu denemeliyiz, teorik güçsüzlüğün sessizliği de vardır, ancak elbette – Sartre gibi – *dürüst* entelektüellerin söz konusu olduğu durumlarda. Onun gibi büyük bir saçma laf etmiş bir bilgin, buna benzer başka bir şey söyleme korkusuyla, genelde senelerce susar. Felsefe çevremizde genelde durum böyle değildir. Olacaktır.

Ben[a] hızlıca, yoldaş Cogniot'nun dile getirdiği ikinci temel noktaya geçiyorum, Mao'dan yaptığım alıntılardan değil, benim onlara atfettiğim teorik değerden bahsetmek istiyorum (eğer bunların doğru olduğunu ve *yalnızca bunların* teorik olarak önemli bir sorunu sistematik bir biçimde tanımladığını farz edersek, bunları alıntılamamak mümkün değildir), zira ben bunlara, altını çiziyorum, çok büyük bir teorik değer atfediyorum.

Olabildiğince kısa tutmaya çalışacağım.

1. Dünyanın politik durumunu analiz ederken, şunu diyoruz: bu durum birçok çelişki ihtiva ediyor (bizim listemiz, kabaca, neredeyse Çinlilerinkiyle aynıdır, bir ya da iki anlamlı ayrıntı dışında ama buna girecek vaktim yok).

2. Bizi Çinlilerden politik olarak ayıran, bizim bu çelişkilere

verdiğimiz *düzen*dir. Çinliler şunu diyor: *temel* çelişki, emperyalizmle Asya, Afrika, Latin Amerika ülkeleri arasındaki çelişkidir. Diğer çelişkiler *ikincil*dir ya da buna bağlıdır.

Biz ise şunu diyoruz: *temel* çelişki, (güncel emperyalist biçimiyle) kapitalist sistem ile (söz konusu ülkelerin gelişmişlik düzeyine göre farklı gelişim düzeyleri gösteren güncel biçimiyle) sosyalist sistem arasında bulunur. Ve ekliyoruz: diğer çelişkiler *buna bağlı*dır.

3. Çinliler ve biz, demek ki aynı *teorik* kavramları kullanıyoruz: temel çelişki, buna bağlı çelişki.

4. Çinliler ile aramızdaki fark nerededir? Sahip olduğumuz ortak teorik kavramların (temel, bağlı çelişki) politik uygulamalarındadır.

Aynı teorik kavramların, politik uygulamalarındaki farkı nasıl açıklayabiliriz? Şöyle ki, bu kavramların uygulandığı *içerik*, yani *teorik olarak düşünmeleri gereken içerik, aynı değildir*.

Bu da şu demektir: Çinliler'in yaptığı politik durum analizi, bizimkinden radikal olarak farklıdır.

Bu da şu demektir: Çinliler *yanlış* bir politik analiz yapmıştır ve bunu kolaylıkla ve çok sakin bir şekilde söylüyoruz, çünkü biz, ispatlanmış ya da ispatlanabilir doğru[a] bir politik analiz yaptık.

5. Çinliler neden, VIII. Kongrelerinden itibaren yanlış bir politik analiz yaptı? Bu soru, Sève'in ve bazılarının hoşuna gitmese de, *bu alanda var olan tek Marksist bilimsel disipli*ni, kısacası bilimi, yani *tarihsel materyalizm*i, dolayısıyla tarihsel koşulların bilimsel bir analizini (bu koşullar ayrıca kısmi olarak ideolojik olabilir, yani teorik sapmalarla ilgili olabilir, çünkü bunlar, her şeyden önce politik bir partiyle ilgilidir), *tarihsel materyalizm*in bilimsel ilkeleri temelinde yürütülen bir analizi ilgilendiren bir sorudur.

6. Ama Çinlilerin politik yanlışı, *teorik* bir yanlıştan kaynaklanmaz mı? Çok daha net olarak, Mao'nun çelişki üstüne

yazdığı *1937 metninden itibaren* başlatılabilecek, Sève'in "duygusuna" sahip olduğu, bu teorik hatadan kaynaklanmaz mı? Eğer bu doğruysa, aslında (makaleleri ile), her ne kadar sözde (yani sessizlikle, hattâ aksi yönde politik bildiriler yaparak) bunu inkar etseler de, Mao'nun bu metninin teorik açıdan büyük önemi olduğunu teorik olarak kabul edenler, bunların hepsi sapkın bir yol tutmuşlardır (sapkınlığın, Sève tarafından ortaya atılmış tarifine bakınız). Örneğin (Tüh, Sève'in başka alıntılar da yapmasını o kadar isterdim ki!), örneğin Louis Althusser[a]. Bu gülünç ayrıntıyı bir kenara bırakalım.

7. Sève'in kendi özel teorik yeteneğiyle, basit bir "yeniden okuma"yla özdeşleştirdiği teorik hata neredediir? "Çelişkinin *yer değiştirmesi*" kavramının, *son kertede ekonomi tarafından yapılan belirleme ile çelişik* olmasındadır! Temel belirleme yer değiştiremez, her zaman olduğu yerdedir, esastır, temeldedir yani ekonomidedir. Ekonomi, ekonomik çelişki, işte temel budur. Buna dair kanıtın varlığını, yaptığımız politik analizlerle dile getirmiş oluyoruz: temel çelişki emperyalizm ile sosyalizm arasındaki çelişkidir, her ne kadar mevcut ve gerçek olsa da ikincil çelişki olan, Latin Amerika'nın merkez olduğu çelişki değildir, dediğimizde yaptığımız, çelişkinin yer değiştirmesiyle ilgili politik analizlerimizde dile getirmiş oluyoruz.

8. Buna şöyle cevap veriyorum: "çelişkinin *yer değiştirmesi*" kavramı, son kertede ekonomi tarafından gerçekleştirilen bir belirleme ile hiçbir şekilde çelişik değildir. Makalemde bunları birbirine karıştırmadım. Lütfen tekrar okuyunuz. Ve eğer Mao Tse-tung'un çelişki üstüne yazdığı makale de yeniden okunursa, *onun da bunları birbirine karıştırmadığı* görülecektir. En ufak bir artniyet olmadan diyorum ki, "yeniden okuyarak" (ki ben bunu yeni yaptım, önceden bu metni yirmi kere okumuş olsam da), şunu fark ettim ki, Mao *benden çok daha netti*, meseleleri de çok daha açık ifade ediyordu: *son kertede ekonomi (altyapı) tarafından gerçekleştirilen bir belirleme ile temel-ikincil çelişki kavramını asla karıştırmadı*, vb.

9. Eğer çelişki yoksa, söz konusu olan nedir? *Söz konusu olan, Marksist teori için temel bir problemdir*. Bunu özetliyorum.

Söz konusu olan şunların *her ikisinin de* hesabını vermektir:

a. baştan sona tüm bir toplumsal oluşumun gelişim sürecinde rol oynayan ve mutlak olan, ekonomi tarafından son kertede gerçekleştirilen belirlemenin,

b. son kertede ekonomi tarafından gerçekleştirilen bu belirlemenin yapılmasının, *konjonktür*ün somut çeşitlemelerinde her pratiğin (ki bu, teorik, politik ya da ekonomik olabilir) alanını sınırlayan ve tanımlayan, var olan tek güncel yapıda biçimlenmesinin ve/veya ifade edilmesinin hesabını vermek gerekir. Mao'nun yaptığı, bu *konjonktürün* ve onun somut çeşitlemelerinin *teorisi*dir. Yapmak istediğim şey, soyutlamanın doğrudan bir üst seviyesindedir: "temel çelişki" tarafından (ben, *ekonominin son* kertedeki *belirlenimi* tarafından demeyi tercih ediyorum) gerçekleştirilen belirlenimlerinde, konjonktürün somut çeşitlemelerinin teorik imkânının *Marksist görüşteki* (tarihsel materyalizmdeki ve felsefi materyalizmdeki, "*Teorik pratik*" üstüne yazdığım ana bölümün kaynağı budur) *zeminin teorisi*.

Bunun için, toplumun tinsel bir bütünlük ya da söylendiği gibi (Hegel, Mury[a]) toptan bir toplumsal edim değil, kesin bir yapıya (altyapı, üstyapı ve ideoloji) sahip olan bir bütünlük [*totalité*] olduğunu göstermek gerekiyordu. Öyle ki toplum, sadece bu "oyuna", konjonktür yapılarının bu çeşitliliğine izin vermekle kalmaz, teorik mutlak nedenler dolayısıyla *bunu içerir* ve *gerekli kılar*.

Daha fazlasını yapmak istemiyorum, ne de daha azını.

Somut bir örnek (bu teori politik pratiği, politik pratiğin ta kendisinin imkânını açıklar: "en zayıf halka"; Stalin'in maalesef dile getirdiği ve Lenin'in şükürler olsun ki oluşturduğu "güçlü halka" kavramının karşısına koyduğu kavram).

Basit bir örnek. Bugün *güçlü halka*, yani son kertede ekono-

mi tarafından gerçekleştirilen belirlemenin, yani sosyalizm ile emperyalizm arasındaki temel çelişkinin gerçekten *bağlandığı* nokta neresidir? *Bu savaş ve barış sorusudur*. Bu *politik* bir sorudur, ekonomik değil.

1939-45 savaşı boyunca, güçlü halka neydi, emperyalist dünyanın bağrındaki çelişkilerin ve emperyalizm ile sosyalizm arasındaki çelişkinin hükmettiği sahnedeki farklı çelişkilerin bağlandığı nokta neydi? Emperyalizm ile sosyalizm arasındaki çelişki de, *savaş sorusu üstünden* bağlanır; ne olursa olsun kaçınılması gereken bir savaş sorusu üstünden değil, ne olursa olsun kazanılması gereken bir savaş sorusu üstünden bağlanır.

O zamanlar, faşizmi yıkmak için *savaşı kazanmak* gerekiyordu.

Bugün, savaşı engellemek, yani barışı kurtarmak gerekiyor.

Savaş, barış... ekonomiye göre ufak bir "yer değiştirme", öyle değil mi? Savaşı kazanmak, barışı kurtarmak, ufak bir "çeşitleme", öyle değil mi?

Ben sadece, Marksist teoriye dayanan *gerçek pratiğin* teorik olarak hesabını vermek istedim. Yani, ekonomi tarafından son kertede gerçekleştirilen mutlak ve kalıcı belirlenimin, toplumun yapısal gerçekliğinin farklı düzeylerinde, dolayısıyla ekonomik ve aynı zamanda ekonomik olmayan düzeylerde uygulandığını ve ifade edildiğini, hattâ var olduğunu açıklamak istedim. Dahası, her konjonktürün, baskın bir unsur içeren özel bir yapıya sahip olduğunu, dolayısıyla daima (son kertede ekonomi tarafından gerçekleştirilen belirlenimden *ayrı* olabilen) temel bir çelişki olduğunu ve bu baskın unsurun, yani ele geçirilmesi gereken *halka*nın uygulama alanının yer değiştirdiğini açıklamak istedim.

Ben Tarih'in, onu yapan ve yaşayan insanların dışında basitçe hiçbir şey olmadığını açıklamak için, toplum gibi kesin bir örnekte, bir değişmezin çeşitlemelerinin teorisini yapmak istedim. Toplumsal bir oluşumun her tür gelişiminde, içinde yaşa-

dıkları ebedi ve değişebilen mevcut "andan" (konjonktürden) başka hiçbir şeyle ilgileri olmayan insanlar, savaşır, düşünür, yanılır ve bulurlar – ve ölürler.

## EK

Lenin teorik çalışmanın, hakikatin hatalar üstünden de araştırılması olduğunu, bu araştırmanın önce okuma ve karalama notlarıyla yapıldığını ve hataların, eleştirilmek, geçilmek ve aşılmak için not edilmesi gerektiğini biliyordu; dolayısıyla her bilgin gibi, düzeltilme riskini almak için, bunları yazma riskini de almak gerekir; ta ki yanıldığını ve neden yanıldığını bilerek *kendi hatalarını* kabul etmiş olmak sayesinde, bilimsel bir buluş yapıncaya kadar: bir bilgin sadece bunu yayınlar! Sadece bunun teorik, bilimsel ve kamusal sorumluluğunu alır; bu sorumluluk nesneldir, bilginlerin keşfinde ve ifadesinde bilimsel bilgisini sunduğu nesnelliğin ta kendisiyle ilgilidir. Dolayısıyla, kendi karalamalarımızı, yani kendi hatalarımızı yayınlamayız ama bazen başkalarının karalamalarını yayınlarız. Marx'ın ölümünden uzun bir süre sonra, Marx'ın yayınlamak istemediği *Elyazmaları* yayınlandığında ya da Lenin'in ölümünden sonra, olağanüstü bir bilimsel sorumluluk duygusuna sahip olan Lenin'in hiçbir koşulda yayınlamayı kabul etmeyeceği okuma notları yayınlandığında, bunları ilk yayınlayanlar ya (Lenin'e) bir bağlılık ödevini, ya da sosyal-demokrat ideolojik bir işlemi (Marx'ın gençlik dönemi *Elyazmaları*) yerine getirmiş oldular. Niyetleri ne olursa olsun okuyuculara, bilimsel bir değer sunduğu, Marksist bilimsel metinler olduğu varsayılan ve böyle okunan metinler verdiler. Oysa bu metinler, yazarları için hatanın içinde bile hakikatin araştırılması demekti, bilimsel hakikat içerdikleri kadar teorik hatalar da içeriyorlardı. Lenin'in Günlükleri'nde, görece daha az teorik

hata vardır, ama yine de vardır: Lenin'in, tam da bu sağlamanın kendisinde hakikati bulmak için, sağlamasını yapması gereken az sayıda hata vardır. Marx'ın ölümünden sonra yayınlanan gençlik metinleri, *bilimsel olarak* – yani Marx'ın hatalı hipotezlerinin sağlamasını yaparak keşfettiği Marksist felsefeyle kıyaslandığında – yalnızca hatalar ve bazı oldukça ilginç tahminler içerir. Elbette bunlar çok çekici ve temeldir ama yine de hatadır, yani ideolojik nitelikli önermelerdir (ve biz, ideolojinin, kendi ideolojik hatasında bile gerçekle bir ilişkisi olduğunu biliyoruz – ama ideoloji bilim değildir). Eğer Marx'ın *da* gençlik metinlerini yayınladığı söylenecek olursa, cevabım şöyle olur:

1. Bu metinler de *bilimsel olarak* aynı şekilde hatalıdır;

2. Marx'ın bunları yayınlamış olması, basitçe hatalı olabileceğini henüz fark etmemiş olduğunu kanıtlar;

3. Marx'ın hatalı olabileceğini fark ettiği andan itibaren, yani 1843'ün sonundan itibaren (Marx'ın, *yayınlanmamış* ilk *Elyazmaları*'nı kaleme aldığı andan itibaren) gitgide daha çok yazmakla birlikte daha az yayın yaptığını tespit ediyoruz. Gitgide daha çok yazar, yani gittikçe daha çok teorik deney yapar, *ama artık bunları yayınlamaz*, sanki, Sève'in diyeceği gibi, yazdıklarında bir şeylerin yolunda gitmediği "duygusu"na sahiptir (ama bu duygu Marx'ı sessizliğe iterken, Sève'i Merkez komite önünde konuşturur). Hegel'in Hukuk Felsefesi üstüne kaleme aldığı elyazmasını *yayınlamaz*, ne yazık ki çok ünlü olmuş, *Ekonomi politik ve felsefe* üstüne 1844 Elyazmaları'nı yayınlamaz, bu metin, baştan sona bilimsel olarak Marksist olmayan bir metindir; *Alman İdeolojisi*'ni de yayınlamayacaktır, oysa bu metin, Marx'ın önceden bir şeylerin yolunda gitmediğini fark ettiğini söylediği, önceki ideolojisinden, idealist ideolojiden (!) koptuğunu söylediği, bu ideolojinin bir bilançosunu (bu ideolojiyi kendi ilkesinde yıkarak) yapmayı denediği metindir. *Bu metni yayınlamaz*, her ne kadar bugün bizim için temel olsa da, zira bu, onun *"Marksist" olmaya* başladığı ilk metindir (bi-

zim alfabemiz olan *Feuerbach Üzerine Tezler*'i de yayınlamaz, çünkü bizden daha az cahil olan Marx, bunları yayınlanabilir bulmamıştır). Bunları insanlara vermek yerine, farelere bırakır. Marx insanlara, sonuçta ancak Strauss'a, Feuerbach'a, Stirner'e ve onların takipçilerine gömülü kalmış olan küçük burjuva entelektüellerini ilgilendirebilecek bir teorik hesap düzenlemesinden çok daha önemli bir şey verebileceğini ve bu küçük burjuva entelektüellerinden proleter devrimi için hiç ama hiçbir şey beklenmemesi gerektiğini çok iyi biliyordu ve haklıydı. *Alman İdeolojisi*'ni yayınlamadı, ama diğer insanlara, proleterlere hitap eden *Manifesto*'yu yayınladı.

"Bir eleştiriye cevap"ın basım notları

*Sayfa 99*

a. "Materyalist Diyalektik Üzerine" ["*Sur la dialectique matérialiste*"], *La Pensée* n° 110, Ağustos 1963, *Marx İçin*'de yeniden basıldı. Paul Langevin ile birlikte *La Pensée*'nin kurucusu olan ve uzun süre Maurice Thorez'in özel sekreterliğini yapmış olan Georges Cogniot, Ecole Normale Supérieure'den mezundur; Marcel Cornu tarafından yönetildiği dönemde derginin işleyişiyle yakından ilgilenmiştir.

b. *La Pensée* düzenli olarak, "genişletilmiş" Yönetim Komitesi toplantıları yapıyordu.

*Sayfa 100*

a. Felsefe öğretmeni, 1959'dan itibaren Fransız Komünist Partisi Merkez Komitesi'nin asil üyesi Guy Besse, o dönemde Éditions Sociales'in de yöneticisiydi.

*Sayfa 104*

a. Yayınlanması için *La Pensée*'ye gönderilen versiyon burada başlıyor (bkz. s. 97'deki notumuz).

b. Buradan itibaren başlayan "sorumluluk" üstüne analizlerin bu kadar sert olması, bir yandan da Althusser ile Lucien

Sève arasında oldukça çatışmalı bir hal alan ilişkilere bağlıdır (bkz. daha aşağıda, s. 109-112 ile ilgili basım notları).

*Sayfa 106*

a. Patrick Kessel'in *Le Mouvement "maoïste" en France*, 1. cilt, Paris, 10/18, 1972, s. 64-66, yapıtında yayınlanan bu metnin ilk bölümü burada başlıyor.

b. Anlamında belirsizlik olmayan cümlenin bir kısmı eksiktir.

c. Bkz. "Uluslararası Komünist Hareketin genel çizgisiyle ilgili öneriler" (24 Haziran 1963'te Çin Komünist Partisi Merkez Komitesi'nden Sovyetler Birliği Komünist Partisi Merkez Komitesi'ne giden mektup).

*Sayfa 107*

a. Burada, Patrick Kessel'in yayınladığı ilk bölüm tamamlanıyor.

*Sayfa 108*

a. Lucien Sève'in Fransız Komünist Partisi Merkez Komitesi önünde yaptığı "Uluslararası komünist hareketin durumu üstüne" adlı sunum (Ivry, 5-6 Ekim 1963) : "Mao Tse-tung'un bu felsefi metinlerini, bugün bizim ortaya koyduğumuz politik hataların tohumlarını bu metinlerde ne pahasına olursa olsun keşfetmeyi öngören bir projeye sahip olmaksızın, dikkatlice yeniden okuduğumda, her ne kadar benim okumam elbette, bu hatalara karşı daha ihtiyatlı olmayı sağlamış olsa da, bunların, benim bir zamanlar düşündüğüm kadar tatmin edici metinler olmadıkları duygusuna kapıldım."

*Sayfa 109*

a. Lucien Sève, "La conception marxiste de la responsabilité" [*Marksist Sorumluluk Anlayışı*], *La Pensée*, n° 101, Ocak-Şubat 1962. 24 Kasım 1963 tarihli, Lucien Sève'e yollanmamış bir

mektupta Althusser, bu makaleye karşı son derece serttir: "Buraya kadar metinlerin üstüne hiçbir şey yazmadım... Makalelerine gelince (özellikle, sorumluluk üstüne yazdığın teorik bakımdan korkunç bu metin, sözlerimi tartıyorum, Lucien, dinle beni, yalvarırım), bunun hakkında da hiçbir şey demedim. Bir makale, bir makaledir: geçer gider. Kim bunu hatırlar? Ben hatırlıyorum ve gerektiği sürece de hatırlayacağım." Lucien Sève, bu makalesinde Marksist bir "bilimsel ahlak" olduğunu göstermeye çalışır. İlk bölümde, doğru anlaşıldığında, *Alman İdeolojisi*'ndeki "Komünistler *ahlak* vaaz etmez" ifadesinin, ahlakın reddedilmesini değil, "vaaz etmenin" reddedilmesini simgelediğini ve bilimsel bir ahlakın, "araçlar ve amaçlar diyalektiğine" dayandığını savunur. İkinci bölüm "toplumsal ilişkilerde sorumluluk" adına özgür irade fikrinin çürütülmesidir; üçüncü bölümün ortaya koyduğu ise bunun özellikle, bireylerin sorumluluğunun ortadan kalktığını da simgelemediğidir: tam tersine, "bir insan, değiştirebileceği her şeyden nesnel olarak sorumludur" ve "kaderciliğe ve insanın sorumluluktan yoksun olduğu bir öğretiye varmak şöyle dursun, Marksist anlayış bütünüyle, dünyanın muzaffer dönüşümüne ve insanın radikal sorumluluğunun onaylanmasına yöneliktir".

*Sayfa 112*

a. *De la contradiction* [Çelişki üstüne].

*Sayfa 114*

a. "Monizm" kavramı üstüne, bkz. *Marx İçin*, s. 207. Althusser'in makalelerini hedefleyen temel suçlamalardan biri, onun Marksizmin "monist" boyutunu anlamamış olmasıydı.

*Sayfa 118*

a. Gilbert Mury, "Matérialisme et hyperempirisme" [*Materyalizm ve hiperampirizm*], *La Pensée*, n° 108, Nisan 1963.

b. Lenin, *Cahiers philosophiques* [*Felsefi Günlükler*] (*Œuvres*, Éditions sociales – Éditions de Moscou, cilt 38).

*Sayfa 119*

a. Bu kelimeden sonra, bu metnin ilk versiyonunda gelişim kelimesi gelmekteydi, ikinci versiyonda ek kısmına taşındı ve bu basımda da ek kısmında tutuldu (bkz s. 97'deki notumuz).

*Sayfa 120*

a. Haeckel üstüne, bakınız *Marx İçin*, s. 207.

*Sayfa 123*

*a. Critica marxista*, İtalyan komünist partisinin teorik dergisi. *Marx İçin*'in İtalyanca çevirisinin Editori Riuniti (İtalyan Komünist Partisi'nin yayınevi) tarafından yayınlanması, Cesare Luporini'nin yoğun ısrarıyla olmuştur.

b. "Sur le jeune Marx" [*Genç Marx Üzerine*], *Marx İçin*'de yeniden yayınlandı.

*Sayfa 126*

a. Patrick Kessel'in kitabında yayınlanan bu metnin son bölümü burada başlıyor (bkz, s. 106 ile ilgili basım notu).

Sayfa 127

a. Patrick Kessel'in kitabında alıntılanan pasaj burada tamamlanıyor.

*Sayfa 128*

a. Bkz. Lucien Sève'in, Fransız Komünist Partisi Merkez Komitesi önünde yaptığı, alıntılamış olduğumuz sunum: "Tüm bunlar bizi, bizde gelişen felsefi çalışmayı olabildiğince dikkatle incelemeye sevk etmeli. Örneğin Louis Althusser'in yakın zamanda diyalektik üstüne yayınladığı çalışmaları düşünüyorum. Burada, Mao Tse-tung'un çelişki üstüne yazdığı felsefi yazılar birçok kez alıntılanmış ve bunlar, gerçekten Marksist bir diyalektiğin tanımlanmasına ve kullanılmasına derin katkılar sağlayacak şekilde geliştirilmiştir. Bu özellikle, 'temel çelişki,

ikincil hale gelir, ikincil bir çelişki onun yerini alır', çelişkiler 'duruma uygun olarak rolleri değişirler' tezi için geçerlidir – bu açılardan karşıtlığın mekanikçi olduğu kabul edilir... temel çelişki ile ikincil çelişkinin rolleri değişmesiyle ilgili tezin neden ve nasıl, Çin Komünist Partisi'nin analizinde, Marksizmin mutlak merkezi tezlerine göre hiçbir şekilde yaratıcı değil, daha ziyade tüketici rol oynadığını sorgulamak, belki de mükemmel bir araştırma konusu olabilirdi."

*Sayfa 129*

a. Alıntılanan makale.

# Felsefi konjonktür ve Marksist teorik araştırma (26 Haziran 1966)

*Althusser arşivleri, "Felsefi konjonktür ve Marksist teorik araştırma" konferansının çok farklı iki versiyonunu barındırır. Bizim yayınladığımız versiyon, "26 Haziran 1966'da École normale supérieure'de sunulduğu" belirtilen, teksir edilmiş ve üzerinde elyazıyla hiçbir düzeltme yapılmamış bir metne dayanmaktadır. Althusser'in sakladığı (özellikle, konferanstan sonra Jean-Pierre Vernant ile yaşanan alevli tartışmaların bir kısmını da içeren) kayıtların gösterdiği gibi bu metin, tek bir cümlesi bile atlanmadan, gerçekten sunulmuştur. Althusser arşivlerinde metnin pek çok kopyasının bulunması, metnin geniş bir şekilde yayıldığını ve bu şekilde erişilebilir hale geldiğini gösterir.*

*Başında elyazısıyla "sunulmadı" ifadesi bulunan bu metnin diğer versiyonu (birçok elyazması düzeltmeyi içeren sekiz daktilo sayfası) daha eskidir. Daha kısa olmasının nedeni tamamlanmamış olmasıdır: aslında bu ilk metnin içeriğinin toplamı, çok daha özlü bir ifadeye sahip olan son versiyonun ilk iki sayfasında yeniden alınmıştır. Bu ilk versiyonun tamamını basmak bize gerekli gözükmedi.*

Eğer[a] söz alıyorsam, bunun iki nedeni var. Bir sahte neden ve bir de hakiki neden. Sahte neden, tabii ki, birinin başlaması gerektiğidir. Ama bu mesele zaten hallolmuştur, çünkü ben başladım bile. Hakiki neden ise, size bazı açıklamalar borçlu olmamdır.

Size bazı açıklamalar borçluyum, çünkü çok basit olarak hepimizin kendimize sorduğumuz, bu toplantıyla ilgili bir soruya cevap vermek istiyorum: neden bu toplantı? Haziran 1966'da, biz Fransız filozofları buraya, ne yapmaya geldik? Bu toplantıdan ne çıkabilir ya da ne çıkacak?

Size borçlu olduğum açıklamaları yapmak için, etrafında dönmeden, açıkça, hattâ olanca şiddetiyle her şeyi söylemek zorundayım. Hem hızlı ilerlemek hem de tüm karışıklıklardan, ikirciklerden ve mümkün artniyetlerden bütünüyle kurtulmak için. Şeyleri kendi adlarıyla açıkça anmak, hepimizin yararınadır.

Öyleyse, neden bu toplantı? İşte olup biten: aranızdan bazılarını ben şahsi olarak davet ettim. Tanıdığım felsefecileri davet ettim, çünkü Marksist teori alanında çalıştıklarını biliyorum. Aynı şekilde, Marksist olmayan felsefecileri de davet ettim, çünkü Marksist araştırmacıların çalışmalarıyla ilgilendiklerini biliyorum. Son olarak, okulda bu toplantıyı haber veren ve katılımın serbest olduğunu bildiren afişler astım. Bu davetlerde ve bu afişlerde, bu toplantının niyetinin Marksist

araştırmacıların bir araya gelmesini sağlamak, bunların çalışmalarının geldiği noktayı belirlemek ve Marksist araştırmanın getirdiği büyük teorik soruların geldiği noktayı da aynı şekilde belirlemek olduğunu söyledim.

Bu toplantı kararını alırken[a], bu davetleri ve toplantının gündemini bildirirken, kendi adıma hareket etmedim. Bu kararı, herhangi bir otoritenin önerisiyle de almadım. Bu karar, teorik konjonktür dolayısıyla kendisini bize dayattı ve zorunlu bir hal aldı. Ben bunun sonuçlarını çıkardım.

Size de buradan, toplantımızın *konu*suyla ilgili sonuçlar çıkarmayı öneriyorum: bu konuyu tanımlamak için, teorik konjonktürün yapısının analizini yapmak yeterlidir.

Hat safhada şematik olacağım. Söz konusu olan sadece, bizi ilgilendiren alandaki, yani bugünkü Fransız felsefesinin ve Marksist teorinin alanındaki teorik konjonktürün yapısını kuran temel unsurları, ilk tahminde ortaya koymak olabilir.

Bana öyle geliyor ki ilk tahminde, unsurların kendi aralarında devam *ilişkiler*i açıklayarak, *unsurlar*ın belli bir kısmını ortaya koyabiliriz. Benim analizim temelde iki alanla ilgili olacak: 1. *Fransız felsefesi* ve 2. *Marksist teori*. Fransız felsefesini geniş anlamda anlayacağım, dolayısıyla buna kesin anlamıyla felsefeyi dahil ettiğim gibi, tarihsel olarak felsefeye hâlâ bağlı olan sosyoloji, psikoloji, vb. gibi, adına insan bilimleri denen disiplinleri de dahil edeceğim. Marksist teoriyi ise Marksist felsefeyi yani diyalektik materyalizmi ve Marksist tarih bilimini yani tarihsel materyalizmi kapsayan ikili anlamıyla anlayacağım. Şu halde, şematik terimlerle analiz edeceğim iki alan, hem birbirinden ayrılacak hem de birbiriyle kesişecek alanlardır. Bu ayrılık ve kesişme bize yerinde ipuçları olarak hizmet edebilecektir.

## A. *Fransız Felsefesi*

Bana öyle geliyor ki 1966'daki Fransız felsefesinin teorik yapısı, aşağıdaki unsurları ortaya koyarak tasvir edilebilir. Bu

unsurları tanımlamak için, geçmişe, en uzak geçmişe gitmek zorunda olduğumuzu göreceğiz. Dolayısıyla bu farklı unsurları ve onların ilişkilerini aynı zamanda hem unsurlar hem de tarihsel tortu katmanları olarak tanımlayacağız. Bizi en fazla ilgilendirecek şey, bu farklı unsurların güncel ilişkileri olacaktır.

1. Güncel Fransız felsefesinin teorik konjonktürünün en derininde, Orta Çağ felsefesine uzanan bir tortu tabakası bulunur. Orta Çağ felsefesinin bazı biçimleri, açık ve bazen de katı bir biçimde Auquinasçı ve Augustinci çağdaş akımlarda varlığını sürdürür. Ama genel olarak, günümüzde hayatta kalan, bizzat Orta Çağ felsefesi değildir: onun varlığı bizim, birazdan bahsedeceğimiz, *dinsel* ve *tinselci* bir gelenek olarak adlandırabileceğimiz şeyin dayanağı olmaya yarar, çünkü bu gelenek, Fransız felsefesinin başka bir tarihsel dönemi tarafından devralınır ve yeniden canlandırılır.

2. Kısmi olarak Orta Çağ'a dek uzanan bir mirastan gelen *dinsel-tinselci* unsurun yanında, Fransız felsefesinin teorik konjonktüründe bir de Descartes'tan gelen *idealist-rasyonalist* unsur bulunur. Descartes'ın felsefesinin iki yorumu olduğunu biliyoruz: bir yandan *mekanikçi materyalizm* yorumu, diğer yandan da *eleştirel idealizm* yorumu. Burada da yine söz konusu olan bizzat Descartes değil, Descartes'ın düşüncesini devralmış, bu düşünceyi belirli bir anlamda yorumlamış ve dolayısıyla onu başka yönlere saptırmış felsefelerdir.

Bugün Descartes mekanikçiliği, tüm bir sosyal bilimler alanında, özellikle deneysel psikolojide ve aynı şekilde ampirik sosyolojide, hâlâ verimlidir. Descartes'tan esinlenen yani düalist olan eleştirel idealizm ise, Alain'in felsefesinde yeniden hayat bulmuştur ve ömrünü tamamlamak üzeredir. Buna karşılık, büyük ölçüde Descartes'tan esinlenen eleştirel idealizm, Kant ve Husserl tarafından devralınmıştır. Bu idealizm bugün

bilhassa canlıdır ve kuşkusuz, Fransız felsefesinin teorik konjonktürünün *fiilen baskın unsur*unu oluşturur.

3. Bu iki unsurun yanında: yani *dinsel-tinselci* ve *idealist-rasyonalist* unsurların yanında, XVIII. yüzyıla uzanan başka bir unsur, başka bir teorik katman vardır: kimi zaman idealist kimi zaman da materyalist olmak üzere iki biçimde kendini gösteren *rasyonalist ampirizm*. Materyalist haliyle rasyonalist ampirizm, kimi bilimsel pratiklerin ideolojisinde (psiko-fizyoloji, vb.) hâlâ canlıdır. İdealist haliyle rasyonalist ampirizm de aynı şekilde canlıdır ve onun sonuçları daha ilginçtir. D'Alembert, Diderot, vb.'nin *Encyclopédie* adlı büyük eserine vesile olan, Descartes'ın eserinin kimi başka materyalist açılarına da dayanmış olan bu akımdır. Bu gelenek, XIX. yüzyılın tek büyük Fransız filozofu tarafından sürdürülmüştür: Auguste Comte. Bu gelenek, eğer böyle denebilirse, XIX. yüzyılın tüyler ürperten tinselci gericiliğinin etkisi altındaki Fransız felsefesinin onurunu kurtardı. XVII. yüzyıldan günümüze kadar neredeyse kesintisiz bir şekilde izini takip edebildiğimiz tek felsefi geleneği, yani Comte, Cournot, Couturat, Duhem ve bize daha yakın olan Cavaillès, Bachelard, Koyré ve Canguilhem gibi büyük isimleri borçlu olduğumuz bilim felsefesi geleneğini bize veren bu gelenektir.

4. Bu unsurları, kendi tarihsel uzaklıklarıyla ortaya koyduk; şimdi zamanımıza bir göz atalım, XIX. ve XX. yüzyılın başından bahsetmek gerek. Felsefi olarak bu dönem, derin bir felsefi gericiliğin, yani son derece gerici bir felsefenin yoğun etkisi altındadır. Maine de Biran'dan Bergson'a, büyük üzüntü duyarak sıralayabileceğimiz isimler; Victor Cousin, Ravaisson, Boutroux, Lachelier ve bunların tüm ardılları. Bu gelenek, idealist ya da materyalist olsun rasyonalizmin tüm biçimlerine karşı gösterdiği zehirli ve militan bir teorik hırçınlıkla tanımlana-

bilir. Orta Çağ düşüncesinin özgün teorik yanları için üstelik küçümseyici de olan bir biçimde, (bizim için kilise tarafından, onun teologları ve ideologları tarafından korunmuş) *dinsel tinselciliği* devam ettiren bu gelenektir. XIX. yüzyılın bu felsefi tinselciliği o kadar dışlayıcıdır ki Descartesçı idealist geleneği sonuna kadar tinselci bir anlamda deforme eder ve Kant gibi bir filozofu basitçe görmezden gelir. Kant'tan öğrenilen yalnızca, o da gecikmeli olarak, *pratik Akıl*dır. Örneğin Bergson'un asla Kant'ı gerçekten okuma zahmetine girmemiş olduğunu ve her koşulda okuduğundan da hiçbir şey anlamamış olduğunu bilmek yeterlidir. Bu tinselcilik, Boutroux'nun ve Lachelier'ninki gibi savunmaya yönelik eserlerle bilim felsefesi geleneğini lekeler. XIX. yüzyılın tek büyük filozofu Auguste Comte ile ölümüne bir çarpışma sürdüren bu tinselcilik, Péguy ve Bergson'da görülebildiği gibi, onun öğrencisi de olan çok büyük bir zihne, Émile Durkheim'a da aynı şekilde saldırdı. Bu sözde-filozofların, Descartes'ı ciddi olarak okuma zahmeti göstermemiş, XVIII. yüzyıl felsefesini küçümsemiş, ne Kant'ı ne de Hegel'i bilen (Cousin'i düşünün!), buna karşın, kendi düşüncelerini ifade etmek için Schelling ve Schopenhauer'dan alıntılarla laf salatası yapan bu sözde-filozofların, dinsel ideolojinin ve gerici politik ideolojinin gerçek bekçilerinin, cehaletlerini, küçümseme ve nefretlerini, nesnel bir varlık kazandığı anda Marx'ın yapıtına kadar genişlettiğini söylemeye gerek yok. Bugün hâlâ, sınıfsal nedenlerle değil, ancak dayanılmaz bir budalalıkla açıklanabilecek olan bu büyük suçlamaların ve cehaletin etkisi altında yaşıyoruz. Bütün ütopist felsefi akımlar ve özellikle Fourier ve Saint-Simon, Cournot, Auguste Comte, Nietzsche, Freud, Durkheim ve tabii ki Marx, böylece felsefi ölüm cezasına çarptırıldı, hakaretlere ve darbelere maruz kaldı veya unutulmaya bırakıldı. Şunu da bilmemiz gerekir ki bu felsefi engizisyon cezaları, dinin ve ahlakın şarkılarıyla kutlandı; din biraz fazla can sıkıcı hale geldiğindeyse, modern zamanın dünyevi dini olan sanat dininin şarkılarıyla.

Tüm bunları bilmemiz gerek, çünkü bu tinselci gerici felsefe bugün hâlâ üstümüzde ağırlığını hissettiriyor, çünkü bizim görevimiz bu felsefeyle mücadele etmek ve *onun kurbanlarını iyileştirmek*tir. Felsefi görevlerimizin ta kendisini, konjonktür bize zorunlu olarak önerir. Şu halde, tinselciliğin bütün biçimleriyle ve en başta dinsel ideoloji ve sanat ideolojisi ile, bunların ülkemizde ürettiği bütün estetik incelemelerle mücadele etmenin yanı sıra, Saint-Simon'u, Fourier'yi, Auguste Comte'u, Cournot'yu, Durkheim'ı, vb. felsefi olarak iyileştirmeyi de bu görevlerin arasında sayıyorum.

5. Güncel felsefi konjonktürü açıklayan, felsefi tinselciliğin güçlü egemenliğine yakın bir mirastır. Zira Maine de Biran'dan ve Victor Cousin'den, hattâ Lachelier ve Bergson'dan beri yine de birçok şey olup bitti. Tarihte irili ufaklı birçok olay oldu: 1848 devrimi, Paris Komünü, 1914-1918 savaşı, 1917 devrimi, faşizmin tırmanışı, halkçı Cepheler, İspanya savaşı, İkinci Dünya Savaşı, [Fransız] Direnişi, Hitler'in yenilgisi, Çin Devrimi, üçüncü dünyanın özgürleşmesi, vb.

XIX. yüzyılın bize miras bıraktığı dinsel, ahlaki, estetik, şoven, basitçe cahil ve aptal tinselcilik dünyasını hafifçe sarsan kimi olaylar.

Otuz yıldan beri, Alain'in Descartesçı-radikal-sosyalist çekingen tepkisinden sonra, bilim tarihi geleneğini sözde rasyonalist dinsel bir ideolojinin hizmetine koşmayı deneyen Brunschvicg'in yaptığı soysuz açılıştan sonra, Fransız felsefesinde bir şeyler olmaya başladı ve kuvvetlerarası ilişki, yavaş yavaş sarsılmaya başladı.

Bu ilişki hâlâ sallanmaya devam ediyor ve tarihin bu eseri, gözlerimizin önünde, ortaya çıkmaya hazırlanıyor. Güncel konjonktürün çizgilerini ve uğraklarını göstermeye çalışacağım.

İki temel uğrak belirleyeceğim.

Etkilerini gördüğümüz *ilk uğrakta*, Fransız felsefesinin yenilenmesinin yarattığı baskı altında, daha kesin olarak *rasyonalist ve eleştirel idealizmden* esinlenen bir hareketin baskısı altında, tinselciliğin geri çekilmek zorunda kaldığı söylenebilir. Descartes'a, Kant'a geri dönüş, Hegel'in ve Husserl'in keşfi, ciddi okumalar, bu yazarlar üstüne çalışmalar ve yorumlar. *1. Cephe* adını vereceğim bu felsefi Cephe'nin haritasını yaklaşık olarak belirleyebiliriz; yaşlı bir Descartes veya Husserl kılığında, kendi tarzlarında yorumladıkları Heidegger ve Freud'la (ne yazık ki Merleau-Ponty gitgide böyle bir eğilim gösteriyordu, Ricœr ise sonuna kadar bu yola girdi) hâlâ çatışan tinselcileri saptayabiliriz. Buna karşılık, bu Cephe'de rakiplerinin geri adım atmasını sağlamış eleştirel rasyonalist idealistleri de saptayabiliriz: Politzer, Mougin[a], vb. gibi bu savaşta kendi rollerini oynamış Marksist felsefecilerin yanında Sartre'ı, filozof olmaktan çok ahlakçı ve politikacı olan ama rasyonalist idealist de olan XVIII. yüzyılın adamı sevgili Rousseau'yu, Fransız felsefesine Hegel'i ve Husserl'i tanıtan Jean Hyppolite'i, metinlerin doğru bir okumasını yapmak için gerekli temelleri öğreten usta Guéroult'yu sayabiliriz. Daha başka büyük isimleri de anabiliriz: Cavaillès, Bachelard, Koyré, Canguilhem, vb. Ancak epistemologlar ve bilim tarihçileriyle ilgili yapılması gereken çok önemli bir ayrım vardır: bunlar, *bilinçli* olarak, genelde eleştirel idealizm geleneğine bağlıdır ama eserlerinin büyük bir kısmı aslında çok farklı bir yöne doğru gider. İşte, konjonktürün ilk değişim uğrağı budur; bu uğrağın büyük ölçüde tamamlanmış olduğu kabul edilebilir: *1. Cephe'de*, rasyonalist veya eleştirel idealizmin ve Marksizm'in ortak baskısı ve darbeleri sonucu, tinselciliğin geri çekilmesi.

Biz bugün, hiç kuşkusuz, *ikinci uğrağı* yaşamaktayız. Bu uğrak hâlâ kısmen gizil durumdadır: söz edeceğim unsur hâlâ kısmen kendi kendini aramaktadır ve elbette ondan bahsederken onun çok az da olsa *baskın* olduğunu söylemek söz konu-

su değildir. Baskın olan hâlâ rasyonalist ya da eleştirel idealist unsurdur. En azından hesaba katılması gereken yeni bir şeyler olmaktadır ve bu bizi son derece ilgilendirir, çünkü biz de burada belli bir rol oynuyoruz.

Olup biten, rasyonalist ve eleştirel idealizmin öne sürdüğü problematiğin, artık teorik konjonktürün derin ihtiyaçlarına cevap veremediğinin keşfedilmesidir. Olup biten, *rasyonalist ve eleştirel idealizmin krizinin bundan böyle başlamış* olduğudur. Başlamıştır ama çözülmemiştir. Yeni yollar aramaya giden girişimlerin bolluğu buradan gelir, felsefenin hemen her yerdeki mevcudiyeti ve sağda solda, edebi eleştiride, romanda, sinemada, resimde, etnolojide, bilgi tarihinde, kültürel oluşumların tarihinde, vb., genelde Lévi-Strauss'un ve Bachelard'ın da himayesi altında doğan yenileme girişimlerinde felsefenin öncülüğü buradan gelir. Günümüzde şunun ya da bunun felsefeleri, resmi kültürün bütün özel bahçelerinde mantar gibi bir gecede bitiveriyor ve Picard[a] gibi cesur öğretmenlerin kendi bahçelerini, yani kendi değersiz yapıtlarını huzur içinde yetiştirmesini engelliyor. Bizi ilgilendiren, hepsi yenilebilir bile olmayan mantarlar değil, topraktır.

Eğer tipik Paris kültürünün gösterilerini ve "Parisli evrensel" kültürü bir kenara bırakıp, *özellikle* felsefi düzeyde ne olup bittiğinden bahsetmek istersek, gerçekten de nesnel bir kriz durumundan söz edebiliriz. Guéroult bize okumayı öğretti, ama kendisi sıklıkla nedenlerin düzensizliğini, "nedenler düzeni"[b] olarak kabul etme "şaşkınlığına" düştü. Merleau-Ponty, tinselcilikte dengesini yitirmişti.

Sartre, canlı ve aktiftir, mücadeleci ve yüreklidir ama bize hiçbir şey üstüne hiçbir şey öğretmez, özellikle söz ettiği yazarlar ya da konular, örneğin Marx, Freud, sosyoloji, politika vb. hakkında. Sartre'ın pek ardılı olmayacaktır: felsefi olarak şimdiden ölmüştür, en azından umut ettiğimiz bir sıçramayla yeniden doğmazsa. Canlı üretimler başka yerlerde, Marx, Freud ve

Nietzsche'nin, Russell, Frege ve Heidegger'in, dilbilimin, epistemolojinin, bilim tarihinin etrafında üretilmektedir. Olup biten canlı şeyler, sadece tinselciliğin teorik problematiğini değil (1. Cephe), eleştirel rasyonalist idealizmin de teorik problematiğini ikinci bir Cephe'de derinlemesine yeniden sorgulamaktadır. Olup biten canlı şeyler, aynı zamanda, insan bilimleri denen şeyin *ideolojik problematiğini* de yeniden sorgulamaktadır.

Doğmakta olan bu yenilemenin devrimci teorik önemini, eleştirel idealist problematiğin yeniden sorgulanma derecesine ve bu yeniden sorgulamanın kazanmakta olduğu anlama bakarak kesin bir şekilde ölçebiliriz. Bu ölçüt, basit kültürel başarılardan bağımsız teşhislere müsaade edebilir. Bu bakımdan Lévy-Strauss hakkında şimdiden, sahip olduğu büyük bilimsel meziyetlere rağmen, elde ettiği düşünülen oldukça şüpheli başarıyla kıyaslanabilecek *felsefi* bir rol oynayamayacağı söylenebilir. Buna karşılık tanınmış, az tanınmış ya da tanınmamış başka yazarlar şimdiden, hattâ bazıları uzunca bir zamandır geleceğimizin *anahtarlarını*, en azından kimi anahtarlarını elinde tutmaktadır (hakiki Bachelard'ı, Canguilhem'i, hakiki Lacan'ı, vb. düşünüyorum). Ama kişiler meselesini ya da daha çok teorik konjonktür tarafından üretilmiş bireysel yapısal etkilerin çeşitlemelerini burada bir kenara bırakalım.

Ne olursa olsun, Marksist felsefe girişiminin dahil olabildiği, aslında çoktan dahil olmaya başladığı yer, ikinci uğrağın bağlamıdır. Bizim tasarladığımız şekliyle, Marksist felsefe elbette eleştirel rasyonalist felsefelerin yanında, *antitinselci* 1. Cephe'de mücadele eder, ama aynı zamanda *eleştirel idealizm* karşıtı 2. Cephe'de de, rasyonalist ve eleştirel idealizm problematiğine karşı, yeni bir materyalist problematikten yana mücadele eder. Bu mücadele, stratejik ve taktik sorunlar, özellikle teorik ve ideolojik mücadelede ittifak sorunları yaratabilir, buna şüphe yok. Bu, bizim için bir sır değil. Bu sorunların, antitinselci ya da anti-irrasyonalist 1. Cephe gibi belirgin bir

cephede oldukça basit olduğunu biliyoruz, arkadaşlarımız da biliyor; oysa eleştirel idealizm karşıtı 2. Cephe'de bu sorunlar çok daha ağırdır, bunu da ne kendimizden ne de arkadaşlarımızdan saklıyoruz: zira bu, hâlâ bulanık ve sınırları belirsiz bir Cephe'dir ve biz sadece felsefi durumun genel evrimini değil (ki buna, bu evrimin Paris alemlerindeki ideolojik alt ürünleri de dahildir), aynı zamanda tüm aktörlerin tereddütlerini ve duraksamalarını da hesaba katmalıyız ve bu aktörleri gerçekten bağlayan edimlerle onların sadece kendilerini aradıkları edimleri birbirinden iyice ayırmalıyız. Marksist olmayan arkadaşlarımız en azından şunu bilsin; bu ölçütler ve kaygılar bizim için de değerlidir ve bunları, kendi kullanımımızda hesaba katmaya çalışıyoruz.

Böylece, Marksist filozoflar için yeni hedefleri belirlemiş oldum. Sadece Merleau-Ponty ve Ricoeur (1. Cephe) ile değil, aynı zamanda Sartre ve Guéroult (2. Cephe) ile de kendimizi açıklamak; bizim 2. Cephe'de savaştığımız eleştirel idealizm problematiğini, her ne kadar bazen çok farklı şekillerde olsa da, bizim gibi, sorgulamaya çalışanların eserlerinde önümüzü görmeyi denemek. İsteyenler için, zorunlu eserlerin sıralandığı büyük bir liste yapmak mümkün.

Böylece bir yandan da, Marksist felsefenin acil görevleri arasında, insan bilimlerinin çok büyük bir kısmında hakim olan, ampirist, biçimci ve idealist ideolojiyi derinlemesine eleştirme görevini, insan bilimleri alanında gerçek nesnelerin ve hayali nesnelerin neler olduğunu ayırma görevini, bizim nesnel müttefiklerimizin, ister sosyolojide, dilbilimde olduğu gibi, pratikleri gerçek bir nesneye tekabül eden uzmanlar olsun, ister pratiklerinden güncel olarak devam eden felsefi mutasyona hizmet edebilen kavramlar çıkaran uzmanlar olsun, ister felsefi mücadelenin her iki Cephesinde de çoktan yerini almış uzmanlar olsun, bizim tarafımızda yer alan uzmanların kimler olduğunu belirleme görevini saymış oldum.

Ama böylece, aslında Marksist teoriyi ilgilendiren konjonktürün unsurları sorusuna çoktan ulaşmış oldum.

Bu nokta hakkındaki düşüncelerimi sayfalar boyunca ifade ettiğimden, daha kısa kesmekle beraber çok daha açık ve net olacağım.

Marksist teorinin temel görevi, stratejik görevi Marksist teorinin ta kendisini hedef alır. Çok net olarak şunu söylemek istiyorum: Marksist teori, teorik olarak ne olduğunu *kesin şekilde* bilmelidir, hangi teorik işi tamamlaması gerektiğini ya da tamamlayabileceğini bilmek için de, hangi aşamada olduğunu kesin olarak bilmelidir.

Bu görev, ne atıl bir girişim ne de basit bir tanımlama işidir. Daha açık olarak, Marksist teorinin özelliğini, bugün 1966'da, olabildiğince katı bir şekilde tanımlama girişimi, ancak mücadelede ve mücadeleyle mümkündür. Marksist teorinin tanımlanması, Marksist teorinin ideolojik yorumlarına karşı bir mücadele olmadan olmaz. Ancak bu mücadele, sadece Marksizme dair Marksist ortamın *dışında* hüküm süren yorumlara, deformasyonlara, önyargılara, yok saymalara karşı değil, aynı zamanda ulusal ve uluslararası Marksist ortamın *içinde* hüküm süren Marksist teori yorumlarına, ideolojik deformasyonlara, vb. karşı da olmalıdır. Bizim de kendi tinselcilerimiz vardır; çok net olarak, insanın insan tarafından yaradılışını iddia eden, insanı geleceğin bilinci ile tanımlayan ve Marksizmi bir hümanizm olarak yorumlayan ideologlarımız vardır. Bizim de kendi eleştirel ya da rasyonalist idealistlerimiz vardır, hafiften Kantçı ve Husserlci, aşkınsal praksisi savunan ideologlarımız vardır, ayrıca tinselcilerin ve idealistlerin kendi aralarında, duruma göre, ihtiyaç duydukları kavramları değiş tokuş ettikleri de görülür. Bizim de, özellikle psikologlar, psikiyatristler, vb. arasında, kendi rasyonalist ampiristlerimiz vardır, ayrıca bunlar genelde hümanisttir de. Bizim de mekanikçi, monist, ekonomist

materyalistlerimiz vardır ve sadece ekonomi politik alanında da değil, her alanda. Marksizmin tüm bu ideolojik deformasyonlarına karşı, her iki anlamda da sert eleştirel bir mücadele olmadan, Marksist teoriyi herhangi bir kesinlikle tanımlamak imkânsızdır. Bir yandan Marksist teoriyi tanımlarken, mücadeleyi anti-ideolojik (anti-tinselci ve eleştirel idealizm karşıtı, anti-mekanikçi, anti-ekonomist, anti-volontarist, vb.) Cepheye taşımak gerekir, dolayısıyla bu ideolojik deformasyonlar üstüne de çalışmamız gerekir. Öyleyse daima iki sütunlu bir bölüm açacağız ve ilerleyen bölümlerde, sadece birinci sütundan (tanım ve pozitif araştırma eserleri) bahsederek 2. sütunu (anti-ideolojik eleştirel eserleri) sessizce es geçecek olsam da, bu *ikinci sütunun* varlığının asla unutulmamasını istiyorum. Onun da uzmanlaşmış işçilere ihtiyacı vardır.

Şu halde 1. görev, *Marksist teoriyi tanımlamaktan* ibarettir. Bu da, her şeyden önce, tarihin Marksist bilimini yani bir bilim olan tarihsel materyalizmi bir tarafa, Marksist felsefeyi yani bir felsefe olan diyalektik materyalizmi öbür tarafa koymak demektir. Bu da, her disiplinin kendine has nesnesini ve her iki disiplinin karşılıklı konumunu tanımlamak demektir; ilk olarak, her ne kadar bilimsel[a] bir niteliğe de sahip olsa, Marksist felsefeyi, tam anlamıyla bir bilim değil de, bir felsefe yapan şeyi tanımlamak demektir.

Hemen şuna dikkat çekmek istiyorum: bu son nokta, yani Marksist felsefeyi Marksist bilimden ayıran *teorik statü farkı*, aslında yayınladığımız eserlerde[b] *bir kenara bırakılmıştır*. Gerçekten de ben, Marksist tarih bilimini Marksist felsefeden, sadece *nesne*lerinin farkını gözeterek ayırdım, *teorik statülerinin farkını* ortaya koymadım ki aslında bunu yapmalıydım. Böylece çalışılacak önemli meseleler arasına, Marksist bilim ile Marksist felsefe arasındaki özel teorik statü farkını da ekliyorum.

Bu soru, doğal olarak daha da geliştirilebilir ve buna ek sorular getirilebilir ama burada bunların sınanmasına girişemem.

Marksist tarih bilimi ve Marksist felsefe bir kez tanımlandıktan sonra, bunların nesneleri arasındaki fark ve teorik statülerinin farkı bir kez tanımlandıktan sonra, iki büyük bölüm açabiliriz: bir yanda, Marksist felsefe alanında tamamlanması gereken teorik işler bölümü, diğer yanda da Marksist tarih bilimi alanında tamamlanması gereken işler bölümü. Bunun için diyalektik materyalizm ve tarihsel materyalizm terminolojilerini kullanacağım.

Hemen uyarayım, mümkün soruların eksiksiz bir listesini çıkarmak söz konusu değildir: bunlar sınırsız sayıdadır. Ben, sadece bugün aslında Marksist teorinin gelişiminde stratejik bir teorik statüye sahip olan büyük meseleleri ele almak istiyorum.

## 1. *Diyalektik materyalizm alanında*

*Stratejik sorular*: sıralıyorum ve fırsat oldukça da yorumluyorum.

Stratejik soru n° 1. *Marksist bilim ve Marksist felsefe arasındaki teorik statü farkı.*

Stratejik soru n° 2. *Yapısal nedensellik* teorisi. Kullanımda bu meselenin, ilk aşamada değilse ikinci aşamada her şeyi yönettiği kesindir. Bu soru genel olarak *pratik* teorisini ve dolayısıyla *teorik pratiğin ta kendi*sinin teorisini yönetir. Hem genel *pratik* teorisini hem de *diyalektik* teorisini (buna gelenek teorisi de dahildir) yönetir. Bu soru hakkında, gitgide onun açık önemini gösteren unsurlara sahip oluyoruz, ama bunları bir araya topladıkça soruyu ayırt ediyoruz ve bu soru bize daha da zor görünüyor. Bunun hakkında *Kapital'i Okumak*'ta söylenmiş olanlar son derece basittir ama en azından meseleye işaret edilmiştir ve sorunun – umarım – adı konmuştur.

Stretejik soru n° 3. *Teorik pratik* teorisi, yani bilgi üreten pratik teorisi. Burada yine, yayınlanmış eserlerde, benim tarafımdan bir kenara bırakılmış bir noktayı belirtiyorum. Yayınlanmış eserlerde teorik pratik meselesi, çözümlenmekten çok ortaya konmuştur ve her zaman olduğu gibi (düşünüm ve araştırma başka türlü ilerlemez), hem yanlış çizilmiş kimi çizgileri görünür kılmak hem de ideolojik yorumlarla mücadele etmek üzere ortaya konmuştur. *Yayınlanmış eserlerde söz konusu mücadele, her şeyden önce Marksist teorinin ampirist ve pragmatist yorumuna karşı verilen bir mücadeleydi.* Teorik pratiğin özelliği üstüne yapılan vurgu buradan gelir. Temel olarak doğru olduğuna inandığım bu ideolojik zıtlık *bir kaybolma etkisi* yarattı: çok önemli bir meseleden, geçici olarak *ampirik bilgi meselesi* diyebileceğimiz meseleden bahsetmeyi unuttum. Örneğin Lenin der ki; Marksizm'in ruhu, "*somut bir durumun somut analizi*"dir. Ben ne bu formülün teorisini yaptım ne de buna giriştim. Yazdığım şeyin, bunun teorisini yapmaya engel olduğunu da söylemiyorum: ama ampirik bilgi teorisinin *yokluğu*, tüm diğer yokluklar gibi, mevcut olanın yani söylenmiş olanın içinde bozulma ve yer değiştirme etkilerine yol açar. Teorinin ve teorik pratiğin özelliği üstüne açık olarak vurgu yapılmasının, *kimi* (rahatsız edici) *sessizliklere* ya da yazılmış olanda kimi *ikircikli* noktalara neden olduğunu söyleyerek, aynı şeyi başka bir şekilde de ifade etmiş oluruz. Size hemen bu kaybolma etkisinin sonuçsuz olmadığını söyleyeceğim. Bunun temel sonucu, zamanlarını ve hayatlarını, her koşulda zamanlarının büyük bir kısmını, ampirik bilgi üretimiyle geçiren tarihçilerle ve özellikle sosyologlarla aramızın bozulması oldu. Buradan hareketle, Homerosvari doğrudan ya da ortaya, yani aracı kişiler veya söylentiler üstünden, tarihçi ve sosyolog arkadaşlarla yapılan tartışmalar ortaya çıktı; ki bu arkadaşlar, buraya kadar kamusal olarak bu konu hakkında hiçbir şey söylememe nezaketinde bulundularsa da, bundan pek farklı düşünmezler[a].

Onlar, kaybolma etkisi konusunda haklıdır. Ben bu boşluğu, bir gün yayınlanmasını umduğum bir metnimde, yazılı olarak kapatmaya çalışmaktayım[a].

Araştırmacılar zaten teorik pratik teorisi konusunda çalışıyorlar[b].

Stratejik soru n° 4. Bu soru, bir öncekine bağlıdır, ama bunu ayırmanın faydalı olduğuna inanıyorum. Bu, bir *bilgi etkisi teorisi* olacaktır. Bilimsel söyleme has olan şeyi ortaya koymak için, söyleme dair genel bir teoriyi ve söylemin farklı özel tiplerinin ayrımını varsayar. Burada da çalışan araştırmacılar vardır, kimileri uzun zamandır çalışmaktadır.

Stratejik soru n° 5. İdeoloji teorisi. Burada da yine, yayınlanmış eserlerde söylenmiş olan önemlidir, ama ampirizme ve pragmatizme karşı yürütülen mücadelenin izini taşır. Sessizliklerin ve mümkün bozulma noktalarının kaynağı da budur. Öncelikle *ideolojinin genel bir teorisini* yapma yoluna gitmek ve bunun için, bir ideoloji atfetmenin yalnızca ideolojik olmayan bir bilginin geçmişine bakmakla mümkün olduğunu belirtmek gerekecektir; bilim-ideoloji ilişkisinin, iki sınır konumla (bir yandan bilimin, diğer yandan da ideolojinin konumuyla) işaretlenmiş *bir çeşitlemeler alanı, az önce söz ettiğim geçmişe bakış ile* yönlendirilmiş bir vektörel alan kurduğunu belirtmek gerekecektir; bu alanın ta kendisinin, bir sürecin sürekli değişim içinde olan uğrağı olduğunu ve bu alanın varoluşunu ve doğasını tanımlayanın bu süreç olduğunu belirtmek gerekecektir.

Buna bağlı olarak, *ideolojiyle*, onun toplumsal yapıda kök salmış mekânıyla veya mekânlarıyla ilgili, aynı şekilde ideolojinin farklı bölgeleriyle ilgili başka çalışmalar da gerçekleştirilebilir.

Burada da araştırmalar sürmektedir.

Stratejik soru n° 6. Tikel bir yapısal etki teorisi: bunu öznellik etkisi ya da özne teorisi olarak adlandırabiliriz. İçimizden bazılarının zaten üstüne araştırma yaptıkları, çok önemli ve gerçekten çok zor bir sorun[a].

Stratejik soru n° 7. Bireysellik teorisi. Tarihsel materyalizm içinde bireyselliğin tarihsel biçimlerine dair bir teori geliştirmek için, bu teori şarttır (sadece sıradan şekilde birey olarak adlandırılan şeyin tüm sorunları değil, başka birçok sorun ve her şeyden önce toplumsal oluşum teorisi de bu biçimlere dahildir).

Elbette başka sorular da vardır ama ben, sadece bana çok önemli gelenleri ele aldım.

2. *Tarihsel materyalizmde*

Burada da yine, teorik bakımdan bana *stratejik* görünen soruları ele alıyorum.

Stratejik soru n° 1. *Genel* tarihsel materyalizm *teorisinin*[b], güncel olarak ulaşılabilir ve sınanmış kavramlarının sistematik tanımı.

Stratejik soru n° 2. Toplumsal sınıflar ve politik partiler teorisi.

Stratejik soru n° 3. Hukuki-politik üstyapı teorisi (hukuk teorisi, devlet iktidarı teorisi, devlet aygıtı teorisi).

Stratejik soru n° 4. Politik pratik teorisi.

Stratejik soru n° 5. Geçiş biçimleri teorisi.

Stratejik soru n° 6. (Toplumsal oluşumun da dahil olduğu) tarihsel bireysellik biçimleri teorisi.

Burada hâlâ, sorulabilecek sayısız soru vardır. Ama bunları sınırlamak gerekir. Sadece şuna dikkat çekeceğiz: tarihsel materyalizmde sormamız gereken sorular, diyalektik materyalizmdekilerden çok daha iyi tanımlanmıştır. Gerçekten, bunları sormak için çok daha fazla teorik ve pratik unsura ve tecrübeye sahibiz. Bu, tarihsel materyalizmin diyalektik materyalizmden teorik olarak daha önde olmasının sonuçlarından biridir.

C.

Son olarak, ister felsefe ister ideoloji ister politika isterse de ekonomi tarihçisi olsun, *tarihçilerin tarihinden* kaynaklanan bazı soruları belirtmek istiyorum. Bu sorular, teorik problemlerin konumuna ve çözümüne imkân vermek için, tarihsel olarak incelenmesi gereken sorular olarak ortaya çıktığı gibi, aynı zamanda tarihsel olarak incelenebilmeleri için hazırlanması gereken teorik kavramlara ihtiyaç duyan sorular olarak da ortaya çıkar. Bu döngüden faydalanmanın işe yarayacağını düşünüyorum, ama bu döngüyü bir kördüğüm olarak değil, ampirik tarihle teorinin yan yana geldiği gelişimin bir koşulu olarak kabul etmek kaydıyla.

Sorular:

1. Ana hatlarıyla II. Enternasyonalin teorik ve politik tarihi.
2. Ana hatlarıyla III. Enternasyonalin tarihi.
3. Kişilik kültü[a] (örneğin: politika üstüne teori eksikliğinden kaynaklanan ampirik kilitlenme tipi ve geçiş biçimleri).
4. Emperyalizm[b], vb.

Toparlamak için, başlangıç noktama geri döneceğim.

Size bazı açıklamalar borçluydum. Size bunları verdiğimi söyleyecektim. Aslında bize bunları veren, teorik konjonktür yapısının analizidir.

Bu analizi ve sonuçlarını tartışmaya açıyorum.

## "Felsefi konjonktür ve Marksist teorik araştırma"nın basım notları

*Sayfa 140*

a. İlk üç paragraf, metnin ilk versiyonunda bütünüyle farklıdır:

"Sevgili arkadaşlar,

"Siz de benim gibi, Machiavel'in, insanları yöneten evrensel Yasa'yı tanımlamak için kullandığı derin ve aynı zamanda da uydurma sözü bilirsiniz: söylenmesine gerek olmayan şeyi söylememek daha da iyidir.

"Bu söz, sadece resmi toplantıları, buluşmalardaki gizli düşünceleri yönetmekle kalmaz, aynı zamanda klasik felsefeyi ve diyalektiği de yöneten bir ilkeyi ifade eder.

"Bizim buluşmamız tam da resmi bir toplantıya benzediğinden, hepimizin gizli düşünceleri olduğundan ki bu sadece yanımızdakinin gizli düşüncesinin ne olduğunu merak etmekten ibaret bile olabilir, felsefeden konuşacak olduğumuzdan, Machiavel'in yasasının uygulanmasını, onun etkilerinden kurtulmak için, öneriyorum."

*Sayfa 141*

a. Bu paragraf, ilk versiyondaki şu gelişmeleri birkaç satırda özetler : "Şu anda, bizi toplantımızın konusuyla tanıştıracak,

başka türlü bir sunuma geçiyorum. Zira biz burada biraz, kimsenin görmediği ve henüz kimsenin bahsetmediği bir gösteriye davet edilmiş, oyunun adına biraz aşina olan ama içeriği hakkında hiçbir fikri olmayan ve oyunun yazarından bile bihaber olan kişiler konumundayız.

"Öncelikle, yazar konusunu halledeceğiz. Bu oyun, yazarsız bir oyundur. Eğer bugün buradaysak, bu, teorik bir konjonktür sonucudur. Size hitap eden kişi, aramızdaki herkes gibi, yalnızca bu konjonktürün yapısal, tikel bir sonucudur; bu sonuç, aramızdaki herkes gibi, bir özel isme sahiptir. Bizi yöneten teorik konjonktür, Althusser-etkisini yarattı, tıpkı Rancière-etkisi, Balibar-etkisi, Macherey-etkisi, Establet-etkisi yarattığı gibi, Badiou-etkisi, Vernant-etkisi, Bettelheim-etkisi, vb. yarattığı gibi. Elbette bu etki çeşitlemeler sunar: bu yüzden Vernant-etkisiyle Althusser-etkisi uzlaşmaz – bu, aramızda felsefi açıdan ciddi anlaşmazlıklar olduğu anlamına gelir. Hiçbir şekilde onların kendi şahsi konularına dair herhangi bir sonuç çıkarmak niyetinde olmaksızın, şunu deme cüretinde bulunuyorum; bana öyle geliyor ki, Marksist olmayan, ama yine de Marksizmle ilgilenen filozof arkadaşlarımız, her biri tikel bir biçimde, teorik konjonktürün etkileri olarak, her ne kadar, az önce adlarını saydığım Marksist filozlardan farklı bir biçimde de olsa aynı şekilde burada bulunmaktadır. Arkadaşım Jacques Derrida, umarım bana şimdi söyleyeceklerim için kızmaz, eğer bugün buradaysa, bunun nedeni sadece arkadaşlık ve felsefi hoşgörü değil, aynı zamanda felsefi konjonktürün yapısal etkisidir. Demek ki, bir Derrida-etkisi de vardır.

"Burada oynanan oyunun yazarsız bir oyun olması, hepimizin konjonktürün yapısal, tikel etkileri olması, bir şaka değildir. Bizi burada bir araya getiren ve toplantımızın konusunu belirleyen felsefi konjonktürdür. Şu halde, toplantımızın konusunu tam manasıyla tanımlamak için, konjonktür üstünde oyalanmam kimseyi şaşırtmayacaktır. Şimdi bir daha, doğal olarak

söylenmesine gerek olmayan şeyi söylemeyi ve bizi yöneten felsefi konjonktürün analizine ses vermeyi deneyeceğim."

*Sayfa 146*

a. Henri Mougin, başka kimi yazarlarla birlikte, *La Sainte Famille existentialiste*'in [*Varoluşçu Kutsal Aile*] yazarıdır (Éditions sociales, 1947). Althusser belki de burada daha özel olarak, onun "L'esprit encyclopédique et la tradition philosophique française" [*Ansiklopedi ruhu ve Fransız felsefe geleneği*] adlı makalesini düşünmektedir (*La Pensée*, n° 5, 6 ve 7, Ekim 1945-Nisan 1946).

*Sayfa 147*

a. Bkz. Raymond Picard, *Nouvelle critique, nouvelle imposture* [*Yeni eleştiri, yeni sahtekarlık*] (Paris, Pauvert, 1965): yeni eleştiriye karşı ve özellikle Roland Barthes'ın *Sur Racine*'ine [*Racine Üzerine*] karşı yergi yazısı. Barthes, *Critique et Vérité*'de [*Eleştiri ve hakikat*] (Paris, Seuil, 1966) buna cevap verir.

b. Martial Guéroult'un *Descartes selon l'ordre des raisons* [*Nedenler düzenine göre Descartes*] (Paris, Aubier, 1953) adlı kitabının başlığına gönderme.

*Sayfa 151*

a. "Bilimsel nitelikli felsefe" bir geçiş formülüdür, Althusser'in bu dönemdeki felsefe anlayışına has bir ifadedir. Buna karşılık, Althusser tarafından aynı dönemde kaleme alınmış birçok metinde, birçok bakımdan paradoksal bir ifade daha bulunur: "bilimsel nitelikli ideoloji".

b. *Marx İçin* ve *Kapital'i Okumak*.

*Sayfa 153*

a. Althusser burada şüphesiz, özel olarak Jean-Pierre Vernant'ı düşünür. Vernant bu sunum sırasında oradadır ve

sonraki tartışmada ona karşı çıkacaktır. Ayrıca Pierre Vilar'ı düşünür. Vilar, 1973 yılında Althusser üstüne bir makale yayınlayacaktır (Althusser de buna bir cevap yazmaya başlayacaktır): "Histoire marxiste, histoire en construction. Essai de dialogue avec L. Althusser" (*Annales ESC*, n° 1, Ocak-Şubat 1973).

*Sayfa 154*

a. Althusser şüphesiz, teori ile pratiğin birliği üstüne yazdığı, fakat tamamlayamadığı eserini (1966-1967) düşünür.

b. Bkz. bu ciltte s. 47-88.

*Sayfa 155*

a. Özellikle bkz. "Trois notes sur la théorie des discours", *Psikanaliz Üzerine Yazılar* içinde, Stock/IMEC, 1993.

b. "Genel teori" kavramı üstüne özellikle bkz. "Trois notes sur la théorie des discours", *op. cit.*

*Sayfa 156*

a. Althusser 1964'te, ilk üç bölümü muhafaza edilmiş olan "Comment poser le problème du culte" [*Kült sorununu nasıl oymalı*] adlı bir eser kaleme almaya başladı. Bu metnin kendisi, yabancılaşma teorilerinin eleştirel bir analizine vakfedilmiş tamamlanmamış ve isimsiz bir başka esere sıkı sıkıya bağlıdır.

b. Althusser 1973'te, emperyalizm üstüne, özellikle Fransız komünist partisinde baskın olan "devletin tekelci kapitalizmi" teorisini çürütmeyi hedefleyen bir eser yazmaya ve "sosyalist üretim biçimi" fikrini eleştirmeye başladı.

# Lévi-Strauss Üstüne
# (20 Ağustos 1966)

*Althusser tarafından "Lévi-Strauss Üstüne" olarak adlandırılan bu metnin tek bir versiyonu vardır, nezaket ifadelerinin kaldırıldığı ve sonradan bulunamamış bir mektuptan hareketle, École normale supérieure'deki bir sekreter tarafından daktilo edilmiş olması yüksek ihtimaldir. Althusser arşivlerinde, bu metnin teksir makinesinde çoğaltılmış birçok örneği bulunmaktadır ve metin, oldukça geniş bir kitleye yayılmış gibi görünmektedir. Emmanuel Terray de bu metni 12 Ocak 1967 tarihli bir mektupla birlikte alır, uzun uzun yorumlar ve eğitmen olarak çalıştığı Abidjan Üniversitesi'ndeki seminer programına bunu ekleme niyetinde olduğunu belirtir. 13 Mart 1968 tarihli bir mektupta Althusser, Alain Badiou'ya, Emmanuel Terray'nin kendisine yaptığı,* Le Marxisme devant les société "primitives"["İlkel" Toplumlar Karşısında Marksizm] *adlı kitabının ek kısmında bu mektubu yayınlama önerisi hakkındaki fikrini sorar. Ancak bu kitap 1969'da "Théorie" koleksiyonundan, Althusser'in metni olmaksızın yayınlanacaktır. Alain Badiou'nun cevabı, eğer böyle bir cevap varsa, bulunamamıştır.*

Lévi-Strauss ve yapısalcılık sorusu, güncel olarak ve uzun zamandır fazlasıyla önemlidir.

Lévi-Strauss'a (onun ardıllarından söz etmek faydasızdır, çünkü onlardan *kısmen* sorumludur: başka türlü söylersek onda, ardıllarının saçmalıklarını dile getirmesine ve yazmasına izin veren şeyler vardır) yönelteceğim (ve yönelttiğim) temel suçlama, *Marx'a, onu tamamen yanlış anlayarak* (sadece onu bilmeyerek değil, onu anladığına inanarak ve bundan dolayı şu ya da bu tezinin Marksist olduğunu bildirerek, nihai arzusunun, *ideolojilerin bir teorisini yapmak* olduğunu bildirerek) *sahip çıkmasıdır*[a]. Arzusu bu yönde olduğundan bunu inceleyebiliriz ve Lévi-Strauss'u, en azından ilk yaklaşımda, Marx ilişkisi üstünden incelemek meşrudur.

Lévi-Strauss'un Marx'ı yanlış anladığından bahsederek, ona yönelttiğim temel suçlamayı kendi isteğimle *sınırlı* bir biçimde dile getiriyorum. Ama aynı suçlamayı *Marx'ı anmadan* dile getirebilecek olduğumu (ve dile getirebileceğimi) göreceksin[b]. Bir diğer deyişle ona yönelttiğim suçlama, her ne kadar büyük olsa da bir adamın düşüncesiyle uyuşmazlık göstermesi değil, nihai olarak, (Marx'tan bütünüyle bağımsız olarak tanımlanabilen) *nesnesinden yoksun* bir düşünce olmasıdır. Dolayısıyla Marx'tan sadece, ondan bütünüyle bağımsız olarak ifade edilebilecek bir suçlamayı ortaya koymak için bir referans ve bir işaret noktası olarak faydalanıyorum. Suçlamama vereceğim *biçim* hakkında yanılmayasın.

Lévi-Strauss'un kendini Marksist olarak ilan ettiği ve bir *ideoloji teorisi* (bunu bazen "üstyapıya", genel olarak "üstyapılara" kadar genişletir) yaptığını iddia ettiği terimleri ele almak için, çok şematik olarak Lévi-Strauss'un düşüncesinin

1. biçimsel olduğunu,
2. ve nesnesine ulaşamadığını,
3. bunun da düşüncesinin biçimciliğinde büyük bir kusura işaret ettiğini söyleyebilirim.

Bu ayrımlar zorunludur, çünkü bir düşünceyi hiçbir şekilde *biçimsel* olmakla ya da daha net olarak biçimlerle ilgili olmakla ve mümkün olduğu ölçüde, biçimlerin düşünüldüğü kavramları *biçim haline getirmek* istemekle itham edemem. Bilgi olan her düşünce biçimlerin, yani belirli unsurları birleştiren ilişkilerin düşüncesidir. Eğer Marx, Aristoteles'i bu kadar yüksek bir yere koyduysa, *Kapital*'de böyle söyler, bunun nedeni Aristoteles'in her şeyden önce *biçimlerin* ve genel olarak biçimin düşünürü olmasıdır. Marx kendisini biçimlerin düşünürü ve "geliştiricisi" (çirkin bir kelime ama kısaca ifade etmek istedim) olarak ilan ettiğini birçok kez yineler. Hiçbir şey (kendisi bilimsel düşünce olan) biçimlerin düşüncesine, ortaya koyduğu biçimlerin üstünde bir yere yükselmeyi ve bu biçimlerin (teorik) varoluşunun, birleşiminin *biçimini* düşünmeyi yasaklamaz: böylece düşünce, haklı olarak biçim verici olur. *Kapital*'de sadece kısmi bir biçim verme değil, genel olarak üretim biçimlerine ve bunların bütün içsel eklemlenme biçimlerine dair biçim verilmiş bir teoriyi temellendirmek için gereken her şey vardır (bu konuda, Balibar'ın *Kapital'i [Okumak] II*'deki çok önemli metnine bakılabilir). Bunu da yanlış anlamamak gerekir. Lévi-Strauss'u genel bir biçimcilikle itham etmiyorum, *kötü* bir biçimcilikle itham ediyorum.

Demek ki, ayrıntılara gireceğiz.

Lévi-Strauss bir üretim biçiminin ne olduğundan bihaberdir. Marx düşüncesini bilmez. Bu bilmeyişin ilk sonucu, ilgi-

lendiği "ilkel toplumları" hiç sorgulamadığı etnoloji temelli klasik kategorilerle düşünmektir (ve pratik olarak, en azından *kökensel olarak yalnızca bu toplumlarla* ilgilenir – kökensel olarak şu demektir: ilkel olmayan toplumlardan bahsettiğinde yaptığı şey bu toplumlara, ilkel toplumlarla ilgili yaptığı çalışmaların kategorilerini ve sonuçlarını nakletmekten başka bir şey değildir, bu tartışmasız böyledir). Etnolojik önyargıların, dolayısıyla etnolojik ideolojinin zemini, *temelde*, "ilkel" toplumların tamamen özel bir tür olduğunu düşünmekten ibarettir. Bu özel tür, bu toplumları diğerlerinden farklı bir yere koyar ve onlara, diğerlerini düşündüğümüz kategorileri, özellikle Marksist kategorileri uygulamayı yasaklar. "İlkel toplumlar"ın etnolojik ideolojisinin *temelinde*, bu toplumların doğasının ve olgularının indirgenemez özelliği fikrine ek olarak, bunların sadece göreceli olarak değil, *mutlak olarak da ilkel* olduğu fikri vardır: ilkel toplumdaki *ilkel* kelimesi, etnolojik ideoloji için ve Lévi-Strauss için de (bkz. *Hüzünlü Dönenceler*, bkz. Collège [*de France*]'taki konuşması) az çok *kökensel* demektir. İT'ler (ilkel toplumlar) sadece ilkel değil, kökenseldirler: bizim ilkel olmayan, karmaşık, uygar, vb. toplumumuzda bugün maskelenmiş ve yabancılaşmış bir hakikati, gerçek ve görünür bir biçimde ihtiva ederler. Rousseau'nun eski mitidir bu (Lévi-Strauss ona sıkça referans verir ve Rousseau'dan yalnızca bu miti alıntılar, oysa Rousseau'da bir sürü müthiş *başka* şey de vardır). Bu mit, etnologların, sömürgeciliğin oğullarının, vicdan azabı ile canlandırılmıştır. Bunlar ilkellerde, insan kültürünün doğuşundaki "insanı" bularak ve onların dostluğunu kazanarak kendi vicdan azaplarından kurtulurlar (bkz. Lévi-Strauss'un ilkellerle arasında doğan dostluk üstüne söylediği sözler). Peki. Tüm bunlar "basit" görünebilir, ama zorluk, tam da bu "basitliğin" sonuçlarının neler olduğunu görmektir.

Lévi-Strauss'un etnolojik ideolojiyi *temelinden* sorgulamama ve dolayısıyla ona boyun eğme konusunda uzlaştığı basit-

liğin temel sonucu, bunun ona, Marx'ın söylediği şeyin özüne dikkat etmeyi *yasaklamasıdır*. Eğer Marx gerçekten okunur ve dinlenirse, şu sonuçlara varılması gerekir:

1. "İlkel toplumlar" yoktur (bu kavram bilimsel değildir), "toplumsal *oluşumlar*" vardır (bu bilimsel bir kavramdır). Bu oluşumlar, *köken* fikrinden (doğmakta olan saf kültür fikrinden, görünür, saf, doğuştan, vb. insan ilişkilerinin hakikati fikrinden) gelen her tür kirlilikten tamamen kurtulmuş bir anlamda, *geçici* olarak ilkel diye adlandırılabilir.

2. Her *toplumsal oluşum* gibi, ilkel bir toplumsal oluşum da yalnızca üretim biçimi kavramında düşünülebilen bir yapıya sahip olmalıdır. Bu kavramın, kendinde ve kendisiyle taşıdığı tüm *alt-kavramlar* da buna dahildir (bir üretim biçimi aslında, ekonomik bir temel, hukuki-politik bir üstyapı ve ideolojik bir üstyapı içerir).

3. Her toplumsal oluşum gibi ilkel bir toplumsal oluşum da, biri baskın diğeri bağımlı olmak üzere (örneğin avlanma ve hayvancılık, avlanma ve bir tip tarım, toplayıcılık ve avlanma, toplayıcılık ve balıkçılık, ya da toplayıcılık ve tarım ve avlanma, ya da hayvancılık, vb.)[a] *en azından iki ayrı* üretim *biçiminin* birleşiminden kaynaklanan bir yapıya sahip olmalıdır,

4. Her toplumsal oluşumda olduğu gibi, birçok üretim biçiminin bu birleşimi (içlerinden birinin diğeri ya da diğerleri üstündeki hakimiyeti ile), hukuki-politik üstyapının ve ideolojik üstyapının taşıdığı somut biçimi açıklayan özel sonuçlar üretir. Bir üretim biçiminin diğerleri üstündeki hakimiyetinin sonuçları, üstyapı biçimleri düzeyinde, özellikle de (Lévi-Strauss'un gerçekten üstüne çalıştığı tek üstyapı olan) ideolojik üstyapı biçimleri düzeyinde, sıklıkla paradoksal sonuçlar üretir. Bununla şunu demek istiyorum: her üretim biçimi zorunlu olarak, kendisine karşılık gelen (üstyapısal) mercilerin var olmasına yol açar ve her biri kendine has mercilere yol açan birçok üretim biçiminin hiyerarşik *birleşimi*, gerçeklikte, bir *sonuç*

olarak, belirli bir toplumsal oluşumda bir araya gelmiş farklı üretim biçimlerinin yol açtığı farklı (üstyapısal) mercilerin bir *birleşim*ine yol açar. Buradan şu sonuç çıkar; bu belirli toplumsal oluşumda gerçekten var olan üstyapı mercileri, ancak (söz konusu toplumsal oluşumlarda bir araya gelmiş) halihazırdaki farklı üretim biçimlerinin ve bunlardan birinin diğerleri üstündeki hakimiyetinin yol açtığı mercilerin özel birleşimi olarak anlaşılabilen biçimlere sahiptir. Bu hakimiyetin etkisi *paradoksal* olabilir: bu da şu anlama gelir, tıpkı tarihin göstermekten vazgeçmediği gibi, toplumsal bir oluşumda (ekonomik bağlamda) baskın olan bir üretim biçiminin, herhangi bir *bağımlı* üretim biçiminden kaynaklanan üstyapı mercilerinin hakimiyeti altında var olması yine de mümkündür (örneğin, XIX. yüzyılın ortalarında Prusya devletinin *biçimine feodal* üretim biçimi ile ulaşılmıştır; bununla birlikte bu üretim biçimi, Prusya tarzı bir toplumsal oluşumda kapitalist üretim biçimine bağımlıydı: üstyapıda *hakim* olan, feodal üretim biçimine karşılık gelen bir devlet biçimiydi, ancak bu biçim, ekonomide kapitalist üretim biçiminin *hakimiyeti altındaydı*). "İlkel" toplumlarda bile *ideolojik farkları* açıklayan şey, bu *karşılaşma* etkileridir (ideolojilerin yapılarındaki farkları, Lévi-Strauss'un, hepsini tamamen *mümkün* biçimsel çeşitlemelere bağladığı farkları açıklayan budur. Lévi-Strauss bunları karşıtlığın, ikamenin, vb. saf mantıksal kategorilerine bağlar, bunu yaparken tek bir an bile bu ikamelerin, çeşitlemelerin, vb. nedenlerini sorgulamaz, çünkü tam da toplumsal bir oluşumun, bir üretim biçiminin, üretim biçimlerinin ve bunlara karşılık gelen üstyapı mercilerinin birleşiminin ne olduğunu bilmez).

5. Eğer durum buysa, bütün etnologlardan sonra Lévi-Strauss'un da yaptığı gibi, artık *antropoloji* kavramını kullanmaya hakkımız yoktur. Antropoloji, *var olamaz*. Bu kavram, etnolojinin nesnesinin tarih biliminin incelediklerinden (her türlü toplumsal oluşumdan) farklı gerçeklikler olduğu yanıl-

saması içindeki etnolojik ideolojiyi (daha önce söylediklerime bakınız) özetlemekten başka bir şey yapmaz. Lévi-Strauss'un kendisini *antropolog* olarak ilan etmesi, onun etnolojik ideolojiye üyelik kartıdır, aynı zamanda teorik bir programdır: bir ilkel toplum gibi biricik (ve *model*) bir gerçekliğe özgü özel kavramlar uydurma iddiası ve bu kavramlarda, diğer "toplumsal oluşumlar"ın gerçekliğini düşündüğümüz kavramlara göre, özel olarak da Marksist kavramlara göre, ilkel (yani *kökensel*) kavramlar uydurma iddiası.

(Burada, "ilkel toplumsal oluşumlar" hakkında, üretim biçimleri hakkında, bunların her toplumsal oluşumda zorunlu olarak bir arada oluşu ve birleşimi hakkında, her üretim biçiminin getirdiği sonuçlar hakkında ve son olarak bu sonuçların her üretim biçiminin kendi üstyapı mercilerindeki birleşimi hakkında, daha sonra bu son birleşimin mümkün paradoksal sonuçları hakkında az evvel sana söylediklerim; tüm bunlar, tabiri caizse *asla piyasada bulunmaz*. Bunlar bizim çıkardığımız, benim, Marx üstüne yaptığımız çalışmalardan çıkardığım fikirlerdir. Kitabımda[a] anlatacağım gibi, bunlar kendi başlarına ufak birer buluştur. Bilhassa buradan antropolojiyle ilgili çıkarılan sonuçların çok büyük teorik, dolaylı olarak ideolojik ve doğal olarak politik önemi vardır. Böylece ilk defa üstyapı biçimleri düzeyinde, özellikle de çoğunlukla paradoksal olan biçimler düzeyinde, sadece devlet düzeyinde ya da genel olarak politik olanın düzeyinde değil – bu her zaman devlet biçiminde olmak zorunda değildir! –, aynı zamanda *ideolojik olanın* biçimleri düzeyinde de olup biten *hakkında düşünmemizi* sağlayacak bir şeyler bulduğumuzu görüyorsun. Büyük politik sonuçların kaynağı budur.)

Lévi-Strauss'a yönelttiğim temel suçlama, ideolojik olandan bahsetmesi ve bunun teorisini yapmak istemesi, ancak bunun *ne olduğunu bilmemesi*, *ne olduğunu söyleyememesi*dir.

Eğer *ideolojik olanın ne olduğunu bilmemenin*, öncelikle top-

lumsal bir oluşumun, bir üretim biçiminin, bir üretim biçiminin farklı mercilerinin (ekonomi, politik, ideolojik), bunların birleşiminin (ilksel, ikincil) vb. ne olduğunu bilmemek olduğunu düşünürsen, buradan hesaplanamaz sonuçlar çıkar.

Bu sonuçlar, Lévi-Strauss'un teorisinde bütünüyle teşhis edilebilir. Daha önce bahsettiklerim *dışında*, en önemlilerini burada anacağım.

1. Lévi-Strauss'un akrabalık ilişkilerinin yapısını, yapılarını analiz ederken söylemediği şey, eğer akrabalık ilişkileri, ilkel toplumda bu kadar önemli bir rol oynuyorsa bunun nedeninin, bu ilişkilerin burada tam da üretim ilişkileri rolü oynamasıdır. Bu üretim ilişkileri ise ancak ait oldukları üretim biçimleri (ve bu üretim biçimlerinin birleşimi) üzerinden anlaşılabilirler. Bundan dolayı, Lévi-Strauss için akrabalık yapıları "havada" kalır. Onun metinlerini okuduğumuzda, bu yapıların iki farklı *koşula* bağlı olduğu görülür ve Lévi-Strauss sürekli birinden diğerine geçer. Bu bazen biçimsel bir koşul olur (bu koşul son kertede "insan zihnine", "insan zihninin yapısına" ve son olarak da... "beyne"[a] bağlı biçimsel bir bileşimin sonucudur; bu Lévi-Strauss'un, dilbilimsel iki uçluluk [*binarisme linguistique*] ile sibernetik bir insan beyni anlayışını, vb. birleştiren "materyalist" yönüdür, dediğimi anlıyorsun değil mi!): son tahlilde bu, akrabalık yapılarında "vücuda gelen" mantıksal bir "ilke"dir ya da kaba bir maddi gerçekliktir (iki uçluluğu savunan dilbilimciler ya da beyin fizyolojisi tarafından gözden geçirilmiş Boole mantığı...). Bazen de tersine, Lévi-Strauss'daki akrabalık yapıları, sadece *işlevselci* başka bir koşula dayanır; bu, şu şekilde özetlenebilir: eğer ilkel toplumlarda şu ya da bu şekilde bir evlilik, vb. düzeni varsa, *bu* onların yaşamasına, hayatta kalmasına vb. izin vermek *içindir* (işlevselci biyolojist bir öznelcilik: "ilkel toplumun" yaşamasına ve hayatta kalmasına izin veren *araçları*, tıpkı incelmiş bir zekânın yapacağı gibi, güvenceye alan bir "toplumsal bilinçdışı" vardır. Teorik olarak

daima öznelciliğin bir biçimi olan ve "toplum"a, eğilimleri ve hedefleri olan bir öznenin varoluş biçimini isnat eden bu işlevselciliği nasıl eleştirmek gerekirse, buna vazgeçilmez olarak bağlı olan ve Lévi-Strauss'un büyük ölçüde kullanmak *zorunda* olduğu *bilinçdışı* kavramını da aynı şekilde eleştirmek ve reddetmek gerekir. Şunu söylemeye kadar da vardıracağım işi: bilinçdışı kavramı psikanalizde de, sosyolojide, antropolojide ya da tarihte olduğundan daha bilimsel bir kavram değildir: nereye kadar geldiğimi görüyorsun değil mi!). Uzun lafın kısası Lévi-Strauss akrabalık yapılarının, ilkel toplumsal oluşumlarda üretim ilişkileri rolü oynadığını bilmediği için (zira bir toplumsal oluşumun ve bir üretim biçiminin, vb. ne olduğunu bilmediğinden, bunların da üretim ilişkileri olduğunu bilmez), bunları bazen "insan zihni" ile, bazen "beyin" ile ve bunların (iki uçlu) ortak biçimsel ilkesi ile bağıntılı olarak, bazen de toplumun hayatta kalma *işlevleri*ni güvence altına alan toplumsal bilinçdışı ile bağıntılı olarak düşünmek zorundadır.

Onun teorisinden çıkan en dikkate değer sonuçlardan biri, ilkel toplumlardaki akrabalık yapılarının her yerde ve her zaman aynı olmadığını, tersine çok önemli çeşitlemeler sunduğunu açıklamaktan *tamamen aciz* olmasıdır. Bu çeşitlemeler, onun için yalnızca totolojik olan ve hiçbir şeyi açıklamayan tamamen biçimsel bir *birleşim biçimi*nin çeşitlemelerinden ibarettir. Kendi birleşme evreninde sonsuzca *mümkün* biçime müsaade eden bir birleşim kipini ele aldığında, uygun soru, böyle bir gerçeğin (böyle bir gözlemlenebilir akrabalık yapısının) zaten, önceden beri, birleşme çeşitlemeleri arasında *mümkün* olarak yer alması değildir (zira bu totolojiktir, gerçeğin *mümkün* olduğunu ortaya koymaktan ibarettir), tersine, uygun soru şudur: neden bir başkası değil de bu *mümkün*, *gerçeğe dönüşmüştür*?

Oysa Lévi-Strauss bu soruya asla cevap vermez, çünkü *asla bunu sormaz*. Bu, onun teorik ufkunun, onun temel kavramla-

rının işaret ettiği alanın tamamen dışındadır. Bir yana gözlemleyebildiği haliyle gerçeği, diğer yana ise kendi evrensel birleşme biçimine göre ürettiği mümkünleri koyuyor: bir gerçek ile karşılaştığında, onun için bütün problem, birleşme oyunundan itibaren bu gerçeğin *imkânını tesis etmek*ten ibaret oluyor. Oysa var olan bir gerçeği açıklamak, onun imkânını üreterek değil, *zorunluluğunun* kavramını üreterek olur (*bu* mümkündür, *diğeri değil*). Gerçek bir fenomeni anlamak, *onun imkânının kavramını* üretmek değil (bu, her zaman ve yine, klasik felsefi *ideoloji*dir, *Kapital'i [Okumak]* I'in girişinde reddettiğim tipik bir hukuki işlemdir), onun *zorunluluğunun* kavramını üretmektir diyorum. Lévi-Strauss'un biçimciliğinin *kötü* bir biçimcilik olduğunu, şu andan itibaren şu çok net noktada görebiliriz: Lévi-Strauss *imkân* biçimciliğini, *zorunluluğun* biçimleştirilmesiyle karıştırır.

2. Lévi-Strauss'un akrabalık yapıları hakkında yaptığı analizler üstüne az önce söylediklerim, çok güçlü nedenlerle ve çok daha güçlü bir şekilde, onun *ideolojik* olanla ilgili yaptığı analizler için de geçerlidir. Bununla birlikte biliyorum ki, akrabalık yapıları üstüne söylediklerimi kabul edebilecek kimi kişiler, ideoloji ve bunun Lévi-Strauss tarafından analizi üstüne söylediklerimde çok daha kararsız kalacaklardır. Aslında bu, Lévi-Strauss'un biçimciliğinin, mitlerin analizinde daha yerine oturmuş gibi görünmesindendir, çünkü akrabalık yapıları durumunda yaptığı hatayı, mitler durumunda yapmıyor gibidir. Lévi-Strauss, akrabalık yapılarının üretim ilişkileri olarak işlediğini (ve bu nedenle gözlemliyor olduğumuz yapılara sahip olduklarını – bizde, üretim yapılarının akrabalık yapıları ile karışmamaya başladığından beri kaybolmuş olan yapılar) bilmiyor olsa da, dolayısıyla, akrabalık yapılarının doğası ve rolü hakkında yanılıyor olsa da, buna karşılık mitler hakkında yanılmıyor gibidir, zira onları nasılsalar öyle kabul eder: mitler olarak, *ideolojik olanın biçimleri* olarak. Bunların ideolojik

olanın biçimleri olduğunu kendisi söyler! Öyleyse nesnesinin gerçekliğinin ve adlandırmasının doğruluğunun tüm görünüşlerine sahiptir. Talihsizlik, bir adlandırmanın *ipso facto* bilimsel bir kavram olmamasıdır. Lévi-Strauss ideolojik olanın ne olduğunu *bilmediği için* (her ne kadar kendisi, ideolojik olanla ilgilendiğini söylese de!), zira bir üretim biçiminin karmaşık eklemlenmesindeki ve *a fortiori*, toplumsal bir oluşumun içindeki birçok üretim biçiminin birleşimindeki ideolojik mercinin ne olduğunu bilmez, bize ideolojik olana dair bir teori vereceğine, yani ideolojik olanın *farklılaşan* biçimlerinin *zorunluluğunun* kavramını üreteceğine, yönünü akrabalık yapıları bakımından kendisine (çok hoş) bir başarı getiren ideolojik *usule* ve eğilimlere çevirecektir. İşte bu nedenle, *yeniden* aynı "teorik" prosedürün tekrarına tanık oluyoruz. İdeolojik olanın biçimleri Lévi-Strauss tarafından, bir birleşimden hareketle (temelde iki uçlu, klasik usullerle) oluşturulmuş *mümkünlere* bağlanır, bu birleşimin kendisi ise, sonuç olarak insan zihninin bir "yetisi"ne veya son bir umutsuzlukla (ya da umutla!) beyne bağlanır!! Bu sorun, kötü biçimcilikten kaynaklanır (mümkün olanın, yani temelde ideolojik olanın biçimciliği). Ya aynı biçimler *homolog* olarak (birleşim usulünün "erdem"i gereği), var olan diğer biçimlerle, akrabalığınkilerle ya da ekonomik veya sözlü mübadeleninkilerle özdeşleştirilirler, ya da en sonunda kimi "ekonomist" unsurlarla ("yaşam biçimi", "coğrafi" koşullar), vb. özdeşleştirilirler, ki Lévi-Strauss bunların, kavramsal olarak bihaber olduğu bir üretim biçiminin ekonomik merciine dair Marksist teoriye denk olduğunu kabul eder. Burada yine Lévi-Strauss'un "hatası", şu veya bu ilkel toplumsal oluşumda ideolojik olanın şu veya bu biçiminin *varolmasının gerçek* çeşitliliğini açıklamaktan tamamen aciz oluşudur: o sadece *mümkün* olanı açıklar ve bir kere imkân kavramını üretince de, çılgınca dalga geçtiği zorunluluk kavramından kendini muaf tutar.

Tüm bunları net olarak görmenin kolay olduğunu söylemi-

yorum. Özellikle de, eğer piyasadaki kimi Marksist kavramları tamamen iyiniyetle, önerildikleri haliyle kabul etmekle yetiniliyorsa ve eğer bunların, oldukları halde, "ilkel" denilen toplumlara "uygulanması" isteniyorsa, bu hiçbir şekilde olmaz. Ama Marx, bir toplumsal oluşumun mekanizmasının yasalarının, bu toplumsal oluşumun yapısına göre çeşitlendiğini yeterince açıklamıştır; bu ise, ilkel toplumsal oluşumlar gibi özel toplumsal oluşumları açıklamak için gerekli kavramları üretmenin şart olduğu anlamına gelir. Burada keşfettiğimiz şudur: şeyler prensipte aynı zorunluluk yasalarına bağlı olarak işlese de, biçimleri farklıdır. Örneğin burada, şu keşfedilir: üretim ilişkilerinin *işlevi*, İT'lerde (ilkel toplumlarda), bizim toplumlarımızdaki ile aynı "unsurlar" tarafından güvenceye alınmamıştır; politik ve ideolojik olanın ve genel olarak *mercile*rin biçimi bizimkinden farklıdır, demek ki bizimkiyle aynı kesin alana da sahip değillerdir, başka unsurlara, başka ilişkilere ve başka *biçimlere* sahiptirler. Ama bu farklar, yalnızca Marx'ın temel teorik kavramları temelinde (toplumsal oluşum, üretim biçimi, vb.) anlaşılabilir; ilkel toplumsal oluşumların mekanizmasını anlaşılır kılmak için bu kavramların uygun farklılaşma biçimlerinin üretilmesi gerekir.

Dolayısıyla şunu diyebilirim; Lévi-Strauss'un tüm düşüncesi, hataları kadar meziyetleriyle de, Marx'ı yanlış anlamasından itibaren anlaşılabilir hale gelir. Ama bunun nedeni Marx'ın Marx olması değildir, Marx'ın, Lévi-Strauss'un düşünürken (ve düşündüğünü ifade ettiğinde) düşünmekten kaçındığı *nesnenin ta kendisini* düşünmüş biri olmasıdır.

Lévi-Strauss *mekanizmaları* gayet iyi *betimler* (akrabalık yapıları, bir mitin diğerine çevrilme biçimleri, vb.) ama mekanizmalarını betimlediği *nesnenin ne olduğunu* asla bilmez, çünkü ona göre, mevcut bilimde bu nesneyi tanımlamaya izin veren şey (Marx'ın kavramları) geçerliliğini yitirmiştir. Akrabalık yapılarını betimlerken üretim ilişkilerinden bahseder, ama üre-

tim ilişkilerinden bahsettiğini bilmez. Mitlerden bahsettiğinde, üretim biçimlerinin birleşimi ile yapılandırılmış toplumsal bir oluşumda bulunan, (karmaşık ve genelde paradoksal olan bir birleşimden kaynaklanan) bir *merci*den bahseder, ama bu belirli, gerçek, zorunlu merciden bahsettiğini bilmez: insan zihninden bahsettiğini zanneder!! Bu derin "şaşkınlığın" çok ağır sonuçlarının olmaması mümkün değildir. En ağırı, Lévi-Strauss'un tüm parçalarıyla bir *nesne*yi üretmek (ya da daha çok, dinin damgasını vurduğu bin yıllardan beri, sağda solda dolaşan en sıradan ideolojide bu nesneyi bir araya getirmek) zorunda olmasıdır, bu nesne, onun bahsettiği şeyin nesnesi olmalıdır: "insan zihni"!! Diğer sonuçlar da daha az ağır değildir: bu "insan zihni" (ya da "beyin"), mümkünleri iki uçlu olarak bileştirme "yetisi"ne sahiptir. Dolayısıyla Lévi-Strauss'ta, bir nesnenin zorunluluğunun kavramının üretilmesi, yerini bu nesnenin *imkânının* kavramının üretilmesine bırakır. Lévi-Strauss'un, mümkünleri birleştiren ve bunları mümkünler olarak üreten bir insan zihninin bu mistik erdemine böyle sıkı sıkıya bağlı olarak (genelde çok iyi) *tarif ettiği* şey, gerçekleri kendi içinde ayırt eden şey, yani gerçekliklerin, ayrı mercilerin farklılaşma zorunluluğuna yol açan her şey, tüm bunlar el çabukluğuna getirilir: bu dünyada artık yalnızca homoloji, izomorfizm vardır ve kelimeler, kadınlar, mülkler, vb. aynı şekilde değiş tokuş edilir, çünkü bunlar aynı "biçimdedir" (*ortak doğumları* gereği izomorf biçimler: izomorflar çünkü katışıksız mümkünlerin aynı birleşme evreninde doğmuşlardır!). Artık sadece bir ve aynı "insan zihni" vardır ve bu, Lévi-Strauss'un felsefi kültürsüzlüğünün patlama yaptığı *La Pensée sauvage*'ın [*Yaban Düşünce*] ispatıdır. Durumun tuhaflığını göstermek için, sana yalnızca bir örnek vereceğim ama altın değerinde. Lévi-Strauss, bazı bakımlardan "yaban düşünce"nin "yaban olmayan" düşünceden çok ileride olduğunu düşünüyordu, örneğin "ikincil nitelikler"i, bireyi, tekili, vb.[a] düşünmek söz konusu

olduğunda. Bu neredeyse Bergson'la aynı şeydir! Ve tamamen ideolojik bir mittir. Modern bilimsel düşüncenin, nesnesini *tekil*i düşünmek olarak belirlediğini göstermek kolay olacaktır, ki bu sadece tarihte (Marx ve Lenin: "Marksizmin ruhu, somut bir durumun somut düşüncesidir") ve psikanalizde böyle değildir, fizikte, kimyada, biyolojide, vb. de böyledir. Tek ufak sorun (Bergson ve Lévi-Strauss için!!), bu tekil, somut düşüncesinin yalnızca *kavramlar*la (yani "soyut" ve "genel" kavramlarla) mümkün olmasıdır, tekil düşüncesinin koşulu tam da buradadır, zira kavramsız (yani soyut ve "genel" olmayan) düşünce yoktur. Spinoza ("tekil özler") ya da Leibniz gibi felsefecilerin, yaban olmayan düşünceye tekili düşünmeyi atfetmeleri (yani bu düşünceye modern bilimin *gerçekliğ*ini felsefi olarak kaydetmeleri) bugün olmadı! Doğal olarak, Lévi-Strauss bundan bihaberdir ve bize, modern bilimin (*bilimin de*, oysa ki *bilim bunu* var olduğundan beri *yapar*) gitgide yaban düşünceye doğru yönelmekte ve tekili düşünmekte olduğunu haber vermek görevini üstlenir (sanki bize, bizi Amerika'yı keşfetmeye götürecek yola sonunda yavaş yavaş girilmekte olduğunu haber veriyordu, yazık ki Amerika, hoşumuza gitse de gitmese de, uzun zaman önce keşfedildi).

Elbette tüm eleştiriler gibi, benim girişmiş olduğum eleştiri de bir parça haksızdır, zira *tektaraflı*dır. Lévi-Strauss'un bazı mekanizmaları çok iyi tasvir *ettiğini* söyledim. Tasvirde tasviri *aşmak*, sıkça yaptığı bir şeydir: bu, her şeyden önce, akrabalık yapıları üstüne yaptığı çalışmaların, ki bu önemli bir buluş olarak kalacaktır, durumudur. Onun mit analizlerinde de bazen çok değerli şeyler vardır. Ayrıca Lévi-Strauss kesinlik kaygısı taşıyan ve bilimsel çalışmanın ne olduğunu bilen birisidir. Uzun lafın kısası, her tür beklenti ile eleştirimi, [*tarafsız*] olabilsin diye, düzeltmem ve hafifletmem gerekecektir. Ama inanıyorum ki söylediğim şeyler, Lévi-Strauss'un eserinin *doğru* biçimde değerlendirilmesi için kaçınılmazdır. Her ne kadar

bazı ifadelerim fazla hızlı olsa da, *doğru noktaya dokunduklarına* inanıyorum: bizi Lévi-Strauss'un kendisinden ve çok güçlü nedenlerle, tüm "yapısalcılar"dan ayıran kesin bir noktaya temas ederler.

"Lévi-Strauss üstüne"nin basım notları

*Sayfa* 162

a. Özellikle bkz. *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, s. 364-375.

b. Bkz. s. 161'deki notumuz.

*Sayfa* 165

a. Althusser, École normale supérieure'deki bir sekretere, özellikle bu paragrafı yorumlayan Emmanuel Terray'nin mektubundan bir bölüm yazdırdı. Emmanuel Terray, bir yandan Althusser'in temel tezi ile hemfikir olduğunu açıkça ortaya koyarken, kullanılan örneklerin yerinde olmadığının da altını çizer, zira bu örnekler, bir "üretim biçimi" ile bir "üretim alanını"nın birbirine karışması gibi bir tehlike taşır: avlanma ya da balıkçılık, kendilerinde üretim biçimleri değildir. Bu mektubun aslı saklanmamıştır.

*Sayfa* 167

a. Görünüşe göre, 20 Nisan 1965 tarihli, teksir edilmiş "*Teori, teorik pratik ve teorik oluşum. İdeoloji ve ideolojik mücadele*" adlı bir metinden yola çıkılarak kaleme alınmış, Marksist teori ve "teori ve pratik birliği" üstüne tamamlanmamış eserlerden biri söz konusudur.

*Sayfa* 168

a. Örneğin bkz. *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, s. 328: "Ama matematik önermeler, en azından zihnin özgür işleyişini yansıtırlar, yani serebral korteksin hücrelerinin faaliyetini. Bu hücreler, yalnızca kendi yasalarına itaat ederek, her türlü dış baskıdan görece muaftır. Zihin de bir şey olduğu için, bu şeyin işleyişi de bizi şeylerin doğası hakkında bilgilendirir." Althusser'in kişisel kopyasında altı çizili pasaj.

*Sayfa* 173

a. Özellikle bkz. *La Pensée sauvage*, *ay*, s. 33: "Fizik ve kimya zaten yeniden niteliksel olmak, yani ikincil nitelikleri açıklayabilmek istiyor. Bu ikincil nitelikler açıklandığında, yeniden açıklama araçlarına dönüşecektir ve belki de biyoloji, yaşamı kendi başına açıklayabilmek için, bu tamamlanmayı beklerken yerinde saymaktadır."

# Hümanizm kavgası
# (1967)

*Althusser arşivlerinde bu metnin iki versiyonu bulunur. Metnin bir pasajı "Sur le rapport de Marx à Hegel" [Marx'ın Hegel'le İlişkisi Üstüne]'de yayınlanmıştır* (Lénine et la Philosophie içinde, *Petite collection Maspero, 1972*). *Görünen o ki Althusser bu metnin ilk versiyonunu bizzat daktilo etmiştir: metnin tamamı saklanmamış, bu metinden geriye yalnızca numaralandırılmamış, üstü elyazısı ile düzeltmelerle dolu otuz sekiz sayfa kalmıştır. Bunun büyük bir kısmı ikinci versiyonun en son bölümünde tekrar edilmiştir. Şüphesiz, görece daha tatminkar bir sonuca ulaştığını düşünen Althusser, bu metni École normale supérieur'deki bir sekretere tekrardan yazdırmıştır ve buna da kimi elyazısı düzeltmeler eklemiştir: işte metnin bu kez tamamlanmış olan ikinci versiyonu budur. Tamdır; ama şüphesiz bitmemiştir: tüm bunlar, aslında projenin çok daha iddialı olduğunu ve Althusser'in bunun yazımına ara verdiğini düşündürüyor – özellikle ikinci bölüm, ardından başka bir başlık gelmeyen ilk altbaşlığın habercisidir. Biz burada, ikinci versiyonun metnini, elyazması düzeltmeleri vermeden yayınlıyoruz. Bununla birlikte, bölüm numaralandırmalarını yapmak için ilk versiyonu temel alıyoruz ve bu numaralandırmadaki sorunları notlarımızda bildiriyoruz.*

*Daktilo edilmiş ikinci versiyon gerçekte iki ayrı bölümden oluşur: (önce 17 olarak numaralandırılmış) sayfa 1'den sayfa 103'e kadar olan eserin gövdesinden önce, sayfa 1'den sayfa 16'ya kadar*

*numaralandırılmış küçük bir giriş vardır. Hümanizm Kavgası'nın baskısı, numaralandırılmış olmasına rağmen, bu on altı sayfa süreklilik arzedecek şekilde okunamaz ve karmaşık durumdadır. Bu sayfalar, kendi içinde iki ayrı kısma bölünmüştür. İlki, esere gerçek bir giriş niteliğindedir: bunu olduğu haliyle yayınladık. İkinci kısım yalnızca Althusser'in baştaki projesi ile anlamlı hale gelir. Aslında şunu hatırlamak gerekir ki, bu ciltte yayınladığımız metnin dışında, Althusser'in Hümanizm Kavgası adını vermeyi arzuladığı kitap, onun "Marxisme et humanisme" ve* Marx İçin'*de yeniden yayınlanan "Note complémentaire sur l'"humanisme réel"" makalelerini ve bunların 1965'te* Clarté'*nin ve* La Nouvelle Critique'*in sütunlarında alevlendirdiği polemiğin temsili bir bütününü içermeliydi. Oldukça kısa birçok fragmandan oluşan ikinci kısım, bu makalelerin sunumunu ya da yorumlanmasını hedefler. Eğer ilk proje tamamına ermiş olsaydı, Althusser bu makalelerin her birinin başına, açıklayıcı birkaç sayfa koymuş olacaktı. Bu fragmanların böyle bir dosya olmadan hiçbir anlamı olmayacağından, biz burada bunları tekrar yayınlamaktan vazgeçtik. Böylece Hümanizm Kavgası tek bir tarafa indirgenmiş oldu.*

Hümanizmden yana veya ona karşı olan çekişme ve kavgaların ayrıntılarında bir noktayı kesinleştirmek gerekir: tarih, hikâyelere bayılır.

"Hümanizm Kavgası", olabilecek en sakin şekilde başladı. 1963'ün bir yaz günü, bir arkadaşımın evinde tesadüfen Doktor Adam Schaff ile karşılaştım. Kendisi, bizim komünist partilerimizden birinin Yönetim üyesidir (Polonya komünist partisi Yönetimi'nde "entelektüeller"den sorumlu, semantik ve Marksizmdeki insan meselesi[a] üstüne yazdığı eserlerle tanınan bir filozoftur. Ayrıca kültürü ve açık görüşlülüğü ile beğeni toplamış bir yöneticidir. Heyecanlı, geniş bir üniversiteli dinleyici topluluğunun önünde Marx üstüne konuşma yaptığı ABD'den yeni dönmüştü). Bana, Erich Fromm'un bir projesinden bahsetti. Kendisi Fromm'u iyi tanıyordu ve yakın bir tarihte ABD'de görüşmüşlerdi. Savaş öncesinde, yani 1930'larda Fromm, Maksist, sol eğilimli bir Alman gruba bağlıydı. Bu grup, uzun soluklu olmayan bir dergide[b], *Zeitschrift für Sozialforschung*'da yazmıştı ve bu dergi ile ünlenenler arasında Adorno, Horkheimer, Borkenau, vb. gibi isimler de vardı. Nazizm, birçokları gibi, Fromm'u da sürgün etmişti. Bundan sonra Fromm, modern "tüketim" toplumu[c] üstüne yazdığı denemelelerle ünlendi. Modern tüketim toplumunu Marksizm ve Freudizm'in belli bir karşılaştırmasından elde ettiği kavramlarla analiz etti. Fromm, Marx'ın gençlik dönemi metinlerinden

seçkilerin bir çevirisini ABD'de henüz yayınlamıştı. Marksizmin okuyucu kitlesini genişletme arzusuyla, Batı ülkelerinden ve Doğu ülkelerinden Marksist filozofları kapsayan "Sosyalist Hümanizm"e adanmış büyük bir kollektif yapıt yayınlamayı tasarlıyordu. Doktor A., bu projeye katılmam için ısrar ediyordu. Ayrıca, birkaç gün önce Fromm'dan bir mektup[a] almıştım. Tanımadığım Fromm, neden bana yazıyordu? Doktor A. ona benden bahsetmişti.

Ben, konjonktüre ve bir araya getirilmiş bu harikulade uluslararası orkestranın şaşaalı adına dikkat çekiyordum: buradan yalnızca Majör Hümanizm tonlarında bir *Missa Solemnis* çıkabilirdi, kişisel olarak benim buna katılmam Evrensel Ahengi şok edecekti. Konuşmamda, Durum'un beni mecbur ettiği tüm bu büyük harfleri ne kadar hissettirsem de, her argümanın sonunda kendi argümanlarını ortaya koymuş, her şeyi hakkıyla açıklamış olsam da, benim müziğimi istemeyeceklerini söylesem de, A. (Schaff) ağzımı kusursuz bir akıl-yürütmeyle kapattı. Her Hümanist Liberaldir, Fromm bir Humanisttir, demek ki Fromm bir Liberaldir. Bundan benim kendi tarzıma göre huzur içinde kendi çalgımı çalabileceğim sonucu çıkıyordu. Gerekeni yapmam rica edilmişti: hem durumun içinde olmam için hem de sorumluluk gereği. Sonuçta yanılıyor olabilirdim: baskın unsurun yer değiştirmesine dair iyi bir teori ile, ki ben bunu anlatıp duruyordum, konjonktüre rağmen bir Hümanistin Liberal *de* olduğu tasavvur edilebilirdi. Konjonktür meselesi.

Derhal makalemi yazdım. Ne olur ne olmaz diye, bunu okuyacak, hiç tanımadığım okur kitlesini düşünerek, çok kısa ve çok açık bir makale yazdım ve bir de önlem olsun diye "rewriting" yaptırdım, yani daha da kısa ve daha da açık hale getirdim. Yetkinlikle Marx'ın entelektüel gelişimini iki satırda, XVII-XVIII. yüzyıl felsefe, ekonomi politik ve ahlak tarihini on satırda hallettim, oldukça kaba kavramlarla ve argümanlarla (sert bilim/ideoloji karşıtlığı) işin özüne gittim çünkü,

gerçekten ikna edici olmasa bile en azından etkileyici olmasını istiyordum. Hattâ, küçük bir teorik muziplikle Anglo-Sakson espiri anlayışına uygun düşeceğine ve böyle anlaşılacağına inanarak, olabilecek en ciddi şekilde "sınıf"[a] hümanizmi gibi tuhaf bir kavramı öne sürmeye dek işi vardırdım. Daha da sorumlu davranıp, benimkilere karşıt fikirleri olduğunu bildiğim, işinin ehli bir arkadaşıma[b] metni İngilizceye çevirttim ve vakit kaybetmeden bu ufak *ad hoc* metni postaladım. Hızlı olması gerekiyordu: son teslim tarihini geçirmeden.

Bekledim. Zaman geçti. Bekliyordum. Birkaç ay sonra bana, Fromm'dan bir cevap[c] geldi. Üzgündü. Metnim gerçekten ilginçti, onun gerçek değerini yadsımıyordu ama elbette, projeye yani diğerlerinin konserine dahil olamazdı. Teşekkürler, özürler. Baskın unsurun yer değiştirmesine dair yasam işe yaramamıştı; Hümanist yani liberal akıl-yürütme de işe yaramamıştı: konjonktür meselesi. Hümanizm ve Liberalizm ile konjonktür arasında, zaten makalemde de açıkça söylediğim gibi, tesadüfi olmayan bir ilişki olduğunu düşünmek için bir neden daha.

Ayrıca, metnimi yayınlamam için bir neden daha. Öyleyse, yayınlanması mümkün olan bir yerde: konjonktür meselesi. İtalyan komünist partisinin genç teorik dergisi, *Critica marxista*'nın ve (Jean Lacroix tarafından yönetilen) *Cahiers de l'ISEA*'nın felsefe bölümünün sahip olduğu liberal anlayış, İtalya'da ve Fransa'da (İlkbahar-Yaz 1964)[d] bu metnin yayınlanmasını sağladı. Bu iki dergiye de çok şey borçluyum: bunu hak ediyorlar, zira her ikisinde de benim metnim, onların desteklediklerı ideolojinin tamamına ya da bir kısmına zıt düşüyordu. Aylar geçip gidiyordu, hiçbir şey olmuyordu. Entelektüel çalışmada, bu da çok rastlanan bir durumdur.

Sonra, Ocak 1965'te, dönemin Komünist Öğrenciler Birliği'nin yayın organı olan aylık *Clarté*'de,[e] metnimin kısa ama oldukça canlı bir eleştirisini okumak benim için sürpriz

oldu. Yazı, tehcir[1] üzerine yazdığı çok güzel bir romanla[a] tanınan yazar Jorge Semprun'un kaleminden çıkmıştı. İtirazının, bir "İtalyan" Marksist argümanına dayandığı söylenebilir. İtalyan yoldaşlar kusura bakmasınlar: burada söz konusu olan, inanılanın aksine, ne İtalya, ne İtalyan komünist partisi ne de Marksizmidir, dolayısıyla ne de sadece basit bir fiziki coğrafya sıfatıdır, söz konusu olan *politik* bir coğrafya sıfatıdır, ki bir kısım entelektüel Fransız ya da Fransız kültürünün bir kısmı bu sıfatla Fransız politikasının haritası üzerinde kendi konumlarını tasvir eder[b]. "İtalyan" denen bu konum ile gerçek İtalya'nın ilişkisi (bu ilişkinin hakikisi ve miti) başka bir davadır, bir gün üstüne çalışılması gerekir. Bununla birlikte, sonradan edindiğim ama kesin bilgilere göre, İtalyan partisinin kimi entelektüelleri, benim *Critica marxista*'da yayınlanan makaleme cevap verilmesini arzulamışlardı. Fransız olmama ve Fransız komünist partisine gösterdikleri incelikten dolayı bu cevabın bir Fransız politik yayın organında çıkmasını tercih etmişlerdi. Şüphesiz, başka olasılıklar arasından sonunda *Clarté* seçilmişti.

Bundan sonra her şey hızlandı. Jorge Semprun'un ve benim kabulümüzle, *La Nouvelle Critique* tartışma "dosyası"nı yayınladı ve tartışma başlamış oldu (Mart 1965). Francis Cohen'in, Michel Simon'un, Geneviève Navarri'nin, M. Brossard'ın, Michel Verret'nin, Pierre Macherey'nin, vb. de katılımıyla bu tartışma aylarca sürdü. François Maspero'nun "Théorie" koleksiyonundan *Marx İçin*'in ve *Kapital*'i *Okumak*'ın çıkması (Kasım 1965), tartışmayı yeniden canlandırdı. Ocak 1966'da Choisy-le-Roi'da[c] yapılan bir Komünist filozoflar genel kurulu sırasında, buna devam edildi. Burada bazı konuşmacılar, örneğin Roger Garaudy, şiddetli bir şekilde benim denemelerime saldırdı. Mart 1966'da, Argenteuil[d] merkez Komitesi, Hümanizmi tartıştı ve "tartışma"nın kelimenin her anlamıyla "açık" olduğu-

1 İkinci Dünya Savaşı'nda Yahudilerin tehcir edilmesi kastediliyor. –çn

nu ilan ederek, doğrudan ya da dolaylı olarak, "tartışma"daki tezlerle ilgili konum aldı. Bundan sonra, tartışmanın "kapanmayacağı" açıktır.

Böylece, gerçekten ufak bir olay (tamamen teorik hattâ öğretiye bağlı gibi görünen bir konu üstüne birkaç sayfa) ve neredeyse otobiyografik (Fromm'un projesi ile ve benim yürüttüğüm kimi çalışmalar [*arasındaki*] karşılaşma) bir "tesadüf" ile sınırlı olduğuna inanmakta haklı olduğumuz (öncelikle ben), bir olay, çıkış noktasına bakıldığında bütünüyle ölçüsüz bir hal aldı. Bu, son derece kaba biçimiyle bile, Amerikalı okurlar için kaleme aldığım makalenin, teorik olmasa da en azından güncel ideolojik konjonktürde aşırı bir hassasiyet noktasına dokunmuş olduğunu gösterir. Makalenin bu konjonktüre, bir kapıyı kapatıp, bir başkasını zorlayarak, "girdiğini" söyleyebiliriz. Şüphesiz bu kapıyı, inatla kapalı tutmak isteyenler vardır ve aynı kişiler sadece bizim kapattığımız kapının herkese açık kalmasını isterler. Açık kapı ya da kapalı kapı: konjonktür, kendi yöntemiyle, bunları, dikkatsizliğe yasak olan ya da herkesin dikkatini çeken Zamanın Kapılarından biri haline getirdi. Metnimi yazarken, bunun anlamlı bir konjonktürdeki etkisinin hiçbir şekilde bilincinde olmadığını iddia edecek değilim, çünkü tersine çağdaş Marksizmin kimi çevrelerindeki "Hümanist" bataklığın *konjonktürel* anlamı üstünde ısrarla duruyorum. Ama bir Tezi savunurken, yapmayı düşündüğümüz şeyin bilinci başka şeydir, bu "bilincin" gerçekle ilişkisi başka şey. Anlattığım ufak "hikâyeler" ve bunları izleyen sonuçlar, bir bakıma bir tezin (ya da teşhisin) gerçekle yüzleşmesinin deneysel protokolüdür: ufak "hikâyeler"in tarihe dahil olduğu yer burasıdır. Eğer şimdi, bu hikâyelerin mekanizmasının tartışmanın tarafları olarak hepimizin içinde bulunduğu bir zorunluluğun sonucu olduğu açıkça ortada olmasaydı, bu mekanizmanın ayrıntılarını asla ortaya sermezdim. Hakikatte, tarih her zaman hikâyeler anlatır ama bunların hepsine de bayılmaz:

yalnızca, şu ya da bu biçimde onunla ilgili olanlara bayılır. "Tasnifleme" işini kimseye, hele de kurbanlarına bırakmaz. "Hümanizm Kavgası" ile ilgili tasnif yapılmıştır ya da daha ziyade yapılmaktadır. Bazı kavramların, hattâ aralarında tasnifin yapılmakta olduğu bazı kelimelerin küçük hesaplarında biz, hepimizi ilgilendiren belli bir oyunun oynanmakta olabileceğini hissederiz. Bazı filozofların Hümanizm üstüne yaptığı, Marx'ı anlama ve onun kavramlarını uygulama tarzıyla ilgili bu "tartışma", bu oyunun sonsuz uzak ve yakın bir yankısıdır.

Şimdi, bizi kuşatmış olan korkunç konjonktürün sırtımıza yüklediği devasa sorunlar karşısında, gitgide daha çok insan "Ne yapmalı?" diye sorarken, Lenin'in aynı adlı eserinde yaptığı bir uyarıyı hatırlama zamanıdır.[a] [...]

## I. MARX'IN TEORİK DEVRİMİ

### 1

Şu halde bir kere daha, Marx'ın teorik düşüncesinin evriminin tarihi meselesini, onun düşüncesinin ideolojik tarihöncesi ile bilimsel tarihi arasındaki "epistemolojik kopuş" meselesini, gençlik eserleri ile *Kapital*'i kesin biçimde ayıran radikal teorik fark meselesini ele alıyorum.

Uyarıyorum: buraya geri döndüğüm için özür dilemiyorum. Buraya, gerektiği sürece, gerektiği kadar uzun süre boyunca, bu kilit mesele, temelinde ve tüm sonuçlarıyla birlikte hallolana dek geri döneceğiz. Şeylere adını koyalım: bizde ve başka yerlerde, proletaryanın sınıf mücadelesinin bazı örgütlenmelerinin bağrında bile, bugün nesnel olarak (felsefi ve dinsel) burjuva ideolojisine, kendi düzeninde, teorik bir temel sağlayan esas muğlaklık çözülmedikçe buraya geri döneceğiz. Bu muğlaklığın oynadığı rol hat safhada ağırdır: revizyonist eğilimin kimi teorik yorumlarına ve sunumlarına karşı, Mark-

sist teorinin savunulması için mücadele etmek söz konusudur.

Marx düşüncesinin oluşum tarihinin teorik ve tarihsel sorunları üstüne, hayati önem taşıyan *1844 Elyazmaları*, *Feuerbach Üzerine Tezler* ve *Alman İdeolojisi* dönemi üstüne, bu meselenin gereksindiği derinleştirilmiş çalışmalar devam etmektedir. Bunları zamanı geldiğinde yayınlayacağız. Bugün, bunların yalnızca bazı geçici ama temel sonuçlarını yeniden ele almak istiyorum.

"Marx'a geri dönmek" ve düşüncesinin gelişimini metinlerinden kelime kelime takip etmek, bir alim fetişizmi değildir. *1844 Elyazmaları*, *Alman İdeolojisi* ve *Kapital*'in şantiyesine geri gitmek de bir tarihçi fetişizmi değildir. Örnek niteliğinde de olsa, bir geçmişe takılıp şimdiden "kaçmak" söz konusu değildir. Bizim şu anımızın ta kendisidir söz konusu olan: Marx'ın teorisidir. Bazılarının son derece demagojik bir ifadeyle söylediği gibi[a], tarihsel olmayan [*a-historique*] bir Marksizmin kalesine, "kavramların ebediliğine", "saf soyutlamaya" yerleşip buralarda, tarihin gerçek ve karmaşık sorunlarıyla uğraşan başkalarının pratikleri üstüne yüksekten yargılar bildirmek, hiçbir şekilde söz konusu değildir. Aksine söz konusu olan, bugün tarihin, uluslararası komünist Hareket'in önüne koyduğu gerçek, devasa ve zor sorunların üstesinden gelmemize izin verecek olan uygun teorik ilkelerle silahlanmaktadır yalnızca. Bu pratik problemlerin üstesinden yalnızca, onların mekanizmalarını kavramak şartıyla gelinebilir: bu mekanizmalar ise, yalnızca onların bilimsel bilgisi üretilerek kavranabilir. "Öğretisel soyutlama"nın kınanması, "somut"un yüceltilmesi, "yeni-dogmatizm"in reddedilmesi, yalnızca bayağı, yani ideolojik ve politik bir demagojinin argümanları değildir. Bunlar, bireysel kalemlerin basit kazaları olmadıklarında, Marksizmin kendisindeki teorik revizyonizmin tükenmek bilmez semptomlarıdır[1].

1 Lenin: *Ne Yapmalı*?: Günümüzde (bu, bugün açıkça görülmektedir) In-

Eğer Marx'a geri dönüyorsak, eğer bilinçli olarak, şu anki konjonktürde, teorik problemlerin üstünde ve her şeyden önce Marksist teorinin, "güçlü halkası" yani *felsefe* üstünde duruyorsak, bunun nedeni, Marksist teoriyi, onu tehdit eden teorik revizyonizm eğilimlerine karşı savunmaktır; bunun nedeni, devrimci partilerin günümüzün ve geleceğimizin hayati politik problemlerine göğüs germek için acil ihtiyaç duyduğu bilgile-

---

giliz Fabienistler, Fransız bakancıları [ministérialiste], Alman Bernsteincılar, Rus eleştirmenler tek bir aile oluştururlar, birbirlerini karşılıklı olarak tebrik ederler, birbirlerinin çevresinde kurulurlar ve Marksist "dogmatizm"e karşı ortak kampanya yönetirler (*Œuvres choisies*, cilt 2, Éditions de Moscou, I, s. 176, not).

"Dogmatizm ve doktrinarizm", "Parti'nin kemikleşmesi yani düşüncenin zorlayıcı baskısının kaçınılmaz cezası" Rabotcheié Diélo'nun "eleştiri özgürlüğü" şampiyonlarının çarpışmak için birbiriyle yarıştığı düşmanlar işte bunlardır. Bu meselenin gündeme taşınmasından çok mutluyuz... ama yargıçlarımız kim?... Böylelikle, düşüncenin kemikleşmesi, vb. hakkındaki büyük cümlelerin, teorik düşünceyi geliştirme konusundaki kayıtsızlığı ve yetersizliği gizlediği görülür. Rus sosyal-demokratları örneği... Avrupa'daki bu ortak olguyu resmeder... ünlü eleştiri özgürlüğü, bir teorinin diğeri ile yer değiştirmesini değil, birbirine uygun ve düşünülmüş her sistem bakımından özgürlüğü ifade eder: eklektizmi ve ilkelerin yokluğunu ifade eder...

Rabotcheié Diélo'nun, Marx'ın şu tanımını muzaffer bir eda ile ortaya koyduğu sırada nasıl da incelikten yoksun olduğunu anlayabiliriz : "Pratik hareketin her gerçek adımı, bir düzine programdan daha önemlidir". Bu teorik bozgun döneminde bu kelimeleri tekrarlamak, bir cenaze alayı gördüğünde şöyle bağırmakla eşdeğerdir: "Taşıyacak tabutunuz eksik olmasın!" Ayrıca bu kelimeler, Gotha programı hakkındaki mektuptan alınmıştır; burada Marx, ilkelerin ifadesindeki eklektizmi kesin olarak reddeder. Eğer gerçekten birleşmek gerekiyorsa, diye yazar Marx parti başkanlarına, hareketin pratik amaçlarına ulaşmak için anlaşma yoluna gidin, ama ilkelerin ticaretini yapmaya kadar vardırmayın işi, teorik "tavizler"de bulunmayın. Marx'ın düşüncesi böyleydi, ve işte aramızda, onun adını kullanarak, teorinin önemini azaltmaya kalkışan kişiler bulunuyor!

..."Teorisyen" kelimesini dudak bükmeden telaffuz edemeyen, yaşamın gerekleri için hazırlık ve gelişim yoksunluğu karşısında duydukları çılgınca sevgiye "yaşamın anlamı" diyen bu kişiler, aslında en acil pratik görevlerimizden bihaber olduklarını gösteriyorlar... (*op. cit.*, s. 190 ve devamı).

ri üretmek üzere Marksist teorinin ne pahasına olursa olsun kendisini geliştirmek için ihtiyaç duyduğu alanı açmak ve belirlemektir. Bu konuda hiçbir muğlaklık olamaz. Söz konusu olan Marx'ın geçmişi, istesek de istemesek de, bizim şimdimize giden dosdoğru bir yoldur: bizim şimdimizin kendisidir ve dahası bizim geleceğimizdir.

## 2

Şu halde, birkaç sayfada ve şematik olması gereken kimi ayrımlar yaparak doğrudan konuya giriyorum.

Şüphesiz bizler, Marx'ın muazzam buluşuna, bunun insan bilgisi tarihindeki istisnai önemini değerlendirmek için fazlasıyla yakınız. Bununla birlikte, Marx'ın buluşunu, bilimsel bilgiye yeni bir kıtayı, Tarih kıtasını[a] "açan", müthiş bir teorik olay olarak niteleyecek durumdayız. Bu bakımdan bu buluş, teorik olarak, insanın tüm bilgisi içinde ancak iki büyük buluşla karşılaştırılabilir: Thales'in bilgiye matematik "kıtası"nı "açan" buluşu ve Galileo'nun bilgiye doğa fiziği "kıtası"nı açan buluşu. Bilginin erişebildiği bu iki "kıta"ya (ve bunların ayırt edilmiş iç bölgelerine) Marx, kendi kurucu buluşu ile, henüz keşfetmeye başladığımız üçüncü bir kıta ekledi.

Zenginliğinin henüz farkına varmadığımız bu "kıta"yı daha yeni keşfetmeye başlamakla kalmıyoruz, eşi olmayan bu bilimsel buluşun önemini anlamaya da yeni başlıyoruz. Bu buluş, basit bir bilimsel buluştan fazlasıdır, zira tıpkı tüm büyük bilimsel "kıtasal" buluşlar gibi, kendinde hesap edilemez *felsefi* sonuçlar taşır, ki biz bunların gerçek ölçülerini henüz anlamış bile değiliz. Bu son nokta çok önemlidir. Marx'ın bilimsel devrimi, kendinde, eşsiz bir felsefi devrim barındırır. Bu devrim, felsefeyi tarihle kurduğu ilişkiyi düşünmeye zorlayarak onun iç dengesini altüst eder. Tetiklediği bilimsel devrimin önemini gerçekten takdir etmek için, Marx'a henüz çok yakınız. Dahası

bilimsel devrimin kendinde taşıdığı felsefi devrimin önemine dair bir fikre sahip olmak için ona çok fazla yakınız. Eğer bugün biz, birçok bakımdan zalim bir şekilde tarih biliminin Marksist felsefeye göre *gecikme*si diye adlandırılan şeyle karşı karşıyaysak, bu sadece tarihsel nedenlerle değil, başka bir yerde[a] çok kısa bir şekilde ortaya koymayı denediğim teorik nedenlerle de böyledir. İlk aşamada bu gecikme kaçınılmazdır. Buna karşılık bundan böyle önümüzde açık olan ikinci aşamada, esas olarak bu gecikmenin üstesinden gelinebilir ve gelinmelidir.

## 3

Marx düşüncesinin oluşumunun ve teorik dönüşümünün tarihi problemi, Marx'ın buluşu ile (bilimde ve felsefede) tetiklenen ikili teorik devrim temelinde ortaya konabilir. Bu problemi iyi koymak ve dolayısıyla onu çözmeyi ummak için, açılarını net olarak ayırt etmek gerekir.

*Birey* olarak Marx'ın politik tarihini bir yana, teorik tarihini diğer yana koymak gerekir.

*Politik* bakış açısından, birey Marx'ın tarihi, entelektüel ve politik dünyaya 1840'da giriş yapmış, genç ve entelektüel bir Alman burjuvasının radikal liberalizmden komünizme geçiş tarihidir. 1841-1842 yılları arasında (*La Gazette rhénane* makaleleri zamanı) radikal-liberal olan Marx, 1843-44 yılları arasında komünizme geçer. Komünizme geçmek ne demektir peki? Bu önce öznel, sonra da nesnel olarak işçi sınıfının yanında yer almak demektir. Ama bu, derinlemesine ideolojik bazı komünist anlayışları benimsemek de demektir: ütopist, hümanist, kısacası idealist; dini ve ahlaki ideolojinin baş mefhumları tarafından damgalanmış bir idealizm.

Marx'ın *politik* evrimine göre, *teorik* evriminin gecikmesi bu nedenledir. Bu gecikme, ilgilendiğimiz sorunun anahtarlarından biridir: eğer bu gecikme hesaba katılmazsa, *1844*

*Elyazmaları*'nın, politik olarak *komünist* ama teorik olarak hâlâ *idealist* bir yazarın eseri olduğu anlaşılmaz.

Öyleyse kendi içinde incelenmesi gereken genç filozof Marx'ın *teorik* tarihi, ikili bir geçişin tarihidir. Bir yandan bir tarih ideolojisinden, (öncülleri, *Alman İdeolojisi*'nde, henüz çok karışık bir halde bulunan) bir *tarih bilimi*nin ilk, devrimci ilkelerine geçiş; diğer yandan ise yeni-Hegelci rasyonalist idealizmden (Pratik Akıl felsefesinde yeniden yorumlanan, dolayısıyla Kantçı bir felsefi ideoloji üstünden "okunan" bir Hegel), Feuerbach'ın hümanist materyalizmine (1842), sonra *Alman İdeolojisi*'nin (1845-46) tarihselci ampirizmine ve son olarak, 1857 ve 1867 seneleri arasında *Kapital*'le sonuçlanacak çalışmalar döneminde, (diyalektik materyalizm dediğimiz) bütünüyle yeni bir felsefeye geçiştir. Eğer Marx'ın teorik tarihi, onun politik tarihi ile karşılaştırılırsa, teorik tarih olaylarının politik tarih olaylarına göre yadsınamaz bir *gecikme*si olduğu tespit edilir. İkili gecikme: bilimsel "kesintinin" politik "kesinti"ye göre gecikmesi ve buna ek olarak felsefi "kesinti"nin bilimsel "kesinti"ye göre fazladan gecikmesi.

Elbette, tüm bu "olaylar" ve bunların karmaşık gecikmeli diyalektiği, kendi "öznelliği"nin saf dünyasında yeni bir teori "bulan" ya da "yaratan" bireyin bir takım "edimleri" olarak düşünülemez. Lenin'in iyi gösterdiği gibi, Marx'ın buluşlarının tarihsel-teorik zorunluluğunu (bunların imkân ve zorunluluğunu) anlamak için, bunları, birey Marx'ın "aktörü" olduğu, özel bir teorik tarihin olayları olarak düşünmek gerekir. Bu teorik tarihin kendisi de toplumsal ve politik bir tarih zemininde ilerlemektedir.

Öyleyse Marx'ın buluşu, bu *teoriler tarihi* alanında düşünüldüğünde belirli bir sosyo-politik *konjonktür* zemininde (Batı dünyasında, kapitalizmin yükselişi ile başlayan sınıf mücadelesi), belirli bir teorik-ideolojik *konjonktür* içinde, Alman felsefesi, İngiliz ekonomi politiği ve Fransız sosyalizminin *bir-*

*leşiminden* doğan devrimci bir sonuca dönüşür. Birey Marx'ın entelektüel tarihinde gerçekliğini gözlemleyebildiğimiz epistemolojik "kesintiler" (tarih felsefesi ile tarih bilimi arasında, idealizm ile hümanist materyalizm arasında, tarihselci materyalizm ile diyalektik materyalizm arasındaki "kesintiler") bu *teoriler tarihi* alanında anlaşılır hale gelir.

Şunu not etmek gerekir: Lenin'in bulgusu çok değerli olsa da, biz bu *teoriler tarihi teorisi*nin geliştirilmesi gerektiğine inansak da, yine de bu şartlar altında, bunun özel kavramlarına sahip olmaktan çok uzağız. İdeolojik, bilimsel ve felsefi teoriler tarihi teorisi, hâlâ çocukluk çağındadır. Bu bir tesadüf değildir: bu teoriler tarihi teorisi doğrudan, Marx'ın bizim erişimimize henüz açmış olduğu tarih "kıtası"na aittir. Bilim tarihi uzmanları (Bachelard, Koyré, Canguilhem, vb.) tarafından yürütülen çok değerli kimi çalışmaların yardımıyla bir gün, örneğin Marksist teorinin oluşum tarihini incelerken, bu tarihin temellerini inşa etmeye yönelik kimi kavramlar önerebileceğimizi ummak saçma değildir.

## 4

Ne olursa olsun, Marx'taki teorik *anti-Hümanizm* tezini ileri sürmemizi sağlayan düşünülmüş nedenleri, bu genel tarih zemininden itibaren öne çıkarabiliriz.

Başka bir yerde söylemiştim[a], şimdi de yineliyorum, kesinlikle Marx'ın *teorik* olarak hümanizm *dışı* [a-*humanisme*] olduğundan bahsetmek gerekecektir. Eğer Marx'ın teorik *anti*-hümanizmi ifadesini kullandıysam (tıpkı Marksist teorinin anti-tarihselciliğinden, anti-evrimciliğinden ve anti-yapısalcılığından bahsetmeyi de önerdiğim gibi), bu, Marx'ın buluşunu tasarlaması ve ilan etmesi için tamamlamak zorunda olduğu kopuşun acımasız polemik yönüne vurgu yapmak içindir. Aynı zamanda, bu polemikle işimizin bitmediğini belirtmek içindir:

bugün bile, aynı ideolojik önyargılara karşı, aynı *teorik mücadele*yi sürdürmek zorundayız, hem de bunun kısa zamanda bitmesi gibi bir umudumuz olmaksızın. Kendimizi kandırmayalım, teorik hümanizmin önünde daha çok "güzel günler" var. Evrimci, tarihselci ve yapısalcı ideolojiler gibi onun da "hesabı" hemen yarın görülmüş olmayacak. Marx'ın teorik Hümanizm ile kopuşundan söz etmek[a] çok belirli bir tezdir: eğer Marx bu ideolojiden koptuysa, bu onunla birleşmiş olduğu içindi, eğer onunla bileştiyse (ve bu, sahte bir birleşme değildi), bu, bu ideoloji var olduğu içindi. Teoriler tarihi tarafından kutsanmış birleşmelerde, ideolojilerin hayali alanı gibi özel teori alanlarında bile, asla hayali eşler yoktur. Marx'ın birleştiği teorik hümanizm, Feuerbach'ınkiydi.

Tıpkı tüm Genç Hegelciler gibi, Marx da Feuerbach'ı, çok özel koşullarda keşfetti; Auguste Cornu'den sonra bu konuda şöyle demiştim[b]: Feuerbach, bir süre için, radikal Genç-Hegelcileri, kutsal Prusya devleti inatçılığının rasyonalist-liberal "felsefi bilinçleri"nde yarattığı çözümsüz çelişkilerden teorik olarak "kurtardı" ("kendinde" Akıl ve Özgürlük olan bu devlet, Akılsızlık ve Despotluk'ta direnerek kendine has "özü"nü tanımamakta ısrar ediyordu). Feuerbach, İnsanlığın yabancılaşması teorisi ile Akıl-Akılsızlık çelişkisinin nedenini onlara sağlayarak, onları teorik olarak "kurtardı".

Doğrusu makalemde Hümanizmden, sanki klasik felsefenin bütün problematikleri doğrudan ona bağlıymış gibi bahsettim. Bu ifade, genel bir bilgiden başka bir şey olmak için fazlasıyla kabadır, belirlenmesi ve düzeltilmesi gerekir. Bu, aramızdan bazılarının uğraşacağı, ileriki bir çalışmanın konusu olabilir. Biraz daha kesin konuşmak söz konusu olduğu için, konumuzun sınırlarını daraltacağız ve yalnızca Feuerbach'tan söz edeceğiz.

Hiçbir şekilde, Marksizm adı altında bile Feuerbach'tan veya onu okumuş olan Marx ve Engels'ten yapılmış alıntılar-

dan oluşan bir itirafname ile elbette Feuerbach'la işimizin bittiğini düşünemeyiz. Maalesef polemiklerde son derece iyi çınlayan şu kolaycı ve cahil sıfatla, antropolojiye eklenen *spekülatif* sıfatıyla da onunla işimizi bitiremeyiz. Sanki antropolojinin (bununla ne kastedildiğini bildiğimizi varsayarak) ayağa kaldırılması için, ondan spekülasyonu koparıp atmak yetiyormuş gibi: bir ördeğin başı koparıldığında, fazla uzağa gidemez. Sanki Feuerbach'ın adını anmak için bu sihirli kelimeleri telaffuz etmek de yetiyormuş gibi (filozoflar, bekçi köpeği olmasalar da, sizin ve benim gibidirler: gelmeleri için, onları en azından *adları ile* çağırmak gerekir). Dolayısıyla Feuerbach'ı adı ile, gerektiğinde adının kısaltmasıyla, anmayı deneyelim.

Anlaşıldığı gibi, 1839-45 senelerinin Feuerbach'ından bahsedeceğiz[a], yani *L'Essence du Christianisme* [*Hıristiyanlığın Özü*] ve *Principes de la Phiolosphie de l'Avenir*'in [*Gelecek Felsefesinin İlkeleri*] yazarından, ilk kurallarının tersine şarabına çok su katan, 1848 sonrasının, Feuerbach'ından değil (şarabına veya çiçeğine; her şeyin tadına ona bir şey katmadan, saf, "doğal" olarak varmak gerektiğini savunuyordu, örneğin içinde şeker olmayan kahve gibi).

*L'Essence du Christianisme*'in Feuerbach'ının, felsefe tarihinde bütünüyle sıradışı bir yeri vardır. Aslında Feuerbach, bu "klasik Alman felsefesine son" vermeyi, Son Filozof Hegel'i alaşağı etmeyi (daha net olarak: "altüst etme"yi) el çabukluğuyla başarır. Feuerbach'ın tüm tarihi Hegel'de, büyük Alman idealist felsefesine göre *teorik olarak geriye giden* bir felsefe ile özetlenir. Geriye giden sözünü belirli bir anlamda anlamak gerekir. Feuerbach'ın felsefesi Alman idealizminin izlerini taşıyor olsa da, onun *teorik temelleri*, Alman idealizminden önceye dayanır. Feuerbach ile, 1810'dan 1750'ye, XIX. yüzyıldan XVIII. yüzyıla geri döneriz. İyi bir Hegelci "diyalektiğin" başını döndürebilecek nedenlerle, Feuerbach felsefesi, paradoksal olarak, ideolojideki hattâ taraftarlarının politik tarihindeki ilerlemeci

iyi sonuçlarını, teorideki *gerileyici* karakteri ile elde etti. Ama bu noktayı bir kenara bırakalım.

Alman idealizminin *izler*ini taşıyan, ama bu idealizmle ve onun en önemli temsilcisi Hegel ile hesaplaşmasını, *teorik olarak geriye giden* bir sistemle yapan bir felsefe; bundan ne anlamalı?

Alman idealizminin *izleri*: Feuerbach, Alman idealizminin ortaya koyduğu felsefi problemleri üstlenir. Her şeyden önce, Saf Akıl'ın ve Pratik Akıl'ın problemlerini, Doğa ve Özgürlük problemlerini, bilgi (ne bilebilirim?), ahlak (ne yapmalıyım?) ve din (ne umabilirim?) problemlerini üstlenir. Öyleyse Kant'ın temel problemlerini üstlenir ama bunlar Hegel'in getirdiği eleştiri ve çözümler üstünden "tekrar ele alınmış"tır (Hegel'e göre, Aklın bilinmemesinden ve Anlama yetisine indirgenmesinden kaynaklanan Kantçı *ayrımlar*ın ve soyutlamaların toptan eleştirisi). Feuerbach, bunlara Hegelci tarzda bir çözüm getirmek niyetiyle, Alman idealizminin problemlerini ortaya koyar: aslında istediği, Kantçı ayrımların ya da soyutlamaların birliğini, Hegelci İdea'ya benzeyen bir şeyde düşünmektir. Hegelci İdea'ya benzeyen bu "şey" (onun radikal olarak "tersyüz edilişi" olan) İnsan veya *Doğa* veya *Sinnlichkeit*'tır (aynı zamanda duyulur maddesellik, alırlık [*réceptivité*] ve duyulur öznelerarasılık).

Tüm bunları bir arada tutmak için şu üç mefhumun, tek *bir* birlik olarak düşünüldüğünü anlıyorum: İnsan, Doğa ve *Sinnlichkeit*; bu, Feuerbach'ın "felsefesini" felsefi bir dileğe, yani imkânsız felsefi bir tutarlılık "arzu"suna yerleştirilmiş teorik bir tutarsızlığa çeviren, şaşırtıcı teorik bir bahistir. Bu, kuşkusuz heyecan verici, hattâ patetik bir "arzu"dur, çünkü şaşaalı büyük çığlıklarla, eninde sonunda asi yani tutuklu kaldığı felsefi bir ideolojiden çıkmak için umutsuz bir isteği ifade eder ve ister. İlginç olan şudur ki bu imkânsız birlik, tarihte bir rol oynamış ve şaşırtıcı etkileri olan bir eser üretmiştir; bu etki-

lerin bir kısmı hemen görülmüştür (Marx ve arkadaşlarının üstündekiler), bir kısmı ise sonradan ortaya çıkmıştır (Nietzsche, Fenomenoloji, belirli bir modern teolojiler, hattâ bundan kaynaklanan en son "hermenötik" felsefe üstündekiler).

Feuerbach'ın Alman idealizminin büyük problemlerini "çözmesini" sağlayan, imkânsız bir birliktir (İnsan-Doğa, *Sinnlichkeit*), bunu Kant'ı "aşarak" ve Hegel'i "tersyüz ederek" yapar. Örneğin, Kantçı Saf Akıl ile Pratik Akıl, Doğa ile Özgürlük, vb. ayrımı problemleri, Feuerbach'ta, *tek bir* ilkede çözüm bulur: İnsan ve yüklemleri. Örneğin Kantçı bilimsel nesnellik problemi, tıpkı Hegelci din problemi gibi, çözümünü sıradışı bir *yansıtmalı* [*spéculaire*] nesnellik teorisinde bulur ("bir varlığın nesnesi onun Özünün nesneleştirilmesidir: İnsanın nesnesi – nesneleri – İnsani Özün nesneleştirilmesidir). Örneğin, Hegel'in İdea'nın son uğrağı olan Zihin [*Esprit-Geist*] teorisinde aştığı, Kantçı İdea ve Tarih problemi, Feuerbach'ta, sıradışı bir İnsan Cinsi'nin kurucu öznelerarasılığı teorisinde çözüm bulur. Tüm bu çözümlerin zemini, daima İnsan'da, onun yüklemlerinde ve "özsel" nesnelerindedir (onun Özü'nü yansıtan "yansımaları"ndadır).

Böylece, Feuerbach'ta *her şeyi yapacak* biricik, kökensel ve temel kavram İnsan'dır; İnsan, Kantçı Aşkınsal Özne'nin, Numenal Özne'nin, Ampirik Özne'nin ve İdea'nın yerini aldığı gibi, Hegelci İdea'nın da yerini alır. "Klasik Alman felsefesinin sonu", demek ki, çok basitçe, bu felsefenin problemlerine duyulan saygı çerçevesinde, onun ürettiği çözümlerin sözlü olarak feshedilmesidir. XVIII. yüzyıl felsefesinde şuradan buradan toplanmış (Condillacçı gelenekten ödünç alınmış duyumculuk, ampirizm, "*Sinnlichkeit*" materyalizmi; Diderot'dan belli belirsiz esinlenmiş bir sahte-biyolojizm; Rousseau'dan alınmış İnsan ve "gönül" idealizmi) ve teorik *kelime oyunları*nın yardımıyla İnsan kavramı altında birleştirilmiş, kuraldışı felsefi mefhumlarla, bu çözümlerin yerinin değiştirilmesidir.

Bu sıradışı pozisyon ve bunun tutarsızlığından Feuerbach'ın, kendini birbiri ardına ve *tamamen aynı zamanda* (ve *ona göre*, burada hiçbir kötülük, hiçbir tutarsızlık görülmüyordu) materyalist, idealist, rasyonalist, duyumcu, ampirist, realist, ateist ve hümanist ilan ederek çıkardığı sonuçlar buradan gelir. Hegel'in, "*soyutlama*"ya indirgenmiş spekülasyonuna karşı tumturaklı sözleri buradan gelir. Yabancılaşma biçimlerine karşı (ki *soyutlama*, Feuerbach'a göre, bu biçimlerin son özüdür), somuta, "şeyin ta kendisine", gerçeğe, duyulur olana başvurması buradan gelir. Hegel'in gerçek eleştirisi olarak Marx'ın uzun süre bağlı kaldığı, Hegel'in "tersyüz edilişi"nin anlamı buradan gelir, oysa bu eleştiri, Hegel'in yalnızca yüceltilmiş bir teorisini yaptığı ampirizmin içine tamamen gömülmüş haldedir: öznede yüklemi tersyüz etmek, Duyulur Gerçekte İdea'yı tersyüz etmek, Somutta Soyutu tersyüz etmek, vb. Tüm bunlar, Gerçek, Duyulur ve Somut'un ta kendisi olan İnsan kategorisinin altındadır. Bugün bize, köhne çeşitlemeleri sunulan eski bir müziktir bu.

İşte Marx'ın ilgilendiği *Teorik Hümanizm* budur. *Teorik* diyorum, zira Feuerbach için İnsan, Kantçı anlamda bir İdea değildir sadece, onun *tüm* "felsefesinin" teorik temelidir, Descartes için Cogito, Kant için Aşkınsal Özne, Hegel için İdea neyse Feuerbach için de İnsan odur. *1844 Elyazmaları*'nda açık olarak iş başında bulduğumuz, bu teorik Hümanizm'dir.

## 5

Buradan Marx'a geçmeden önce bu paradoksal felsefi konumun sonuçları üstüne bir söz daha söylemek istiyorum. Alman idealizmini feshetme iddiasında olan ama onun problemlerine saygı duyan bu paradoksal felsefi konum, XVIII. yüzyıl kavramlarının oluşturduğu bir yığını devreye sokarak bu problemleri çözmeye çalışır. Bu yığındaki kavramlar, İnsan gibi teorik

bir buyruk altında bir araya toplanır ve bu buyruk onlar için bir birliğin ve "felsefi" tutarlılığın yerine geçer.

Zira bir felsefenin *gerisine*, onun güncellediği problemleri aynen koruyarak "geri dönemeyiz", en azından zarar görmeden. Diğer yandan, güncel problemlerin korunması ile bağlantılı olan bu teorik gerilemenin temel sonucu, var olan felsefi problematiği "tersyüz olmuş" gibi göstererek aslında aşırı derecede *daraltmasıdır* (bu tersyüz oluş, bu problematiği tersyüz etmek için duyulan imkânsız "arzu"dur yalnızca).

Engels ve Lenin, Hegel'e kıyasla bu "daralma"nın tamamen bilincindeydi. "Hegel'le karşılaştırıldığında, Feuerbach küçüktür[a]". İşin özüne gidelim: Feuerbach'ın bağışlanamaz bir şekilde Hegel'de kurban ettiği şey, Tarih ve Diyalektiktir; ya da daha ziyade, Tarih *veya* diyalektik, çünkü Hegel'de bunların hepsi birdir. Şu noktada, ne Marx, ne Engels ne de Lenin yanıldı: Feuerbach bilimlerde materyalistti, ama... tarihte idealistti. Feuerbach Doğadan bahseder, ama... Tarih'ten bahsetmez, Doğa onun yerini alır. Feuerbach, diyalektik değildir. Vesaire.

Bu temellenmiş yargıları, sahip olduğumuz çekincelerle birlikte, kesinleştirelim.

Şüphesiz "Hindu insanın doğasını", "Yahudininkinden", "Romalınınkinden", vb. ayırmayı bilen Feuerbach'ta tarih sorusu tabii ki vardır. Ama onda, tarih *teorisi* bulunmaz. Özellikle, Hegel'e borçlu olduğumuz *biçimlerin üretiminin diyalektik süreci* gibi bir tarih teorisinin izi yoktur.

Şüphesiz, artık böyle söyleyebiliriz, diyalektik bir süreç olan Hegelci tarih kavrayışını çaresizce kirleten şey, sahip olduğu diyalektik anlayışın *teleolojik* olmasıdır. Bu anlayış, Hegelci diyalektiğin *yapılarının* içine işlenmiştir, hem de çok belirli bir noktadan: *Aufhebung* (aşılmış-olanın-aşılmış-içselleşmiş-olarak-saklanması-aşılması), doğrudan Hegelci *yadsımanın yadsıması* (ya da negativite) kategorisinde ifade edilen *Aufhebung*. Hegelci Tarih felsefesini, *teleolojik* olduğu için, kö-

kenlerinden itibaren bir amacı izlediği için (mutlak Bilmenin gerçekleştirilmesi) eleştiriyorsak, yani tarih felsefesindeki *teleolojiyi* reddediyorsak, ama *aynı zamanda* Hegelci diyalektiği *olduğu gibi* kabul ediyorsak, tuhaf bir çelişkiye düşmüş oluruz. Zira Hegelci diyalektik de kendi yapılarında teleolojiktir, çünkü Hegelci diyalektiğin anahtar yapısı *teleolojinin ta kendisi olan, yadsımanın yadsımasıdır,* bu da diyalektik ile özdeştir. İşte bu nedenle diyalektiğin yapıları sorusu, bir diyalektik materyalizmin tüm problemlerini yöneten anahtar sorudur. İşte bu nedenle, Stalin'in son derece zeki bir Marksist filozof olduğu düşünülebilir, en azından, yadsımanın yadsımasını diyalektiğin "yasaları" arasından çıkardığı noktada[a]. Ama Hegelci tarih ve diyalektik anlayışlarından teleoloji soyutlanabildiği oranda, geriye Hegel'e borçlu olduğumuz, Feuerbach'ın anlamaktan tamamen uzak olduğu, İnsan ve Somut takıntısıyla gölgelendirdiği, şey kalır: bir *süreç* olarak tarih kavrayışı. Bu tartışmasız böyledir, zira bu Marx'ın eserlerine geçmiştir ve *Kapital*'de dendiği gibi, bu çok önemli felsefi *süreç* kategorisini Marx, Hegel'e borçludur.

Marx, Hegel'e daha birçok şey borçludur, Feuerbach bile bunun farkında değildir. Ona öznesiz süreç kavramını borçludur. Bazen kitaplar dolduran felsefi sohbetlerde, Hegel'deki Tarih'in "insanın yabancılaşmasının Tarihi" olduğunu söylemek, uygun bir tonla konuşmak olur. Bunu söylerken aklımızdan geçen her ne olursa olsun, çok sağlam bir anlama sahip olan felsefi bir önerme *bildirmiş oluruz*. Bu anlama, şu an ulaşılamadığını varsaysak da gelecek kuşaklarda kolayca ulaşılacaktır. Tarih, öznesi olan bir yabancılaşma sürecidir ve bu özne insandır.

Oysa ki Hegel düşüncesine bu *antropolojik* Tarih anlayışından daha yabancı bir şey yoktur. Hegel için, Tarih tabii ki bir yabancılaşma sürecidir, ama bu sürecin öznesi İnsan değildir. Öncelikle, Hegelci tarihte söz konusu olan İnsan değil[b]

Zihin'dir ve eğer, *her ne pahasına olursa olsun* Tarih içinde bir "özne" isteniyorsa (ki bu, "özne" bakımından zaten yanlıştır), söz edilmesi gereken şey "halklar"dır ya da daha kesin olarak (ve hakikate yaklaşıyoruz) Zihin'e dönüşmüş İdea'nın gelişiminin *uğraklarıdır*. Buna ne demeli? Şu çok basit ama eğer iyi "yorumlanırsa", teorik açıdan *sıradışı* olan şey: Tarih, İnsanın yabancılaşması değildir, Zihin'in yabancılaşmasıdır yani İdea'nın yabancılaşmasının son uğrağıdır. Bunu nasıl yorumlamalı? Hegel için, yabancılaşma süreci Tarih ile (insanlık Tarihi ile) başlamaz çünkü Tarihin ta kendisi, mantığın yabancılaşmasından başka bir şey olmayan Doğanın yabancılaşmasından, başka bir şey değildir. Diyalektik olan yabancılaşma (son kertede, yadsımanın yadsıması veya *Aufhebung*), hattâ daha açık konuşmak gerekirse, *yabancılaşma süreci*, Hegel'i "düzelten" ve "daraltan" tüm bir modern felsefe akımının istediği gibi, İnsan Tarihine özgü değildir. İnsanlık Tarihi'nin bakış açısından yabancılaşma süreci *daima*-çoktan başlamıştır. Eğer bu terimleri ciddiye alırsak bu, şu anlama gelir; Hegel'de Tarih, öznesiz bir yabancılaşma *süreci* olarak veya öznesiz bir diyalektik süreç olarak düşünülmüştür. Bir an için, *tüm* Hegelci teleolojinin, az önce bildirdiğim ifadelerde, *yabancılaşma* kategorisinde ya da *diyalektik* kategorisinin ana yapısını inşa eden şeyde (yadsımanın yadsımasında) içerildiğini farz edersek ve bu ifadelerde teleolojiyi temsil eden şeyi *soyutlamayı* kabul edersek, geriye şu kalır: tarih öznesiz *bir süreç*tir. Şunu söyleyebileceğime inanıyorum: Hegelci teleolojiden kesinlikle koparılması gereken bu öznesiz *süreç* kategorisi, şüphesiz Marx'ı Hegel'e bağlayan en yüksek teorik borcu temsil eder.

Sonuç olarak çok iyi biliyorum ki Hegel'de, bu öznesiz yabancılaşma sürecine ait bir özne vardır. Ama bu fazlasıyla garip bir öznedir, bununla ilgili yapılacak önemli uyarılar olacaktır: bu özne, bu sürecin *teleoloji*sinin ta kendisidir, onu İdea olarak tesis eden kendine-yabancılaşma sürecindeki İdeadır.

Bu, Hegel'le ilgili ezoterik bir tez değildir: her an için, yani Hegelci sürecin her "uğrağında" bu tezi doğrulayabiliriz. Tarihte, Doğada ya da Mantıkta yabancılaşma sürecinin hiçbir öznesi yoktur, demek, çok basit olarak şu demektir; hiçbir "uğrakta", yabancılaşma sürecine hiçbir bir "özne" atfedemeyiz: ne böyle bir varlık (ne de insan), ne böyle bir halk, ne böyle bir süreç "*uğrağı*", ne Tarih ne Doğa ne de Mantık. Yabancılaşma sürecinin tek öznesi, *kendi teleolojisi içinde sürecin kendisidir*. Sürecin öznesi, sürecin kendi Ereği bile değildir (bu yanlış anlaşılabilir ve akla şu soruyu getirebilirdi: Hegel Zihin'in, "Töz'ün Özne-oluşu" olduğunu söylemez mi?), kendi Ereği'nin peşinden giden yabancılaşma sürecidir, dolayısıyla teleolojik olduğu ölçüde yabancılaşma sürecinin ta kendisidir. Teleolojik olan, öznesiz yabancılaşma sürecine *dışarıdan* eklenen bir belirlenim de değildir. Yabancılaşma sürecinin teleolojisinin ne olduğu, çok açık olarak, kendi tanımından bellidir: *süreçteki* teleolojinin ta kendisi olan *yabancılaşma* kavramından bellidir.

Hegel'deki, *Mantığın* tuhaf konumu tam da burada aydınlanmaya başlar. Peki Mantık nedir? İdea kavramıdır, yani öznesiz yabancılaşma süreci kavramıdır, başka türlü söylersek, kendi bütünlüğü içinde değerlendirildiğinde, İdea'dan başka bir şey olmayan kendine-yabancılaşma sürecinin kavramıdır. Bu şekilde kavrandığında, Mantık ya da İdea kavramı diyalektiktir, süreç olarak sürecin "yol"udur, "mutlak yöntem"dir. Eğer mantık İdea (= öznesiz yabancılaşma süreci) kavramından başka bir şey değilse, bizim aradığımız tuhaf özne kavramıdır demek ki. Ama bu özne, yalnızca *yabancılaşma sürecinin* kavramı olduğundan, başka türlü denirse, bu özne Diyalektik olduğundan, dolayısıyla yadsımanın yadsıması hareketinin kendisi olduğundan, Hegel'in sıradışı paradoksu ortaya çıkar. Öznesiz yabancılaşma süreci (ya da diyalektik), Hegel'in kabul ettiği tek öznedir. Sürecin öznesi yoktur: öznesi olmadığı ölçüde özne olan sürecin ta kendisidir. Eğer Hegel'de sonuç

olarak "Özne"nin yerini neyin doldurduğunu bulmak istersek, bu özneyi, bu sürecin teleolojik doğasında, diyalektiğin *teleolojik* doğasında aramak gerekir: Erek, çoktan buradadır, Kökendedir. Yine bu nedenle, Hegel'de ne *köken* vardır ne de (fenomenden başka bir şey olmayan) başlangıç. Yabancılaşma sürecinin öznesiz bir süreç olabilmesi için, sürecin teleolojik doğası için vazgeçilmez olan köken (çünkü bu köken yalnızca sürecin Ereğinin yansımasıdır), *kabul edildiği* andan itibaren *yadsınmalıdır*. Daha sonraki gelişmeleri hazırlamak için basitçe öne sürdüğüm bu önermenin meşrulaştırılması uzun sürecektir: bu olmazsa olmaz gerekliliği (kökeni, aynı uğrakta kabul etme ve yadsıma gerekliliğini) Hegel, Mantığın *başlangıcı* teorisinde bilinçli bir şekilde üstlenir: Varlık derhal Varlık-değildir. Mantığın başlangıcı, kökenin kökensel olmayan doğasına dair bir teoridir. Hegel Mantığı, kabul edilmiş-yadsınmış Kökendir: Derrida'nın felsefi düşünceye soktuğu bir kavramın, üstünü çizme'nin[a] [*rature*] ilk biçimidir. Ama ilk kelimesinden itibaren Hegelci "üstünü çizme" olduğunu söyleyebileceğimiz Mantık, yadsımanın yadsıması, diyalektiktir, dolayısıyla teleolojiktir. Hegelci hakiki öznenin yattığı yer teleolojidir. Teleolojiyi çıkarın, geriye Marx'ın miras aldığı bu felsefi kategori kalır: öznesiz süreç kategorisi[b].

Bu düşünceler bizde, Feuerbach'tan ve kendi meselemizden, yani Marx'tan çok uzağa sürüklendiğimiz duygusu yaratabilir. Oysa bunlar bizi, dosdoğru oraya götürür çünkü: Feuerbach'ın Hegel'in söylediği şeye ve problemlerine dayattığı sıradışı daralmayı anlamamızı sağlarlar.

Herkes Feuerbach'ın, Hegel'in yabancılaşma kavramını "yinelediği"ni bilir. İnsan ve yabancılaşma, Feuerbach'ın ana kavramlarıdır. Ama Tarih'i İnsana indirgediğimizde, İnsan'ı tarihin yerini dolduran şeyin öznesi kıldığımızda, insanı (dini ya da başka türlü bir) yabancılaşmanın öznesi ilan ettiğimizde, Hegelci yabancılaşma *kelime*sine istediğimiz kadar sahip çıka-

lım, tam da Hegel'in büyük bir açıklıkla reddettiği anlayışlarla, Hegel'in yüz fersah berisine geri dönmüş oluruz. Feuerbachçı yabancılaşma kavramının da, yalnızca Hegelci yabancılaşma kavramının gülünç bir şekilde daraltılmış hali ve karikatürü olmasında şaşılacak bir şey yoktur.

Feuerbach'ta, bir süreç olarak tarih teorisi yoktur, dolayısıyla diyalektik de yoktur, öznesiz süreç teorisi de yoktur. Feuerbach'ta tarihin yerini dolduran şey (din, bilim, felsefe, sanat vb. gibi insan dünyasının kültürel nesneleri), en düz antropoloji düzeyine indirilmiştir. Yalnızca İnsan yabancılaşması vardır, Doğa yabancılaşması yoktur – Doğa diyalektiği yoktur. Daima-çoktan başlamış bir sürecin (Mantık ve Doğa) yabancılaşması olan Hegelci müthiş Tarih anlayışı, keyfi bir öz teorisine indirgenir, bu rolü oynamak için hangi kılıklara büründüğü bilinmez: insanın özü, yansıtıcı bir ilişkinin dolaysızlığında, kendi nesnelerinde nesneleşen insanın özü. Bu ilişki, bu özün etrafında Mutlak bir Ufuk dairesi çizer (İnsan türünün Ufku: her tür, bu şekilde kendi mutlak ufkuna sahip olur; yusufçuklar, orman gülleri veya herhangi bir gezegen, vb.). İnsan Özü kendi nesnelerinde derhal/dolaysızca nesneleşir: *süreçsiz*. Feuerbach'ta insan "dünyası"nın nesnelerinin üretim süreci sorusu yoktur, Hegel'in, Kültür (*Bildung*) Eserlerinin üretimi gibi belirli bir rol biçtiği *emek* sorusu da yoktur. İnsan Özü cinsine özgü yüklemlerle süslenmiştir; bu yüklemler, kimi nesnelerde nesneleşerek kendilerini gerçekleştirirler. Bu nesneler de insana, Tanrı'yla karşı karşıya olduğunu düşündüğünde bile, kendi özünü, sadece kendi özünü gösteren "aynalardır". Şu halde yabancılaşma, bu yansıtıcı Özne = Nesne denkleminde bu özdeşlik için bir *anlam kipine*, özellikle bu anlamın *tersine çevrilmesine* indirgenmiştir. İnsan, Tanrı olan bir Öznenin nesnesi olduğuna inanır, oysa sahip olduğu kendi cinsine özgü Nesnenin, yani Tanrı'nın hakiki Öznesidir o. İnsan Tanrı'da, basitçe bir *anlamın tersine çevrilişi* biçiminde, sadece kendi

özüyle karşılaşır (anlam [*sens*] kelimesinin her iki anlamıyla: yön [*direction*] = işaret etme, gösterme [*signification*]) [1].

Tıpkı diyalektik süreç olarak tarihin, insanın Özü ile *onun* nesneleri (özellikle din, ama aynı zamanda bilimler, sanat, felsefe, politika, devlet, vb.) arasındaki yansıtıcı ilişkinin mutlak ufkunun kapalı alanına yerini bırakarak yok olması gibi, diyalektik de, tam da bu sebepten, ortadan kaybolur, çünkü gereksizdir. İnsan cinsine özgü öz, geçmişteki, bugünkü ve gelecekteki insanların tümüne, İnsan "mutlak" özü ile inşa edilmiş her bireye "yüklenmiş" olduğundan, Tarih, bireyler ile "cins" arasındaki farka sığınır: insan Özünün *henüz* gerçekleştirilmemiş olan yüklemleri, gelecek yüzyıllarda gerçekleştirilecektir. Feuerbachçı tarih, ebedi bir ilaveye yani Geleceğe ihtiyacı olan ebedi bir şimdidir. Bu el çabukluğunu, yani Hegelci anlamda "kötü sonsuzu" kullanan Feuerbach, kendi felsefesinde tarihten arta kalan şeylerle ve aynı zamanda da diyalektikle hesaplaşır.

Yabancılaşma da buradan tahrif edilmiş halde çıkar: yalnızca insan Öznesi ile özünün upuygun şekilde nesneleştiği nesneler arasındaki yansıtıcı ilişkide bir rol oynar: yani bunların anlamının "tersine çevrilmesi"nde bir rolü vardır sadece. Yabancılaşma artık gerçek dönüşümlere dayanan *süreç* değildir, yalnızca *göstermelere* [*signification*] dayanan soyutlamadır. Öyleyse, insanın yabancılaşmasının son bulması [*désaliénation*], İnsanı kendi Nesnelerinde yabancılaşmış-gerçekleşmiş Özüne bağlayan anlamın basit bir "tersyüz edilmesi"nin "tersyüz edilmesinden" fazlası değildir artık. Bu "tersine çevrilişin tersine çevrilişi" yalnızca "anlamla" ilgilidir: kısacası bu tersine çevriliş, zaten faal olanın düzeltilmiş bir *bilincine sahip olmaya* bağlıdır; kısacası bu tersine çevriliş, çoktan yazılmış ve bugüne kadar insanların tersten okuduğu bir metnin "doğru bir okuması"dır. İlkesi gereği, *hermenötiktir*. Dünyanın "temel değiştireceği" gibi

1 Fransızcada *sens* kelimesi hem *yön* hem de *anlam* demektir. –*çn*

bir inanç aşılayan devrimci vurguları olsa da, bütünüyle vuku bulduğu yer *bilinçtir* ve bu bilincin sadece düzeltilmesi gerekir: insanlığın tüm acıları, diyordu Feuerbach, 1848-1849 devrimlerinin geçtiği korkunç senelerdeki sessizliğini meşrulaştırmak için, eninde sonunda birer "baş ağrısı"dır. İnsanlığın, hele de işçi sınıfının kaderi, barikatlarda değil bilinç reformuyla çizilir, Tanrı dininin, kendini bilmeyen İnsan dininden başka bir şey olmadığının kabul edilmesiyle çizilir. Teorik Hümanizm böylece pratikte, Feuerbach'ın "kafasında" ne olduğunu gösteriyordu: Prusya despotizminden ve kurulu dinin düzenbazlığından mutsuz, ama kendi ahlak kavramlarıyla önceden silahsızlandırdığı Devrim'den korkan bir küçük-burjuva ideolojisi.

## 6

Şimdi, Feuerbach ile karşılaşmasının neler getirdiğini görmek için Marx'a geri dönebiliriz.

Feuerbach kendini "komünist" ilan etmişti (kendi içlerinde barışık, çünkü Özleri ile barışık insanlar arasındaki sevgi krallığı). Görünüşe göre Feuerbach Genç-Hegelcilerin, tarihin onları soktuğu teorik çıkmazdan kurtulmasını sağlıyor ve onlara var olan Akılsızlığın[1] (olgu ile hukuk arasındaki, dünya hali ile İnsan arasındaki çelişkinin) nedenini veren bir teori öneriyordu. Feuerbach, var olan Akılsızlığın zorunluluğunu İnsanın yabancılaşmış Özü gibi göstererek, mucizevi bir şekilde bu Akılsızlığın, *kavranmasına* izin veriyordu. Özgürlüğün ve İnsan Kardeşliğinin Yeni Zamanlarını, patetik ve kahince bir tonda, ilan ediyordu.

Elli yıl sonra Engels'in, *sonunda* dünyayı *kavrayabilmek* gibi büyük bir umudu dile getiren sözünü anlıyoruz: "Hepimiz Feuerbachçıydık"[a] ve hepsi büyük bir heyecan içindeydiler.

1 *L'Essence du Christianisme*'in ilk adı şuydu: "Critique de la Déraison Pure" [Saf Akılsızlığın Eleştirisi].

1842-1845 arasındaki Marx'ın gençlik eserlerinin tarihi, bu umut ve heyecanın tarihidir; ardından, 1845'ten sonra ise, acı bir hayal kırıklığının ve dönüşü olmayan bir kopuşun tarihidir.

Bu tarihin önemli uğraklarını, tüm modern "hümanistlere" mazeret oluşturan kimi anahtar cümlelerin basit yorumlarıyla vurgulamak istiyorum.

1. *1844 Elyazmaları*'ndan önce, teorik olarak konuşulduğunda, Marx Feuerbachçıdır, hem de koşulsuz şartsız. "Radikal olmak, şeyleri kökünden kavramaktır. İnsanın kökü ise İnsandır."[a] Bu cümle, onun konumunu bütünüyle özetler.

Buna şöyle bir itiraz gelir: ama Marx Feuerbachçı değildir, çünkü dinden bahsettiği kadar, politikadan, hukuktan ve devletten de bahseder, oysa Feuerbach bunlardan pek bahsetmez. Ve *Critique de la Philosophie du Droit de Hegel* (1843)'in [*Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*] şu ünlü cümlesi kucağımıza bırakılır: "İnsan, soyut ve dünyanın dışında diz çökmüş bir varlık değildir. İnsan, insanın dünyasıdır, devlettir, toplumdur."[b]

Cevap veriyorum: bu cümle, yüzde yüz Feuerbachçıdır. Feuerbach *L'Essence du Christianisme* boyunca, şu denklemi tasvir etmekten başka bir şey yapmaz: tam da yansıtıcı ilişkiye göre, insan insanın dünyasıdır, İnsanın Özü *onun nesnelerinin dünyasıdır*: Öznenin Özü (İnsan) = din ve daha birçok diğer şeyle birlikte devleti de içeren insanın *dünyasında*, Nesnelerinde, bu Özün nesneleştirilmesi.

Dolayısıyla Feuerbach genelde, Marx'ın 1843'te sürekli tekrar ettiği şeyi söyler: insan soyut bir varlık değildir (Feuerbach usulü kremalı pasta), somut bir varlıktır. Eğer İnsanın Özünü bilmek istiyorsanız, onu olduğu yerde arayın: Nesnelerinde, kendi dünyasında. Yalnızca Feuerbach'ı okumamış ama hakkında, kendi "ispatlayıcı" ereklerine uygun ufak bir fikir edinmiş kişiler burada, teorik bir devrim bile demiyorum, teorik bir yeniliğin gölgesinin gölgesi olduğunu sanabilirler.

Buna şöyle itiraz edilir: ama Feuerbach, Marx'ın yaptığı gibi, toplum üstünde, hukuk üstünde, politika üstünde ve hemen ardından proletarya üstünde durmaz. Bu itiraz bir ilke sorusu ortaya koyar ve bizim bu konuda net olmamız gerekir.

Marx'ın bu dönemdeki metinlerinde gerçekten yeni olan, politik kaygılar ve politik bir konum alınmasıdır, ki Feuerbach bu konularda oldukça yetersizdi. Ama alınan bu yeni konum, Marx'ın *politik* evrimiyle de ilgilidir: şu an için bu konum, onun *teorik* konumu üstünde hiçbir etki yapmaz, bu konumun hiçbir terimini dönüştürmez. Aldığı bu yeni politik konum kesinlikle, Feuerbach'ın teorik Hümanizminin uygulama noktasını değiştirecek bir etkiye sahiptir. Dinden politikaya geçilir. Ama *teorik bakış açısından*, yani bir teorinin dönüşümünün tarihi yapılmak istendiğinde, belirleyici tek bakış açısından, önemli olan, *fazladan bir nesnenin* belirli bir teorik işleme, dolayısıyla belirli bir teoriye tabi tutulması değildir. Önemli olan, *bu teorik işlem*dir, bu teorinin kendisi. Bazı durumlarda fazladan bir nesneyi işlemek, teoride kimi değişiklikleri tetikleyebilir, ama öyleyse, bu değişikliklerin gösterilmesi ve bunun kesinlikle teorideki gerçek bir değişiklik olduğunun, aynı teorinin uygulandığı nesnenin basitçe değişmesinden ibaret olmadığının ispatlanması gerekir. *Teorideki* bu değişiklikleri 1843'te, haklı olarak, hiç kimse gösteremedi. Şu halde, ortak yasaya geri dönüyoruz. Bir teori, ilave bir nesneyi inceleyince doğa değiştirmez, tıpkı bir kapitalistin uçaklarına buzdolabı da ekleyince sosyalist olmaması gibi.

*Critique de la Philosophie de l'État de Hegel*'de [*Hegel'in Devlet Felsefesinin Eleştirisi*][1], *La Question juive*'de [*Yahudi Sorunu*] de olduğu gibi, Marx *bir ve aynı teoriyi*, yani Feuerbachçı İnsan ve yabancılaşma teorisini, dinden politikaya kadar geniş-

1 Marx'ın, Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin 261. paragrafından 313. paragrafına kadar olan bölümünü yorumladığı bu eser, Türkçede de, Fransızcada olduğu gibi, iki ayrı isimle anılabilmektedir: Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi veya Hegel'in Devlet Felsefesinin Eleştirisi. –*çn*

letmekten başka bir şey yapmaz. Bu araştırma yeni sonuçlar üretir (insan hakları ve yurttaş hakları ayrımı, insan cinsine özgü özün yabancılaşması olarak devletin eleştirisi, hattâ İnsan Özü'nün, İnsani olmayan [*Inhumaine*] Öz biçiminde yabancılaşması olarak proletaryanın teorisi), bunu kim yadsıyacak? Geriye kalan bu yeni sonuçların son kertede, Feuerbach'ın hümanist teorisine dayanması ve burada hiçbir değişikliğe yol açmamasıdır. Örneğin Marx, kendi itiraf ettiği gibi, devleti ve politikayı, insan varoluşunun "gökyüzü" olarak[a] ele alır, yani Feuerbachçı din teorisi kategorisinin ta kendisinde. Devrimden bahsettiğinde bile bunu, Feuerbachçı yabancılaşmanın sona ermesi terimleriyle düşünür: yabancılaştığı için değeri bilinmemiş bir *anlam*ın aleni olarak tanınması, yani söylenmemiş olanın itiraf edilmesi gibi.

1843 Eylül tarihli, Ruge'e yazdığı ünlü mektupta, şunu söyledikten sonra: "O halde hiçbir şey bizi, eleştirimizi politikanın eleştirisine, politik bir duruş almaya, yani *gerçek* mücadelelere bağlamaktan ve bunlarla özdeşleştirmekten alıkoyamaz", Marx bu *eleştiri*nin anlamının ne olduğunu açık olarak söyler: "Yıllıklarımızın[b] eğilimini *tek* bir cümleyle ifade edebiliriz: mücadeleleri ve özlemleriyle ilgili olarak çağımızın kendini-açıklaması (eleştirel felsefesi). Bu, dünya ve bizim için bir görevdir. Bu ancak, birleşmiş güçlerin eseri olabilir. Söz konusu olan bir *günah çıkarma*dır, bundan fazlası değil. Günahlarını affettirmek için, insanlığın yalnızca bunları olduğu gibi açıklaması gerekir"[c] (Marx tarafından altı çizilmiş).

"Eleştirimizi... gerçek mücadelelere bağlamak" yeni bir *politik* konum alışın sonucudur. Politikadaki bu adımın, günün birinde değerlendirilebilecek teorik sonuçlara neden *olabildiği*, şu anda bizim için kesindir. Ama bu mümkün teorik sonuçlar, Marx'ın tam da bu sırada kabul ettiği teorik konumda hiç dile getirilmemiş halde kalır. Bu sonuçlar, söz konusu teorik konumu bir gıdım bile değiştirmez. Bize bıkıp usanmadan, bu

teorik dönüşümlerin Marx'ın politik konumunun değişiminin ifadesinde "tohum olarak" bulunduğunu ve bu "tohumun" tek eksiğinin henüz filizlenmemiş olmak olduğunu, yani bunun teorik bakımdan *açık* ifadesini henüz bulamamış olduğunu açıklayan tüm bu savunmaya dayalı argümanlarla, bu güç durumdan sıyrılamayız. Zira, bunu muhakkak söylemek gerekir, Marx'ın politik konumundaki bu değişiklikler, onun *teorik* konumlarında hiçbir değişikliğe yol açmadı, çünkü Marx'ın teorik konumları onun, kendi politik konum değişikliğinde "tohum olarak" bulunan *mümkün* teorik sonuçların varlığından bile şüphe duymasına radikal bir şekilde *engel oluyordu*. Marx'ın daha sonra buradan ne çıkaracağını bilen bizler için, mümkün teorik bir dönüşümün "tohumu" olan şey, Marx için o zamanlar *hiçbir şey* demek değildi. Marx'ı yöneten teori, onu etkileyebilecek her şeyin, en uzaktakilerin dahi önüne geçer: bu teori, bizim için "tohum" ya da imkân olanı bir hiçe indirger. Dahası bu tohumu yok etmeye ihtiyaç duymaz: o öyle bir şeydir ki onun için *hiçbir şey olup bitmez*. Bu nedenle, bu "gerçek kuvvetlerden" söz ettikten sonra Marx, oldukça sakin bir şekilde, İnsanlığın kendi günahlarını kamusal olarak itiraf etmesi diye tanımladığı kendi devrimci eleştirisini, hiçbir sınırlama ve en ufak bir tereddüt olmaksızın, bize yeniden sunar. Marx'ın *politik* tarihinde, önemli bir şey elbette olup bitmiştir: kendi eleştirisini "bağlamayı" ve "özdeşleştirmeyi" düşündüğü bu gerçek kuvvetlere katılım. Marx'ın *teorik* tarihinde ise, *henüz* hiçbir şey olup bitmemiştir: o halde hiçbir şey olup bitmez.

2. *1844 Elyazmaları*'nda durum ciddi olarak değişir. Marx'ın *politik* konumu artık açıkça bildirilir: komünisttir. Ama *teorik* konumu da, gerçekten yeni ve önemli bir olayın izini taşır.

Bu olay, genel olarak inanıldığı gibi, Ekonomi Politik ile "*karşılaşma*" değildir. Zira bu bakış açısıyla biz yeniden bir önceki duruma düşeriz. Feuerbachçı İnsan ve yabancılaşma teo-

risi, fazladan bir nesneye/konuya kadar genişletilmiş olur: dinden ve politikadan sonra ekonomi. Elbette ekonomi, Marx'ın karşısına öylesine çıkmış bir konu değildir. Feuerbach, üstün körü de olsa, devletten ve politikadan bahsediyordu. Yahudi halkıyla ilgili olarak, tabiri caizse, ekonomiden de bahsediyordu, ama bu "pratik ihtiyaçlar"ın Yahudi İnsan[a] üstündeki egemenliğiyle ilgili bazı bayağılıklar ileri sürmek içindi. *1844 Elyazmaları*'ndaki eski konulara "eklenen" Ekonomi Politik, artık bir şaka değildir: bu, Smith'in ve onun takipçilerinin (Ricardo hariç: semptomatik bir unutma) kısacası, Ekonomistlerin Ekonomi Politiği'dir ve bu Ekonomi Politikle birlikte onun bütün kategorileridir: sermaye, emek, ücret, kar, rant, işbölümü, pazar, vb.

Bununla birlikte, bu daha önce de gösterilmişti[1], ama geri dönmek gerekiyor, Marx, *1844 Elyazmaları*'nda, Feuerbachçı Hümanizmin teorik ilkelerine yani İnsana ve yabancılaşmaya dayanarak, Ekonomistlerin kategorilerini ve Ekonomi Politiğin kendisini *eleştirmeye* yönelik bu büyük teorik harekatı gerçekleştirir. İnsanın Özü = İnsanın Özünün nesneleştirilmesi olarak İnsan nesnelerinin Özü eşitliğindeki, Feuerbachçı Hümanizme has yansıtmalı ilişki, tüm *yabancılaşmış emek* teorisine egemendir. Emekte İnsan, özünü ("özsel güçlerini", "cinsine özgü güçlerini") nesneleştirir. Bu öz, insan emeğinin ürünleri biçiminde kendini dışavurur. Elbette burada gerçek ve maddi nesnelerin üretimi ile karşı karşıyayız, Tanrı ya da devlet gibi tinsel [*spirituel*] nesnelerle değil. Ama yabancılaşma ilkesi aynı kalır. Yansıtmalı ilişkinin bağrında rolünü oynar: işçi (Özne) = kendi ürünleri (Nesneleri) ya da İnsan = kendi nesnelerinin dünyası. Feuerbachçı teorinin, ekonomik üretim nesnelerine ve Ekonomistlerin kategorilerine (Marx henüz bunları sorgulamamakta, ekonominin kategorileri olarak kabul etmektedir, daha sonra *Kapital*'de bu sorgulamayı yapacaktır) genişletilme-

1 Bkz. *Kapital'i Okumak*, Rancière'in metni, 1. Bölüm.

sinden-uygulanışından Marx'ın çıkardığı sonuçlar, din ve politika üstüne önceki söylemlere göre elbette *yeni*dir. Ama bu sonuçlar Feuerbachçı İnsan ve yabancılaşma teorisinin, İnsanın cinse özgü Özü teorisinin (örneğin Marx, bu Özü işbölümünde "bulur"...) ilkelerine *dokunmaz*, hem de iyi bir nedenle: bu sonuçlar, Feuerbach teorisinin doğrudan ve zorunlu ürünüdür. Ekonomi politik ile (ya da daha ziyade Ekonomistlerin kategorileriyle) "karşılaşma", demek ki Feuerbach'ın teorik düzeneğini hiçbir şekilde değiştirmez.

*1844 Elyazmaları*'nın yol açtığı özel teorik olay ise bambaşkadır. Bunu bir kelimeyle özetlersem: *Hegel'in Feuerbach'a müdahale etmesi*.

Altını çiziyorum: Feuerbach'*a*, yani Feuerbach'ın temel kavramları tarafından belirlenmiş teorik alanın içine. Bu kavramlar bu müdahalede el değmeden kalır, müdahale onları değiştirmez, zira bu kavramların belirlediği teorik alanın içinde vuku bulur. Buna biraz daha yakından bakalım.

Hegel'den Feuerbach'a dahil edilen nedir?

Feuerbach'ın Hegel'den sildiği bir kısım ve bu önemli bir kısımdır: *diyalektik süreç ya da yabancılaşma süreci olarak tarih*. Tarihin bu dahil edilişinin teorik etkisi, Feuerbachçı *yabancılaşma* kategorisinin uygulanma biçimlerinin hissedilir şekilde değiştirilmesidir.

Hegelci anlamda tarihin içine dahil edildiği Feuerbach'taki teorik alan neresidir? Özne = Nesne ya da İnsan cinsine özgü Öz = İnsanın Özünün nesneleştirilmesi olarak insan dünyasının nesneleri eşitliğindeki yansıtmalı ilişkinin alanıdır. Bu teorik alan el değmeden kalır: bu alana bir Özne tarafından, kendi nesnelerinin yabancılaşmasında özsel güçleri nesneleşen İnsan tarafından hükmedilir (*Elyazmaları*'nda, politikanın Ekonomistlerin kategorilerine doğru kaymasıyla ilgili az önce söylediklerimiz gereğince, şöyle denir: özellikle, *insan emeğinin ürünler*inde özsel güçleri nesneleşen İnsan).

Feuerbach'ın teorik alanı olarak tanıdığımız şeyin içine, Hegel'den gelip bu şekilde dahil olan şeyi artık bildiğimizden, bu müdahalenin *sonucunu* açık olarak ortaya koyabiliriz. *Yabancılaşma süreci olarak* Hegelci Tarih, Özne (İnsan) = Nesne (insan dünyasının farklı alanlardaki ürünleri: ekonomik, politik, dini, ahlaki, felsefi, sanatsal, vb.) eşitliğindeki yansımalı teorik alana bir kere eklendiğinde, kaçınılmaz olarak şu biçime bürünür: *bir Özne'nin, İnsan'ın* yabancılaşma süreci olarak Tarih. *1844 Elyazmaları*'nın tarihi, bu kez tam anlamıyla, daha önce Hegelci olamayacağını belirtmiş olduğumuz bir ifadeyle söylersek, "*insanın yabancılaşmasının (ve yabancılaşmasının son bulmasının) tarihi*"dir. Bu ifade, kesin şekilde Feuerbach'*a* Hegel'in müdahalesinin sonucunu dile getirir, çünkü yabancılaşma süreci (veya diyalektik süreç) olarak Hegelci tarih kavramı, *teorik olarak*, Hegelci olmayan Özne (İnsan) kategorisinin *altına düşürülmüştür*. Hegel'de hiçbir anlamı olmayan bir şeyle karşı karşıyayız: antropolojik (ya da hümanist) bir tarih kavrayışı.

Bu sonuç, Feuerbachçı önceki şemaya göre önemli bir değişim gösterir. Tarih buraya girer ve onunla birlikte diyalektik de girer (yadsımanın yadsıması, *Aufhebung* ve negativite burada rahatça çalışır). Tarih ve diyalektikle buraya Hegelci *emek* kavramı da girer; Marx'ın gözünde bu kavram, Feuerbachçı İnsan Özünün kutsaması altında, Hegel ve Ekonomi Politik arasında mucizevî bir teorik karşılaşma yaratır. Marx, heyecan verici ölçüde toy veya, böylesi tercih ediliyorsa, derinlikli terimlerle, Kavram'ın Zirvesindeki bu Buluşmadan çıkan fikir birliğini kutlar. Modern Ekonomi Politik (yani Ekonomistler) ne yaptı? Ekonominin tüm kategorilerini, der Marx, kendi öznel özlerine geri götürdü: yani emeğe. Hegel'in ("*Fenomenoloji*'de") sıradışı olarak yaptığı nedir? "İnsanın özünü emek olarak kabul etmiş"[a] olması, der Marx. Özne, İnsan, Emek. Özne=İnsan=Emek. İnsan, tarihin Öznesidir. İnsanın özü, Emektir. Emek, İnsanın kendi ürünlerinde özsel Kuvvetlerini nesneleştirme ediminden

başka bir şey değildir. İnsanın, kendi özsel kuvvetlerini, çalışma ile ürün halinde dışsallaştırarak yabancılaşması süreci Tarihtir. Böylece her şey, çok da iyi bir nedenle Feuerbach'a dahil edilmiş olur: zaten buradan tek bir an bile çıkılmış değildir.

Şaşacak bir şey yok, bunu kabul eden Feuerbach'tır. Ekonomi Politik ve Hegel, onun misafirleridir, Feuerbach onları karşılar, birini diğerine tanıtır, onlara aynı aileden (Emek ailesinden) geldiklerini açıklar, otururuz ve muhabbet başlar: *Feuerbach'ın evinde.*

Smith'in *emek* kavramını "öznellik"le, Özne olarak İnsan'la özdeşleştirmek için, Smith'i "Ekonomi Politik'in Luther"i[a] yapmak için, kelime oyunu yapmak gerektiğini belirtmek ve bu aile toplantısını bozmak, uygun olur mu? Şunu da belirterek: Hegel'de emek kavramı bulunuyor olsa da, bu kavram asla İnsanın Özü ilan edilmemiştir, (Hegel'de, İnsanın özünün bir tanımının bulunabildiğini, bu tanımın da bu özü "çalışan hayvan" olarak değil, "hasta hayvan" olarak bildirdiğini farz ederek); çünkü Zihin'in yabancılaşma sürecinin bir uğrağı olarak emek, tıpkı İnsan gibi, Tarihin ne kökeni ne de öznesidir. Ama ne önemi var. Önemli olan kelime oyunları değil, bunların doldurduğu teorik işlevlerdir. Bu kelime oyunlarının işlevi, Tarihin Öznesi olan İnsanın yabancılaşması (ve yabancılaşmanın sona ermesi) olarak Tarihin Hümanist bir teorisinde, Ekonomi Politik ile Hegelci diyalektiğin birliğini sabitlemektir.

Bundan sonra, Marx'ın bize bıraktığı, sıradışı bir yoğunluğa ve kesinliğe sahip en olağanüstü teorik ideoloji metni gelir: onun *tek* Hegelci metni (en katıksız Hegelci diyalektiğin şevkle Ekonomi Politiğin kategorilerine uygulandığı metin) ama bu metin Feuerbach'*ta* Hegelcidir, yani şu anlamda; Feuerbach, altüst edilmiş Hegel olduğundan, Hegel'in Marksist bir şekilde "altüst edildiği" tek metin budur.

Eğer Marx'ın koptuğu, *Teorik Hümanizm* olarak anılan şeyin ne olduğuna dair bir fikir edinmek istiyorsak, *Feuerbach*'a

geri dönmek gerekir. Eğer Feuerbach'ın teorik Hümanizminin egemenliğinin Marx'ta nereye kadar uzandığını anlamak istiyorsak, *1844 Elyazmaları*'nın, kimi çevrelerde dönüp duran çıkarcı görüşlerin aksine, bu anlayışın, var gücüyle tepeye ve zafere ulaştığı metin olduğunu kabul etmek gerekir, çünkü bu kavrayış, Hegelci diyalektiği ve bizzat Ekonomi Politiği kendi yasasına tabi kılma becerisine sahiptir.

Teorik hilelerle, bu basit ama önemli tespitlerden sıyrılınamaz. Özellikle, bununla Feuerbach'ın teorisini kastediyormuş gibi yaparak, Marx'ın *spekülatif*[a] antropolojiden kopuşu ile ilgili kendimizi kandırmayı bir yana bırakmak gerekir. Zira *spekülatif* antropolojiden kopuş, Marx'ın değil, başından sonuna kadar bize, –soyut, spekülatif, vb. insanın karşıtı olan– somut, gerçek, duyulur, bütünlüklü, ayaklarının üstünde duran, güçlerini sınayan, vb. insanın meziyetlerini öven Feuerbach'ın durumudur. Doğru soru, *spekülasyon* sorusu değil (spekülasyonu reddetmek fazla uzağa götürmez, bazı mitlerden bizi kurtarır ama olduğu haliyle hiçbir *bilgi* vermez, ciddi sorular bundan sonra başlar), *antropoloji* sorusudur: söz konusu olan ideolojik girişimi, teorik Hümanizm (bir öznenin, yabancılaşma süreci olarak Tarih, İnsan) teriminin ve onun uygun felsefi gereklerinin altına gizleyen ifade.

Bu durumda, içerdiği bütün "somutluğa" rağmen, analizlerinin tüm "insani" "zenginliğine" rağmen, *1844 Elyazmaları*, teorik olarak konuşulduğunda, elimizdeki en sıradışı teorik çıkmaz örneklerinden biridir. Gaston Bachelard'ın söylediği gibi, bazı kavramların ya da problemlerin bazı konulma biçimlerinin, bir teorinin gelişiminin tümünü ya da bir kısmını tıkayarak, "*epistemolojik engeller*" oluşturabileceğini akılda tutarsak ve bu bakış açısından *Elyazmaları*'nı özetleyen önermeyi ('Tarih, bir Öznenin, İnsanın yabancılaşma sürecidir' önermesini) incelersek, çok sağlam bir bilançoya ulaşırız. Yabancılaşma, Özne, İnsan: üç kavram, üç "epistemolojik engel". Bu

etkileyici düzeneğin içinde tutuklu kalan tek pozitif kavrama, yolu açık tutmak için *kurtulmamız* gereken üç kavram; bu tek pozitif kavram *süreç* kavramıdır (bu kavram özneden ve İnsandan kurtarılmıştır, dolayısıyla öznesiz sürece dönüşecektir). İtiraf etmemiz gerekir ki bu önerme, üç tanesi epistemolojik engel oluşturan dört kavramdan meydana gelir ve bu yüzden sıradışı bir ideolojik yoğunluk ve "tıkanma" gösterir. Doğrusu bu, Marx'ın *1844 Elyazmaları*'ndaki eğiliminin sıradışı olmasındandır; eserin tüm ilginçliği ve *eleştirel* doğası da buradan gelir.

Bununla *Elyazmaları*'nın nesnel bir eleştiri [*critique*] değerine sahip olabileceğini söylemek istemiyorum. Bu *Elyazmaları*'nın, sıradışı bir önemi olan *kritik*[1] bir durumun ifadesi olduğunu ve teorik Hümanizmin içinde bulunduğu bu kritik durumunun, Marx'ın kendi girişimiyle, bu üçlü *buluşmanın* (Feuerbach, Hegel ve Ekonomi Politik) yarattığı mucizevi birliği sonuna kadar düşünme isteğiyle yaratıldığını söylemek istiyorum. Bu Zirve Buluşması'nda *resmi olarak* her şey harika geçer: işte Erkek kardeş, der Baba, bu senin Erkek kardeşin, yerlerinize geçin ve Kavram ekmeğini bölelim. Karşılıklı Tanıma ve Birlik Buluşması ve küresel Devrim üstüne anlaşma. Gerçekte bu "birlikçi" karşılaşma, ancak *patlayıcı* bir karşılaşma olabilir. Zira, biz bunu gördük, her şey bir kandırmaca. Kimlikler[2] sahte; Kardeş, Kardeş değil. Her şeye hakim gibi görünen Babanın ise, aslında ayakta duracak hali yok. Marx'ın, *Elyazmaları* gibi sıradışı bir Birlik Söylemine sahip olduğu bu dönemde, söylemindeki büyük teorik gerilimin kendisi, bunun eleştirinin değil, krizin söylemi olduğunu kanıtlar. Bu

1 Metinde buraya kadar ilk anlamıyla kullanılmış olan *critique* terimini Türkçede *eleştiri* sözcüğüyle karşıladık. Öte yandan bu sözcük, tıpkı Türkçede *kritik* derken olduğu gibi, hassas bir durumu, *kriz* durumunu da ifade eder. Althusser burada Marx'ın teorik Hümanizmini bir eleştiri sorunu olarak değil, kritik bir durumun sonucu olarak okuyor. –*yhn*

2 Fransızcada *identité* sözcüğü hem *kimlik* hem de *özdeşlik* anlamına gelir. –*çn*

gerçek olamayacak kadar güzeldir. Ama bu karşılaşma ve bu imkânsız Proje, bu kez her şeyi ta köküne kadar sarsan krizin çaresiz bir şekilde patlaması için gerekliydi. Şu ünlü cümleyi taklit ederek, bu artık eleştiri değil, radikal bir krizdir, diyebiliriz. Radikal olmak, şeyleri kökünden kavramaktır: krizin kökü, İnsanın krizidir.

*Elyazmaları*'ndan sonra, Feuerbach tamamen bitti. Zaman gerekti, uzun zaman. Ama bitti. Teorik Hümanizm, ne olduğunu gösterdi: bir sahtekârlık, bir teori bile değil, ideolojik bir bağlama. Teorinin düzleminde bir hiç, yerinde yeller esiyor. Ya da daha doğrusu, teorinin önünde, süpürülmesi gereken ciddi bir engel. İdeolojinin düzleminde: bir dilek, silahsız ama tehlikeli. Bir şeylerin değişmesini isteyen ama hiçbir koşulda bu değişimin adının (ya da *kendisinin*) Devrim olmasını istemeyen küçük burjuvanın dileği. Teorik Hümanizm (ya da buna benzeyen her şey), herhangi bir küçük-burjuva ahlak ideolojisinin teorik bakımdan kılık değiştirmesidir. Küçük-burjuva, kelimenin en kötü anlamıyla: devrim-karşıtı.

3. Kopuş başlar. Gerçekleşmesi uzun sürecektir, "onaylanması" da denebilir. Zira kopuşun ilan edilmesi başka şeydir (*Feuerbach Üzerine Tezler* ve *Alman İdeolojisi* ile tarihlenir), bunun "tamamlanması" başka şey. "Kopuş", *Alman İdeolojisi*'ni *Kapital*'den ayıran uzun seneler boyunca kendini adım adım tamamlayacaktır, yani kimi dönüşümlerin yarattığı farkın izini taşıyan dönemde. Bu dönüşümler yeni bilimin kavramlarının ve bu bilimin getirdiği yeni felsefe kategorilerinin ortaya çıkmasını sağlar.

Bu farklılaşmanın yani teorik Hümanizmden kopma tarihinin temel uğraklarına kısaca değinelim.

*Feuerbach Üzerine Tezler*, oldukça kısa olsa da (aceleye gelmiş ama iyi düşünülmüş bazı cümlelerden oluşur), bize ne olduğunu ve bunun nasıl olduğunu gösterir.

Feuerbach doğrudan, bizzat sorgulanmaktadır ve bu ilk defa net olarak *ayrılmış* iki bakımdan yapılır (bu yepyeni bir durumdur): Feuerbach, İnsan kavrayışı bakımından ve temel *felsefi* kategorileri bakımından sorgulanmaktadır.

İnsan. VI. Tezi hatırlayalım: "İnsanın özü, yalıtılmış *bireye* içkin bir *soyutlama* değildir. Kendi gerçekliği içinde bu öz, *toplumsal ilişkilerin bütünüdür*."

Bu ufak cümle, Marksizm tarihinde olabilecek en öğretici ve en tuhaf kaderi tecrübe etti; her gün de etmeye devam ediyor. Bu cümleyi, karanlık ve anlaşılmaz ilan etmek bir skandaldır. Herkes bunun açık olduğunu, bu yüzden de anlaşılır olduğunu kabul eder. Marx, insanın soyut olmadığını, (Aristotelesçi anlamda) öznesi "yalıtılmış bireyler" olan soyut bir öz olmadığını ayan beyan söylemekle kalmaz, "konuşan" bir şey söyler: insanın özü, *toplumsal ilişkilerin bütünü*dür. Bilindik topraklardayız: tarihsel materyalizmin tam ortasında.

Bununla birlikte, bu cümlenin az da olsa belirli yorumlarını birbiriyle karşılaştırmak, onun hiç de açık olmadığına, hattâ harfi harfine anlaşılmaz olduğuna ve bunun da *zorunlu* nedenlerle böyle olduğuna ikna olmak için yeterlidir. Bu nedenler aslında, Marx'ın, söylemek istediği şeyi *söyleyemiyor olmasından* ileri gelir, ama bu, Marx'ın bunu demeyi henüz *bilmiyor* olmasından kaynaklandığı gibi, bunu demeyi kendine yasaklamış olmasından da kaynaklanır, basitçe cümlesine, "İnsanın özü..." ifadesi ile başladığı için. Söylenen ilk kelime, takip edilmek üzere açılan yolu devasa bir "epistemolojik engelle" tıkadığı zaman, yapılabilecek tek şey yerinde saymak ya da engelin etrafını dolaşmak için tuhaf dönüşler yapmaktır. Bu dönüşler, anlaşılmaz olduğu için zorunlu olarak anlaşılmamış olan bu ilk cümlede kayıtlıdır.

Örnek; bu kez ünlü bir örnek, çünkü Engels'te[a] bunun izini bulduğumuz gibi (paralel güçler), tam anlamıyla Gramsci'de[b] de buluruz. "İnsanın özü... toplumsal ilişkilerin bütünüdür"

cümlesi, şu şekilde okunmuş ve yorumlanmıştı: insan bireyinin özü, yaşadığı toplumda sürdürdüğü ilişkilerin toplamından oluşur. Birey merkezdedir, "birçok toplumsal ilişkilerin" karşılaşma noktasıdır. Eğer Mösyö X.'in özünü bilmek isterseniz, toplayın ve kesiştirin: ailevi, profesyonel, politik, ideolojik, sportif, kuşbilimle ilgili vb. ilişkiler: Mösyö X., bunların kesişimi, yani sonucudur. Şaka yapmıyorum: çağdaş sosyolojinin ve psiko-sosyolojinin bir kısmı, sadece bu kategorilerle konuşmaktadır. Yorumun saçma kısmını bırakalım. Yine de ilginçtir, zira İnsan adlandırmasının barındırdığı *anlam*lardan birini, *birey* anlamını görünür kılar. Az önce andığım yorum cinsi, VI. Tezi, *bireysellik teorisi* problemi adını vereceğimiz şey yönünde genişletir.

Bununla birlikte, açıktır ki VI. Tez cümlesinde Marx, tamamen başka bir şeyi hedefler: tamamen farklı ama İnsan adlandırmasının içinde barındırdığı başka bir *anlam*. Bu anlam ise, bizim *toplum teorisi* ve toplumlar Tarihi problemi adını vereceğimiz şeyi devreye sokar.

Öte yandan Marx, bir *toplum teorisi* yapmak için, "(farklı) toplumsal ilişkilerin bütününü", bu ilişkilerin ayrımında, eklemlenmesinde ve birliğinde incelemek gerekir, demez. Marx, "İnsan özü"nün bir teorisini yapmak için..., der. Teorik tıkanma buradadır, bu ilk kelimelerde ve bu kelimelerden itibaren. Bir kere bunlar telaffuz edildikten sonra, *kelimenin tam anlamıyla*, anlamlı en ufak şey bile söylenemez. Teorik olarak çarpıtılmış bu cümleye bir anlam vermek için, bu cümlenin yalnızca telaffuz edilebilir olmak için yapmak zorunda olduğu dönüşü tersten yapmak gerekir. İşte, bu dönüş: Feuerbach'tan, dolayısıyla onun insanın özüne yerleştirdiği şeyden kurtulmak gerekir. 1843'te olduğu gibi, İnsan, İnsan dünyasıdır, toplumdur, devlettir, demek yetmez. İnsan dünyası, onun özünün nesneleştirilmesi değildir, basit Nesnelerden değil, son derece şaşırtıcı gerçekliklerden oluşur: kendi "*bütünlüğü*" içindeki *ilişkiler*den.

Bununla birlikte, bu yenilikte dahi, Feuerbach'tan bir şeyler kalır: Feuerbach'ın insan cinsine özgü öz, insanların "bütünü" dediği şey, *1844 Elyazmaları*'ndaki işbölümü "ilişkileri"nde ve Ekonomi Politiğin diğer pratik kategorilerinde işbaşında olan şeydir. Marx bu imkânsız cümleyi, cümlesinde *mevcut olmayan* bu kavram (insan *cinsi*) sayesinde yazabilir: "İnsanın özü, yalıtılmış *bireye* içkin bir soyutlama değildir, toplumsal ilişkilerin *bütünüdür*." İnsan özü, bireyden kaçındığı için, toplum yapısı problemini tam olarak *hedefler*, ama Feuerbachçı *insan cinsi* kavramı üstünden. Güzel bir epistemolojik engel olan bu İnsan cinsi kavramı tasfiye edilmedikçe, bütünüyle anlaşılmaz cümlelerin çarpıtmalarına mahkûmuz demektir.

Her şeye rağmen, biz buradan bir şey kazandık: iki problemi *ayırmış olmayı*:

1. Bir toplum (ve tarih) teorisine dair problem,

2. Bir bireysellik (insan bireyi denen şey) teorisine dair problemi.

Buradan, bu iki probleme erişim yolunun, iki epistemolojik engelle, İnsan kavramı ve insan *cinsi* kavramı ile tıkandığının farkına varmış olmayı da kazandık.

Yine de *Feuerbach Üzerine Tezler*'de başka bir şey daha olur: teorik Hümanizm alanını, yansıtmalı Özne-Nesne ilişkisinin alanı olarak tanımlayan temel felsefi kategorilerin sorgulanması. Tez I, II, V, VIII, IX, bu alanı destekleyen kavramların doğasını sorgular: Özne ve Nesne.

*Nesne*: Feuerbach'ın kusuru, "duyulur olanı (*die Sinnlichkeit*), somut insani etkinlik olarak değil... yalnızca *nesne* olarak kavramış..." olmasıdır (Tez I); "...o, duyulur dünyayı, insanın somut pratik etkinliği olarak görmez" (Tez V).

Özne: Bunu toplumsal ve tarihi *praksis* olarak anlamak gerekir.

Özne-Nesne kategori çifti, demek ki artık kökensel değildir. Bundan çok daha derinlikli biçimde, Tezler *tarihsel praksis* ka-

tegorisini araya sokar.

Bu dönüşüm felsefi açıdan önemlidir. Aslında bu Marx'ın, Feuerbach'ın teorik Hümanizmi ile kopuşundan, yansıtmalı ilişki alanının tipik kurucu kategorileriyle ve *Elyazmaları*'nda girişilmiş işlemle ilgili, yani Feuerbach'*taki* Hegel'le ilgili, kimi sonuçlar çıkardığını gösterir. Aslında, Feuerbachçı Özne = Nesne ikilisini tarihsel praksisle aşmak Hegel'i, içine sokulduğu Özne = Nesne ikilisinin dar sınırlarından kurtarmaktır, Feuerbachçı Özne ve Nesne kavramlarının ta kendisi üstünde Hegelci diyalektiği harekete geçirmektir. Tarihsel praksis, teorik bir uzlaşma kavramıdır ve bu sefer burada, önceki ilişki değişmiştir: tarihsel praksis, belli bir Hegel'*de* Feuerbach'tan arta kalmış olandır; çok belirli olarak, Öznenin praksise dönüşümü ve özne olarak *bu öznenin tarihselleşmesi*dir.

Bu dönüşüm çok önemlidir, çünkü tüm *Alman İdeolojisi*'ne hakim olan felsefenin anahtarını sunar: Özne'nin *tarihselciliği*. Özne kategorisi korunur. Tarihin bir veya birçok öznesi vardır. *Alman İdeolojisi* şunu diyecektir: bu özne bireylerdir, "insanlar"dır, yani tarihin özneleri olan gerçek insanlar. *Ama* bunlar, tarihin dışındaki soyut özneler değildir, kendi *doğaları tarihsel* olan, özneleri oldukları tarihin tarihselliğinden etkilenmiş öznelerdir. Çok özel bir teorik uzlaşma: tarih artık Özne ve Nesne tarafından sınırlanmış alanın içinde ihtiva edilmez, bu sınırları (Özne-Nesne) aşar ve onlara, Özne ve Nesne konumlarına bütünüyle saygı duyarak, tarihsellik bulaştırır. Özne için geçerli olan, nesne için de geçerlidir. Bu yüzden her nesne de tarihselleşmiştir: doğa, baştan aşağı tarihseldir, insanın praksisiyle dönüştürülmüştür.[a] Sadece doğa değil, bilimin ta kendisi de öyledir; sadece tarihin özneleri değil, tarih bilgisinin özneleri ve tarihin bilgisinin ta kendisi de.

*Alman İdeolojisi*'nin *tarihselciliği*, Marksist teorinin tarihi üstünde ağır bir baskı yapıyor olmalıydı. Bu kitabın, Marx adına dillendirildiğinde hâlâ Hümanist İdeoloji'ye bağlanması, te-

orik bir tesadüf değildir. Zira, Marx düşüncesinin oluşumunda, *Feuerbach Üzerine Tezler* ve *Alman İdeolojisi*'nin tarihselciliği, tarihin "Hegelci" denen bir kavrayışı ile Feuerbachçı Hümanist Özne ve Nesne kategorileri arsında kurulmuş yeni bir ilişkiden başka bir şey değildir. Bu yeni ilişki, eskisinin (*Elyazmaları*'ndakinin) değiştirilmesidir. Feuerbach'*taki* Hegel, *Tezler*'in ve *Alman İdeolojisi*'nin Hümanist Tarihselciliğinde (belli bir) Hegel'*deki* (geriye kalan) Feuerbach'a dönüşür.

4. *Alman İdeolojisi*'nin, *1844 Elyazmaları* girişiminden kaynaklanan kavramların dadandığı bir *felsefi* anlayış altında ortaya çıktığını anlıyoruz.

Elbette *Alman İdeolojisi*'nde hüküm süren (olduğu gibi ortaya konmamış) anlayıştan bahsediyorum, *Alman İdeolojisi*'nde açıkça sergilenen felsefe anlayışından değil. Zira *Alman İdeolojisi* lafı dolandırmaz: işbölümünün yabancılaşmasından kaynaklanan, saf bir ideolojik yanılsama, hayal, kuruntu olarak her tür felsefeyi kökünden siler ve bu şekilde temizlenmiş alana tek başına *bilimi* yerleştirir[a]. İlan edilmiş felsefe olarak geriye kalan her şey, bilimin kendiliğinden ideolojisine indirgenir: yani verinin, olguların, "gerçeğin", "somut"un (şükür ki ona bir şey olmamıştır) ampirizmine; *Alman İdeolojisi*'nde bunun adı *materyalizm*dir. Biz buradan şu sonucu çıkaracağız: eğer *Alman İdeolojisi*, henüz fazlasıyla bulanık da olsa, ilk unsurlarını sunduğu *tarihsel materyalizm* bakımından ilginçse, Marx'ın büyük bilimsel buluşuyla gelen yeni felsefeden, Marksist gelenek tarafından *diyalektik materyalizm* adını alacak şeyden bütünüyle yoksun olması bakımından da dikkate değerdir.

Peki *Alman İdeolojisi*'nde bu bilimsel buluşu, Tarih "kıtasının" bilgisine doğru açıldığımızı ilan eden bilimsel kavramların durumu nedir? Yeni felsefelerin yokluğunun hükmettiği bir durumda, bu kavramların durumu nedir?

*1844 Elyazmaları* ile *Alman İdeolojisi* arasında, çok az uzma-

nın[1] önemini fark ettiği ufak bir olay cereyan eder: Stirner'in yapıtının yayınlanması, *L'Unique et sa propriété* [*Biricik ve onun özelliği*] (1845). Bu metinde bizi ilgilendiren nedir? Hegelci İnsan kategorisinin iki unsur halinde *parçalanmasına* katkıda bulunmuş olmasıdır: bir yanda ampirik bir kavram; gerçek, tekil, somut vb. birey, diğer yanda *dini* İnsan İdeası. Stirner bu sonucu şöyle elde eder: Feuerbach'ı açıkça dinden hiç çıkmamış olmakla, sadece Tanrı'nın yerine yine Tanrı'yı, ona İnsan adı vererek, koymuş olmakla itham eder. *L'Unique et sa propriété*'de zorlukla reddedilebilen bir iddiaya dönüşen bu itham; Feuerbachçı Hümanizmin (hattâ her hümanizmin), dolayısıyla *Tanrıtanımaz Hümanizm*in (her tür Tanrıtanımaz Hümanizmin), dini bir ideoloji biçiminden, dinin modern biçiminden başka bir şey olmadığını öğreten bu itham, Marx'ı ve Engels'i derinden etkiledi[a]. Stirner'in ispatından hareketle, teorik olarak yeni bir şey elde edildi: İnsan, Hümanizm, onların buraya kadar düşündüğünün tersine, gerçeğin, somutun, vb.nin tamamen tersi olan bir şeyi –rahip hikâyelerini, sivil küçük burjuvalar tarafından vaaz edilen din temelli bir ahlak ideolojisini belirtmektedir.

Bu noktadan itibaren, İnsan canevinden yani kendi varoluşundan vurulur ve bu cinayet, teorik Hümanizm gibi eski bir kurucu adla, üç gerçekliği, ya da problemi, ya da problemlerin ipuçlarını görünür kılar:

1. birey (bireysellik teorisi problemi),
2. toplum (toplum ve tarih teorisi problemi),
3. bir ideoloji (ideoloji teorisi problemi: özellikle İnsan'ın ve Hümanist İdeoloji'nin ideolojik kavramı, yani İdeoloji olarak Hümanizm kavramı).

*Alman İdeolojisi*'nin ürettiği tarihsel materyalizm kavramının unsurları, sürmekte olan büyük "hesaplaşma"nın (*Abrechnung*)[b] ilk gelişimleri ve bundan elde edilen ayrımlar temelinde anlaşılmalıdır.

---

1 Fransa'da Henri Arvon (*Aux sources de l'existentialisme: Max Stirner*, Paris, PUF, 1954).

Tarihin öznesinin, burada tarihselleştirildiğini söyledik. *Alman İdeolojisi*'nde Tarihin Öznesinin artık İnsan olmaması, gerçek, ampirik, *güçlerle* donatılmış, toplumsal-tarihsel maddi koşullarda yaşayan, "karşılıklı alışveriş ilişkileri" (*Verkehrsverhältnisse, Verkehrsformen*) içinde, "kendi üretici güçlerini" kullanarak, kendi maddi-yaşam-süreçlerinde (*Lebensprozess*), kendi özel yaşam ihtiyaçlarını tatmin edecek şeyi üreten *bireyler* olması dikkat çekicidir.

Ampirist, gerçek, somut, vb. bireylerin karşısında artık İnsan bulunmaz. Bu bireyler, ("varsayımlar olmaksızın ilerlemeyen"[a]) yeni tarih kavrayışının ilk "varsayımları"dır, dolayısıyla daima mevcut olan kökenlerdir, bir tarihin daima güncel özneleridir; bu tarih, bizzat onların ürünüdür ve onlar bu tarihte, kendi "özsel güçleri"ni nesnel olarak yabancılaşma sürecinde dışsallaştırırlar; bu yabancılaşma süreci ise (yabancılaşmanın adı ve aracı olan) işbölümü sonucunda, onları kendi ürünlerinden ve varoluş koşullarından ayıran ve dolayısıyla onları yabancı bir güç (yabancılaşma etkisi) olarak baskılayan bir süreçtir – özetle, *bireylerin* karşısında, artık İnsan bulunmaz.

*Alman İdeolojisi*'nde İnsan, sadece bir İdeolojidir, güçsüz bir ahlaki itirazın parolasıdır; bu itiraz, Tarih'e benzeyen herhangi bir şey yapmaktan aciz, küçük burjuva Alman entelektüellerinin itirazıdır. Bu entelektüeller, olmayı hayal ettikleri şey, yani İnsan ve onun özü adına, söylemin güvencesini ve intikamını Tarih'ten alır. Kısacası İnsan, Tarihi anlamayı sağlayan temel bir rasyonel kategori olmayı bıraktı; İnsan tersine rasyonel olmayan, gülünç ve boş bir mefhumdur, özsel olarak herhangi bir şeyi açıklamaktan acizdir, çünkü ideolojiktir – bununla birlikte, açıklanması, yani olduğu şeye indirgenmesi gerekir: komik bir "arzu"nun, kendisini yönetmek isteyen küçük-burjuvaları hiç takmayan[b] bir Tarih'e dahil olma arzusunun dini güçsüzlüğüne indirgenmesi gerekir. Boş ve anlamsız bir söylem; İnsan temelde gerici bir ideolojinin oyalamacasıdır.

Elbette her şey bu kadar basit değildir, şunu demek istiyorum: en önemli sorular halledilmedi. *Alman İdeolojisi*, bireyin (sonunda İnsan ideolojisinden kurtarılmış bu kategorinin) ortaya konması ve çözülmesi gereken teorik bir problemin ipucu ve adı olduğunu söylemez. *Alman İdeolojisi*'nin ampirizmi için, birey bir an için bile problem değildir, tersine çözümün ta kendisidir, ama *kendi kendisinin çözümü*dür. Birey, yola çıkış noktasıdır, başlangıç, veri, öznedir, "söylenmesine gerek olmayan"dır, zira "anlamın altına" düşer. Tarih'te ne "görülür"? Bireyler. "Bireyler daima ve her yerde kendilerinden yola çıkarlar[a] (*von sich ausgegangen*)". Aynen böyle yapmak yeterlidir. Öyleyse biz de birey teorisine doğru yola çıkalım ve bireylerin izleri, kendilerine yakışan bir *ampirik* doğuşta [*genèse*] *adım adım* takip edildiğinde "bu teoriden ne çıktığını" gösterelim. Bunun için onların "yaşam-süreçleri"nde "üretici güçlerini" harekete geçirerek (dışsallaştırma-yabancılaşma ile) elde ettikleri ürünlerin izini takip edelim. O zaman Üretici Güçler'in ve Üretim İlişkilerinin (ki birey adıyla anılanların maddi yaşamlarının üretim biçimini bu ilişkilerin birliği kurar) *doğuş*una[b] şahit oluruz (Feuerbach'ın ifadeleri: "doğuşsal-eleştiri", "doğuşsal-ampirik"); mülkiyet biçimlerinin (üretim ilişkileri) doğuşuna, sonra da toplumsal sınıfların, devletin ve İdeolojinin (bunların "bilinci" olarak) doğuşuna şahit oluruz.

Bizler, zaten tarihsel materyalizmin kavramlarına dair ilk unsurlar olan gerçekten yeni *kelimeler*e rağmen, hâlâ Feuerbach'tan kalan bir şeyin *suret*inde tutukluyuz. Eğer üretici Güçlere genellikle, "bireyler*in* üretici güçleri" deniyorsa, bunun nedeni bu güçlerin hâlâ *bireye*, bireylere dönüşmüş Feuerbachçı İnsan Özü'nün özsel Yüklemleri veya Güçleri kavramına dahil olmasıdır. Eğer üretim İlişkileri, yalnızca "*Verkehrsverhältnisse*" kavramı altında düşünülüyorsa, dolayısıyla eğer bu *ilişki*, "karşılıklı alışveriş" (*Verkehr*) kategorisinde, dolayısıyla *bireylerarası ilişkiler* kategorisinde düşünü-

lüyorsa, bunun nedeni bireylerin hâlâ belli belirsiz ya da açık olarak, her toplumsal ilişkinin kurucu öznesi gibi düşünülüyor olmasıdır.

İnsan'ın bizzat kendisi, komünizmin sonuçta vardığı sıradışı teoriye[a] musallat olur. Bu teori, tarihsel bakımdan faili (öznesi) oldukları yabancılaşmadan sonunda kurtulmuş bireylerin, ilk defa, saf bireyler-arası ilişkilerden tesis edilmesine izin verecek, yani bireylerin aynı zamanda kendi tarihlerini yaptıkları ve ona maruz kaldıkları bu toplumsal İlişkilerden (üretim ilişkilerinden ve diğer ilişkilerden) kurtulmuş "olumsal" olmayan, gerçek "özgür bireylere" dönüşecekleri yerdir.

Her şeye rağmen, İnsanın hâlâ *Alman İdeolojisi*'nin, hem de tarihselleştirilmiş, *birey*inin üstünde bu şekilde baskı yapması, *yabancılaşma*nın burada, *işbölümü* türleri halinde hâlâ mevcut ve etkin olmasıyla açıklanabilir. Sonunda bireyin özgür olması için, komünist devrimin onu kurtarabilmesi için, Tarihin her türlü katkısına, yani *yabancılaşma süreci*nin her türlü katkısına ihtiyaç vardır. Biz yine *Alman İdeolojisi*'nin belirsiz Hegelciliğinde, zorunlu bir yabancılaşma fikrinde, yani bir süreç *teleolojis*inde, yani özneli bir süreçte hapis kalırız. Bu özne, bireylerdir: bunlar bir yandan, ampirik, tarihsel ilan edilirler ve tanımları, İnsan ideasından radikal olarak vazgeçtiklerini bildirir. Ama diğer yandan, bir yabancılaşma sürecinin, yani teleolojik bir sürecin özneleri olduklarından, bir kez daha söz konusu olan yalnızca Tarihtir, bir öznenin yabancılaşma sürecinin tarihi olarak Tarihtir: yani bireylerdir. Elbette İnsan için eleştirinin de günü gelecektir. Ama teorinin kulislerinde dolaşmaktadır henüz ve bireyleri, kendi "güçleri"nin yabancılaşma sürecinin öznesi olarak inşa etmektedir. İnsan, en başından beri özgürlük kavramıdır ama bireyleri özgürlükte bir araya toplamak için bu sürecin Ereğine ulaşmasını bekler.

Bireylerin, nihayet İnsanın bu fark edilmeyen ama aşırı derecede etkili kontrolünden kaçması için, Marx'ın ampirizm

inancından vazgeçmesi ve bireyi, toplumsal yapıyı açıklayan *kendiliğinden açık* bir özne veya ilke olarak değil, tanımlaması zor bir nesne, çözülmesi ve bundan önce uygun bir şekilde ortaya konması gereken bir *problem* olarak tasarlaması gerekecektir. Bireyi anlamak için, *artık* bireyden değil toplumsal yapıdan yola çıkmak gerekecektir. Üstelik, toplumsal yapıyı kavramak için de, bu gerekecektir. Demek ki, birey mefhumu da, önemli bir epistemolojik engeldir.

*Alman İdeolojisi*, bu nedenle oldukça ikircikli bir eserdir. Elbette burada yeni bir şeyler olur, Marx bunu, "önceki felsefi bilinci"nden koparken, kendi buluşunun doğduğu mekân olarak nitelemekte haksız değildir. *Alman İdeolojisi*'nin yeniliği kendini, gerçekten yeni isimlerle vaftiz edilmiş kavramlarla (üretim biçimi, üretici güçler, toplumsal ilişkiler, vb.) ifade etmesidir, ama bunlar hâlâ temelde el değmemiş kalan *felsefi kategorilerle* yönetilen kavramlardır. *1844 Elyazmaları*'nın büyük krizinden sonra, *Feuerbach Üzerine Tezler*'de geçen Feuerbach-Hegel arasındaki teorik uzlaşmanın kategorileri (Feuerbach ve belli bir antropolojik Hegelcilik): tarihselci bir ampirizm yani *yine hümanist*.

Bu sonucun ışığında, *Alman İdeolojisi*'nde diyalektik materyalizmin *yokluğu* dediğimiz şeyin ne demek olduğu anlaşılabilir. *Alman İdeolojisi*'nde, tarih biliminin toprakları üzerinde geçmiş ile kopuş başlar. Ama felsefe topraklarındaki geçmiş ile kopuş, *henüz başlamış değildir*. Tarihsel materyalizmin ilk mevcudiyeti, [*diyalektik*] materyalizmin yokluğu[a]: bunların etkileri, analiz ettiğimiz kavramların karışıklığında görülebilir. Ama bu dengesiz konjonktürün en yerinde etkisi, *Alman İdeolojisi*'nin bize verdiği *ideoloji* teorisidir.

*Alman İdeolojisi*, ideolojiden bahsetmeyi bırakmaz, bu tam da onun konusudur. Ve bunun bir teorisini önerir: yabancılaşma (bedensel işle entelektüel işin ayrılması) etkisi. İdeoloji, tam anlamıyla, bir *hiç*tir, gerçeklikte olup bitenin boş (ve tersi-

ne çevrilmiş: *camera obscura*) ve tıpatıp bir gölgesidir. Bu küçük ilave ile, bir kez daha, anlamın tersine çevrilişi: bu anlam tam anlamıyla *gereksiz*dir. İşbölümünden (bedensel ve entelektüel) önce, ideoloji yoktu. Komünizmde de olmayacaktır (yabancılaşmanın sonu, dolayısıyla ideolojinin ve tüm "boş lafların"[a] da sonu). Kanıtı, bundan böyle proletaryada buluruz: proletarya, uzun zaman önce, her ideolojiden, dinden, felsefeden, vb. vazgeçti. Bu bakımdan, proletarya kendinde, çoktan komünizmdir. Kendi varoluş İdeolojisini silmiş olan proleterler gibi, *Alman İdeolojisi* de felsefenin feshedildiğini açıklar. Bütün ideolojilerin sonu, bütün soyutlamaların sonu: gerçek, somut, ampirik, işte hakikat, tek hakikat. *Alman İdeolojisi*'nde, bilim teorisi bulunmamasına şaşırılmayacaktır. Ancak bir felsefenin içinde bilim teorisi yapılabilir. Tüm bunlara bakarak, İnsan'ın yalnızca ideoloji olduğunu ve ideolojinin bir *hiç* olduğunu bildiren radikal biçimde tarihselci bir ampirizmin düzeltmesiyle, biz hâlâ Feuerbach'ın felsefi mirasını taşıyoruz.

Feuerbach ile kopuş ilan edilir ve işe başlanır. Ama bu kopuş da, sadece yeni başlamış bir *süreç*tir. Henüz tamamlanmamıştır.

Bunun aşamaları *Manifesto*'da, *Felsefenin Sefaleti*'nde, *Ekonomi Politik'in Eleştirisine Katkı*'da ve *Kapital*'de takip edilebilir. Bunun ayrıntılarını vermeyeceğim, daha fazla beklemeden, sona varacağım.

5. Marx'ın teorik hümanizmle kopuşunu ortaya koymak için, benim biraz önce kabaca yapmış olduğum gibi, onun tarihindeki önemli uğrakları ayırabiliriz. Ama Marx'ın yola çıktığı teorik içerik bir kez sağlamca kurulduktan sonra, son aşamaya da geçebilir ve yeni teorik içerikte, en başta teorik Hümanizm düzeneğinde ortaya çıkan kavramların mevcut olup olmadığını *tespit* edebiliriz.

Öyleyse, yalıtılmış ve yalıtılabilir, her koşulda yeri son derece belli olan, *tam olarak Kapital*'de bulunan kimi kalıntılar

dışında, teorik Hümanizmin kurucu kategorilerinin ortadan kaybolduğunu rahatlıkla gösterebiliriz. Görece basit bir sorudur bu: teorik tespit meselesi. Bu soru şüphesiz, bir evden alması gereken nesnelerin ayırt edici doğasına alışkın ve birçok polemik söylemde olduğu gibi, basit kelimeleri, bilimsel kavramlar ya da felsefi kategoriler olarak kabul etmeyen bir haciz memuruna ihtiyaç duyar.

Herkesin teyit edebileceği bu tespitin sonuçlarını özetleyelim.

A. *Tarih bilimi.* Tarih biliminin konusu insanın özü ya da insan cinsinin özü veya insanların özü, vb. değildir. Tarih biliminin konusu, insan türünün türe özgü varoluş biçimlerinin tarihidir.

İnsan türünün varoluş biçimlerini hayvan türlerinin varoluş biçimlerinden ayıran türe özgü fark[a], 1. İnsanların sadece toplumsal oluşumlarda yaşaması; 2. İnsana ait bu toplumsal oluşumların, türe özgü bir tarihe sahip olmasıdır. Bu türe özgü tarih ise, olduğu haliyle ve "hayvan toplulukları"nın "tarihi"nden farklı olarak, türün biyolojik ve ekolojik yasaları tarafından yönetilmez; bu toplumsal oluşumların varolmasına izin veren imkânların üretim koşullarının üretimi ve *yeniden üretim*iyle ilgili "toplumsal" yasalar tarafından yönetilirler.

Tarih biliminin konusu, İnsanın özü, vb. olmadığı gibi, bu bilim, temel kavramalarının teorik sistemi göz önünde bulundurulduğunda, insan, insan türü, insanlar, birey, vb. mefhumlarına da dayanmaz. Toplumsal oluşumlar tarihi bilimine dair teorinin temel kavramları, üretim biçimi, üretici güçler ve üretim ilişkileri (ve bunların birliği), hukuki-politik üstyapı, ideolojik üstyapı, son kertede ekonomik unsur ile belirlenme, mercilerin göreli özerkliği gibi kavramlardır.

Bizler bütünüyle başka bir "kıta"da ve bütünüyle başka bir teorik dünyadayız. Bu dünyanın ne *1844 Elyazmaları*'nın ideolojik dünyası ile ne de *Alman İdeolojisi*'ninkiyle ilişkisi vardır,

her ne kadar *Alman İdeolojisi*'nde kimi yeni kavramlar bulunuyor olsa da.

Artık, İnsanın kökünün İnsan olduğunu ve kendi insani dünyasının bütün Nesnelerinin özü olduğunu söylemek söz konusu değildir. *Alman İdeolojisi*'nde olduğu gibi, "daima kendisinden yola çıkan bireyden yola çıkmak" ve üretici Güçleri, üretim İlişkilerini, vb. "bireylerin gücünden" hareketle "doğurmak" için ampirik ve kurucu bir doğuşun etkilerini adım adım takip etmek söz konusu değildir. Artık teoride "somut"tan yola çıkmak söz konusu değildir; İnsan, insanlar, "ayakları yere basan" bireyler, uluslar, vb. gibi ünlü "somut" kavramlardan yola çıkmak söz konusu değildir. Tam tersine, Marx *soyuttan yola* çıkar ve bunu ilan eder. Bu, Marx için insanların, bireylerin ve onların öznelliklerinin, gerçek tarihten silindiği anlamına gelmez. İnsan, vb. *mefhumlarının* teoriden silindiği anlamına gelir, zira teoride, etten kemikten insanla karşılaşmış hiç kimse tanımıyorum, sadece insan *mefhumu* ile karşılaşılır. Teoriyi temellendirebilmekten ve ona hizmet etmekten uzak olan bu ideolojik mefhumlar, yalnızca bir etkiye sahiptir: bunlar, teorinin var olmasına *engel olurlar*. Bu teorik Hümanizm mefhumları Marx'ın bilimsel teorisinden radikal bir şekilde, haklı olarak, silinmiştir ve silinmelidir, çünkü bunlar basitçe "*epistemolojik engeller*"den başka bir şey olamaz.

Açıkçası, Feuerbach, *El yazmaları*'nın Marx'ı ve hattâ sıklıkla *Alman İdeolojisi*'nin (en tehlikeli, çünkü *hakkıyla* ele almanın ve alıntı yapmanın en zor olduğu metnin) de Marx'ı gibi, insandan, insanlardan, gerçekten, somuttan büyük bir şevkle bahseden ve bunların kullanımını, tarih biliminin temel kavramları adı altında teoriye dayatmak isteyen herkese, son bir kez, bu idealist şantajın ve neredeyse suç teşkil eden ama her durumda katlanılmaz olan bu demagojinin yeterince uzadığını söylemek gerek. Zira, gerçek insanların işine yarayacak bir bilginin başlangıcını üretecek olan, onların bitmek tükenmek

bilmeyen yakınmaları değildir. Marx tüm hayatı boyunca, aralıksız olarak gerçek insanlarla uğraştı ve onların gerçek varoluşlarını anlamalarına ve bu varoluşu gerçekten dönüştürmelerine izin veren imkânları üretmek için vazgeçilmez kavramları onların gerçekten (sözde değil) hizmetine sundu. Zira hiçbir bilgi üretmeseler de, onların hümanist söylemleri bizi *Marx*'ın berisine, bundan böyle ancak revizyonist ve gerici olabilecek bir küçük-burjuva ideolojisine geri döndürmek gibi bir felakete neden olacaktır.

B. Aynı durum *Marksist felsefe* için de geçerlidir.

Marksist felsefenin esas kavramları, İnsan, Özne, cogito, çoğulu da dahil olmak üzere ("biz"), edim, proje, praksis, yaratım gibi, bugün hâlâ, bazı komünist felsefelerin de yaptığı gibi, idealizmin yaşlı temellerinden çekip çıkarılacak mefhumlar değildir. Burada söz konusu olan idealizm, *eleştirel* idealizm bile değil (en azından onun bir ihtişamı vardı, zira kendini bilime göre ayarlıyordu), *tinselci* idealizmdir (idealizmin en gerici biçimi, zira o, kendini dine göre ayarlama korkaklığını gösterir)[a].

Marksist felsefenin (diyalektik materyalizmin) esas kategorileri, materyalizm ve diyalektiktir. Materyalizm, Özne ve Nesne gibi ideolojik mefhumlara dayanmaz, madde ile düşünce arasındaki, gerçek ile bilgisi arasındaki, daha kesin terimlerle, *gerçek süreç* ile *bilgi süreci* arasındaki ayrıma dayanır; gerçek sürecin, bilgi süreci karşısındaki önceliğine dayanır; bilgi süreci ile gerçek süreci bağlantıya sokan süreçte, bilgi süreci tarafından üretilmiş bilgiye dayanır. Lenin'in dediği gibi materyalizm, "cahillikten" (ya da ideolojiden) "bilgiye" (ya da bilime) "geçiş"in tarihi üstüne çalışır ve bu nedenle farklı pratiklerin, bilgiye hizmet eden ve teorik pratiğe zemin oluşturan pratiklerin teorisini üretmelidir. Diyalektik, süreçlerin hem bağımlı durumlarında (gerçek sürecin önceliği) hem de görece özerk durumlarında, vb. onları (gerçek süreci ve bilgi sürecini) yö-

neten yasaları belirler.

Marksist felsefenin, tarih bilimine göre *gecikmesi* hakkında söylediklerimiz hesaba katıldığında, bir şeylerin farkında olan her Marksist filozof, teorik revizyonizmin her zaman, tarih biliminden çok felsefe için tehlike oluşturduğunu ve daima da oluşturacağını iyi bilir. İdeoloji boşluktan nefret eder ve her "gecikme" bir boşluk olduğundan, buna saldırır. İdeolojiyle, uyanık bir şekilde ve azimle mücadele etmek için, idealist ve tinselci bütün zırvalıklara karşı, günümüzde bolca bulunan derme çatma eklektik tutturmalara karşı (Feuerbach'ın bu konudaki tutarsızlığı, düşüncenin ve bükülmezliğin zirvesidir), hakkıyla Marksist felsefeye ait olan alanı adım adım geri kazanmak için bir neden daha. Bizim bugün, teorik, ideolojik ve politik ilk ödevimiz, politiğin altını çiziyorum, Marksist felsefenin alanından, buraya açıkça yayılmış olan tüm "Hümanist" çürük malları çıkarıp atmaktır. Bunlar, Marx'ın düşüncesine yapılmış açık saldırılardır ve tüm devrimci militanlara bir hakarettir. Zira Marksist felsefedeki Hümanizm, Marx'a dahil edilmiş burjuva *felsefe*sinin önemli bir biçimi bile değildir: en sıradan modern dini ideolojinin en kötü yan ürünlerinden biridir. Bunun sonucunu veya amacını, uzun zamandır biliyoruz: *proletaryayı silahsızlandırmak.*

İşte, tespit yönteminin verdiği şey budur. Elimizden bir şey gelmez: Hegel'in bizzat dediği gibi (ve Hegel bunu, dağların önünde söylemekle avunuyordu): bu, böyledir.

6. Bu tespitin teorik sonuçlarını incelemeden önce, Marx düşüncesinin oluşumunun teorik tarihini uğraklara ayıran çok kısa bir analizin telkin ettiği veya bu analizi yöneten ilkelere geri dönmek istiyorum.

Bu analizlere girmeden önce, onları iyi idare etmek için, henüz var olmayan bir teoriler tarihi teorisinin ilkelerine sahip olmak gerekir. Bizim toplumsal oluşumlar tarihini düşünmek

için sahip olduğumuz kavramsal sistem teorileri (ideolojiler, bilimler, felsefe) tarihine kadar uzanmak, bu teorinin üretim koşulları için yeterli değildir. Elbette, her durumda tarih teorisi söz konusu olduğundan, biz, toplumsal oluşumlar *tarihi* teorisi olarak zaten var olan şeyden, onun bize teoriler *tarihi*ni düşünmemiz için verebildiği her şeyi ödünç almalıyız. Var olan teorik temel üstünde yapılan bu çalışma, hiçbir durumda bize tek başına, bizim özel nesnemizin bilgisini veremez. Bu özel nesneyi kendi somut oluşumlarında incelemek gerekir, yani teoriler tarihinin somut verileri üstüne, bu tarihten, *uygun* olduğunu düşünmekte haklı olduğumuz (bize başka fenomenlerin anahtarını verecek belirlemeler bakımından zengin) öncelikli örnekler ve parçalar seçerek, çalışmak gerekir. Teoriler tarihinde yeni bilimlerin belirdiği uğrakların, özellikle bu bilimler "kıtasal" olduğunda, bizi ilgilendirdiği doğrudur. Bunun için, Marx düşüncesinin oluşumu ve dönüşümü üzerine çalışmanın, ihtiyacımız olan bu teoriler tarihi teorisinin hazırlanmasıyla da doğrudan ilgili olduğuna inanıyorum.

Bu nedenle, Marx düşüncesinin tarihini ayırmaya çalıştığım analizlerde kullandığım kimi kavramlara bir an için geri dönmek istiyorum: bilim/ideoloji karşıtlığı, "kesinti", vb. Böylece, haklı olarak bana yöneltilmiş eleştirilerin bazılarına cevap vermeyi düşünüyorum.

Öncelikle, "epistemolojik kesinti" kavramına anlamını veren bilim/ideoloji karşıtlığı üstüne bir sözüm var. Hakikatin ve hatanın[1] "*Aufklärer*" karşıtlığının bulaşıcılığından onu koruyan her türlü önlemle donanmış olsa bile, bilim ve ideoloji karşıtlığını, ifadesinin keskinliğinde, genel olarak iyi/kötü tarzı [*manichéen*] bir karşıtlık gibi, yani dogmatik biçimde anlamamak mümkün değildir. İdeolojik bakış açısından bu karşıtlık, rolünü etkili bir biçimde oynar: mevcut konjonktürde, Marksistlerin sahip çıkması gereken bilimsel gereklilikler ile

1 Bakınız, *Kapital'i Okumak*, c. I, s. 56.

eklektizmin ve teorik revizyonizmin[a] demagojisi ve kolaylığı arasında net ve buyurgan bir *sınır çizgisi* çekmek. Acilen bu sınır çizgisinin çekilmesi gerekiyordu ve bundan tek bir an bile vazgeçmek söz konusu değildir. Bununla birlikte *teorik* bakış açısından, ideolojik bir ifadeyle sınırlı kalmamak, bu karşıtlığı özelliğini belirleyerek düşünmeye izin verecek kesinlikler öne sürmek gerekir.

Teorik Hümanizmin ideolojik niteliğine dair örneği yeniden ele alalım. Öncelikle açıktır ki, teorik Hümanizmin temel mefhumlarını *ideolojik* diye niteleyen şeyin ne olduğu, ancak *her şey olup bittikten sonra* bildirilebilir. Eğer Marx, kendi buluşunu düşünmeye izin veren yeni kavramlar üretmemiş olsaydı, onun kopmak zorunda olduğu mefhumlara uyguladığımız ideoloji Yargısını telaffuz edemiyor olacaktık. Şu halde, ideoloji/bilim karşıtlığı daima bir *geçmişe bakış*a ya da *yinelemeye* dayanır. Bu "kesintiyi" teoriler tarihinde yaratan, bilimin kendisinin var olmasıdır; tam da bu kesintiden itibaren, bilimin tarih-öncesini *ideolojik* ilan etmek mümkündür.

Bununla birlikte, bu kesinti ve geçmişe bakış ile gerçek bir süreç arasında karşılıklı bağıntı vardır. Bu süreç, bilimin kuruluşunun sürecidir. Bilim, teorik bir çalışma ile ideolojinin ta kendisinde doğar. Bu çalışma, *kritik* bir noktada doruğuna ulaşır ve bilimin yerleşeceği yeni alanı kuran bir kopuşta patlama yapar. Paradoks buradan gelir: bilim tamamen ideolojiden, ideolojinin içinden doğar. Bununla birlikte bilimin, kendisinden çekilip çıkarılarak doğduğu bu ideoloji, ideoloji *adını* yalnızca kendisinden doğmuş ve ayrılmış bilimden alabilir.

Buradan, önemli bir sonuçlar dizisine ulaşılır. Ben bunlardan yalnızca iki tanesini ele alacağım.

1. İlki, "kesintinin" doğası ile ilgilidir. Eğer, bir yandan imkânsız bir sentezin sıradışı gerilimini (*1844 Elyazmaları*) ve diğer yandan yeni bir kavramsal dönüşümün ani gevşemesini (*Tezler* ve *Alman İdeolojisi*) ortaya koyan kimi yerinde be-

lirtilerden hareketle, "kesintiye" bir *tarih* (1845) vermek icap ederse, bu yalnızca, bir anlamda hiçbir sonu olmayan, çok uzun süreli bir olayın başlangıç tarihi olacaktır.

Dolayısıyla ben burada, makalemin kaba yönlerini ve haklı olarak eleştirildiğim noktaları düzeltiyorum. Doğal olarak, sunduğum düzeltmeler betimleyici kalır: bu düzeltmeler, aramızdan birinin yakında üstüne bir deneme yayınlayacağı[a], bir kopuş teorisine giriş bile olamaz. Bununla birlikte, *Tezler* ve *Alman İdeolojisi* hakkında çok kısa olarak söylediklerim şunları ortaya koyar; bu metinlerde Marx'ın bilinçli olarak sözünü ettiği "tasfiyeye" tam manasıyla girişildiyse de, bu aslında *güç bela* olur ve yirmi yıl sonra *Kapital*'in kendini göstereceği teorik alanın gerçekten açılması için, hâlâ yapılacak çok şey vardır. Şu halde "kesintinin" ta kendisi, diyalektik *uğrakları* olan uzun süreli bir süreçtir. Bu diyalektik uğraklar üstüne yapılan, yeterince belge ile üzerinde durabileceğimiz diğer büyük "kopuşlar"la (örneğin Galileo'nunkiyle) karşılaştırılmış, ayrıntılı bir çalışma, belki de bu sürecin kendine has niteliğini ve özelliğini görünür kılacaktır. Benzer bir "kesintinin" (yeni bir "kıta"nın açılışını yapan kesintinin) kurucu uğrakları üstüne yapılacak bir çalışma, "kesinti" sürecinin teorisini kurabilecek ve birbirini takip eden değişimlerin (uğrakların) *zorunluluğu*nu veya ikincil kesintileri görünür kılabilecektir. Bu uğraklar ve kesintiler, yeni bir problemler dizisinin belirişi, konumu ve çözümü üstünden, bir bilimi başlangıç noktasından olgunluk çağına götürür.

Süreç olarak "kesinti" anlayışı, kimi eleştirmenlerin oldukça büyük bir memnuniyetle kabul ettiği gibi[1], "kesinti" kavramından vazgeçmenin dolambaçlı bir yolu değildir. "Kesintinin" kendi süreci içinde tamamlanması için zaman gerekmesi, bunun açık olarak teori tarihinin bir *olayı* olmasına ve her olay gibi, kesin olarak bir *başlangıç tarihi* taşımasına engel değildir

1 Semprun, Bottigelli, vb.

(Marx'ın durumunda: 1845, *Tezler*, *Alman İdeolojisi*).

Bu olay, uzun süreli bir olaydır ve eğer, bir anlamda başlangıcı varsa, diğer anlamda da sonu yoktur. Zira koparıldığı ideolojide ve ideolojiden doğan bilim, bir kere doğduktan sonra, kendi alanında kendi kendisinden başka bir şey ile ilgilenmesi gerekmeyecek kapalı ve saf bir dünyadaymış gibi güvence altına alınmış ve yerleşmiş değildir. Hayatına devam ederken, şu ya da bu bakımdan, ideolojinin daima etkisi altında kalmış bir ilk malzeme üstünde aralıksız çalışır ve yaptığı fetih çerçevesinde, *geçmişe bakarak*, *ideolojik* diye nitelendirilebilecek mefhumlarla belirlenmiş "alanları" ya da "nesneleri" ele geçirerek genişler yalnızca. Öyleyse kurulu bilimin payına düşen, her zaman için, ideolojik olanın bilimsel olanda eleştirilmesi ve dönüştürülmesi işidir (bu, her bilimin başlangıcıdır). *Her bilim*, daha sonraki ve içsel kesintilerle ayrılmış *sürekli bir Kesinti'den başka bir şey değildir.*

2. Eğer durum buysa, "kesintinin" berisine doğru geri gidebilir ve onu üreten sürecin özelliği hakkında da kendimizi sorgulayabiliriz. Burada yine, yalnızca çok ayrıntılı bir soruşturma pahasına ilerleyebilecek olduğumuz, çok önemli bir teorik problemle karşılaşıyoruz. Teoriler tarihinde, bir bilimin öne çıkmasını sağlayacak zorunluluk türü nedir?

Çok özel bir "tesadüfe" basitçe dikkat çekmek istiyorum. Lenin'in, üç disiplinin karşılaşmasının sonucu olarak tarihsel materyalizmin ortaya çıkışı üstüne tezini alıntılamıştım: Alman felsefesi, İngiliz ekonomi politiği ve Fransız sosyalizminin karşılaşması. Şimdi de bu tezle, *1844 Elyazmaları*'nda betimleyebildiğimiz üçlü teorik *karşılaşma* arasında ilişki kuralım. Bu karşılaşmada bulunan üç teorik aktörün isimlerini hatırlatayım: Hegel, Ekonomi Politik ve Feuerbach. Lenin'in yaptığı sıralamadan eksik olan yalnızca *Fransız sosyalizmi*dir. İlginç olan şudur ki, eğer Feuerbach'ın hangi ısrarcılıkla, İnsan Devriminin, Fransız devrimci materyalizmi ile Alman idealizminin

birliğinden doğacağını ilan ettiğini biliyorsak, onun kendini (Fransız ve devrimci) bir gönül filozofu olarak gördüğünü ve "komünist" ilan ettiğini biliyorsak, Feuerbach'ın, en azından *kısmi* olarak, *Elyazmaları*'ndaki Karşılaşmada[a] sosyalist Fransız ütopyasının sembolik temsilcisi olduğunu düşünmek imkânsız değildir. Bir gün belki de bu *karşılaşma* resminden "kesinti"nin üretim sürecine dair bir teorinin unsurlarını çekip çıkarabiliriz.

## II[b]

Şimdi, Marx'ın teorik Hümanizmden kopuşuyla güncellenen *gerçek problemler*den bir kısmını incelemek istiyorum. Bu inceleme sadece Marx'la ilgili olmayacak, ama derhal anlaşılacağı gibi, birçok eleştirimde öne sürmüş olduğum "teorik" argümanlarla da ilgili olacak.

Bu yakınlaşmayı ne temellendirebilir? Bir kısım modern "Hümanistler" tarafından, tam da Marx'ın, *epistemolojik engel* teşkil ettiği için kendi düşünce alanından çıkartmak zorunda kaldığı mefhumların (İnsan, insan Cinsi, birey, özne, vb.) *yeniden ele alınışı*.

Her türlü ikircikten kaçınmak için (tecrübeyle sabittir ki bu bakımdan hiçbir zaman yeterince önlem alınmıyor), bu incelemenin esasları, başlıkları ve nesnesi konusunda tam olarak açık olmamız gerekiyor.

Gerçekleştireceğim inceleme, tamamen *teorik* bir incelemedir. İdeoloji olarak Hümanizmin doğasını ve toplumsal işlevini incelemeye niyetli olmadığım gibi, *ideoloji* olarak Hümanizmin varoluş "hakkı"nı da sorgulamaya niyetli değilim. Teorik Hümanizmin ideologları, (genç Marx, modernlerimiz, vb.) İnsan, insan Cinsi, vb. gibi *ideolojik* mefhumlara, kimi sıfatlar altında teorik bir rol oynatmak niyetindeler, ben de sadece bu *sıfatları*, *teorik* açıdan incelemek niyetindeyim. Dolayısıyla bu mefhum-

ları *teorik* açıdan ve sadece bu açıdan, *epistemolojik engeller* olarak inceleyeceğim.

Çok önemli iki belirleme eklemek zorundayım.

*Engel*den bahseden biri, ancak teorik bir metaforla anlam kazanan bir kavram öne sürer yalnızca; bu metaforu şöyle ifade edebiliriz. Teori, kendi gerçek nesnesinin ya da nesnelerinin bilgisine ulaşmak için takip etmek zorunda olduğu bir *yola* girmiştir. Oysa, belirli bir anda, bu yol, teorinin kendi nesnesine doğru ilerlemesini ve ona ulaşmasını önleyen bir *engel*le tıkanmıştır. Epistemolojik engel metaforu demek ki, iki anlama gelir: 1. teori, onu ilerlemekten alıkoyan bir engele takılır; 2. bu engel bir yolu tıkar ve *bir şekilde arkasında kalan* nesneleri saklar. Engeli ortadan kaldırmak, bu yolu açmaktır ve onun saklamış olduğu nesneleri fark etmektir. Öyleyse engel ile yol (ya da nesneler) arasında ikili bir ilişki vardır: bir yandan ciddi bir karşıtlık ilişkisi, ama diğer yandan da, tanımlaması zor ama kesin olan bir benzerlik ilişkisi. Bir yolu kapayan ya da bir nesneyi "saklayan", herhangi bir engel değildir. Teoriler tarihi bunu gösterir: engeli işleme (ya da ortadan kaldırma) şekli, yani engelin doğası ile onun tıkadığı yol ya da "sakladığı" nesneler arasında belli bir ilişki vardır.

Bu yorumda, daha sonra geliştireceğim bir önerme ortaya koyuyorum yalnızca ve bu önerme, ideolojinin üstlendiği işlevin iki farklı yönünden biri ile ilgilidir: onun *yanılsama* [*illusion*] işlevine yerleştirilmiş *ima* [*allusion*] işlevi. İdeoloji, belirli bir ölçüde, dayattığı yanılsama biçiminin ta kendisinde daima *imalı* olduğu için, ideolojik bir mefhum, yani teorik bakış açısıyla epistemolojik bir engel, ancak bilmezden gelerek tanıdığı gerçek problemlerle kimi benzerlikler içindedir. Ben, ideolojinin sahip olduğu bu ima-yanılsama teorisini ya da tanımabilmezden gelme teorisini, söz konusu epistemolojik engellere uygulamaktan başka bir şey yapmayacağım. Böylece, karşılaştığımız epistemolojik engellerin gizlediği teorik problemleri,

bu engelleri *yolumuzdan kaldırarak* görünür kılabileceğiz.

İkinci belirleme. Girişeceğimiz engeli yerinden etme çalışması, birçok durumda, gerçek bir teorik üretim çalışması değil, basit bir eleştirel *tekrarlama* çalışmasıdır. Esas olarak ve en azından temel olarak, bu çalışma Marx tarafından çoktan yapılmıştır. Biz bunu *yeniden ele almakla* yetineceğiz. Eğer, bir ya da iki nokta üstünde, Marx'ın bizzat kendisinin ortadan kaldırma fırsatı bulamadığı bir engeli ortadan kaldırmak zorunda kalırsak, esasen kendimizi yaşayan bir bilime özgü bir durumda (ortaya çıkarılmamış epistemolojik bir engeli ortaya çıkartmak ve ortadan kaldırmak durumunda) bulmayız. Sadece Marx'ın işlemini tekrar etmemiz ve eğer mümkünse, bunun bazı sonuçlarını yorumlamamız gerekecektir.

Yöntemin bu ilkeleri bir kez iyice tanımlandıktan sonra, şimdi bu incelemede ilerleyebiliriz. Bu inceleme bizi, teorik Hümanizm mefhumlarının gerçek problemlerin bilimsel konumuna ve çözümüne karşı öne sürdüğü *epistemolojik engelleri* tanımaya; bu *gerçek problemleri* tanımaya ve bunların konumunun ve çözümünün teorik koşullarını düşünmeye yöneltecektir.

Bu epistemolojik engeller sayesinde olduğu kadar, gerçek problemler sayesinde de analizlerimiz, Hümanizm tartışmasında bana yöneltilen eleştirilerin, itirazların ve soruların çoğuyla yeniden kesişecek.

Epistemolojik engeller/gerçek problemler diyalektiğinde söz konusu olan bütün gerçek problemleri ele almayacağım; kabaca, diyalektik materyalizmden kaynaklanan problemleri daha sonraya havale eden ve doğrudan *tarihsel materyalizm*le ilgili olan problemleri ele alacağım.

Bu durumda, işte bizim analizlerimize rehber olacak genel izlek.

Teorik (= teorik olma iddiasındaki) Hümanizm ideolojisinin esas sisteminin temel epistemolojik engelleri, daha önceki

analizlerimizde de saptamış olduğumuz aşağıdaki mefhumlarda bulunur:

1. insan mefhumu (İnsanın özü ya da doğası),

2. insan türü veya insan Cinsi mefhumu (bilinçle, gönülle, öznelerarasılıkla, vb. tanımlanmış insan cinsine özgü öz),

3. "somut", "gerçek", vb. birey mefhumu,

4. özne mefhumu ("somut" öznellik, yansıtmalı ilişkinin, yabancılaşma sürecinin, Tarih'in, vb. kurucu öznesi),

5. bilinç mefhumu (örneğin insan türünün farklılaştırıcı özü olarak ya da ideolojik olanın özü olarak),

6. emek mefhumu (insanın özü olarak),

7. yabancılaşma mefhumu (bir Öznenin dışsallaşması olarak),

8. diyalektik mefhumu (teleolojiyi getiren bir mefhum olarak).

Bunlar, Marx'ın teorik anti-hümanizm tezinin karşısına konmuş itirazlarda izini bulduğumuz güncel değişkenlerle rahatlıkla ilişkilendirilebilecek temel mefhumlardır: örneğin, "öznellik", "özne" ya da "edim", "yaratım", "proje", "aşkınlık", "toplumsal emek", vb. gibi türetilmiş mefhumlar[a].

Hatırlatırım ki bu ideolojik mefhumların bilimsel olma iddiası, bu mefhumları, olamadıkları bir şey gibi kabul etmekten ibarettir, yani buluşlar üreten bilimsel bir araştırmanın açık teorik alanındaki bilimsel problemleri ortaya koymaya ve çözmeye izin veren bilimsel kavramlar gibi kabul etmekten ibarettir. Hatırlatırım ki bu temel ideolojik mefhumların bilimsel olma iddiası, bir sahtekarlıktır; bunların *gerçek işlev*ini yani bilim karşıtı ideolojik işlevini gizler. Teorik olma iddiasındaki bu mefhumların ideolojik işlevi, gerçek *problemler ortaya koymak* değildir, dolayısıyla gerçek problemlerin bilimsel olarak ortaya koyulduğu teorik bir alan açmak da değildir, bilimsel içerikten yoksun problemlerin kurmacası ile hazır çözümleri önceden *dayatmak*tır; bu çözümler, *teorik* çözümler değildir, sınıflı bir

toplumda, tamamlanmış ya da tamamlanacak bir olgu durumundaki pratik, toplumsal "çözümler"in basit teorik *ifadesidir* ve bu toplumun ekonomik, politik, ideolojik sınıf mücadelesinin "problemleri"ne cevap verir.

Şematik olarak, söz konusu ideolojik mefhumlar yalnızca *var olan bir durumun*, teorik olma iddiasındaki suretidir, bu durum ise son kertede sınıf mücadelesindeki güç ilişkilerine bağlıdır: politik, ahlaki ve dini "değerleri" ve bunlar üstünden, kimi politik kurumları gözeterek, ahlakın ya da dinin kimi önyargılarını, bir önyargı olarak ahlakı ve dini gözeterek ideolojik bir taraf tutmak.

Şu halde, gerçek problemlerin ortaya koyulabileceği teorik alanı *açmaktan* uzak olan, özleri itibariyle yalnızca olgu düzeyindeki toplumsal çözümlerin teorik sureti olan bu ideolojik mefhumların işlevi, açıyormuş gibi yaptığı alanı önceden kapatmaktır, dolayısıyla her türlü gerçek problemin konulmasını ve böylece, her türlü yerinde buluşu da yasaklayan bir işleve sahiptir. Diderot, ancak "buluşlarını" gördüğü zaman teolojiye inanacağını bildirdiğinde, ideolojinin özünü net olarak görmüştü.

İroni yapmadan, bugün bu bayatlamış ideolojik mefhumları destekleyen ve bunların tarafını tutan herkesten, bize lütfen İnsan, Özne (Fenomenoloji de dahil olmak üzere tüm kılıklarıyla), Edim, Emek, Praksis, Yabancılaşma, vb. felsefelerinin, *herhangi bir alana* getirmiş veya bu alanda tetiklemiş olduğu bilimsel "buluşlar"ın neler olduğunu, bunların mucizevi "kategorileri"nin, hangi araştırmaları döllediğini göstermelerini isteyebilirdik. Bu kategorilerin kendi alanlarını bulduğu "İnsan Bilimleri"nde güncel olarak neler olup bittiği hakkında az da olsa bilgi sahibi olmak, bu kategorilerin *bütünüyle kısır olmakla* kalmayıp, *gerileticî* etkilere sahip olduğunu tespit etmek için de yeterlidir. "İlgilendikleri" disiplinleri "ilerletmekten" uzak bu felsefi ideolojiler, bunları "sindirmeye" ve çırağı

oldukları büyük Nedenlerin savunulması işinde kullanmaya çalışır ancak. Bu nedenle gerçek problemlerin güncellenmesi, bu ideolojilerin hiç umurunda olmadığı gibi, tam da bu güncellemeyi *yasaklama* işlevine sahiptirler.

Demek ki, tıkadıkları yolların açılması için, bu epistemolojik engellerin tanımlandıktan sonra ortadan kaldırılması ve devamında da *gerçek problemler*in tanımlanabildiği, ortaya koyulabildiği ve sınandığı teorik alanın açık bırakılması gerekir.

Sahtekârlıkları ve teorik olma iddiaları iptal edilmiş teorik Hümanizm mefhumlarının arkasında keşfedebildiğimiz gerçek problemler hangileridir? Bunlara "uygun düşen" temel epistemolojik engeller ile bağlantılı önemli problemleri aktarıyorum:

1. İnsan türünün tanımı problemi – ya da insan türünün varoluş biçimini hayvan türünün varoluş biçiminden ayıran türe özgü farkın tanımlanması problemi (engeller: bilinç, insan cinsine özgü öz, vb. mefhumları).

2. *Toplumsal oluşumlar*ın yapısı problemi (engeller: İnsan, İnsan cinsine özgü öz, "gönül" ya da öznelerarasılık, bilinç, özne vb. mefhumları).

3. Öznesiz bir süreç olarak *tarihin* diyalektiği problemi (engeller: İnsan, Cins, özne, yabancılaşma, diyalektik-teleolojik mefhumları).

4. *Bireysellik* biçimleri problemi (engeller: İnsan, Cins, birey, özne, somut, vb. mefhumları).

5. İdeolojik olanın doğası problemi (engeller: İnsan, bilinç, öznellik, vb. mefhumları).

Bu "gerçek problemlerin" her birine, iyi anlaşılması gereken belirli bir anlamda *gerçek problem* denir.

Bu problemlere, kelimenin ampirist anlamıyla "gerçek" denmez: sanki bunları tanımlamak için insanın *gözünü açması* yeterliymiş gibi – sanki, *ezelden beri*, bunları tanımlamak için insanın gözünü açması yeterli olmuş gibi. Bizim iyi "Hümanistler"imizin büyük kısmı, kendileri için "somut",

"tüm kavramlardan daha zengin ve taşkın" olan "yaşam" anlamına gelen "gerçeğe" sihirli bir biçimde sürekli başvurur ve bu başvurunun amacı gerçeği, "daima gri" olan "teori"nin karşısına koymaktır (kendi anlamıyla tüm korkaklıkları örtmeye yarayan ünlü bir söze göre, "teori daima gridir", bunu herkes bilir). Söz konusu olan, buradaki bu "gerçek" değil, *bilimsel* "gerçek"tir. Marx'ın çok iyi gösterdiği gibi, bunun "somut"la ya da verili ve ideolojik apaçıklıkların içine sızdığı gündelik yaşamın apaçık "gerçeği" ile bir ilgisi yoktur.

Bu problemler *gerçek*tir, çünkü bunlar, bilimsel bilginin mevcut durumu haline gelmiş uzun bir teorik çalışmanın fethettiği *teorik alanda* gerçek olarak ortaya koyulmuştur. Şu halde biz, teorik problemlerin teorik gerçekliğinden bahsediyoruz; bu problemler, bir teorinin problematiğini inşa eden teorik kavramların verili tarihsel durumuna göre, oldukları gibi bilgi sürecine aittirler ve bu şekilde ancak bilgi sürecinin içinde görülebilirler.

Elbette bilgi süreci tarafından üretilmiş gerçek (teorik) problemler, bilgi sürecinden bağımsız olarak var olan ve *gerçek sürece* veya gerçeğin sürecine ait olan *gerçeklikler*le ilgilidir. Bu bağlantılandırma tam da bilgi süreci tarafından üretilmiş sonuç olarak bilgiyi oluşturur.

Bu ayrım, ampirizmin açıklayamadığı şeyi açıklar: problemlerin konumunun ve bilgi sürecindeki bilgi nesnelerinin dönüşümü, yani buraya kadar *görülmemiş* olan, *yeni nesneler*in belirişi. Ampirizm, bilginin bir *görünüm* [*vue*] olduğunu düşünür: "görünüm" alanında yeni nesnelerin belirişini açıklamaktan acizdir, dolayısıyla bu yeni nesnelerin önceden "görülmemiş" olduğunu açıklamaktan da acizdir. Ampirizm, bilimde görülen şeyin görünümünün teorik görme *aygıt*ına, yani bilgi sürecindeki teorinin dönüşüm tarihine bağlı olduğunu "görmez". Şu halde bizim *gerçek* problemler dediğimiz şey, bilgi sürecinin *gerçekliğ*iyle, bu sürecin güncel teorik görme aygıtıyla ve

*gerçekliğin* ona ait *teorik ölçütleriyle* ilgilidir. *Gerçeklik*, bizim onu kullandığımız belirli anlamda, tam da bilgi sürecinin bir kategorisidir.

Gerçek *problem* ifadesindeki, *problem* kategorisinin de durumu aynıdır. Gündelik anlamda "problem" terimi, her türden *zorluğu* belirtir. Herkesin kendi "problemleri" vardır – Tarihin de, komünist partilerin de. Bu bakımdan problemler de "gerçek"tir, "somut"tur, dünyanın bütün "projelerinin" ayağına takılan engellerdir. Bu muğlak, fazlasıyla geniş ve bulanık anlamı reddedip, onu hangi anlamda kullandığımızı kesin olarak belirtmek gerekir.

Bilimsel bakış açısından, her zorluk bir *problem* değildir. Bilimsel problem, bilimsel araştırmanın teorik alanında tanımlanmış bir zorluktur yalnızca ve problem olarak *ortaya koyulmaya* elverişlidir. Bir zorluğun problem olarak koyulması, belirli bir anlamda anlaşılmalıdır; bu anlam, uzaydaki *konum* mecazıyla betimlenebilir. Bir problem ortaya koymak, var olan teori alanında bu probleme, problem olarak düşünülebilme ve ele alınabilme hakkı veren belirli bir *yer* bulmaktır. Ona kendi yerini ayırmak, aynı zamanda onu *tanımak* ve ona kendi adıyla hitap etmektir. Yer ayırma, tanıma ve dile getirme atbaşı gider. Bu birleşik üç işlem, yalnızca var olan teorik alanın kurucu teorik kavramlarının yardımıyla mümkün olur. Bir problem ortaya koymak, demek ki, ona kendi yerini ayırmak, adını vermektir, vb.; bu ise, saptanmış bir zorluğun, bu saptamaya izin veren teori alanının kurucu kavramlarıyla yüzleştirilmesi ile olur.

Bu *yüzleştirme*, her zaman karşılaşılan bir zorluğu problem biçiminde ortaya koyma imkânı vermez: zorluk olarak kalan zorluklar vardır, bunları problem olarak koyamayız: bunlar *tortu* halinde durur. Bu durumda sıklıkla "çözümsüz problemlerden" bahsedilir: bu ifade doğru değildir. Var olan bilimsel kavramların teçhizatı, zorlukların problem biçiminde kesin olarak ortaya konmasına *henüz izin vermediği* zaman, *problem* biçiminde ortaya koyulamayan zorluklardan bahsetmek daha doğru

olacaktır. Bazı problemlerin, çözülebilmeleri için gereken tüm teorik aletlere sahip olunmaksızın, teorik olarak ortaya koyulabildiği de olur. Bunlar, (geçici olarak) çözümsüz problemlerdir. Son olarak bir de, bazı problemlerin teorik biçimde ortaya konmadan ve çözümü bulunmadan, pratik biçimde "ortaya konduğu" (ve hattâ çözümlendiği) de olur: bu, kendilerine uygun düşen teorik çözümlerden (buluşlardan) erken yapılmış, *pratik icatlar* diyebileceğimiz şeylerin durumudur. Politik pratik bize, bunun birçok dikkate değer örneğini sunar.

Zorlukların problem biçiminde koyulmasının koşullarıyla ilgili olan tüm bu "problemlerin" kendileri, doğru bir şekilde *ortaya koyulmayı* hak ederler aslında: felsefenin görevi budur.

Yeterince konuştum. Hümanist ideoloji mefhumlarının yarattığı epistemolojik engellerin ardında keşfedebildiğimiz *gerçek problemler*den bahsederken, tam anlamıyla bilimsel problemleri ima ediyorum, yani mevcut bilimin teorik kavramlarına göre, dolayısıyla tarihsel materyalizmin kavramlarına göre, bir yer ayırmanın, bir tanımlamanın ve bir bildirmenin konusu olabilen zorlukları kastediyorum. Öyleyse bu problemlerden her biri, meşru olarak, bir *teori*nin konusu olabilir.

Listesini verdiğim gerçek problemlerden bazılarının, ciddi bir teorik araştırmayla, çözümlerinin ilkesini bildirmeye izin veren koşullarda, sağlam bir şekilde ortaya koyulabildiğini göreceğiz. Öte yandan başka problemlerin ise, çözümlerini öngörebilmek için henüz sahip olmadığımız teorik unsurları beklerken, sadece düzgün bir şekilde ortaya koyulabildiğini göreceğiz.

### *İlk problem: insan türünün tanımı*[a]

Bu problemi bildirebilmek için, onun bilimsel değerini tam olarak kavramak için, ayrıca sonrasında onun ideolojik ve felsefi önemini anlamak için, bu probleme erişimi yasaklayan

epistemolojik engeli ortadan kaldırmakla işe başlamak gerekir.

Bu epistemolojik engel, ideolojik belirlemelerle aşırı yüklenmiş bir mefhuma bağlıdır; zira bu mefhum, yüzyıllar sonra, güncel ideolojik mücadelelerde, dinin ve idealizmin yanında ya da karşısında, materyalizmin yanında ya da karşısında durmaya devam eder.

Bu epistemolojik engelin doğasını, Marx'la karşılaştığı haliyle, yani Marx onu yolundan çekmeden önceki haliyle tasavvur edebilmek için, Feuerbach'a geri dönmek zorunludur: onun insan Cinsi ya da İnsan cinsine özgü öz kavramına.

Feuerbach'ta insan Cinsi teorisi, onun felsefesinde hem aşkınsal Öznenin hem de Numenal Öznenin yerini tutan "somut" öznelerarasılığı (Ben-Sen) temellendirmeye yarar; bu teori, insanın kendi Nesnelerinde kendi Özünün yansımasıyla karşılaştığı mutlak Ufka dair yansıtmalı teoriyi temellendirmeye yarar; ve bu, insan Cinsini tüm geçmiş, şimdiki ve gelecek bireyler arasında paylaştırarak, Tarihi düşünmeye yarar. Dolayısıyla bu teori, kendi teorik boşluğunu doldurmak için şimdinin, bir ilave olarak, ilelebet ihtiyaç duyduğu bu Geleceğin adıdır. Bu teori son olarak, komünizmin ütopik yüzünü önceden resmeden İnsan[ın] komüne yatkın[1] doğasını, "gönlü" temsil etmeye yarar. Fakat buradan bizi ilgilendiren şeye gelirsek, insan Cinsi mefhumu aynı zamanda, tüm doğa düzeni karşısında insana ayrıcalık tanıyan *eski tinselci ayrımı* temellendirmeye de yarar.

İnsan türü, der Feuerbach, diğerleri gibi bir tür değildir; bu türe Cins denmelidir, zira o, "tüm türlerin türüdür", kelimenin tam anlamıyla *evrensel* türdür; diğerlerinden farklı olarak (kirpiden, yusufçuktan, ormangülünden), nesnesi sonlu bir "dünya" değildir, Evrenin küçük bir kısmı değildir, bütünlüğü içindeki Evrenin ta kendisidir. Bu da, insan türünün mutlak Ufkuna, Evrenin boyutlarını kazandırmanın, insan türünün

1 Komün: toplu halde yaşama [communautaire]. –*çn*

öznelliğine, nesnelliğin yüklemlerini yüklemenin, kısacası, insan türünün türe özgü özelliğinin *Akıl* [*Raison*] olduğunu söyleyen eski tezi tekrar ele almanın, şiddetsiz ama bıkkınlık veren bir yoludur.

Ama doğal olarak, adamakıllı idealist bir gelenekte, Akıl diyen *bilinç* der. Feuerbach için insan türü Cinstir, basit bir tür değildir, çünkü yeryüzünde kendi kendisini nesne olarak kabul edebilen tek türdür. Kirpinin de meziyetleri vardır, "ufku" (onun *Umwelt*'inin ufku), yollar kat ettiğinde bile[a], oldukça sınırlıdır; ama zavallı mahlukat kendi türünü *nesne*si haline getirme ayrıcalığına sahip değildir. Bunu yaşar, ama Pascal'dan beri söylenegeldiği gibi, *hiçbir şey bilmez*. İnsan ne olduğunu bilir, zira kendi türünü kendi nesnesi yapma ayrıcalığına doğrudan sahip olan bir Cinse aittir: *bilinç*, Cinsin, bireydeki bu dolaysız mevcudiyetidir. Her cinsten bilinç ve tabii ki doğal olarak (zira önemli nokta burasıdır) öncelikle *ahlaki* bilinç (ve ahlak, Feuerbach'ta, *dini* ahlak demektir).

Demek ki insan Cinsi mefhumunun işlevi, kuşkusuz, düşünmek değil, çok basitçe İdealizmin bu Büyük İlkelerini *bildirmek*tir (bunlar, kipliklerine göre, eleştirel idealizminkiler de olabilir), bu ilkeler Feuerbach'ta *tinselci* (dini) idealizmin ilkeleridir: İnsan, yüklem olarak Evrensele, Akla, Bilince (rasyonel, ahlaki ve dini) ve Sevgiye sahip olan bu istisnai varlıktır. Anlaşıldığı gibi, Büyük İlkeler söz konusu olduğunda, ne ayrıntılandırmak ne de kanıt üretmek söz konusudur. Bunların bildirilmesi yeterlidir, teorik Hümanizm, burada bir problemin gölgesinden şüphe etmez. Onun için bunlar, ezelden beri Kurulu Çözümlerdir.

Bu koşullarda insan türünün, onu hayvan türlerinden ayıran tanımıyla ilgili meselenin olağanüstü ideolojik önemine şaşırılmayacaktır. Bu mesele, çok uzun süre açık biçimde ve hâlâ da yer değiştirmiş biçimlerde, çok büyük ölçüde sembolik bir iddia olarak kullanılır. Bu iddia, dini ve ahlaki idolojinin

kaderinin (bu kader burada gerçekleştiği ölçüde) gerçekleştiği yerdir – her şeyden önce de dinin kaderi, Kurumların (Kilise ve onun güçlerinin) ve bunlara bağlı olan büyük politik Çıkarların (kısacası sınıfsal egemenlik ilişkilerinin) kaderidir.

Kilisenin, doğa, yaşam ve İnsan (insan paleontolojisi, vb.) bilimlerinin gelişimi karşısında güçlerini kaybettiği gün, bu meselenin de ideolojik zehrini kaybettiğine inanmak hata olacaktır. Basitçe bu meselenin ideolojik kullanımı değişti; bir yandan felsefede, diğer yandan bilimde, hem biçimi hem de uygulamaları bakımından değişti.

1. *Felsefede* bu meseleyi, doğrudan, kaba ve görünür bir biçimde üstlenen, tinselci idealizmdir. Tinselci felsefe, yaşam bilimleri tarafından elde edilmiş sonuçlarla, onları kendi çıkarına göre "yorumlayarak", bütünleşmeye çalıştığında bile böyledir bu. Bergsonizmi ve Teilhardizmi düşünmek yeterlidir; ve söylemeden geçmek olmaz, maddeye, yaşama ve topluma dair bu tinselci ideolojinin kimi Marksist çevrelerde bulduğu yankıları düşünmek yeterlidir. Ama bu kaba, felsefi bakımdan itibarsız biçimler, bizden daha ince biçimleri saklamamalıdır. Eleştirel felsefenin kendisi bu en ince biçimlerde, pek çok Çıkarı (yani, bölmek, yönetmek olduğu için), pek çok Yönetimi ilgilendiren büyük Bölünmeye geri döner yalnızca.

Fenomenolojiye daima yukarıdan bakan ve son olarak Heideggerci Varlık ve Var olan problematiğinde reddi bir saplantı haline gelen Kantçı Doğa ve Özgürlük Ayrımına kadar gitmeden, daha çok, bu tinselci mirasın "İnsan Bilimleri" felsefesine nasıl geçtiğine bakalım. Doğabilimleri ile İnsan Bilimleri arasındaki büyük idealist Ayrımda bu mirası yeniden buluruz. Örneğin, açıklama (Doğabilimleri) ve kavrama (İnsan Bilimleri) arasındaki farka dair Diltheyci teoride[a] kendini gösterir. Bu miras, diyalektik hukukun *nesnesine* dair ünlü soruda, çok daha belirli olarak bir *Doğa Diyalektiğinin* meşruluğu/gayri meşru-

luğu sorusunda da açıkça ortaya çıkar.

Tıpkı "insan olguları"nın (*kavrama*, fenomenolojik *betimleme* ve diğer *hermenötik* değişkenler) anlaşılma biçiminin türe özgü indirgenemez bir özellik olduğunu söyleyen tez gibi, diyalektikte yalnızca insana (ya da tarihe) tanınan bir ayrıcalık olduğunu söyleyen tez de (bkz. Sartre, vb.[a]), İnsanın Yazgısının ve Doğanın sahip olduğu dini ayrıcalık lehine, tinselci taraftan yana tavır almakta ideolojik olarak ısrar edildiğini gösterir. Tüm bilimlerin (ister Doğabilimi ister İnsan bilimleri olsun) epistemolojik Birliğine dair Marksist materyalist tez ve Doğanın Diyalektiği tezi, bütün anlamını bu *ideolojik mücadele* zemininde kazanır.

Bu aşamada, bu tezleri oldukları gibi ele almak gerekir: felsefe alanında ideolojik *tavır alışlar*, yani hem idealist-tinselcilerden yana olmanın radikal *reddi* ("kavrama"ya, "betimleme"ye, "hermenötiğe", vb. tanınmış ayrıcalıklı erdemlerin reddi – Doğanın diyalektik olmamasının reddi) hem de, tartışmada söz konusu olan "problemler"in tanımlanmasında ve konulmasında hakiki bir dönüşüm gerektiren karşı-tezlerin *onaylanması*.

Bunu, Doğanın Diyalektiği konusunda da gördük. Eğer Doğanın Diyalektiği tezi[b], Hegel'den Marksizme geçtiyse ve eğer bu mesele bugün hâlâ felsefenin materyalist tarafının vazgeçilmez mihenk taşlarından biri ise, bu bir tesadüf değildir. Bir Doğa Diyalektiği tezi, *antropolojik olmayan* bir Tarih teorisi olarak Hegelci Tarih teorisi için vazgeçilmezdi: bu tez, (*yabancılaşma* süreci teleolojisinde, tinselciliğin izini taşıyan) Hegelci bağlamda, diyalektiğin İnsanla başlamadığını ve bu nedenle Tarihin öznesiz bir süreç olduğunu belirtir. Feuerbach'ta Doğanın her türlü diyalektiğinin ortadan kaybolması, insan Türünün sahip olduğu dini ayrıcalık gereğidir: aynı temel teorik nedenle, ne *1844 Elyazmaları*'nda ne de tarihin tamamen ya da kısmi olarak *antropolojik* olduğu *Alman İdeolojisi*'nde, Doğa Diyalektiği bulunur. Eğer Engels'in, insan türünün dini ayrıca-

lığını canlandırmış olan Dühring'in tinselciliğine[a] karşı mücadelesiyle birlikte, Marksizmde Doğanın Diyalektiği tezi açıkça beliriyorsa, bu bir tesadüf değildir.

Ama modern Marksistlerin büyük çoğunluğunun, azınlığının değil, inanılmaz bir düşüncesizlikle kınadığı Doğanın Diyalektiğinin meşrulaştırılmış bu "yeniden ele alınışı", yalnızca ideolojik bir işleve sahip değildir. Bundan sonra fark edilebilecek epistemolojik nedenlerle, bu yeniden ele alınış, *Kapital*'in üstüne oturduğu temel felsefi kategori ile yani öznesiz süreç kategorisi ile tek vücut olur. Öyleyse Doğa Diyalektiği tezinin onaylanması, sadece ideolojik (tinselciliğe karşı, materyalizmden yana) bir rol oynamakla kalmaz, olumlu bir epistemolojik rol de oynar: Öznenin yabancılaşma süreci kategorisine karşı, öznesiz süreç kategorisinden yana bir rol.

Doğanın Diyalektiği tezi, *mevcut haliyle*, Doğa'da (bilimsel ve epistemolojik araştırmalara açık alanda) neyin diyalektik olduğuyla ilgilenmekten çok, bir yandan Tarih biliminde ne olduğuyla ve diğer yandan da Doğa ve İnsan Bilimlerinin birleşim noktasında neler olduğuyla ilgilenir. İdeolojik, felsefi ve bilimsel olarak üç bakımdan bu tez, bugün hâlâ Marksizmin ana tezidir ve uzun bir zaman için de böyle olacaktır; idealizme ya da tinselciliğe düşmeden bundan herhangi bir ödün vermek mümkün değildir.

İnsan türünün farklılaştırıcı tanımı sorusunda yerini bulan felsefi ve ideolojik iddia budur.

2. Ama tartışma, yaşam bilimlerinin ortaya çıkışından beri (özellikle Darwin'den beri), bilimlerin alanında bile, çok kesin olarak yaşam bilimiyle tarih biliminin *sınırında*, ideolojik-bilimsel bir tartışma biçimini de aldı. Konusu bu sınır olan bilimler, türlerin evriminde, hayvan türleri ile insan türü arasındaki *maddi bir devamlılığın* varlığını ispatlayacak halde midir değil midir? Zira düşünüldüğü gibi, tinselcilik, indirgenemez

bir devamsızlık "olgusu" olarak kabul ettiği şeyde istediği argümanı bulur ve gecikmeden bu argümanı dini amaçlar için kullanır. Elbette bu argümanı kullanma imkânının tinselciliğin elinden alınması faydalı olur. Var olan tinselciliğin terimleri ile tanımlanmış ideolojik mücadeleye göre, hayvan türleri ile insan türü arasındaki sınırın doğasıyla ilgili bilimsel buluşların ideolojik önemi buradan gelir.

Ama bu mesele halledildiğinde, tinselciliğin de böylece kaynaksız kalacağına inanmak tuhaf bir saflığa düşmek olacaktır. Tinselciliğin önce davranmayı ve bilimsel düzlemde, *Yaradılış* "tarihinin" saygınlığını kökten sarsabilecek olan her tür bilimsel buluşu "sindirmeyi" de başaracağını biliyoruz: bakınız Teilhard'ın savunma harekâtı. Gerçekte, her ideoloji gibi tinselcilik de, bilimle dalga geçmekle kalmaz, bunun için yaratılmıştır: sonucu ne olursa olsun, daima bilimi "sindirmekle" görevlidir. Bir ideolojiye, ona bilimsel alanda "karşı koyarak" son verilmez, çünkü bir ideolojinin "filizlendiği" alan bilimin alanı değil, sınıf ilişkilerinin ve bunların sonuçlarının alanıdır. Darwin'den sonra bile, insan paleontolojisinin son buluşlarından sonra bile, tinselcilik için güzel günler vardır.[a]

Bu nokta üstünde durmak istiyorum, zira Marksistler, tinselciliğin temelleri hakkında bu saflığa düştükleri zaman, insan türünün tanımlanması gibi can alıcı bir mesele ile ilgili "bilimsel buluşlardan" bekledikleri "nihai" ideolojik sonuçların önemi hakkında yanılmakla kalmazlar, çok daha ağırı, genelde hasmın ideolojik "argümantasyon"ları ile temasın tetiklediği ideolojik kirlenmeden de kendilerini koruyamazlar. "Hasmı" kendine ait alanda (ideolojide) "takip etme" zorunluluğu olduğunda, buradan zarar görmeden çıkıldığı nadirdir, en azından teorik bakımdan sağlam bir şekilde silahlanmak gerekir.

Elbette, bunun yeni örneklerinden yoksun değiliz, örneğin insan paleontolojisinin Son bilimsel Buluşlarına dayanmaktan fazlasıyla mutlu gördüğümüz "Marksistler", geleneksel tinsel-

ciliğin argümanlarını çürütmek için bu buluşları kullanıyor, bu Son Buluşları, bir de "Marksist" adı verilmiş Hümanist ideolojinin hizmetine aceleyle sunduklarından, tam olarak modern tinselciliğe düşüyorlar.

Şu belirli durumu kastediyorum. Son buluşlar, klasik Darwinci insanın maymundan geldiği tezini (tinselciliğin alay ettiği "skandal") iptal etti. İnsanın atasının, maymun ırkları içinde en "gelişmiş" torun olmadığı, insanlığı en iyi ifade eden şeyin beynin hacmi olmadığı (mekanikçi materyalist tez, ayrıca yine üstüne tinselcilerin kokusu bulaşmış, zira beyin diyen, akıl ya da bilinç, vb. der) kanıtlanmış gibi görünüyor. Tersine, insan ailesinin "atası"nın, servikal bakımdan mütevazı şekilde gelişmiş bir varlık olduğu ve bu varlığın, ayaklarının üstünde doğrulmak, ellerini özgür bırakmak ve haklı olarak "bireysel" değil sürücül olduğunu düşünebileceğimiz koşullarda, ilkel aletler üretmek gibi ayırıcı özellikleri olduğu kanıtlanmış gibi görünüyor. Bu buluşun *tarihsel materyalizme* bir faydası olabileceği derhal görülür. Tarihsel materyalizm, nesne olarak insan türüne özgü tarihsel varoluş biçimlerinin doğasını kabul eder: insanların varolmasını sağlayan maddi araçların üretim koşullarının üretilmesinin ve yeniden üretilmesinin koşulu olarak toplumsal oluşumların yapısını kabul eder. Son Buluşlar, güncel insan toplumlarını, insan türünün hayvana özgü köklerinden ayıran boşluğu "doldurmaya" izin verir, çünkü insan türü, *köklerinden itibaren*, birlikte yaşayan ve ilk aletleri üreten varlıklardan oluşacaktır.

Marksistler, Engels'in, insan türünü en gelişmiş hayvan türlerinden ayıran ayrım üstüne, yani *emek* üstüne ve insan türünün insanlığının "yaratılması"nda emeğin rolü[a] üstüne yazdığı ünlü metin (*Doğanın Dilaylektiği*) ile bu buluşların ilişkisini kurmaktan geri kalmadılar. Marx *Kapital*'de, insanı bir "*toolmaking animal*"[b] olarak tanımlayan Franklin'i yineleyerek, çoktan bu türe özel farkı belirtmişti.

Son Buluşlar tartışmasız, ideolojik, bilimsel ve felsefi olarak çok kârlıdır ama bu kârın *anlamını* ve *sınırlarını* belirlemek gerekir.

İdeolojik açıdan bu buluşlar, tinselci savunmanın işini daha zor hale getirir, tinselci savunma, makul olarak insanın bir maymunun oğlu olamayacağını söyleyen teselli diniyle pohpohlanmış kaba genel kanının yanında, Darwinci "skandal"a (maymun!...) doğru giden alaycılık argümanını artık böyle demagojik bir şekilde kullanamaz. Ama tinselci ideolojiye güvenebiliriz: o, her zaman yeniden ayaklarının üstüne kalkar, çünkü iyi bir ideoloji olarak onun ayakları yoktur.

Bilimsel açıdan, Son Buluşlar kesinlikle kârlıdır. Ama bunlar, hiçbir şekilde, tarihsel materyalizmin kavramsal içeriğine bir şey katmazlar; bu materyalizm kurulmak ve gelişmek için ne Darwin'i ne de modern paleontologları bekledi; kendi teorisinin gelişiminin temel problemleri ve bu problemlerin ortaya çıkışı üstüne bir şey öğretmeyi de ummuyor. İnsanın, bir arada yaşayan bir "*toolmaking animal*" olması, emeğin "insan doğası"nı dönüştürmesi, XVIII. yüzyıldan beri çok yaygın bir hipotezdi[1], ama bütünüyle verimsiz kaldı: tarihsel materyalizm buradan çıkmadı. Bildiğimiz gibi kendisi, tamamen başka "öncüller"den yola çıkılarak üretildi. Ayrıca, tarihsel materyalizmin üstüne çalıştığı, görünüşe göre toplumsal oluşumlardan derin bir niteliksel fark ile ayrılmış bu grupları değil, hakiki toplumsal oluşumları nesne olarak kabul eden bir disiplinin bilimsel içeriği için, bu tarz bir "sınır-problem"in bilimsel çözümünden ne beklenebilir? Sınır-problem: şunu ispatlamak gerekecektir: söz konusu olan sınır, *tam olarak*, biyolojik yasaları bir yandan ekolojik yasalardan, diğer yandan da, tam anlamıyla insanlık tarihini yapan tarihin toplumsal yasalarından ayıran sınırdır, hâlâ tarih-öncesi alanın içinde kalan bir sınır değildir, yani hâlâ toplumsal olmayan ve bio-ekolojik yasalara

1 Suret-Canale'in söylediğinin tersine.

tabi bir sınır değildir. Bu konuyla ilgili mesele, halledilmiş olmaktan hâlâ uzaktır.

Felsefi açıdan, bu buluşlar çok daha fazla kârlıdır. Aslında bunlar, belli bir noktada, evrim sürecine dair *genetik* bir anlayışın, yani *evrimci doğuş* [*genèse*] ideolojisinin iptal edilmesidir. Bunlar, zavallı bir Hegelcilikten başka bir şey olmayan evrimciliğin teleolojik diyalektiğinden tamamen farklı bir diyalektik imgesi önerirler: *genetik/doğuşsal olmayan mutasyonların* diyalektiği.

Yine de, ne görüyoruz? Kimi Marksistler bu buluşların üstüne, bunlardan ideolojik bir kullanım elde etmek için atılıyor, ancak bu kullanım, tinselciliğin kimi argümanlarına karşı yöneltilmiş olmakla birlikte, yeni bir tinselciliğe çok büyük bir yol açıyor: teorik Hümanizmin tinselciliğine. Bu ideolojik girişimin kaderinin bağlı olduğu mefhum, ya emek mefhumudur (İnsanın özü, emektir), ya da görünüşte daha "Marksist" olan, ama aslında eşdeğer olan, "toplumsal emek" mefhumudur. Reddetmek istediğim ideolojik işlem basittir. Bu işlem, aşağıdaki teorik oluşum zemininde, ideolojik "emek" mefhumunu yeniden etkinleştirerek, teorik Hümanizme yeni bir "kalkış noktası" vermekten ibarettir: İnsanın Özü = emek (ya da toplumsal emek) = İnsanın İnsan tarafından yaradılışı = Tarihin Öznesi İnsan = Öznesi İnsan (ya da insan emeği) olan süreç olarak Tarih. Her şey sanki insan paleontolojisinin Son Buluşları, teorik Hümanizmin "yeni bir hamle"sine "yeşil ışık" yakıyormuş gibidir.

Bu tinselci ideolojiyi öğretenler, argümantasyonlarının sonuçlarının çok da bilincinde olmadıklarından, argümantasyonları, Marksist tınılı ifadelerin teorik kazancını sahiplendiğinden, bazı ayrıntılara girmek kaçınılmazdır.

Suret-Canale[a] kendisini alıntıladığım için kusura bakmasın. Ama argümantasyonu, son buluşlarla *1844 Elyazmaları* arasında açık bir ilişki kurduğu oranda, bizi aydınlatacaktır.

Şu halde, *1844 Elyazmaları*'nda hâlâ hatalı ya da eksik olan, yürütülen işin felsefi (spekülatif) niteliğidir.

Althusser'in de böyle düşündüğüne inanıyorum. Fakat onun yorumu, evrensel bir insan özü anlayışını, ya da eğer isterseniz, ortak bir dilden konuşmak için, insan türüne dair herhangi bir genel tanımı da aynı şekilde "ideolojik", yani spekülatif ve hatalı bularak reddeder gibidir.

Böyle bir ret, haksız olacaktır, tıpkı genel teorinin, özel bir bilime ya da tek başına ele alınmış kimi bilimsel yasalara tanınan bir ayrıcalık yüzünden tamamen reddedilmesinde olduğu gibi (pozitivizmin her zaman yaptığı iş budur).

*1844 Elyazmaları*'nın genel insan tanımında, tamamen geçerli bir zemin vardır. Şunu da söyleyeceğim, insanın toplumsal emek ile bu şekilde tanımlanması, Marx'ın temel buluşlarından biridir; bu buluş olmadan, onu takip eden hiçbir şey, üretim biçimleri teorisi, kapitalizm analizi, kavranabilir olmayacaktı. Marx bunu asla yadsımayacak, tersine geliştirecektir (örneğin *Kapital*'in[a] ilk cildinde, insanı hayvandan temel olarak neyin ayırdığını göstererek); Engels de bunu, *Doğanın Diyalektiği*'nde bir o kadar yapacaktır.

Burada bir parantez açmak için müsaade isteyebilir miyim? Bu genel anlayışı sorgulamak için pek az nedenimiz var, hele de bu anlayış bugün, bilimin yani insan paleontolojisinin buluşları ile de çarpıcı bir şekilde tasdiklenirken. Bu çok yenidir. Tarihi son on yıla dayanır... (bu cümleden sonra Leroi-Gourhan'ın tezlerinin bir özeti gelir.) ...insanlaşmanın ana nedeninin, alet yapımında işaretini gördüğümüz toplumsal emek olduğu ispatlandı, tersi değil...

Ama konumuza dönelim. Marx'ın *1844 Elyazmaları*'nda verdiği, bilim tarafından tasdiklenmiş ve zenginleştirilmiş tanım, insanın özünü zamanın burjuva veya küçük-burjuva bireyinin *görünüş*ünden çıkarsamak isteyen XVIII. yüzyıl filozoflarının ya da Feuerbach'ın spekülatif ve hatalı (kökünde idealist) tanımlarıyla aynı düzleme koyulamaz.

1845'te, Marx'ın sahip olduğu önceki anlayışlardan kopuşu, genel olarak onun insan anlayışıyla değil, esas olarak yaptığı işin spekülatif niteliğiyle ilgili olduğu oranda, "teorik hümanizm – teorik antihümanizm" terminolojisi, bana haksız görünür. Bu terminoloji, esas olanın merkezinde değildir.

Ciddi bir şekilde savunmanın mümkün olmadığı konuları anımsatmayı es geçiyorum. Bilimsel bir buluşta esas olan spekülasyondan kopmak değildir; bu basit ön adımdan *sonsuzca fazlası* gerekir, yoksa tüm hayatını buna adamış Feuerbach, büyük bir bilgin olurdu. Bilimsel bir buluşta esas olan, onun teorinin *içeriğine* (*form*una değil: spekülasyon olsun, olmasın) kattığı yeni şeydir. Birazdan açıklayacağım son derece büyük kimi kaygılarım olsa da, "toplumsal emek" gibi bir ifadenin, her şey olup bittikten sonra ve onu radikal bir şekilde eleştirmek şartıyla, bizim için geçerli olarak ifade ettiği şeyin, Marx'ın buluşunun kattığı yenilikle *ilişkisiz* olmadığı konusunda hemfikirim. Ama 1) *1844 Elyazmaları*'nın bu buluşu içerdiğinin söylenmesi ve 2) bu buluşun, aşırı derecede ikircikli (*Marksist olmayan* demek istiyorum) "toplumsal emek" ifadesiyle belirtilmesi konusunda hiçbir şekilde hemfikir değilim. Ancak bu ifadeyi Marksist kabul etmek şartıyla, Marx'ın *1844 Elyazmaları*'ndaki buluşuna dair tez savunulabilir.

*1844 Elyazmaları*, (beklenen kurucularından söz ettiğim teorik kutsamanın birleştirdiği Hegel'i ve Smith'i takiben) İnsanı *emek* ile tanımlar. *Elyazmaları*'nda bu emek, kendi *kökensel ediminde*, yani üretici bireyin özsel Güçlerinin (Feuerbachçı) dışsallaştırılması olarak tanımlanır. Her şey, bir Özne (emekçi İnsan, işçi) ile onun ürünleri (Nesnesi) arasında geçer. Feuerbachçı tanıma göre bireyin "mutlak özü" türdür, öyleyse birey, kendi özünde bile, Cinstir ve bu nedenle bireysel edimi, kökeninde, *cinse özgü* bir edimdir. *Elyazmaları*'nın bize takdire şayan bir kesinlikle anlattığı, birey-işçinin maddi üretiminde insan Özünün (İnsan olarak bireyin özü, cinse ait olduğundan) kendini dışsallaştırdığı-ifşa ettiği bu kökensel edimin, mülkiyet, sınıflar, sermaye vb. gibi *toplumsal* sonuçları, ideolojik olarak, buradan çıkarılır. Suret-Canale tarafından üretilmiş "toplumsal emek" ifadesindeki *toplumsal* sıfatı, *Elyazmaları*'nda, İnsanın *cinse özgü oluş*unun etkisini, fenomenini, ifşasını (He-

gelci kendinde-kendi-için'i [*en-soi-pour-soi*]) belirtir. İşçinin emeği[*nde*] (Hegelci kendinde'de [*en-soi*]) bulunan İnsanın özüne *ait kökensel* dışsallaştırma-yabancılaşma *edimi*, tam da bu *cinse özgü oluşu* içerir. *Elyazmaları* yakından okunduğunda, bundan şüphe duymak mümkün değildir. "*Toplumsal*" olan her şey, toplumsal *koşulların* ve *emek sürec*inin ya da değere değer yüklenmesi sürecinin yapısını değil, kökensel bir özün, İnsanın özünün (olabilecek tüm dolayımlar üstünden) dışsallaştırılması/yabancılaşmasını belirtir.

Ayrıca Marx bu nedenle, "evrensel tarih edimi"[a] gibi bütünüyle idealist bir ifadeyi yazabilir, bu onun *kökensel* "doğum belgesi"dir; buradaki "kökensel", her köken felsefesindeki, yani kurucu Özne olarak öz felsefesindeki "köken" ile aynı anlamdadır. Burada köken, *kökenlere* yani *başlangıca* işaret etmez, kendi kurucu derinliğinin bağrında, tarihin bütün fenomenlerini üreten, mevcut, güncel, ebedi kurucu öze işaret eder.

Tartışmayı genişletelim. Eğer "toplumsal emek" ifadesi ikircikliyse, bunun nedeni burada toplumsalın yalnızca bir *adın sıfatı* olmasıdır (*Elyazmaları*'nda Fenomen, dışsallaştırma, kendinde-kendisi-için); bu ad ise, bu sıfatın iç özüdür (kendinde): *emek*. Eğer buradan sonuçlar çıkarılacaksa, tarihsel materyalizm teorisinin temel bir kavramı olarak kurulmaya çalışıldığı ikircikli durumda, *emek* kavramının *Marksist bir kavram olmadığını* açıkça bildirmek gerekir, buna karşı olan kaç görünüş, kaç otorite vardır, Tanrı bilir. Tam tersine emek kavramının kendisi, Marksist teorinin gelişmesi için büyük bir epistemolojik engeldir.

Marksizmi emek felsefesi olarak gören bütün idealist yorumlar, bütün emek ideolojileri incelendiğinde, bunların *1844 Elyazmaları*'nın konularını yinelediği ya da bir "praksis" Fenomenolojisi kurmaya çalıştıkları[1] *a posteriori* olarak kolayca fark edilir. Ama burada söz konusu olanın, başka bir alana,

1 Bkz. İtalya'da, Enzo Paci'nin eseri.

bilimin alanına yerleşmiş tarihsel materyalizm değil, *felsefi* ideoloji olduğu söylenerek itiraz edilecektir.

İyi madem, tarihsel materyalizmden bahsedelim. Bu durumda göreceğiz ki Marx'ın klasik Ekonomi Politiğe karşı tüm eleştirisi, Ekonomistlerden alınmış emek kavramını parçalamaktan, silmekten ve onun yerine, artık basit emek *kavramının* ikircikli anlamıyla karıştırılmayacak yeni kavramları koymaktan ibaretti. Emek *kelimesi* bu yeni kavramlarda, onlara ayırt edici anlamını veren başka kelimelerle birleşmiş halde bulunur.

Emek kavramı, şu kavramlarda "parçalanır": *emek süreci*, emek sürecinin toplumsal koşullarının yapısı, (emek değil) emek gücü, (emeğin değil) emek gücünün değeri, somut emek, soyut emek, emek gücünün uygulamaya koyulması, emek miktarı, vb. Tüm bu "parçalanmalar" yalnızca basit, kökensel *emek* mefhumunun tarihsel materyalizm için teşkil ettiği *büyük epistemolojik engelin*, tarih biliminin önünden kaldırıldığı belirli biçimlerdir. Marx *Kapital*'de, emeğin "toplumsal" niteliğinden, gitgide daha çok toplumsallaşan emekten bahsettiğinde, bu ifadelerdeki, *emek* kelimesi, teorik olarak ilksel ve dolayısıyla kendiliğinden bilimsel olan bir ana kavrama yani Emek kavramına göndermez, kısa bir listesini verdiğim *birleşik yeni kavramlara* gönderir.

Suret-Canale'in kullandığı "toplumsal emek" ifadesi bu nedenle ikircikliidir, özellikle bu ifadeyi yorumlarken *1844 Elyazmaları*'na açıkça gönderme yaptığı için. Bu ifadenin diğer ifadelere göre ("insanın özü" emektir, gibi) faydası, Marx'ın emekle ilgili buluşunu belirtmek için kaçınılmaz olan *toplumsal* sıfatını, "düzeltici" ve "ilave" bir muhteva olarak devreye sokmasıdır. Ama Marx'ın buluşu, *toplumsal* sıfatı ile belirtilen nesnenin, yani toplumun doğasıyla ilgilidir tamamen. Burada bir "ilave" değil, özsel olan söz konusudur. Öyleyse bu buluşun şöyle etkileri vardır: *Elyazmaları*'ndaki tezlere çok uygun

bir fenomen-öz ilişkisini dile getiren isim-sıfat düzenini *ters-yüz etmek* ve emeğin doğasını düşünmek için, *emeğin gerçekleştirilmesinin toplumsal koşullarının (toplumsal ilişkilerin) yapısını düşünmekle başlamak gerektiğini* ortaya çıkarmak. Şu halde emek, *emek gücü*ne dönüşür, toplumsal ilişkilerin yapısı tarafından tanımlanmış ve bu yapının egemenliğindeki bir *emek sürec*inde gerçekleştirilir. Demek ki, insan türünün varoluş biçimlerini, hayvan türlerinin varoluş biçimlerinden ayıran türe özgü fark, "toplumsal emek" değildir, toplumsal oluşumların varoluşunun üretiminin ve yeniden üretiminin toplumsal yapısıdır, yani emek gücünün emek sürecinde gerçekleştirilmesini yöneten toplumsal ilişkilerdir ve bunların bütün sonuçlarıdır.

Bu durumda, Marksist teorinin "hümanist" niteliğini, Marx'ın hayvan toplumlarından değil *insan* toplumlarından bahsetmesine dayandırmak isteyen her eğilimin, Hümanizmin her "yeni hamlesi"nin, hangi *ideolojik* ikircikle bel bağladığı görülebilir. Yahut, yoruma gerek duymayan bir bayağılık söz konusudur. Buna göre, insanlık Tarihi teorisi yaptığımız için, hepimiz hümanistiz, ya da genel mekanik üstüne bir inceleme yazdığımız için mekanikçiyiz... din teorisi yaptığımız için de dindarız... Bu, hiç ciddi değil. Buna karşılık ciddi olan, ama tabii ki bu, sahte bir ciddiyettir, ikircik üstüne bir kavram üretmektir (bu kavram, insan toplumlarının varoluş biçimlerini, hayvan toplumlarının varoluş biçimlerinden ayıran farklılaştırıcı bir kavramdır) ve bilimin ya da Marksist felsefenin teorik-Hümanist yorumunu ahlaki tınıların üstüne oturtmak için, daha sonra bu kavramın çağrışımlarına başvurulacaktır (emek, toplumsal emek).

Bir kez daha belirteyim, ben burada, insan türünün kökenleri probleminin bilimsel bir problem olmadığını ve belli bir ölçüde tarihsel materyalizmi ilgilendirmediğini söylemeye çalışmıyorum. İnsan paleontolojisine dair bilimsel materyalist bir teorinin, tarihsel materyalizm için önemli olduğu kesindir,

çünkü bu teori, ısrarla tarihsel materyalizmin karşısına konan tinselci tarih ideolojilerinin kullandığı birçok mazereti ortadan kaldırır. Ama tarihsel materyalizm, modern insan paleontolojisinin getirdiği sonuçların bilimsel zeminine gerek duymadan kurulmuştur (bundan yaklaşık on sene önce) ve *Kapital*, *Doğanın Diyalektiği*'nden birkaç sene önce tasarlanmıştır, dolayısıyla Engels'in insanı maymundan ayıran fark[a] üstüne yazdığı ünlü metinden önce. Eğer tarihsel materyalizm buna gerek duymadıysa, bunun nedeni nesnesinin, insan paleontolojisinin sonuçlarına göre özerk olması ve bundan bütünüyle bağımsız bir biçimde, olduğu gibi incelenebilmesidir.

Ama biraz daha da ileri gitmek gerek. Eğer, kabul edilebileceği gibi, teorik Hümanizmin "yeni hamlesi", paleontolojinin Son Buluşlarına bu kadar az dayanıyorsa – tıpkı Teilhard'ın saçmalıklarından herhangi birinin bunlara dayanmaması gibi (Teilhard bu ünlü Buluşları hiçbir sıkıntı duymadan, aynı türden savunmacı bir girişimde, "sindirecektir") –, eğer teorik Hümanizmin bu "yeni hamlesi" son tahlilde, tamamen politik konjonktürle, biraz da bilimsel kesinlikle ilgisi olan nedenlerle açıklanabiliyorsa, şeylerin temeline inmek ve sadece politik olanlar değil, teorik olanlar da dahil olmak üzere, hangi nedenlerle ciddi Marksistlerin (hokkabazlardan bahsetmiyorum), bu eğilime kolayca teslim olabildiklerini sormak gerekir. Zira bunların durumunda, ben bunun yalnızca politik konjonktür meselesi değil, aynı zamanda ve özelikle teorik inanç meselesi de olduğunu düşünüyorum.

Öyleyse, bu Marksistlerin *materyalizmin* gerekleriyle ilgili sahip olduğu temsil ile bir olan bu inanışın köküne gidelim.

Kısa bir süre için, Son Buluşların ideolojik faydalarına geri dönüyorum. Bunlar, materyalist "dünya anlayışı"ndaki bir boşluğu "doldurma" işlevine sahiptir. Bu boşluğu doldurarak, dünyanın "sürekli olduğu"na dair ve yaşamın maddiliği ile insan varoluşu arasında, dinin usta kelimelerinin içine süzüldü-

ğü "aşkınlığın" süreksizliğinin değil, maddiliğin kendi birliğinin bulunduğuna dair bir "kanıt" üretir. Bu önemlidir. Ama şunu iyi görmek gerekir ki, "bir boşluğu doldurma" kaygısının altına (ideolojinin saldırdığı yer), şimdi bir kez daha, başka bir kaygı *gizlice süzülebilir*; bu kaygı, dini ideolojinin kimi usta kelimeleriyle ilgisiz değildir.

Aslında, özellikle de dini ideolojinin ilgilendiği "boşlukların", Kökenlerin boşlukları olması oldukça dikkat çekicidir; büyük Köken Boşluğu safsatasından başka bir şey değildir bu. İnsanın Kökeni, Yaşamın Kökeni, vb. dini ideoloji için yalnızca Dünyanın Kökeninin, yani Yaradılışın Kökeninin diğer yüzlerce örneğinden biridir. Bu arada, eğer bazıları, özellikle İnsanın kökenleri hakkında, kendiliğinden yaradılış lisanıyla[a] konuşursa, bunda şaşılacak bir şey yoktur. Bu örnekler, uygun olmadığı için, reddedilecektir, ben bu konuda gönülden hemfikirim. Ama bu, Yaradılış ve Köken problematiğini, bir yandan bu problematiği püskürttüğünü bildirirken aslında ona itaat etmeye devam ederek reddetmenin belli bir şeklidir.

Bu Kökenler problemi (yaşamın, insanın, vb.), özellikle felsefi (yalnızca ideolojik değil) eser verdiğine inanmış birçok Marksiste musallat olmuştur; bu, zaten bir gösterge olabilecek bir olgudur. Bu gösterge, bu Marksistlerin özellikle bayıldığı Köken problemlerini çözmek için devreye soktukları teorik ilkenin doğasıyla derhal doğrulanmış olur.

Burada herkesin içinde, *materyalizm* ile *doğuşu* bağdaştırmaktan kendini alamayan bir kavrayışın "kendiliğinden" ısrarını ("kendiliğindenliğin" Leninci anlamıyla) ifşa etmek istiyorum. Marksist materyalizmin geniş çemberinde, sadece filozoflarda değil (çok sık görülmemekle birlikte) Marksist bilim-adamlarında da, materyalizm kendiliğinden, *doğuş* kategorisi altında ve bu kategori içinde düşünülür. Bu nedenledir ki Köken problemleri, diyalektik materyalizmle ilgili baskın olan güncel anlayışın bağrında bile böylesi bir öneme sahiptir. Zira

Kökenler her şeyden önce, tüm özgürlüğüyle *doğuşun* ideolojik şemasının kendini gösterebildiği yerdir.

Kim doğuştan bahsederse, seküler bir dini ideolojik geleneğin temelinde *soyun sürmesi*nden de bahsetmiş olur; bir soyun sürmesinin sonuçlarının *izini adım adım takip etme* imkânından da bahsetmiş olur; dönüşümleri adım adım takip edilen *aynı* bireyle, *aynı* soyla karşı karşıya olduğumuzun teminatından da bahsetmiş olur. Bu temel ideolojik *teminat, güvence* ihtiyacı, her doğuşun temelinde bulunur (her ideoloji, başka işlevlerin yanı sıra, bir *güvence* sağlama işlevi de görür): tüm dönüşümlerinin ortasında bile, ilk Özneyi asla gözden kaybetmemek; daima *aynı* Özne ile karşı karşıya olmanın güvencesine sahip olmak. Dini Doğuş'ta: tüm olan bitenlerde, daima bir ve aynı özneyle, yani *Tanrıyla* karşı karşıya olma güvencesi. Materyalist doğuşta: dönüşümleri ne olursa olsun, daima bir ve aynı Özneyle, yani *maddeyle* karşı karşıya olma güvencesi. Materyalizm ile genetiğin/doğuşbilimin birleşimi böylece, temelde, ideolojik bir *güvence* şemasına dayanır.

Bu ideolojik şema, kendiliğinden *ampirizm* biçimini alır. Kökensel Öznenin dönüşümlerinin izini adım adım takip etmek için, kendi dönüşümleri içinde onun başından geçenlerin satır satır ayrıntılı bir hesabını çıkarmak[*tan*] başka bir şeye ihtiyaç yoktur. Bu özne dönüşürken de, bir yandan onu dönüştüren, bir yandan da kökensel Öznenin Özdeşliğini (kelimenin her anlamıyla) muhafaza eden sürecin bütün ayrıntıları yeniden düzenlenebilmelidir. Bu şekilde özdeşleştirilen/*tanımlanan* bireyi gözden kaybetmemek için, *onu asla gözden kaybetmemekten* başka bir şey yapmaya gerek yoktur. Ampirizm kendiliğinden, *iz sürme* uygulamasında bu eşsiz *soyun sürmesi* mantığını benimser ve "yaşar".

Bilimsel ideolojinin kendiliğinden hareketinde devamlı olarak "kullanılan" doğuş kavramının, sadece diyalektik materyalizmin gelişimi için değil, tarihsel materyalizmin ve ona

bağlı bilimlerin birçoğunun gelişimi için de (şüphesiz bunlara yaşam bilimleri ve doğabilimlerinin azımsanmayacak bir kısmı da dahildir) en büyük güncel epistemolojik engellerden biri olduğunu düşünüyorum. Psikolojide, tarihte vb. yıkımlar gerçekleştirir. Bu kavram devamlı kullanılır ama sahip olduğu "apaçıklığın" ağırlığı, yani ideolojik ağırlığı, o kadar ezici ve o kadar hafiftir ki, kendi *teorik* sıfatları bakımından hiç sınanmamıştır.

Doğuş önyargısının inanılmaz gücüne bakın. Son Buluşlar, hayvanlar alemi ile insanlar alemi arasındaki şemanın, maymun-dan-itibaren-insan gibi bir doğuş diyalektiğinden (maymunu gözden kaybetmeden "izini iyi sürersek", insana dönüşeceğini görme *güvencesi*) çok farklı bir şemada gerçekleştiğini kabul etmeyi *olgular düzeyinde* dayattığı sırada, bunun tersine insanı anlamak için, bir maymunun-oğlu-olmayan, iki ayağının üstünde duran ve (çok küçük olan) beyni de maymun-beyninin-oğlu bir beyin olmayan (bu uygunsuz küçültmede doğuş önyargısının rahatlıkla işleyebilmesi için fazla büyük bir beyin) bu varlıktan yola çıkmak, doğuşu olmayan (yani aynı Öznenin özdeşliğinin korunduğu bir soyun sürmesi olmaksızın) bir *sonuç*tan yola çıkmak gerektiği anlaşıldığı sırada; *işte tam bu sırada* insanlar alemindeki doğuşun içine düşeriz. Sonunda suçlu bulunmuştur, kökensel Birey tanımlanmıştır, "alete" benzer şeyler üretir, gruplar halinde yaşar: *bu, tabi ki odur. Tuttuk onu.* "İzini iyi sürmek", adım adım takip etmek, onu gözden kaybetmemek yeterlidir, şimdiden biliyoruz ki bu iz sürmenin sonunda hem *1844 Elyazmaları*'nı hem de *Kapital*'i bulacağız! Daha azını değil. Şu halde, Son Buluşlara kadar elbette tamamen belirsiz kalmış şeyler olan toplum ve tarihin nelerden oluştuğunu, *Kapital*'i ve Marksizmi derinden derine oluşturan şeyin ne olduğunu ve son olarak, aynı vesileyle (küçümsenemeyecek bir fayda), Hümanizm ve teorik Anti-hümanizm hakkında ne düşüneceğimizi nihayet bileceğiz.

Biraz heyecanlı davrandıysam kusura bakılmasın. Bu kökü kazınamaz *doğuş* önyargısını sarsmak için, çok başka fırtınalar gerekir ve gerekecektir. Doğal olarak, beni neyin beklediğini biliyorum. İyiniyetli olanlar bunu söylemekte gecikmedi[a], sadece mesleğini (aşkınsal) doğuşta icra eden filozoflar değil, ama ne yazık ki, işi "soyutlamalardan" tamamen başka bir şey olan ve öznesiz bir sürecin (yani bir doğuşun tam tersinin, doğuş kavramı ideolojik Özne önyargıları ile ezilmiştir) ürünü olan *sonuçlar* üstüne aralıksız çalışan tarihçiler de buna dahildir. Elbette ben, "doğuş"u "yapılar"a kurban ediyorum. Bu bitmez tükenmez süreç için hazırım.

Buna cevap vermeyeceğim, zira suçlayanlara şans vermek gerek; ne de olsa İnsan düşünebilir de. Ama söz konusu olan tam da maymun ve insan olduğundan ve ideoloji denizinde, maymun-insan ilişkisi gibi bir taşın teorik tınısının dalga alanında kalmak için, Ünlü Alıntılardan birini sırası gelmişken kullanma özgürlüğünü (alışkanlık haline getirmeden) kendime tanıyorum: Marx'ın bu oldukça açık ve ufak cümlesi bize şunu söyler: insan zekâsı için anahtar, maymun değildir; insan, maymun zekâsı için anahtardır.[b]

Doğal olarak bizim yetenekli materyalistlerimiz bunu, bütünüyle doğuşçu bir anlamda istedikleri gibi onlarca yıl kullandı. Marx'ın söylemek istediği, tıpkı Hegel gibi, maymunda *tohum olarak* bulunan şeyin, maymundan itibaren maymundaki İnsan olanın gelişiminin insanda görüldüğü değil miydi? Okumayı kolaylaştırma meselesi: Platon'da olduğu gibi, küçük harflerle yazılmış, zor metinler vardır ve bir de miyoplar için büyük harflerle yazılmış metinler vardır. İyi bilindiği gibi: bir miyoba iz sürme görevi verildiğinde, adım adım izlemesi için ona uzun boylu ya da şişman birini vermek daha uygundur. Marx'ın cümlesi, sonuç olarak, soyun sürmesi-iz sürme durumunun tersten kanıtıdır: çünkü insanda, onun maymun atasında dahi, insanın geleceğinden başka bir şey görülmez.

Başka bir metinde[a], bu oldukça açık küçük cümlenin *Katkı* ve *Kapital* bağlamında yer almasının, en azından bunu tarihselci olmayan, yani doğuşçu olmayan bütünüyle farklı bir anlamda anlamadıkça, güç olduğu fikrini geliştirmiştim. Ama ihtiyaca göre söylemi çeşitlendirerek, bir şeyleri her zaman birkaç kere söylemek gerekir. O zamanlar ben, söz konusu metinde her şeyden önce, bu küçük cümlenin *epistemolojik* anlamından bahsetmiştim. Bilginin hiçbir zaman bir *sonuçtan* başka bir şeyle başlamadığını bilmek ve sonucun bilgisinin (kapitalist toplumdaki mekanizmaların bilgisinin) böylece, oldukça karmaşık bir sonucun bilgisi olmakla işe başlamak zorunda olduğu oranda, daha önceki, daha "basit" (kapitalizm öncesi toplumlar), başka sonuçların bilgisi için gereken anahtarı verdiğini bilmek. Öyleyse şimdi, açı değiştirmek için, bu küçük cümleyi, tam tamına *gerçek sonuç* bakımından ele alalım, yani diyalektikten bahsedelim.

Bence Marx'ın metni kapitalizmin bir sonuç olduğunu ve her sonuç gibi, *tarihsel bir sürecin* sonucu olduğunu söylemektedir. Yazıya dökebildiğimiz her şeyde, Tarihten başka bir şey söz konusu değildi; "Onlar" buna, kendi dillerinde, *doğuş* derler. Oysa kapitalizm, *bir doğuş biçimine sahip olmayan bir süreçin* sonucudur. Neyin sonucu? Marx bunu birçok kez tekrarlayarak söyler: önceki tarihsel süreçte, birbirinden bağımsız, farklı ve hattâ birçok mümkün "kökene" kadar (örneğin, para-sermaye birikimi, "özgür" emek gücü, teknik icatlar, vb.'ye kadar) geri gidebilen soyağaçlarından gelen, birçok tanımlanmış, vazgeçilemez ve ayrı unsurun *karşılaşması* sürecinin sonucudur. Bazı şeyleri açıkça söyleyelim, kapitalizm kendi kökenine, kendi "kendinde"sine [*en-soi*], kendi "tohumu"na geri döner gibi feodal üretim biçimine geri dönen bir *doğuşun* sonucu değildir; belli bir anda, onu kendi karşılaşmalarında inşa edebilecek birçok unsurun karşılaşmasını üreten karmaşık bir süreçtir. Evrimci, Hegelci ya da doğuşçu yanılsamanın tersine,

bir üretim biçimi, "kuvve olarak", "tohum olarak", "kendinde" [*en-soi*], kendisini "miras alacak" üretim biçimini içermez. Aksi takdirde, feodal üretim biçimi tarafından düzenlenmiş bu kadar toplumsal oluşum örneğinin, neden kapitalist üretim biçimini "doğurmayı" başaramadığı anlaşılamaz.

Şüphesiz, her zaman bir şeyler olup "bittiği"nden ve özellikle bu olanlar her zaman çoktan olup bitmiş olduğundan, yarı-tarihçiler, bunların izini sürmenin ve iyi bir doğuş dininde bu mirası bir *soyun sürmesi* olarak kabul etmenin teorik "hazzı"na, çok ucuza sahip olabilirler. Voltaire'in de dediği gibi, tüm erkek çocukların bir babası olsa da, bütün babaların erkek çocuğu yoktur. Ama Voltaire kendi eleştirisinde, aile ideolojisiyle, daha belirli olarak [...] aile "mirasıyla" ilgili *hukuki* ideolojiyle (miras hukukunu kastediyorum) ilgili olduğu şüphe götürmeyen bir soy sürme diyalektiğine bağlı kalıyordu. Çok daha ileriye gitmek gerek, tarih süreci içindeki Erkek çocuklarının *babasının olmadığını* söylemek gerek, çünkü bu çocukların birçok babasının olması gerekir, bu babaların bizzat kendileri *tek bir babanın* oğulları değil (aksi takdirde, kısırdöngüye düşerdik), birçok babanın oğullarıdır, vb.

Bu durumda tarihi kaybettiğimizi düşünmüyorum. Burada kesin olarak doğuş kaybedilir ama bu iyi bir kayıptır. Burada ayrıca, tarihsel ampirizmin apaçıklıkları da kaybedilir ama bu harika bir kayıptır. Burada basitçe, Tarihi anlama imkânı kazanılır, elbette bunun kimi faydaları vardır. Ve burada diyalektik üstüne kimi önemli görüşler de kazanılır, gelecekte bunlarla ilgili fikirlerimizi sunacağız.

Bizim maymuna ve insana geri dönüyorum. Eğer insan, maymunun anahtarı olabiliyorsa, her şeyden önce bunun nedeni şudur: insanın maymunun oğlu olmadığı anlaşıldığında, insandan yola çıkarak maymundan anladığımız şey, bir maymunun nasıl üretilebilmiş olduğudur. Marx'ın küçük cümlesini bu şekilde yorumlayacağım. İnsan zekâsı, maymun zekâsı

için şu anahtarı verir: insan gibi maymun da bir *doğuşun* sonucu değildir, yani kökeninde özdeşleşmiş ve *köken güvencesine* sahip Özneden başlayan bir soyun sürmesinin sonucu değildir. *Kapital*'in, Son Buluşların yarattığı harikalardan yola çıkarak bahsettiği insan toplumlarının doğuşu ideolojisine atılanların, bu yeni harikaların izini sürmeyi isteyerek hayal kırıklığına uğrama tehlikesini göze aldıkları neredeyse kesindir. Şüphesiz, (doğuş diyalektiği olmayan) süreç diyalektiğinin onlar için bazı sürprizleri olacaktır, başka bir üretim biçimine dönüşmesini adım adım takip etmek için bir üretim biçiminin izini sürmeye teşebbüs etmiş herkesi, teorik anlamda, acısız (ya da acılı) bir doğumda, çoktan parçalamış tarzda sürprizlerdir bunlar.

İşte bence, ciddi Marksistlerin bizzat kendilerinde bile gördüğümüz, Marksist ama ciddi olmayan diğerlerinin ise, Marksist Hümanizm için tinselci bir Savunmaya dönüştürmeye can attığı bir çeşit akıl-yürütmeyi destekleyen ideolojik argümanı son sığınağına kadar kovalayıp, sıkıştırmak için, bu noktaya gelmek gerekir. Bu ayrıntılara girmek zorunda kaldığım için özür dilerim. Ancak politik deneyim (başka deneyim bulunmadığında: ama politik deneyim, bu ilişki içinde mükemmel bir öğretmendir), tek bir an için bile ideolojiye hakkını vermenin mümkün olmadığını öğretir. Marx, bunu *Gotha Programının Eleştirisi*'nde hatırlatıyordu: politikaya hakkı verilebilir, buna taviz vermek denir; politikada birlik olunabilir – asla ideolojiye hakkı verilemez, ideoloji ile asla birlik olunamaz. Marx, özellikle politik Birliğin gündemde olduğu zamanlarda, *hiçbir taviz vermeden*, bu mutlak kurala özellikle uyulmasının şiddetle tavsiye edildiğini de ekliyordu. Son söz.

Marx'ın bu metni, Lassallecılarla yapılacak "birliğe engel olmamak" için, "onlara zorluk çıkarmamak için" Alman sosyaldemokratlar tarafından on beş yıl boyunca sümen altı edildi. Birlik adına[a].

"Hümanizm Kavgası"nın basım notları

*Sayfa 181*

a. Bkz., örneğin, *Introduction à la sémantique* (1960, yeni baskı, Paris, UGE, 1974); *Le Marxisme et l'Individu* (Fransızcaya çeviri, Paris, Armand Colin, 1968). Adam Schaff, Polonya birleşik işçi Partisi'nin Merkez komite üyesiydi.

b. Frankfurt Okulu'nu bu şekilde ifade etmek, Althusser'in bu çalışmaları pek de tanımadığını doğrular.

c. Bkz. örneğin *Société aliénée et Société saine* (Fransızcaya çeviri, Courrier du livre, 1967), ya da, Althusser'in bu metninden sonra yayınlanan *Espoir et Révolutions* (Fransızca çeviri, Paris, Stock, 1970), *La Crise de la psychanalyse. Essais sur Freud, Marx et la psychologie sociale* (Fransızcaya çeviri, Paris, Anthropos, 1971).

*Sayfa 182*

a. Erich Fromm'un Althusser'e 27 Eylül 1963 tarihli mektubu. Althusser'in, arşivlerinde, Erich Fromm ile yazışmalarından oluşan bir dosya vardı (Erich Fromm'un 4, Louis Althusser'in 3 mektubu vardır). Bu mektup, onun bütün iddialarını her açıdan onaylar.

*Sayfa 183*

a. Bkz., *Marx İçin*, s. 227: "Gerçekten, devrimci mücadele daima sömürünün sona ermesini ve dolayısıyla insanın özgürleşmesini hedefledi, ama ilk tarihsel aşamasında, Marx'ın öngördüğü gibi, *sınıf* mücadelesi biçimini almak zorunda kaldı. Şu halde devrimci hümanizm, yalnızca bir 'sınıf hümanizmi' olabilirdi." ayrıca bkz. *Marx İçin*'in aynı sayfasındaki not.

b. 18 Kasım 1963 tarihli bir mektupta, Althusser, Jean Laugier'ye çevirisinin kalitesi için teşekkür eder. Bu çeviri Althusser'in arşivlerinde bulunmamaktadır.

c. Erich Fromm'dan Louis Althusser'e mektup, 8 Ocak 1964.

d. *Cahiers de l'ISEA*, Haziran 1964; *Critica marxista* no 2, 1964.

e. Jorge Semprun, "L'humanisme socialiste en question", *Clarté*, Ocak 1965. Yeniden basım: *La Nouvelle Critique*, no 164, Mart 1965.

*Sayfa 184*

a. *Le Grand Voyage*, Paris, Gallimard, 1963.

b. "Uluslararası komünist hareketin bölünmesi" bağlamında "İtalyanlar", Fransız Komünist Partisi'nin yönetimine olduğu kadar diğer "solcu" ve Çin sempatizanı eğilimlere de karşı çıkarak, İtalyan komünist partisi tarafından savunulan tezlere oldukça yakın bir çizgiyi takip ediyordu. 1965'te Fransız Komünist Partisi yönetimi tarafından ele geçirilmeden önce, 1963-1964 yılları arasında, Komünist Öğrenciler Birliği'ni "İtalyanlar" yönetti. Jacques Rancière'in *La Leçon d'Althusser* (Paris, Gallimard, 1975) adlı kitabında, "Althusserciler"in konumunun ve Komünist Öğrenciler Birliği'nin iç çatışmaları hususunda Fransız Komünist Partisi yönetiminin benimsediği taktiğin ilginç bir analizi vardır.

c. Michel Verret'nin Louis Althusser'e 24 Ocak 1966'da

yolladığı mektuba bakılırsa, tamamen dolu olan Fransız Komünist Partisi politik bürosunda yapılan, "Komünist filozoflar seminerleri"nin (22-23 Ocak 1966) temel konuları şunlardı: Roger Garaudy'nin son kitabı (*De l'anathème au dialogue. Un marxiste s'adresse au Concile*, Paris, Plon, 1965), *Marx İçin* ve *Kapital'i Okumak*. Hasta olduğu için bu seminerlere katılamayan Althusser, Michel Verret'den kendi metinlerinden birinin özetini okumasını rica etmişti. Michel Verret tarafından, bu toplantı boyunca alınan notlar (45 sayfa elyazısı), Althusser arşivlerinde, Roger Garaudy'nin yaptığı konuşmanın 75 sayfalık daktilo edilmiş metnine eklenerek saklandı. Bu konuşma şöyle başlıyordu: "Temel bir problem ortaya konmuştur: *bilim adına Marksist hümanizme karşı bir saldırı düzenlenmiştir.*" Althusser'e ve onun takipçilerine karşı Garaudy'nin sert saldırısı, başka cevapların yanı sıra, Pierre Macherey'nin de daha az sert olmayan bir cevap vermesine neden oldu.

d. "İdeolojik ve kültürel problemler üstüne" toplanan Argenteuil Merkez Komitesi (11-13 Mart 1966, *Cahier du communisme*, no 5-6, Mayıs-Haziran 1966), Fransız Komünist Partisi tarafından, solun birliği ve "sosyalizme barışçıl geçiş" stratejisinin hazırlanmasında önemli bir andır. "Kültür"ün ve kültür üreticilerinin özerkliği temasına yoğunlaşan ("edebiyatın ve sanatın deneysel gereksinimleri yadsınamaz ya da bunlara engel olunamaz, aksi takdirde kültürün ve insan zihninin ta kendisinin gelişmesine çok ağır bir darbe vurulmuş olur"; "Bilimin gelişimi, tartışmaları ve araştırmaları gerekli kılar. Komünist parti bu tartışmaları engelleyemeyeceği gibi, *a priori* bir hakikat de öne sürmeyecektir; uzmanlar arasındaki bitmemiş tartışmalara otoriter biçimde son vermesi söz konusu değildir.") tartışmalar sonucunda benimsenmiş karar, ciddi şekilde, "Marksist hümanizm" üstüne süregelen polemiklerin damgasını taşır ve yapılan konuşmaların neredeyse tamamında, Althusser'in "Marxisme et humanisme" adlı makalesinden

alıntılar vardır. Böylece son kararda şunları okuruz: "Marksist bir hümanizm vardır. Burjuvazinin toplumsal ilişkileri gizlemek, sömürüyü ve adaletsizliği meşrulaştırmak için başvurduğu soyut hümanizmden farklı olarak, Marksist hümanizm, işçi sınıfının tarihsel görevinden kaynaklanır. Böyle bir hümanizmin onaylanması, belirsiz bir gönül coşkusuyla gerçekliğe dair nesnel bir anlayışın reddedilmesi anlamına gelmez. Tersine Marksizm, günümüzün hümanizmidir, çünkü işleyişini, katı biçimde bilimsel bir dünya anlayışına dayandırır, ama gerçeği anlama çabasını, bu gerçeği tüm insanların iyiliği için değiştirme isteğinden ayırmaz." Althusser bu metne, "Fransız Komünist Partisi'nin Merkez komitesinden yoldaşlara" hitaben, daktilo edilmiş 27 sayfalık uzun bir mektupla karşı çıkacaktır. Burada temel olarak şunları iddia eder: 1. Karar, açık bir tartışmada, bunu yaptığını söylemeksizin "gerçekten" hüküm verdiği için, çelişiktir; 2. Gerekli politik tavizlerle, kabul edilemez teorik tavizleri birbirine karıştırır.

*Sayfa 186*

a. Bu sayfaları, Althusser'in başlangıçta "dosya" halinde yayınlamak istediği ve özellikle de Jorge Semprun'un makalesinin dahil olduğu metinlerin sunumları takip eder. Bu sayfaların, böyle bir dosya dışında hiçbir anlamı olmadığından, bu ciltte bunları yayınlamaktan vazgeçiyoruz.

*Sayfa 187*

a. Bu alıntılar, Jorge Semprun'un adı anılan makalesinden yapılmıştır.

*Sayfa 189*

a. *Lénine et la philosophie*'de geliştirilen fikir.

*Sayfa 190*

a. Althusser buraya bir not yazmayı öngörmüş, ama yazmamıştır. Görünüşe göre Althusser, Fransızca olarak yayınlanmamış metnine, yani *La Tâche historique de la philosophie marxiste*'e (bkz. basım notumuz, s. 63, b) gönderme yapar.

*Sayfa 192*

a. *Kapital'i Okumak*, Cilt II, s. 73.

*Sayfa 193*

a. Sayfa 203'e kadar süren analizler, Louis Althusser tarafından, biraz değiştirilmiş bir şekilde, "Sur le rapport de Marx à Hegel"de yayınlanmıştır (*Lénine et la philosophie* suivi de *Marx et Lénine devant Hegel* içinde, Petite collection Maspero, 1972, s. 62-70).

b. Bkz, "Sur le jeune Marx" ["Genç Marx Üzerine"] *Marx İçin*'de yeniden basım. Bu makalenin, *Karl Marx ve Friedrich Engels* (Paris, PUF, 1958-1970) adlı abidevi eserin yazarlarından Auguste Cornu'ya ithaf edildiğini hatırlatalım.

*Sayfa 194*

a. Feuerbach Üstüne, İki Filozof: Machiavelli - Feuerbach çev. Alp Tümertekin, İthaki: 2010, s. 165-251.

*Sayfa 198*

a. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Marx-Engels, *Études philosophiques* içinde, Éditions sociales, 1951, s. 38.

*Sayfa 199*

a. Bkz. *Marx İçin*, s. 205, not 43: "'Yadsımanın yadsıması' üstüne bir cümle daha. Bugün Stalin'i, 'yadsımanın yadsıması'nı 'diyalektiğin yasaları' arasından çıkarmış olmakla ve daha genel

olarak, dogmatizmini iyi oturtmak için Hegel'den vazgeçmiş olmakla itham etmek, resmi olarak kabul görür. Aynı zamanda Hegel'e belli bir geri dönüşün kurtarıcı olduğu, memnuniyetle telkin edilir. Bu beyanlar, birgün belki ispatlanacaktır. O zamana kadar, 'yadsımanın yadsıması'nı Marksist diyalektik alanın dışına itmenin, bunu yapan kişide gerçek bir teorik zekâya işaret ettiğini kabul etmek bana daha kolay gibi geliyor."

b. Bkz. "Jean Lacroix'ya Mektup", Althusser'den Önce Louis Althusser, çev. Zühre İlkgelen, İthaki: 2006.

*Sayfa 202*

a. Bkz. örneğin, *De la grammatologie*, *Critique*'in 223. ve 224. sayılarında (Aralık 1965-Ocak 1966) ilk versiyonu basılmış bu eserin, Derrida tarafından kendisine hediye edilmiş özel basımı üstünde Althusser'in uzun notları bulunur veya bkz. aynı şekilde üstüne çok sayıda not alınmış olan "Freud et la scène de l'écriture" (*Tel Quel*, no 26, Yaz 1966, *L'Écriture et la Différence*'da tekrar basım, Paris, Seuil, 1967). Genel bir biçimde, Althusser'in düşüncelerinde, Derrida'nın çalışmalarının kapladığı yer, Althusser hayattayken yayınlanmış metinlerinde onun eserine yaptığı bu tek göndermenin düşündürdüğünden çok daha fazla önemlidir. Althusser'in kütüphanesinde, üstüne birçok not alınmış halde Derrida'nın eserlerinin pek çok özel baskısı bulunmuştur.

b. "Sur le rapport de Marx à Hegel"de yayınlanmış metin burada tamamlanır (bkz. not a, s. 193).

*Sayfa 205*

a. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, *op. cit.*, s. 23.

*Sayfa 206*

a. Marx, *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, La Pléiade, Cilt III, Philosophie, s. 390.

b. *Ibid*, s. 382.

*Sayfa 208*

a. Bkz, Marx, *Critique de la philosophie politique de Hegel*, *op. cit.*, s. 904; ayrıca bkz. *La Question juive*, *op. cit.*, s. 357.

b. *Deutsch-Französische Jahrbücher* (*Annales franco-allemandes*), Şubat 1844'te ilk ve tek sayısı çıkmış olan *Fransız-Alman Yıllıkları*.

c. Marx, "Lettre à Ruge", Eylül 1843, La Pléiade, Cilt III, s. 346. Bkz. Feuerbach (*L'Essence du Christianisme*, *Manifestes*, *op. cit.*, s. 71, çev. Jean-Pierre Osier, Maspero, 1968, s. 130): "Din, insanın saklı hazinelerinin gösterişli törenlerle örtüsünün kaldırılması, en mahrem düşüncelerinin ifşası, *aşk sırlarının uluorta itirafıdır*."

*Sayfa 210*

a. "Kendi ayırt edici anlamıyla yaradılış doktrini, insanın doğayı pratik olarak yalnızca kendi iradesine ve ihtiyaçlarına tabi kıldığı yerde doğar ancak... İnsanın sadece pratik bakış açısına yerleştiği, dünyayı yalnızca bu bakış açısına göre temaşa ettiği ve hattâ bu pratik bakış açısını teorik bir bakış açısı haline getirdiği bu yerde, insan doğayı, kendi bencil çıkarlarının, pratik bencilliğinin *en çok köleleştirilmiş hizmetkârı* seviyesine indirger... Faydacılık, fayda, Yahudiliğin en yüksek ilkesidir." (*L'Essence du Christianisme*, *op. cit.*, çev. Osier, s. 243-245)

*Sayfa 212*

a. Marx, *Manuscrits de 1844*, Éditions sociales, 1962, s. 132-133.

*Sayfa 213*

a. *Ibid*, s. 80.

*Sayfa 214*

a. Bkz. örneğin, "Marxisme et humanisme" (*La Nouvelle Critique*, no 165, Nisan, 1965) üstüne tartışmaya katılan Mic-

hel Simon'un metni; ayrıca bkz. Jean Kanapa'nın Argenteuil Merkez Komitesi'nde yaptığı konuşma.

*Sayfa 217*

a. Engels'in Joseph Bloch'a mektubu (21 Eylül 1890), Karl Marx, Friedrich Engels, *Études philosophiques* içinde, Éditions sociales, 1951. Bu mektup, *Marx İçin*'deki, "Çelişki ve üstbelirlenim"in Ek bölümünde analiz edilir.

b. Gramsci, *Œvres choisies*, Éditions sociales, 1959, s. 51-52, Louis Althusser'in üstüne birçok not aldığı basım: "Her birey, sadece var olan ilişkilerin sentezi değil, aynı zamanda bu ilişkilerin tarihidir de, yani bütün geçmişin özetidir."

*Sayfa 220*

a. Louis Althusser buraya bir not yazmayı öngörmüş ama sonra yazmamıştır. Muhtemelen *L'Idéologie allemande*'a (Éditions sociales, 1968, s. 55) bir gönderme söz konusuydu: "Sanki burada, birbirinden ayrı iki 'şey' varmış gibi, sanki insan daima tarihsel bir doğanın ve doğal bir tarihin karşısında bulunmuyormuş gibi."

*Sayfa 221*

a. Louis Althusser buraya bir not yazmayı öngörmüş ama sonra yazmamıştır. Muhtemelen *L'Idéologie allemande*'a (*op. cit.*) bir gönderme söz konusuydu: "Spekülasyonun kesildiği yer burasıdır, öyleyse gerçek, pozitif bilimin başladığı yer, insanın pratik eyleminin, pratik gelişim sürecinin sergilenmeye başladığı yer, gerçek yaşamdır... Gerçeklik sergilendiği andan itibaren felsefe, özerk şekilde var olduğu bir ortama sahip olmayı bırakır. Bunun yerine, olsa olsa, insanın tarihsel gelişimiyle ilgili çalışmalardan soyutlamanın mümkün olduğu en genel sonuçların bir sentezi koyulabilecektir" (s. 51). Ya da (s. 269): "'Felsefeyi bir kenara bırakmak' gerekir, buradan bir

hamlede çıkmak ve sıradan insan olarak gerçeklik üstüne çalışmaya başlamak gerekir."

*Sayfa 222*

a. Louis Althusser buraya bir not yazmayı öngörmüş ama sonra yazmamıştır. Muhtemelen *L'Idéologie allemande*'a (*op. cit.*, Cilt II, üçüncü bölüm) bir gönderme söz konusuydu.

b. Louis Althusser, "eski felsefi bilincimizle hesaplaşma" konulu bir kitap yazmayı tasarlamıştı (bkz, Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın önsözü), bunun yalnızca ilk beş sayfası "66-67 'Kesinti' (tamamlanmamış)" adlı bir dosyada saklanmıştır. Ocak 1967 tarihli bu metin, şu kelimelerle başlar: "Bu kitap bir hesaplaşmadır: *Abrechnung*."

*Sayfa 223*

a. *L'Idéologie allemande, op. cit.*, s. 51.

b. Önerilen düzeltme: üstü çizilmemiş "takmayan" sözcüğünün üstüne elle "alay eden" yazılmıştır. Bu düzeltme, Althusser'in elinden çıkmışa benzemiyor.

*Sayfa 224*

a. *L'Idéologie allemande, op. cit.*, s. 108.

b. *Ibid*, s. 49 : "Bu tarih anlayışı... bu üretim biçimine bağlı olan ve tarihin doğurduğu ilişkilerin biçimini, bütün tarihin zemini olarak kavrar... bu ise tarihi, kendi eyleminde devlet olarak temsil etmekten ibaret olduğu gibi, çeşitli teorik ürünlerin ve bilinç, din, felsefe, ahlak, vb. biçimlerin hepsini tarihle açıklamaktan ve bu ürünlerden itibaren onun doğuşunu takip etmekten ibarettir."

*Sayfa 225*

a. *L'Idéologie allemande, op. cit.*, s. 97-105.

*Sayfa 226*

a. Burada, açık olarak yanlışlıkla "tarihsel materyalizm" ifadesini içeren metni düzeltiyoruz.

*Sayfa 227*

a. *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, s. 72. "Boş laflar" sözcüğünün, Althusser'in genel olarak kullandığı Édition sociales çevirisinde bulunmadığını, Pléiade basımında bulunduğunu belirtiriz.

*Sayfa 228*

a. Bundan sonraki iki paragraf, Althusser'in aynı döneme ait yayınlanmamış başka bir metninin 66. sayfasında bulunur: "Socialisme idéologique et socialisme scientifique" (daktilo edilmiş 88 sayfa).

*Sayfa 230*

a. Bkz., "Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste" [*Felsefi konjonktür ve Marksist teorik araştırma*], bu cildin 140-156. sayfaları.

*Sayfa 233*

a. "Lenin üstüne bir not", burada öngörülmüş ama asla kaleme alınmamıştır.

*Sayfa 234*

a. Bakınız 222. sayfadaki 'b' basım notu.

*Sayfa 236*

a. Başlangıçta, Althusser tarafından burada bir not olması öngörülmüş, ama hiç kaleme alınmamıştır.

b. Birinci kısmın tersine, bu ikinci kısmın başlığı yoktur. Ayrıca daktilo edilmiş en son versiyon, burada ikinci bir kısım

olduğunu söylemez, yapılan açıklamalardan sonra buraya sadece bir çizgi çekilmiştir. Biz bu alt bölümü, metnin daha eski ve Althusser'in kendisi tarafından tek daktilo edilmiş versiyonuna göre ekledik (bkz., bizim notumuz, s. 179).

Sayfa 239

a. Başlangıçta, Althusser tarafından burada bir not olması öngörülmüş, ama bu not hiç kaleme alınmamıştır; muhtemelen bu not, suçlanan metinlerden bazı bölümler alıntılamayı hedefliyordu. Bir örnek vermekle yetinelim: "Aşkınlık, eğer bunu sadece etimolojik anlamıyla alırsak – bir şeyin üstüne yükselmek – doğayı ve aynı zamanda kendi kendisini sürekli aşan, kendine has doğasını aşan insan için kullanılan bu kelime bütünüyle kabul edilebilir bir anlama sahiptir. Ben Hıristiyanlardaki aşkınlık anlayışının gerçekten, insanın doğayı aşmak için duyduğu eğilimin mistikleştirilmiş bir biçimde bilincine varılması olduğuna inanıyorum... Hıristiyanların (daha ortaya koyuluş tarzında mistikleştirilmiş) sorusuna, geçerli bir cevap verebiliriz. Bu aşkınlık teorisi, çoktan yapılmıştır: Marksizmin tüm birikimi, çoktan bu teoridir, her ne kadar buna eklenecek şeyler olsa da" (Jean Suret-Canale, "Le marxisme est à la fois science et humanisme", Fransız Komünist Partisi'nin Argenteuil Merkez Komitesi'ndeki sunum, *Cahiers du communisme*, no 5/6, Haziran 1966, s. 245-261).

*Sayfa 244*

a. Sözü edilen altı "problem"den, yalnızca birinci problem incelenecektir. Bununla birlikte Althusser, metninin yeterince ilerlediği kanaatine varıp, onu bir sekretere daktilo ettirecektir (bkz. s. 179'daki notumuz).

*Sayfa 246*

a. Başlangıçta, Althusser tarafından burada bir not olması öngörülmüş, ama hiç kaleme alınmamıştır.

*Sayfa 247*

a. Bkz. özellikle Wilhelm Dilthey, *Introduction à l'étude des sciences humaines* (Fransızca çeviri, Paris, PUF, 1942). İlk kitabın üstüne, Althusser tarafından uzun notlar alınmıştır.

*Sayfa 248*

a. Bu konuda Merleau-Ponty'nin, Althusser'e yüklendiğini hatırlatalım (*Humanisme et Terreur*, Paris, Gallimard, 1955), s. 87, not: "Engels'ten ve Plekhanov'dan, kolayca çağdaş ortodoks görüşlere geçilebilir: diyalektik bir bilgi cinsi değildir, bir tespitler bütünüdür, sadece kendi 'genel içeriğinde' (etkileşim, gelişim, niteliksel hamleler, çelişkiler) geçerlidir (L. Althusser: 'Note sur le Matérialisme dialectique', *Revue de l'Enseignement philosophique* içinde, Ekim-Kasım 1953, s. 12). Diyalektiğin ve pozitif zihnin bu karışımı, insanın varlık tarzlarını doğaya taşır: bu, kesinlikle sihirdir."

b. Burada olması öngörülmüş, ama hiç kaleme alınmamış "Kojève üstüne bir not" vardır.

*Sayfa 249*

a. Engels, *Anti-Dühring*, 1877.

*Sayfa 250*

a. Burada bir not olması öngörülmüştü. Althusser, özellikle André Leroi-Gourhan'ın çalışmalarına (*Le Geste et la Parole*, Paris, Albin Michel, 1965) gönderme yapıyor gibidir.

*Sayfa 251*

a. Bkz., örneğin: "Ekonomistlerin dediğine göre emek, her zenginliğin kaynağıdır. Gerçekten de böyledir... zenginliğe dönüştüreceği malzemeyi ona sağlayan doğa ile birlikte. Ama bundan çok daha fazlasıdır. Her tür insan yaşamının ilk temel koşuludur, öyle ki belli bir anlamda, şunu demek zorundayız: emek, insanın ta kendisini yarattı" (Engels, *Dialectique de la*

*nature*, Fransızcaya çeviri Éditions sociales, 1952, s. 171).

b. *Le Capital*, Éditions sociales, 1950, Kitap I, Cilt I, s. 182.

*Sayfa 253*

*a. Fransız Komünist Partisi* Argenteuil Merkez Komitesi'nde yapılan sunum, s. 246-248.

*Sayfa 254*

a. Burada bir not olması öngörülmüş, ancak hiç kaleme alınmamıştır.

*Sayfa 256*

*a. Manuscrits de 1844*, *op. cit.*, s. 128 ve 138. Bu ifadeden, Althusser'in analiz ettiği Jean Suret-Canale'in makalesinde övgüyle söz edilmiştir.

*Sayfa 259*

a. Engels, "Le rôle du travail dans la transformation du singe en homme", [*Maymunun insana dönüşmesinde emeğin rolü*] *Dialectique de la nature* içinde, Éditions sociales, 1952, s. 171-183.

*Sayfa 260*

a. Burada bir not olması öngörülmüş, ama hiç kaleme alınmamıştır.

*Sayfa 263*

a. Burada bir not olması öngörülmüş, ama hiç kaleme alınmamıştır.

b. Marx, "Introduction à la critique de l'Économie politique" [*Ekonomi Politiğin Eleştirisine Giriş*], *Contribution à la critique de l'économie politique* [*Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*] içinde, Éditions sociales, 1957, s. 169.

*Sayfa 264*

a. Başlangıçta, burada bir not olması öngörülmüştü. *Lire Le Capital*'in [*Kapital'i Okumak*], II. cildinin, 81. sayfasına bir gönderme olması oldukça muhtemeldir.

*Sayfa 266*

a. Metin burada bitiyor, görünüşe göre tamamlanmamış halde.