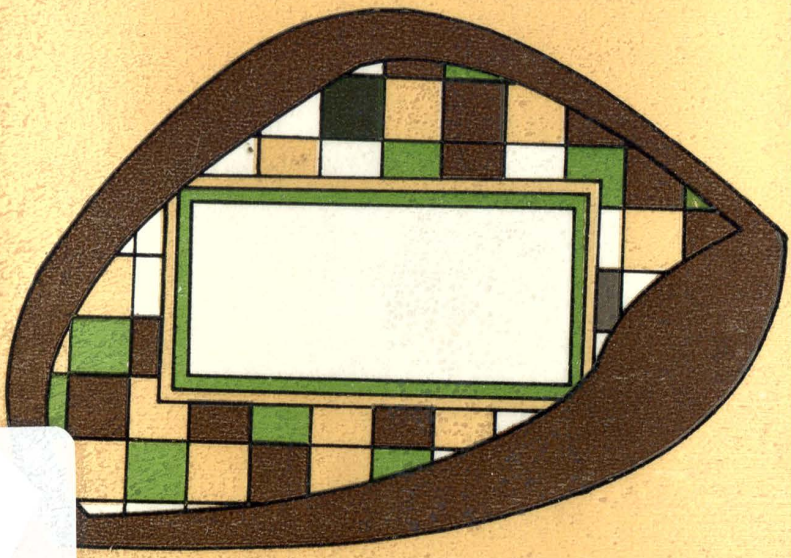
Louis ALTHUSSER



FELSEFE ve BİLİM ADAMLARININ kendiliğinden FELSEFESİ

BİREY YAYINLARI
BİREY TOPLUM

LOUIS ALTHUSSER

FELSEFE VE BİLİM ADAMLARININ KENDİLİĞİNDEN FELSEFESİ

BİREY VE TOPLUM YAYINLARI

Felsefe Dizisi : 1

Birinci Baskı : Şubat 1984

BİREY VE TOPLUM YAYINCILIK
Onur Sok. No : 18/2
Maltepe / ANKARA
Tel : 30 40 81

Kapak : Davut Ejder

Dizgi - Baskı : Sevinç Matbaası

LOUIS ALTHUSSER

FELSEFE VE BİLİM ADAMLARININ KENDİLİĞİNDEN FELSEFESİ

Çeviri
Ömür SEZGİN

BİREY VE TOPLUM YAYINCILIK

EDİTÖRÜN NOTU

Elinizde tuttuğunuz bu kitapla bir yeni yayınevi *daha* Türkiye'de yayın dünyasına ilk adımını atmış bulunuyor. Kuşkusuz ilgili okurlar Althusser'in bu kitabını, bir başka yayınevine ait geçmişte kalan ilanlarından hatırlayacaklardır. Ancak bu durum okuyucuyu fazla şaşırtmasın. Zira *Birey ve Toplum Yayınları*, 83 yılının son aylarında bir grup tarafından oluşturulurken, *Savaş Yayınları* da bu kuruluşta yer almıştı. Dolayısıyla da bu yayınevi tarafından hazırlatılmış olan bu kitap ve daha sonra yayımlanmaları öngörülmüş diğer birkaç kitabı da Birey ve Toplum Yayınevi olarak yayımlamayı planladık.

Özellikle Türkiye'ye özgü tartışmaları ve çözümlemeleri ele alan yapıtlarla, bu tartışmaları «*nesnelleştirebilecek*» ürünleri; Çağdaş Sol Düşünce'deki sorunları ve bu sorunların oluşturduğu tartışma ve gelişmeleri dilimize aktarmaya olanak sağlayacak yapıtları yayımlamayı kendine ilke edinmiş olan yayınevimiz, ayrıca, çeviri yapıtların en az seçimlerinde gösterilen titizlik kadar çevirilerinde de büyük bir dikkat ve özen gösteril-

mesine ve de mümkün olduğunca orijinal dillerinden Türkçe'ye kazandırılmasına çalışacaktır.

Elinizdeki kitaba gelince; L. Althusser'in, 1967'de hocalık yaptığı Ecole Normale Supêrieure'de bir dizi konferansla çeşitli Bilim Adamlarına verdiği «Felsefe Dersleri»nin konuşma metinlerinin 1974 yılında bizzat kendisi tarafından editörü olduğu Maspero'nun «Teori Dizisi»nden yayımladığı yapıtının Fransızca'dan çevirisidir. (Bu arada bu kitabın ilk defa Fransızca'nın dışında bir dilde yayınladığını da belirtelim. Öğrenebildiğimiz kadarı ile Althusser, metinlerinin başka dillere aktarımı sırasında karşılaşılan zorluklar ve yapılan hatalardan ötürü, teorik yükü ağır olan metinleri iyice zorlaştırdığı için, bu yapıtın başka bir dile çevrilmesini uzun bir süre istememiştir.)

Yayınlandığında büyük tartışmalara yol açan ve Felsefe'nin Bilim üzerindeki etkilerini çözümleyen ve bunun sonucunda Bilim Adamlarında ortaya çıkan felsefi (düşünsel) yapıların işleyişini ve ideolojik düzeyle ilişkilerini ele alan bu kitabın Türkiye'de de ilgi göreceğini umuyoruz.

Bu arada niçin Althusser? diye soranlar olacaktır. Çünkü, Althusser, kendine —ve de bize— göre önemli bir çizgiye işaret etmekteydi. Ona göre, Marksist Düşünce'nin 'ortodoks' özü uzun süredir molozlar altında gömülü bırakılmış ve «*tarihin*» dar kalıplarına sığdırılmaya çalışılmıştı; ve bu nedenle de «Marksist Teori» tüm bu molozlardan temizlenmeli, *eleştirel* bir gözle ve kendi *sorunsalı* içinde sorgulanmalıydı.

ERHAN GÖKSEL

ALTHUSSER İÇİN

Türkiye'de Althusser'in kitaplarının yayımlanması bir kesintiye uğramışken, başka tartışmalarla birlikte Althusser adı çevresinde odaklaşan tartışmalar da küllenirken, Althusser'in kendi hayatı, hiç değilse onu uzaktan tanıyanlar açısından beklenmedik bir şekilde noktalandı; «biyolojik» anlamda değil, ya da biyolojik olana imlâdan bir anoloji bulacak olursak, üç nokta (...) ile anlatılan cümle bitişinin en azından birinci noktası konmuş oldu Althusser'in hayatına.

Bir ruh hastalığının son aşamasına gelen ve çok büyük bir ihtimalle bir daha çıkmayacak şekilde kliniğine kapanan Althusser, bir zamanlar dünyada sözü çok fazla geçen bir düşünürdü. İnsanların akıl hastalıklarına bakışlarını belirleyen tuhaf önyargılar özellikle bir «düşünür»ün delirmesinde «şüpheli» bir durum saptayabilir. Sözgelişi besteci Schumann'ın delirmesi onun bestelerine gölge düşürmez, ama «deliren» bir filozofa ne kadar güvenebiliriz? Nietzche gibi düşünürlerin durumunda, zaman, insanların bu bakış çarpıklığını onarabildi. Ama Althusser olayı çok yeni, çok dolaysız. Üstelik, «delirmemiş» Althusser zaten gereğinden fazla in-

sanın rahatını kaçırmıştı. Yalnızca onun düşündükleriyle rahatı kaçanlar, yani çeşitli düzeylerdeki konumu sorgulananlar değil; o düşüncelere yakınlık duyanların da rahatını kaçırmıştı Althusser. Çünkü en zor sorumluluğu yüklemişti : mümin rahatlığından sıyrılıp varolan her şeyi yeniden sorgulama sorumluluğunu.

Yukarda değindiğim kesintiden sonra şimdi Türkiye'nin yayın dünyasına bir yeni Althusser kitabı geliyor. Bakalım bu kitabın kaderi ne olacak? Türkiye'de bir vakitler Althusser'i okuma gereğini duyanlar şimdiye kadar bu defteri kapattılar mı, yoksa Althusser'in hesabı henüz açık mı? Bana kalırsa, Althusser'le hesaplaşmamızı henüz tamamlamadık. Bu öyle kolay tamamlanır bir hesaplaşma değil üstelik. Hele benim gibi, birçok sözü telaffuz etmeyi ilk ondan öğrenmiş olanlar için hiç kolay değil.

Birçok Marksist teorik ürün, Marx'ın kendisinin birçok teorik ürünü gibi, polemik içinde biçimlenmiştir. Althusser'in elinizdeki bu kitabı da filozofun, ünlü Fransız biyoloğu Monod ile polemiği. Bu bakımdan şanslı sayılırız, çünkü biz birçok benzer polemiği tek tarafıyla okumak zorunda kalmıştık — Hegel'i bilmeden Marx'ın Hegel'den ne aldığı üstüne yığınla genelleme yapabildiğimiz gibi. Ama Althusser'in polemiğinin nesnesi olan kitap, Monod'nun *Raslantı ve Zorunluluk*'u da var Türkiye'de Türkçe'de.* Uzun süre FKP üyesi olan, Partinin

* J. Monod, *Raslantı ve Zorunluluk*, Dost Kitabevi Yayınları, (Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu), Ankara, Ekim 1983.

«diyalektik maddecilik» anlayışıyla (başka anlayışların yanı sıra) ters düşerek istifa eden Monod, Nobel ödülü kazanmış önemli bir bilim adamıdır. Nitekim Althusser de onun bu yanına duyduğu saygıyı her fırsatta belirtiyor.

Dolayısıyla oldukça ciddî bir tartışma karşısındayız. Uzun bir zamandır sırf bulunmaz hale geldiği için de değil, kendi düşüncelerimizi buralara uzatamaz hale geldiğimiz için uzak düşmüştük böyle tartışmalardan. Ama belki bu da bir kısır döngü: belki zaten vaktinde de yeterince ilgilenmediğimiz için bu soyutlama düzeyiyle, bu hale gelmemizi kendimiz belirlemiştik.

Evet, bu kitap, Althusser'le ve bu adın temsil ettiği bazı şeylerle hesabımızın açık olup olmadığının bir ipucunu verecektir herhalde.

MURAT BELGE

İÇİNDEKİLER

Editörün Notu ... V
Althusser İçin ... VII
Uyarı ... XIII

1. DERS ... 1

TEMEL KAVRAMLAR ... 5
BİR ÖRNEK ... 20

2. DERS ... 43

FELSEFE VE UYGUNLUK ... 45
BİLİMLER CEPHESİ: BİLİMSEL PRATİK ... 58

3. DERS ... 71

BİLİMLERİN FELSEFE TARAFINDAN BİR SÖMÜRÜSÜ VARDIR ... 74
BİLİM ADAMLARININ KENDİLİĞİNDEN BİR FELSEFESİ VARDIR ... 89

EK (J. MONOD ÜZERİNE) ... 109

MODERN BİYOLOJİ BİLİMİ ... 113
BİLİM ADAMININ (BİYOLOĞUN) KENDİLİĞİNDEN FELSEFESİ (BKF) ... 114
FELSEFE ... 129
MONOD'NUN DÜNYA GÖRÜŞÜ ... 134
MONOD'DAN İKİ ALINTI ... 142

UYARI

Bu «Bilim Adamları için Felsefe Dersleri»ne Giriş 1967 yılının Ekim - Kasım aylarında Ecole Normale Supérieure'de anlatılmıştı.

Bilimler tarihinin sorunlarıyla ve ortaya çıkardığı felsefî çatışmalarla ilgilenen, ideolojik mücadele ve bu mücadelenin bilimsel pratik içindeki aydınlar nezdinde aldığı biçimlerden etkilenen birçok arkadaş, herkese açık derslerde meslekdaşlarımıza hitabetmeye karar vermiştik.

Elinizdeki bu ders notları ile başlatılan ve Pierre Macherey, Etienne Balibar, François Regnault, Michel Pecheux, Michel Fichant ve Alain Badiou'nun katılmalarıyla devam eden bu deney 1968 in büyük olaylarına dek sürdü.

Ders metinleri hemen çoğaltıldı ve çok çabuk yayıldı. Hatta bazıları sonra da öğrencilerin inisiyatifi ile yeniden basıldı (Nice'de ve Nantes'da).

Başından itibaren, belki aceleci bir karardı ama, bu ders notlarını yayınlamayı tasarlamıştık. Bu amaçla,

«Teori Kolleksiyonu»nda * yeni bir dizi başlatıldı ve 69 yılında M. Pecheux ve M. Fichant'ın (Bilimler Tarihi Üzerine) ve A. Badiou'nun (Model Kavramı) ders notları bu dizide yayınlandı. Basılacağı ilân edilen diğer ders notları çeşitli nedenlerle basılamadı.

Çok sayıdaki isteklere cevap vermek üzere, bugün büyük bir gecikmeyle *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi* üzerinde 67 yılındaki Giriş'imi yayınlıyorum.

Birinci dersin olduğu gibi yayınladığım yarısıyla, Jacques Monod'nun eleştirisi dışında bu Giriş dersini yeniden ele aldım : daha anlaşılabilir kılmak ve aynı zamanda çoğunlukla bilmecemsi durumda kalmış bazı formülleri geliştirmek için.

Ama, *eskimiş* bir deneme gibi okunmasını istediğim bu denemenin teorik *sınırlarına* esas olarak sadık kaldım.

Bunu, aynı zamanda, geçmişe ışık tutan bir belge olarak yayınlıyorum. Gerçekten, burada genel olarak felsefe ve özel olarak Marksist felsefe üzerindeki araştırmalarımızda bir dönüm noktası oluşturan ilk formüller bulunacaktır. Daha önce (Pour Marx - Marx İçin ve Lire le Capital - Kapital'i Okumak'da) felsefeyi «teorik pratiğin teorisi» diye tanımlıyordum. Oysa, bu derste yeni formüller ortaya çıkıyor : *nesnesi* olmayan (bilimin bir nesnesi olduğu anlamında) felsefenin bedeli (enjeu) vardır; felsefe bilgi üretmez ama *Tezler* ileri sürer, vb... *Tezler* bilimsel pratiğin ve siyasî pratiğin sorunlarının

---

* Maspéro yayınlarında bir dizinin başlığı. Yönetmeliğini L. Althusser'in bizzat kendisinin yaptığını da bu arada belirtelim.

uygun (juste) bir biçimde konulmasının yolunu açar, vb...

Henüz şematik olan ve açık-seçik bir hale sokabilmek ve tamamlamak için uzun çalışma isteyen tezler... Ama, hiç olmazsa, daha sonraki eserlerde izleri bulunacak bir araştırma düzenini göstermekteler.

L. ALTHUSSER
14 Mayıs 1974

1. DERS

Duyuruda bilim adamları için felsefeye başlangıç denmekteydi.

Aranızda, matematikçiler, fizikçiler, kimyacılar, biyologlar, vb. görüyorum. Ama aynı zamanda «insan bilimleri» uzmanları ve genellikle dendiği gibi — beni bağışlasınlar— basit «edebiyatçılar» da var. Çok önemli değil : sizi buraya toplayan, ya gerçek bir bilimsel pratik deneyimi, ya da disiplininize bir «bilim» biçimi verme umudu ve bir de, felsefeden ne beklenebilir sorusu.

Önünüzde bir filozof var : bu dersin verilmesini isteyenler, bunun mümkün, gerekli ve yararlı olduğuna karar verenler filozoflar oldu.

Neden? Çünkü, felsefe ve bilimler tarihinin eserlerini işleye işleye ve bilim adamı dostlarımızla arkadaşlık ede ede, felsefenin bilimler ile olan zorunlu ilişkileri üzerinde belirli bir fikir edindik. Dahası : felsefenin bilimlerle, onları kösteklemek yerine onlara hizmet etmek için *olması gereken* ilişkiler üzerinde belirli bir anlayış. Dahası : çünkü felsefenin ve bilimlerin dışında ama, aralarındaki ilişkiyi anlamak için vazgeçilmez bir deneyim sonucunda bilimlere hizmet edecek bir felsefe anlayışı.

Ve madem ki biz filozoflar bu işi üstlendik, o halde ilk adımları da bizim atmamız doğru olur : önce kendi disiplinimizden, felsefeden söz ederek. Bu nedenle, mümkün olduğunca basit ve açık terimlerle felsefe hakkında bir ön fikir vermeğe çalışacağım. Size bir felsefe teorisi sunmak değil, çok daha mütevazi olarak, felsefenin varoluş biçiminin ve işleyiş biçiminin —felsefe *pratiğinin* diyelim— bir betimlemesini yapmak istiyorum.

Bu da, bu birinci dersin planını belirliyor. İki bölüm olacak :

1. 21 felsefî Tezin önerilmesine varan, temel kavramların «yerlerine konulması».

2. Bu Tezlerden çoğunun, felsefî «işlevlerini» yerlerine getirdiklerinin görülebileceği somut bir örneğin kısa incelemesi.

I. TEMEL KAVRAMLAR

Bu ders, didaktik ve dogmatik bazı önermelerle başlayacak. Bu sıfatlar, biliyorum, çok rağbette değildirler. Ama önemi yok : ne kelime fetişizmine, ne de tersine kapılmamak gerekir.

Didaktik önermelerdir; zira hiçbir ders pedagojik anlatım çerçevesinden kurtulamaz. O halde, bir sorun hakkında bir fikir verebilmek için, önce keyfî de görünse, daha sonra kanıtlanacak, ya da doğrulanacak tanımlar vermekle başlamak gerekiyor.

Dogmatik önermelerdir : bu sıfat felsefenin doğasına bağlıdır. Tanım : *Tez* biçimini alan her önerme dogmatiktir. Ekliyorum : «felsefî önermeler birer Tezdir»; yani dogmatik önermelerdir.

Bu önermenin kendisi de felsefî bir Tezdir.

O halde *Tez 1.* Felsefî önermeler birer Tezdir.

Bu Tez didaktik bir biçimde söylenmiştir : ileride açıklığa kavuşturulacak ve doğrulanacaktır. Ama aynı zamanda bunun bir Tez olduğunu, yani dogmatik bir önerme olduğunu belirtiyorum. Yineliyorum : felsefî bir önerme, sadece didaktik değil, dogmatik bir önermedir.

Didaktikliği anlatım içinde kaybolacaktır. Ama dogmatik niteliği kalacaktır.

Hemen duyarlı bir noktaya dokunuyoruz. Genel olarak değil de, bizim tanımımızda «dogmatik» ne demektir? Bir ilk basit fikir verebilmek için şunu söyleyeceğim : felsefî Tezler, *negatif açıdan tam* anlamıyla ne bilimsel ispatlamaya (matematikte ve mantıkta ispatlama anlamında), ne de tam anlamıyla kanıtlamaya (deneysel bilimlerdeki kanıtlama anlamında) elverişli olmadıkları ölçüde dogmatik önermeler olarak ele alınabilirler.

O zaman, bu Tez 1 den, ona açıklık getiren Tez 2 yi çıkarıyorum. Felsefî Tezlere, bilimsel ispatlama konusu olmadıklarından (matematikte ve fizikteki gibi) «doğru» (vrai) denilemez. Onlara yalnızca «uygun - yerinde» (juste) denilebilir.

Tez 2. Her felsefî Teze *uygun* ya da değil denilir.

«Uygun [yerinde]» (juste) ne anlama gelebilir?

Bir ön fikir verebilmek için şu : «doğru» (vrai) nitelemesi her şeyden önce teori ile bir ilişki içerir; «uygun» (juste) ise pratikle bir ilişkiyi (Şöyle : uygun [yerinde] bir karar, uygun [yerinde] bir savaş, uygun [yerinde] bir çizgi).

Biraz duralım.

Dersimizin *biçimi* hakkında bir fikir vermek söz konusuydu. Ders, ders niteliğiyle didaktik önermeler ileri sürmektedir. Fakat felsefe dersi niteliğiyle, zorunlu olarak dogmatik olan önermeleri didaktik bir biçimde ileri sürmektedir. Anlaşılacağı gibi, Tez olarak felsefî önermeler *teorik* önermelerdir, ama «uygun» (juste) önermeler olarak bu teorik önermeler pratikle ilişkilidirler. Paradoksal bir saptama yapıyorum. Kant'dan beri, bü-

tün bir felsefe geleneği «dogmatizmi» eleştiriye karşıt koyar. Oysa felsefî önermelerin sonucu «eleştirel» farklılıklar üretmek, yani fikirleri birbirlerinden ayırmak, «ayıklamak» ve hatta birbirlerinden *ayrılmalarını* ve bunun zorunluluğunu göstermeye özgü fikirler oluşturmaktır. Teorik olarak bu sonucu, felsefe «böler» (Eflatun), «ayırdedici çizgiler çizer» (Lenin), farklılıklar değişiklikler üretir (belirgin, görülebilir hale sokar anlamında). Bütün felsefe tarihi bunu göstermektedir: filozoflar zamanlarını, gerçekle yanlışı (verite-erreur) bilimle inancı, anlaşılabilirle duyulabiliri, akılla sağduyuyu, maddeyle tini, vb., birbirlerinden ayırdedebilmekle geçirirler. Bunu daima yaparlar: ama, felsefe pratiğinin bu ayırma, bu ayırdetme, bu ayrım çizgisi çekme olduğunu söylemezler (ya da nadiren söylerler). ***Biz bunu söylüyoruz*** (ve daha başka şeyler de söyleyeceğiz). Bunu kabullenerek, söyleyerek ve düşünerek diğerlerinden ayrılıyoruz. Biz, felsefe pratiğinin ne olduğunu bilerek felsefe yapıyoruz, ama onu değiştirmek için.

Demek ki, felsefe Tezler ileri sürüyor: dar anlamda *bilimsel* kanıtlara ve ispata değil, fakat farklı, özel tipte, *akılcı doğrulamalara* yer veren önermeler.

Bu Tez, hemen iki önemli sonuç içermektedir:

1. Felsefe bilimlerden farklı bir disiplindir (önermelerinin doğası bunu göstermeye yeter).

2. Bu farkı sergilemek ve doğrulamak ve özellikle, felsefî önermelerin özgül biçimlerini düşünebilmek gerekecektir: bir Tezi bilimsel bir önermeden ayırdeden nedir?

Daha hemen başında, ilk büyük soruna dokunduğumuzu görüyoruz: felsefe nedir? Bilimlerden farkı nedir? Ve onu farklı kılan nedir?

Bu soruları havada bırakıyorum. Ben yalnızca, iki Tez ile size bir ön fikir vermek istiyordum: size hitabeden filozoflar nelere kafa yormaktadırlar? Bu iki kelimelik sunuş gerekliydi. Acaba, artık şimdi birbirimizle tanışsak nasıl olur?

Siz, bilim adamları, buraya biraz önce söylediklerimi dinlemek için gelmediniz. Sizi neyin beklediğini pek iyi bilmiyordunuz. Çeşitli nedenlerle geldiniz: dostluk, ilgi, merak diyelim.

Dostluğu ve bu yerin —Okul'un— gereği sayılabilecek herşeyi bir yana bırakalım. Meraktan ve ilgiden geldiniz. Tanımlanması zor duygular.

Bununla birlikte, ilginizin ve merakınızın biri negatif biri pozitif iki kutup etrafında toplandığını söylesem yanılmış sayılmam. Ve de negatifin ne olduğunun çok belli, pozitifin ise belirsiz olduğunu... Görelim bakalım.

1. Negatif

Dürüst oyuncu olalım. Filozofları mesleklerini icra ederken yakından görmek zahmete değer bir gösteridir. Hangi gösteri? Güldürü elbette! Bergson açıkladı (*«Le Rire»*) ve Şarlo gösterdi ki, gülünç olan, hemen her zaman, basamağı ıskalayan ya da çukura düşen bir insandır. Filozoflar ile endişelenmeğe gerek yok: eninde sonunda düşerler ve kafalarını kırarlar. Bu kurnazca, ya da art niyetli bekleyişin arkasında elbette bir gerçeklik var: Thales ve Eflatun'dan beri, felsefe ve filozoflar *«çukurlara düşmektedirler»*. Düşmenin gülünçlüğü. Ama dahası var! Zira Eflatun'dan beri felsefe kendi içinde düşüyor. İkinci derecede düşüş: «Düşüşün» felsefî *teorisi* içine. Daha açık olarak: filozof felsefesi *içinde* maddî gerçekliğe ulaşmak için, fikirler aleminden *yeniden*

yere inmeğe çabalıyor; pratiğe ulaşmak için teorisinden aşağı inmeğe çabalıyor. Kontrollü bir düşüş; ama düşüş. Düştüğünü bildiğinden, bir düşüş teorisinde kendini kurtarmağa çalışıyor (iniş diyalektiği) ama yine de düşüyor. İki kez düşüş. İki kat gülünç.

Dürüst oyuncu olalım. Filozoflar çok konuşur az iş yaparlar. Pratikleri olmayan aydınlardır. Her şeyden uzak: söylemleri bu uzaklığın yorumu ve inkârından başka bir şey değildir. Gerçeği, *uzaktan*, sözcüklerinde yakalamağa, sistemlere sokmağa çalışırlar. Sözcükler sözcükleri, sistemler sistemleri izler; dünya ise, o başka bir yerde dönmesine devam eder eskisi gibi. Ya felsefe?. O, diğerlerinin gerçek eylemleri (bilimsel, sanatsal, siyasal, vb., pratikler) üzerinde teorik güçsüzlüğün söylemidir. Felsefe: nitelikleri ne kadar azsa, iddiası o kadar çoktur. Bu iddialılık güzel söylemler üretir. Olsun. Kendini beğenmişlik olarak felsefe, güzel sanatlar arasında yer alacak bir sanat. İşte yeniden gösterideyiz. Bu kez, uyumlu bir düşüş olan dans gösterisinde.

Evek, kafamızı kıracağız. Ama bilin ki bilim adamları da (gerçek bir pratik içinde olan bütün insanlar gibi) kafalarını kırabilirler. Ama bu başka bir biçimde olur: başlarına geldiğinde, olayı soğuk kanlılıkla gözlemlerler ve çalışmalarını sürdürürler. Ama, bir filozof kafasını kırınca, tamamen başka türlü olur: zira o, düşmediğini göstermek için ileri sürdüğü teori içinde kafasını kırar! O, *önceden* ayağa kalkmıştır. Siz hiç *yanıldığını* kabul eden filozof biliyor musunuz? Bir filozof hiçbir zaman yanılmaz!

Kısaca, bu alaycı merakın arkasında, gülünç ve küçümseyici bir felsefe anlayışı vardır. Felsefenin pratiği, nesnesi olmadığı ve onun krallığının fikirler ve sözcük-

lerden ibaret olduğu kanısı : parlak ama boşlukta kalan bir sistem.

Ama, kabul edersiniz ki —nezaketen reddetseniz bile— siz de bu tür fikirlere yakınlık duymaktan zevk almıyor değilsiniz.

Hemen söyleyeyim ki, *bütün bu fikirleri* ben üstlenmiyorum : zira onlar ne keyfî, ne de rasgeledir. Ama, onları Tez biçiminde ele alacağım, zira, onlar da felsefî fikirlerdir ve felsefeyi tanımlamaya yardımcı olurlar.

Tez 3. Felsefenin nesnesi gerçek nesneler ya da gerçek nesne değildir, bilimin gerçek nesnesi vardır anlamında. *Tez 4.* Felsefenin, nesnesi yoktur, bilimin nesnesi olduğu anlamında.

Tez 5. Felsefenin nesnesi olmamasına rağmen, (Tez 4) felsefî nesneler vardır : felsefe içi nesneler.

Tez 6. Felsefe, Tez denilen dogmatik önermeler içinde dizilen sözcüklerden oluşur.

Tez 7. Tezler bir *sistem* içinde birbirlerine bağlıdırlar.

Tez 8. Felsefe, farklı ve değişik bir biçimde «kafasını kırar» : başkalarına göre. Kendisine göre felsefe yanılmaz. Felsefî yanlış yoktur.

Burada da didaktik ve doğmatik kalıyorum. Açıklamalar daha sonra gelecek. Ama açıkça söylemek gerekirse —şimdiye kadar yaptığım gibi— kafamın arkasında bir düşünce sakladığımdan siz de kuşkulanıyorsunuzdur. *Genel olarak* felsefe üzerinde Tezler ileri sürerken, olanı söylediğimi, ama aynı anda da araya mesafe koyduğumdan kuşkulanıyorsunuz elbette : bu genel felsefe karşısında belirli bir tavır alıyorum. Hangi tavır? Bu da daha sonra görülecek.

2. Pozitif

Aslında, siz buraya yalnızca bizi beceremediğimiz canbazlıkların tuhaflığı içinde görme zevki için gelmediniz. İtiraf ederim ki, biz «kafamızı kırmak» için geldik, ama filozofların çoğunluğundan farklı bir biçimde ve bu farklılığı bilerek : *müdahalemiz içinde ortadan kaybolmak üzere.* Görüyorsunuz ki, şimdiden Tez 8 karşısında bir mesafe aldık.

Ya siz? Sizi buraya çeken ve burada tutan nedir? Şunu diyebilirim : bir tür bekleyiş, bazıları yanlış, bazıları belki yerinde, formüle edilmemiş ve cevapsız sorular. Ama hepsi cevap isteyen, ya da bekleyen sorular; ya olumlu bir cevap, ya da sorunun boşluğunu gösteren bir cevap

Çok kabaca, bu bekleyiş (edebiyatçıların olsun, bilimcilerin olsun) şu şekilde formüle edilebilir. Soruların ayrıntıları bir yana bırakılacak olursa, hepsi de şu sorgulamayı getiriyorlar : *herşeye rağmen, her şeyin ötesinde, felsefeden beklenecek bir şey yok mudur?* Felsefede bizi ilgilendiren bir şey yok mudur? Bizim bilimsel, ya da yazınsal pratiklerimizi ilgilendiren bir şeyler?

Bu tür sorgulama (madem ki buradasınız) kuşkusuz «havada» kalmaktadır. Yalnızca meraktan değil ama aynı zamanda yarar umduğunuz için buradasınız.

İzin verirseniz sırayla gideceğiz : en yüzeyselinden en derinine. Ve bu nedenle, bu çıkarcı ilginin nedenlerini üç düzeye ayıracağız.

A. Birinci Düzey

İlk önce disiplinlerarasılık denilmesi gereken bir biçim var. Çeşitli disiplinlerin temsilcilerinin buluşması :

işte son zamanlarda mucize bir çözüm vaadeden şey. Bu zaten bilim adamları arasında yapılmakta ve CNRS (Bilimsel Araştırmalar Ulusal Merkezi) de bunu bizzat tavsiye etmektedir. Bu, bir anlamda, modern zamanların en geçerli sözcüğü. Bunun için, yalnızca bilginlerin toplanacağı, birlikte oturacakları kentler bile yapıldı (Princeton, Atomgorod). İnsan bilimlerinde de, mümkün olan her düzeyde çokça «yapılmaktadır» bu. Öyleyse neden burada da olmasın? Filozofların, bilim adamlarının ve edebiyatçıların buluşması neden olmasın? Daha ileriye gidelim : disiplinlerarası bu buluşmalara gerçek anlamını verecek olan filozofların mevcudiyetleri değil midir? İsteyerek, ya da istemeyerek, filozof her bilimsel disiplinin dışında kaldığına göre, *doğası gereği* disiplinlerarasılığın mimarı olamayacak mıdır? Bunun «uzmanı» o değil midir?

Disiplinlerarası teriminin arkasında elle tutulur önemli ve su götürmez nesnel sonuçlar bulunabilir. Bunlardan söz edeceğiz. Ama, disiplinlerarası sözcüğünün arkasında aynı zamanda *ideolojik* bir mit de vardır.

Anlattıklarımın açık olması için üç Tez ileri sürüyorum :

Tez 9. İdeolojik bir önerme, açıklamak istediği gerçeklikten farklı bir gerçekliğin belirtisi olmakla birlikte, açıklamak istediği nesneye ilişkin olduğundan yanlış bir önermedir.

Tez 10. Disiplinlerarası sözcüğü, bugün, çoğunlukla ideolojik bir önermeyi ifade etmektedir.

Tez 11. Felsefe ne disiplinlerarası bir disiplindir, ne de disiplinlerarasılığın teorisidir.

Bu arada şunu da belirteyim : bu Tezlerle, açıktır ki, giderek genel olarak felsefenin tanımlanma alanın-

dan ayrılıyoruz. Bir konuda (enjeu) (disiplinlerarasılık), kendi felsefî tavrımızı belli etmek için, felsefe içi tartışmalara giriyoruz. Acaba felsefe, felsefe içinde belirli bir tavır almadan tanımlanamaz mı? Bu basit soruyu aklınızda tutun.

B. İkinci Düzey

Burada, bu da çok önemli, bilimlerin ve tekniklerin olağanüstü gelişmelerinin ortaya çıkardığı sorunlarla karşılaşıyoruz. Her bilim dalına özgü sorunlar ve birçok bilimin aralarındaki ilişkilerin (bir bilimin diğerine uygulanma ilişkisi) ortaya koyduğu sorunlar. Sonradan (yeni bilimlerin doğuşuyla) sınır bölgeleri denilebilecek bölgelerde (örneğin kimya, fizik, biyokimya vb.) ortaya çıkan sorunlar.

Bilimsel pratik içinde her zaman sorunlar olmuştur. Ama yenilik, bugün bu sorunların *kapsamlı* bir biçimde gündemde oluşudur: eski bilimlerin yeniden elden geçirilmesi, eski sınırların yeniden çizilmesi, vb. Toplumsal açıdan, sorular kapsamlı sorulmaktadır: araştırmada taktik ve stratejilerin teorik sorunları, bu taktik ve bu stratejilerin maddî ve parasal koşul ve sonuçlarının sorunları.

O zaman şu soruluyor: araştırmanın bir taktiği ve bir stratejisi olabilir mi? Araştırmanın bir yönü olabilir mi? Araştırma özgür mü olmalı, yoksa yönlendirilmeli midir? Neye göre yönlendirilecektir: salt bilimsel amaçlara göre mi? *Toplumsal*, yani siyasal amaçlara ve bunların (sektörel öncelikler) parasal, toplumsal, yönetsel tüm sonuçlarına göre mi? (yalnızca krediler değil, ama aynı zamanda sanayi ve siyasetle ilişkileri, vb.).

Ve eğer bu sorular genel planda cevaplandırılabilirse, bizzat araştırmacıların araştırma planları üzerinde

ne gibi sonuçları olabilir ve olmalıdır? Her araştırmaya özgü bir taktik ve bir strateji düşünülebilir mi? Nihayet, bir araştırmayı yöneltebilecek yöntemler, bilimsel buluş yöntemleri var mıdır?

Bilim adamlarını duraksamalara ve bölünmelere götüren tüm sorunlar. Örneğin, Caen Kollokyumunun resmî teknokratik söylemlerini ve *Porisme*'in genç araştırmacılarının eleştiricilerini okumak yeter. İki uç tavır: bir yanda mutlak özgürlük, diğer yanda, araştırmanın planlanması. İkisi arasında, Amerikan ve Sovyet «modellerinden» esinlenen Caen'ın teknokratik çözümü. Ufukta Çin çözümü.

O zaman, yalnızca dolaysız araştırma pratiğinin (laboratuarındaki araştırmacı) değil, ama toplumsal bilgi üretme sürecinin, örgütlenmesinin ve neticede araştırma siyasetinin (ve bu siyaseti yöneten siyasetin) söz konusu olduğu devasa sorunlar karşısında şu sorulmakta: acaba filozofun, bu sorunlara cevap olabilecek nitelikte söyleyebilecek bir şeyleri yok mudur? Örneğin, araştırmada planlama ve özgürlük hakkındaki büyük teorik ve siyasal almaşık üzerinde? Araştırmanın örgütlenmesinin toplumsal ve siyasal amaç ve koşulları üzerinde? Hatta, bilimsel buluş yöntemi üzerinde?

Neden olmasın? Bu tür bekleyiş gerçekten felsefenin iddiasıyla ilişkili değil mi? Filozofa her derde deva deniyor ve gülünüyor, ama biraz daha yakından bakılacak olursa; durum tersine dönmez mi? Saygıdeğer terimlerle, bu her derde devanın *Bütün* (le Tout) *üzerinde*, şeylerin kendi aralarındaki ilişkiler biçimi üzerinde, «bütünsellik» (totalite) sorunları üzerinde bazı fikirleri olabilir. Filozofun, Bütünün bağlantılarını ve eklemlenmesini *gören* adam olduğuna dair Eflatun'a kadar uzanan

eski gelenek. Filozofun nesnesi *Bütün*dür (Kant, Hegel,...), o *bütünselliğin* uzmanıdır.

Aynı bekleyiş, bilimselleşme çabasındaki edebiyatçılarda da bulunur. Acaba filozofun, bilimlerin, edebiyatın, sanatın, ekonominin ve siyasetin birbirleriyle olan ilişkileri ve bir *Bütün* halinde eklemlenmeleri hakkında fikirleri yok mudur?

Bu gelenekte ve bekleyişte doğru olan bir şey var. Gerçekten, filozof, bilimsel pratiğin, bilgi üretme sürecinin sorunlarına, siyasal ve ideolojik sorunlara, bütün bu sorunlar arasındaki ilişkiler sorununa yabancı olmayan sorularla uğraşmaktadır. Bunu yapmakta *haklı* mıdır? O, başka bir şey, ama yapıyor.

Fakat, felsefî *sorular*, bilimsel *sorun* değildir. Geleneksel felsefe kendi sorunlarına cevap verebilir, bilimsel sorunlara ve diğerlerine çözüm getirmez— bilim adamlarının kendi sorularına çözüm getirdikleri anlamında. Yani : felsefe, bilim adına ve bilimin yerine bilimsel sorunları çözmez; felsefenin sorunları bilimin sorunları değildir. Burada da felsefe içinde bir tavır almaktayız : felsefe bir bilim değildir, hele yegâne bilim, bilim bunalımlarının bilimi, Bütünün bilimi hiç değildir. Felsefî sorular, *doğası gereği* bilimsel sorunlar değillerdir.

Bu tavrı hemen Tezlere aktarıyorum.

Tez 12. Felsefe, «bütünsellik» sorunları denen sorunların duyarlı noktalarının çoğuyla gerçekten ilişkili Tezler ileri sürmektedir. Ama Felsefe, ne bir bilim, ne de Bütün'ün bilimi olmadığı için, bu sorunlara çözüm getirmez. Başka türlü müdahale eder : bu sorunların uygun bir biçimde (juste) ortaya konulabilmesine *yol açmaya* katkıda bulunacak Tezler ileri sürerek.

Tez 13. Felsefe, bilimsel kavram değil, fakat felsefî kategoriler üretir ve bir araya getirir.

Tez 14. Felsefî Tezlerin ve ürettikleri kategorilerin tümü bir *felsefî yöntem* şeklinde birleştirilebilir ve felsefî yöntem olarak işlev görebilirler.

Tez 15. Felsefî yöntem, şekil ve işleyişi bakımından bilimsel bir yöntemden faklıdır.

C. Üçüncü Düzey

İşte nihayet son nedenler.

Hepimiz, salt bilimsel sorunların arkasında, daha kapsamlı tarihsel olayların varlığını hissetmekteyiz. Resmî dil buna bilimlerde «mutasyon», «kozmik çağa geçiş», «uygarlıkta devrim» (Teilhard de Chardin'den Fourastier'ye) demektedir. Arka planda, A.B.D., S.S.C.B. ve Çin olmak üzere, bu sorularla ilişkili olduğu bilinen bütün siyasal sorunlar. Gerçek siyasal ve toplumsal devrimler. İnsanlık tarihinde bir «dönemeçte» bulunduğumuz duygusu, soruların sorusu *«nereye gidiyoruz?»* a bağlı eski, «nereden geliyoruz?», «neredeyiz?» sorusuna yeni bir güç veriyor.

Tüm kapsamıyla ele alınması gereken soru. Yalnızca dünyayı ve bilimi sorgulamıyor: tarih nereye gidiyor, bilim nereye gidiyor (sömürü, refah, nükleer savaş?); ama aynı zamanda bizim her birimizi: dünyada yerimiz nedir? belli olmayan gelecek karşısında bugün dünyada yerimiz ne olmalıdır? İşimiz karşısında, araştırmamızı yönlendiren ya da köstekleyen, siyasal eylemimize yön verebilen genel fikirler karşısında alacağımız tavır ne olabilir?

Nereye gidiyoruz? sorusunun arkasında acele cevap bekleyen, pratik, yaşamsal, nasıl hareket etmeli? Hangi yöne gitmeli? Ne yapmalı? soruları var.

Bilimci ya da edebiyatçı olsun, aydınlar için sorun kesinlik kazanıyor : faaliyetimizin dünyada yeri, oynadığı rol nedir? Aydın olarak bu dünyada neyiz? Zira, sonuç olarak, bir aydın, belirli bir tarihin ve işbölümü içinde bu rolü ve at gözlüklerini bize veren bir toplumun ürününden başka nedir ki? Acaba, bildiğimiz ya da gördüğümüz devrimler *başka* tipde bir aydının doğuşunu bildirmiyorlar mı? Öyleyse, o zaman bütün bu değişimdeki rolümüz?...

Tarihin anlamı, dünyadaki yer, üstlenilen işlevin meşruluğu : işte, dünyada eski inançlar sarsıldığında, eski dinsel *mukadderat* sorusuna (nereye gidiyoruz?) dokunmadan edemeyen ve sonunda daima onu canlandıran birçok soru. Ve hemen arkasından bu soru (nereye gidiyoruz?), İnsanın varoluş nedeni nedir?, ya da tarihin son erekleri nedir?, şekline dönüşüyor.

O zaman şöyle söylemek geliyor içimizden : felsefenin kafasının arkasında bu soruların cevabına benzer bir şeyler olmalıdır. Gerçekten, Bütün'den kadere, başlangıca (origine) ve son ereklere giden yol kısadır. Bütün'ü anladığını iddia eden aynı felsefe, insanın kaderini ve tarihin ereklerini de bildiğini iddia etmiştir. Ne yapmalıyız? Ne ümit edebiliriz?

Bu ahlakî ve dinsel sorunlara, geleneksel felsefe şu ya da bu şekilde bir «son erekler» teorisiyle cevap vermiştir. Bu teori de «başlangıç» (origine) teorisiyle uyum içindedir.

Bu bekleyişle oynamamak gerekir. Burada da, her zamanki gibi felsefe içinde tavır alarak Tezlerle cevap vereceğim. Herkes anlayacaktır ki, bu Tezlerde söz konusu olan felsefe, genel olarak felsefe değil, «son erekler» felsefesi ise hiç değildir.

Tez 16. Felsefe, «başlangıç» ve «son erekler» sorularına cevap vermez çünkü, felsefe ne dindir, ne de ahlak.

Tez 17. «Başlangıç» ve «son erekler» sorusu ideolojik bir önermedir (bkz. Tez 9).

Tez 18. «Başlangıç» ve «son erekler» soruları, pratik ideolojiler olan dinsel ve ahlakî ideolojilerden çıkarsanmış önermelerdir.

Tez 19. Pratik ideolojiler, davranış-tutum-hareketlerle birleşen kavram-tasarım-imgelerden meydana gelen karmaşık oluşumlardır. Tümü, insanların gerçek nesneler ve kendi toplumsal ve bireysel varlıklarına ve tarihlerine ilişkin sorunlar karışısındaki davranışlarını ve somut tavır almalarını yöneten pratik kurallar (normes) gibi işgörmektedir.

Tez 20. Felefenin en önemli işlevi ideolojilerin ideolojikliği ile bilimlerin bilimselliği arasında bir çizgi çekmektir.

Ne olduğunu görüyorsunuz. Tarihin anlamı, insanın kaderi üzerindeki soru, sahneye yeni birini çıkardı : *İdeolojik.* Ama, Tez 9 da gördüğümüz şekliyle değil —o sadece biçimsel idi— başka bir şekilde: ideolojik bir önermeyi «doğum yerine» (pratik ideolojiye), yani bilimsel pratiğin dışında ve ona yabancı bir *toplumsal* gerçekliğe bağlayıcı bir şekilde.

Ve ne oluyor görün. İdeolojiyle (pratik ideolojilere bağlanmış) birlikte, üçüncü biri sahneye giriyor. Şimdiye kadar iki kahramanımız vardı : felsefe ve bilim. Ve temel sorumuz şuydu : felsefeyi bilimlerden ayıran nedir? Felsefeye, bilimlerin doğasından farklı kendi öz doğasını veren nedir? Şimdi yeni bir soru ortaya çıkıyor : bilimseli ideolojikten ayıran nedir? Ya doğrudan cevap verilmesi, ya da başka soruyla değiştirilmesi gere-

kecek bir soru. Ama, her şeyden önce felsefe üzerinde etkisini gösteriyor. Zira, bizim içinde bulunduğumuz felsefe de pekâlâ pratik ideolojilerle meşguldür, çünkü, dinsel olsun ahlâkî olsun «son erekler» teorisinde pratik ideolojileri yansıtmaktadır.

Yalnız şu noktaya işaret edelim : şimdiden felsefe, iki ilişkiyle tanımlanabilir : bilimler ve pratik ideolojilerle olan ilişkileriyle.

Bu bir spekülasyon değildir. Eğer felsefeden bir şeyler almayı umuyorsak, ne verebileceğini, bunun için ne olduğunu, kime bağımlı bulunduğunu ve nasıl işlediğini bilmemiz gerekir. Adım adım ilerliyoruz : felsefenin ne olduğunu, onu yaparak (pratik içinde) keşfediyoruz. Başka yolu yok. Ve tavrımız tutarlı : felsefenin her şeyden önce *pratik* olduğunu söylemiştik.

Sonucu görüyorsunuz. Buraya bir filozofu işbaşında dinlemeğe gelme nedenlerinizin yalnızca negatif, ard niyetli olanlarını değil, fakat belirsiz de olsa pozitif olanlarını da ciddiye alarak yakından incelememiz bu sonucu doğurdu : bir sürü Tez. Korkmayın, ayrıntılarına gireceğiz.

II. BİR ÖRNEK

Tezlerin kuruluğunda kalmamak için en iyisi, onların işleyişini bir örnekle görtermektir. Bu bir resimli anlatım (illustration) değildir: felsefe resimlendirilmez, hazır alınıp uygulanmaz. O *işler*. Ancak yaparak öğrenilir, zira o ancak pratik içinde varolur. Bu nokta Tez şeklinde ileri sürülebilir, ama «uygulamalı» ödev olarak bu işi size bırakıyorum.

O halde, felsefenin nasıl işlediğini, uygun (juste) bir yol açmak için nasıl ayırdedici çizgiler çizdiğini göstermek için *ideolojik* bir önermeyi, *disiplinlerarasılık* örneğini ele alacağız.

Eğer seçtiğimiz örnek ideolojik bir önerme örneği ise bunun raslantısal olmadığını göreceksiniz.

Yeniden hatırlatıyorum: disiplinlerarasılık, bugün kendisinden fen bilimlerinde, insan bilimlerinde ve diğer pratiklerde askıda kalmış her türlü soruna çözüm beklenilen çok yaygın bir sözcüktür.

Yeniden hatırlatıyorum: ideolojik bir önerme, açıklamak istediği gerçeklikten farklı bir gerçekliğin belirtisi olmakla birlikte, açıklamak istediği nesneye ilişkin olduğundan yanlış bir önermedir (Tez 9).

Bu ideolojik önerme üzerinde felsefenin işi ne olacaktır? Disiplinlerarasılığın ideolojik iddiasıyla, belirtisi olduğu gerçeklikleri birbirinden ayıran çizgiyi çekmek. Gerçeklikler anlaşılınca, işte o zaman, ideolojik iddialardan geriye ne kaldığı görülecek.

Açıktır ki, işbölümünün çeşitli dallarındaki uzmanların önceden belirli bir şekilde ortaklaşa çalışmalarını gerektiren bir «sipariş» varsa, o zaman disiplinlerarasılık nesnel ve yerinde bir isteğe denkdüşer.

Örneğin, bir yerde büyük bir kompleks inşa etmeğe karar verildiğinde, saptanmış ihtiyaçlara göre bir çok uzman bir araya getirilir: iktisatçı, sosyolog, jeolog, coğrafyacı, mimar ve mühendisler, vb. Sonuç ne olursa olsun (bazen kötü olabilir), ilke olarak kimse buna karşı çıkamaz. «Ismarlanan» bir işin teknik gereksinmelerinin zorunlu kıldığı bir disiplinlerarasılık o zaman iş bölümünün tersi gibi, yani ortak bir eserde yeniden bir araya toplanılması gibi görünmektedir.

Acaba, geçerli bir «sipariş» söz konusu olduğunda, bilim alanlarındaki aydınlardan oluşan disiplinlerarasılık için de aynı şey söylenemez mi? Biçimsel olarak evet. Örneğin, fizikçiler matematikçilere, biyologlar matematikçilere, kimyacılara başvurmaktadırlar: ama daima çözümü diğer disiplinlerin uzmanlarının müdahalelerini gerektiren *belirli sorunları* çözmek için.

Eğer söylediğim yerinde (juste) ise (hiç olmazsa bir ilk yaklaşım olarak) ben de yerinde bir bilimsel ve teknik işbirliğine başvurma ile (ki işbirliği, bir disiplinde ortaya çıkmış sorunların çözümü için başka disiplinlerin uzmanlarına yapılan belli başvurularla belirlenir) disiplinlerarasılık kelimesinin bir başka kullanımı arasında bir çizgi çekmekteyim.

Bununla birlikte, eğer, genel anlamda belirsiz olarak kullanılan disiplinlerarasılık kelimesi ideolojik bir önermeyi ifade ediyor ise (Tez 9), onu o şekilde ele almak gerekir: anlatmak istediği şey bakımından yanlış; ama aynı zamanda anlattığını iddia ettiğinden başka bir gerçekliğin belirtisi. O zaman, bu başka gerçeklik nedir? İnceleyelim. Bu, ya bazı disiplinlerin arasında, bilimsel veya yazınsal, eskiden beri varolan, ya da eski disiplinler ile yeni disiplinler arasında (örneğin matematik ile insan bilimleri arasında) oluşmağa çalışan gerçek ilişkilerin gerçekliğidir.

Biraz daha yakından bakalım. Ve üç şıkka ayıralım: 1. fen bilimlerine ait disiplinler arasındaki ilişkiler; 2. insan bilimleriyle fen bilimleri arasındaki ilişkiler; 3. edebî disiplinler arasındaki ilişkiler.

1. Fen bilimleri arasındaki ilişkiler

Bütün itirazlar saklı kalmak üzere, çok şematik olarak iki tip temel ilişki olduğunu söylemek istiyorum: uygulama (application) ve kuruluş (constitution) ilişkileri.

a) *Uygulama ilişkileri*

İkiye ayıracağım: matematiğin fen bilimlerine uygulanışı ve bir bilimin diğerine uygulanışı. Görüldüğü gibi bir «ayrım» yapıyorum. Bu iki tip uygulama arasında bir çizgi çiziyorum. Bu ayrım felsefenin bir olgusudur.

Doğa bilimleri ile matematik arasındaki ilişkiler. Hemen, bu ilişkinin çifte görünüşüne işaret edelim. Bir yanda, bütün doğa bilimleri matematikleştirilmiştir:

matematikten vazgeçemezler. İlk bakışta, matematiğin doğa bilimlerine olan bu ilişkisi bir uygulama ilişkisi olarak ele alınabilir. Ama hemen bir felsefî soru ortaya çıkıyor: bu uygulama nasıl kavranmalı?

Hepimizin kafasında uygulama denince, yapıştırma, üst üste koyma gibi ortak ve kolay bir kavram (aslında ideolojik bir kavram) vardır: bir metnin altına bir imza konur, bez üstüne bir resim, pul üstüne bir damga, bir yaprak başka bir yaprağın üzerine konur-uygulanır (appliquer). Bir «aplik», bir şeyin üzerine koyulacak bir şeydir. Bu kavramın türediği ana kavram üst üste *koyma - basma* kavramıdır. Nesnelerin çift olduğunu varsayar: uygulananın, uygulanılandan farklılığını, ve birincinin ikincisine göre dışsallığını, *araçsallığını* varsayar. Uygulamanın günlük anlamı, bizi böylece «teknik» dünyasına götürür.

Oysa, ben bir ayrım çizgisi çekiyorum. Açıktır ki, matematik ne matematiksel fiziğe, ne kimyaya, ne biyolojiye, vb., dışsallık ve araçsallık, yani teknik bir anlamda uygulanmamıştır. Fizik için matematik, ihtiyaç olduğu zaman «kullanılan» bir araç değildir, zira, matematik teorik fiziğin varlık biçimidir. Ayrım çizgisi çekmenin neye yaradığını böylece elle tutulur bir şekilde görüyorsunuz: bu çizgi ortaya çıkardığı alanda, daha önce *görülmeyen* bir şeylerin görülmesini sağlıyor. Neyin? Soruların: matematiğin doğa bilimlerine *uygulanması* kategorisi ile ne anlaşılmalıdır? İlk soru. Felsefenin neyi görebildiğini ve bu sorunda neyi kaçırdığını (ve ne için, neden zorunlu olarak kaçırdığını?) görmek için bundan söz etmeğe çalışacağız. Ama bu birinci soru, bir başka soruyu beraberinde getiriyor. Ayrım çizgimizle uygulamanın altında *tekniği* farketmiştik: teknik nedir? Geçer-

lilik alanı nedir? Zira, bu kelime birçok gerçekliği birden ifade etmektedir: demircinin tekniği, mühendisin tekniği ve halen doğa bilimleri dallarından birçoğunu (fizik, kimya, biyoloji) meşgul eden teknik sorunlar arasında kuşkusuz fark vardır. Demek ki, yeni ayrım çizgileri çekmek gerekecek. Deneyeceğiz.

Ama matematiğin doğa bilimleriyle olan ilişkisi tek yönlü değildir. Doğa bilimleri matematiğe sorular sormaktadır: daima da sormuştur. Demek ki, matematiğin bilimlere uygulanışında, ters yönde, başka bir ilişki saklıdır: matematiğin, bilimlerin sorularına cevap verebilmek için ya «uygulamalı» matematik, ya da pür matematik soruları sormasının zorunlu olduğu bir ilişki. Herşey, sanki matematiğin bilimlerden aldıklarını, işlenmiş bir şekilde yine bilimlere veriyormuş gibi cereyan etmektedir. Bu organik değişimde acaba hâlâ uygulamadan söz edilebilir mi? Başka bir dil konuşmak ve matematik ile doğa bilimleri arasında başka bir ilişki, kurucu bir ilişki olduğunu söylemek gerekmez mi? Zira, matematik ne bir araç, ne bir yöntem, ne de bilimlerin hizmetinde bir dildir; onların varoluşlarının, yapılarının bir parçasıdır.

Bir sözcüğün yerine başka bir sözcük: uygulama yerine kuruluş: önemli değil gibi geliyor. Oysa, felsefe böyle işler. Bir sözcük, yeni bir soru —sorulmamış bir soru— için yer açmağa yeter. Yeni sözcük eskileri yerlerinden oynatır ve yeni soru için boş alan sağlar. Yeni soru eski cevapların ve onların altında uyukluyan eski soruların yeniden gözden geçirilmesini zorunlu kılar. Şeyler üzerinde yeni görüşler kazanılır. Eğer yerinde (juste) ise «kuruluş» sözcüğü için de durum aynıdır.

b. Kuruluş İlişkileri

Olayı bütün genelliği içinde ele alalım : bir bilimin ya da bilimin bir bölümünün başka bir bilimin pratiğine müdahale ettiği durum.

Bu ilişkiler çağdaş bilim olaylarının özelliğidirler. Vaktiyle kesin «sınırlar» olarak kabul edilen yerlerdeki «komşu» disiplinleri giderek yeniden gözden geçirmeğe zorluyorlar. Bunların yeni ilişkilerinden yeni disiplinler doğuyor : fiziksel kimya, biyofizik, vb.. Bu yeni disiplinler çoğu zaman klasik disiplinler içinde gelişen yeni dalların bir sonucudur : örneğin, atom fiziği, biyoloji ve kimyayı etkiledi; organik kimyanın gelişmesiyle birlikte biyokimyanın doğuşuna katkıda bulundu.

Bu alışverişler felsefenin dışarıdan bir müdahalesi olmaksızın çeşitli bilimsel disiplinler arasında oluşan organik ilişkilerdir. Salt bilimsel ve söz konusu bilimlere içsel zorunluluklara uyarlar.

Şu kesin : *bu ilişkiler, bugün, yaygın ideolojide disiplinlerarası alışveriş denilen şey değildir.* Yeni disiplinler (fiziksel kimya, biyokimya) disiplinlerarası «yuvarlak masaların» ürünü değildir : *disiplinlerarası bilimler* de değildir. Bunlar ya klasik bilimlerin yeni dalları, ya da yeni bilimlerdir.

Demek ki, disiplinlerarası ideoloji ile bilimlerin kendi aralarındaki uygulama ve kuruluş sürecinin somut gerçekliği arasında *ayırdedici bir çizgi* çekmek mecburiyetindeyiz. Bu çizgiyi çekmenin teorik ve pratik sonuçları vardır. *Teorik olarak,* bu ayrım çizgisi felsefî sorular ortaya çıkarmaktadır : matematiğin bilimlere uygulanması nedir? Teknik nedir? Bir bilimin diğer bir bilime uygulanması nedir? Neden (ilk bakışta) uygulama yerine kuruluştan sözetmek gerekiyor? Bu karmaşık iliş-

kilerde hangi somut diyalektik işbaşındadır? Bu felsefî sorular *bilimsel sorulara* yol açabilir (bilimler tarihine, daha doğrusu bilimlerin kuruluş süreçlerinin koşullarına ilişkin sorular). *Pratik olarak*, bu ayrım çizgisinin gerçek sonuçları olabilir: «disiplinlerarası» işbirliği konusunda bazı anlayış, eğilim ve heveslerden kurtulmak, ve bütün verimli pratikleri desteklemek.

Buradan son bir sonuç çıkarıyorum. Bilim üzerinde, yalnızca filozofların kafalarında değil, aynı zamanda bilim adamlarının kafalarında da yanlış fikirler var. İlerlemeyi sağlamak yerine, gerçekte «epistemolojik engeller» (Bachelard) olan sahte apaçıklıklar (evindences) Bunları, ileri sürdükleri hayali çözümler altında örttükleri gerçek sorunları (Tez 9) göstererek eleştirmek ve yok etmek gerekir. Ama, daha da ileri gitmek gerek: ve eğer, bilimsel faaliyet alanının bazı yerlerinde bu yanlış fikirler hüküm sürmekteyse bunun bir raslantı olmadığını kabul etmek gerek. Bunlar bilimsel olmayan, ideolojik düşünce ve tasarımlardır. Geçici olarak, bilimsel ideoloji, ya da bilim adamlarının ideolojisi diyeceğimiz şeyi oluşturmaktadırlar. Bunları farketmeğe ve eleştirmeğe *muktedir* bir felsefe, bilim adamlarının dikkatini, bu kendiliğinden bilimsel ideolojinin temsil ettiği epistemolojik engelin varlığına ve etkisine çekmeyi sağlayabilir. Kendiliğinden bilimsel ideoloji: bilim adamlarının kendi pratikleri ve pratikleriyle olan ilişkileri üzerindeki düşünceleri. Burada da, felsefe, bilim adamlarının yerine geçmiyor, uygun (juste) bir çizginin çizilebileceği yolu açmak için müdahale ediyor.

Buradan:

Tez 21. Bilimsel (ya da bilim adamlarının ideolojisi) ideoloji bilimsel pratikle yekvücuttur: bu, bilimsel pratiğin «kendiliğinden» ideolojisidir.

İleride söyleyeceğimi şimdiden söyledim. Açıklıyacağım. Bu «kendiliğinden ideoloji üzerine» yalnızca bir sözcük ekleyeyim: görülecektir ki bu ideoloji, *kendiliğinden olmadığı için kendiliğindendir*. Bunlar felsefenin sürprizleridir.

2. Bilimsel disiplinler ile edebi disiplinler arasındaki ilişkiler.

Bu ilişkiler çok yaygındır. Bunları gösterebilmek için yeniden uygulama/kuruluş kategorilerini kullanalım.

Örneğin, biçimsel olarak, matematik ile insan bilimleri arasındaki ilişki, daha önce gördüğümüz matematik ile doğa bilimleri arasındaki ilişkiye benzetilebilir. Ama, çok büyük bir fark var: insan bilimlerinde, matematikle ilişkiler bütünüyle, ya da bir bölümüyle organik olmayan, dışsal bir ilişki, yani kısaca «teknik» bir uygulama ilişkisidir. Doğa bilimlerinde, matematiğin uygulanma koşulları, yani bu uygulamanın ve teknik biçimlerinin meşruluğu bir sorun yaratmaz: felsefe bu konuda sorular sorabilir, ama bilimsel pratik açısından sorun çıkarmaz. Buna karşılık, insan bilimlerinde bu soru çoğu zaman bir *sorun* yaratır. Bazıları (spiritüalist filozoflar) matematiğin insan bilimlerinin matematikselleştirilmesi olanağını bile kabul etmemekte; bazıları ise, bu uygulamanın teknik biçimlerine itiraz etmektedirler.

«Disiplinlerarası alışveriş» deyiminde ve disiplinlerarasılık özleminde ifadesini bulan, işte bu duraksama, bu sorunlu niteliktir. Disiplinlerarasılık kavramı bir çözüm değil, bir çelişki belirtmektedir: ilişki kurulan disiplinlerin birbirlerine göre dışsallığı. Bu dışsallık (bir araç, alet ve az çok uygun bir alet olarak matematik), bu ilişkilerin ve teknik biçimlerinin sorun yaratan niteliğini dile getirmektedir (tarihte, sosyolojide, iktisatta,

psikolojide matematik nasıl kullanılıyor? Matematik kullanmanın sağladığı prestijin altında hangi karışıklıklar gizlenmektedir?). Soru soruyu izlerken, bu dışsallığın, insan bilimlerinin çoğunluğunun kendi teorik statüleri üzerindeki *belirsizliği* dile getirdiği, ortaya çıkardığı anlaşılır. Matematiğe sarılmak için gösterilen sabırsızlık bir hastalığın belirtisidir: teorik olgunluğa erişilmemişlik. Acaba bu, insan bilimlerinin göreli gençliğine bağlı bir «çocukluk hastalığı»mıdır? Yoksa daha mı ciddi: insan bilimlerinin çoğunun, nesnelerinin uzağında oluşunun, kendine özgü gerçek temellere dayanmadığının, kendileriyle iddiaları arasında bir çeşit anlaşmazlık bulunduğunun, paradoksal bir şekilde, yakalamak istedikleri nesnenin (kendi kendilerine tayin ettikleri nesnenin) var olmaması nedeniyle yakalayamamalarının belirtisi midir? Bütün bu sorular, gerçek bir deney, vaktiyle Kant'ın (teoloji için, ama aynı zamanda rasyonel psikoloji ve rasyonel kozmoloji için) dersler çıkardığı gerçek bir deneyle de desteklenmektedir: *nesneleri olmayan bilimler*, (sözcüğün tam anlamıyla) nesnesiz bilimler olabilir.

Burada yeni ayrımlar gerekli. Ama, her zamanki gibi atlıyorum. Olayın bütünü üzerinde konuşmayı göze alıyorum ve tavrımı belirtiyorum. Diyorum ki: insan bilimlerinin çoğunda, esas olarak, matematik enflasyonu bir gençlik hastalığı değil, fakat temel bir boşluğu doldurmak için bir kaçamaktır: belirli birkaç istisna dışında insan bilimleri nesnesi olmayan bilimlerdir; teorik temelleri yanlış, ya da *belirsizdir*. Uzun ve bir sürü söylem üretirler, ama *neyin* bilimi olduklarını çok iyi bildiklerini sanmalarına karşın, *neyin* bilimi olduklarını bilmezler: bir anlaşmazlık.

Ama, uygulama ilişkilerini bırakıp kuruluş ilişkilerine geçelim. Bunu, bugün geleneksel olarak felsefenin

bir dalı sayılan bir disiplinde —mantık'da— gözleyebiliriz. Bugün, mantık matematiksel mantık oldu ve felsefeden bağımsızlaştı. Statüsü biraz özeldir. Bir anlamda fiziksel kimya, ya da biyokimya gibi, doğa bilimlerinin yeni sınır disiplinleriyle karşılaştırabiliriz. Matematiksel mantık matematiğin bir dalıdır. Ama bilimsel bir disiplin olarak her şeyden önce insan bilimlerinde iş görmektedir : birçok yazınsal disipline (dilbilim, semiyoloji, psikanaliz, edebiyat tarihi) uygulanmaktadır, ya da uygulanabilir. Burada da birçok soru çıkıyor.

Bu kısa ve aynı zamanda genel gözlemlerden iki sonuç çıkarılabilir. Denebilir ki :

— insan bilimleri ile bilimler arasında, ve her şeyden önce insan bilimleri ile matematik ve matematiksel mantık arasında, diğer yanda da fen bilimleri arasındaki ilişkilere *biçimsel* olarak benzeyen ilişkiler vardır. Gördüğümüz uygulama ilişkileri ve kuruluş ilişkileri;

— ama bu ilişki, fen bilimlerinin kendi aralarındaki ilişkiye göre çok daha dışsal, yani tekniktir(organik değil). Bu dışsallık, «disiplinlerarası» alışveriş gibi bir kavramın, yani disiplinlerarasılık kavramının kullanılmasını meşru kılar gibidir. Ama bu kavramın ifade ettiği sorundan çok başka bir sorunun ifadesi olma olasılığı çok yüksektir;

— buna karşılık, bu ilişkinin kurulması için, insan bilimlerinin *bazı felsefeleri* kullanmaları zorunlu gibidir. İşte yine önemli ve yeni bir gösterge. Fen bilimlerinde, felsefenin *görünür* bir müdahalesi yok iken, insan bilimlerinde, bilimlerle insan bilimleri arasındaki ilişkinin yapısı, karışık ve iyi açıklanamıyan nedenlerle, felsefe denilen bu üçüncü şahsın artan müdahalesini gerekli kılar gibidir.

Burada önemli bir noktaya işaret edelim. 1) Felsefî kategorileri kullanan ve onları kendi amaçları hizmetine sokan insan bilimleridir. Bunlar, büyük ölçüde felsefe tüketmektedirler. Ama bu durum felsefeden kaynaklanmamaktadır. *Görünüşe* göre, insan bilimlerinin ideolojik sorunlarına felsefenin eleştirel bir müdahalesi söz konusu değildir: tam tersine, bazı felsefî kategorilerin, ya da bazı felsefelerin insan bilimleri tarafından sömürülmesi söz konusudur. 2) Söz konusu olan, genel anlamda «felsefe» değil, çok belirli kategoriler ve felsefelerdir: idealist felsefeler(pozitivist, neo-pozitivist, yapısalcı, biçimci (formaliste), fenomenolojik vb., felsefeler), hatta spiritüalist felsefe. 3) İnsan bilimleri tarafından böylesine sömürülen bu felsefî kategoriler ve felsefeler, gerçekte sahip olmadıkları teorik bir temelin eksikliğini gidermek için onun yerine kullanılan *ideolojik yedeklerdir*. 4) O zaman şu soru sorulabilir: acaba insan bilimlerinin bütün bu *ödünç alınmış* pratikleri aslında bir *görünüşten* ibaret değil midir? Acaba işi ters çevirmek gerekmiyor mu? Acaba, idealist felsefelerle insan bilimleri arasındaki bu zorunlu karmaşıklıkta, işi yöneten felsefe değil midir? Acaba, insan bilimleri, *nesnelerinde*, zamanımızın, yani toplulumumuzun pratik ideolojilerine kök salmış belirli idealist felsefelerin eğilimlerini somutlaştırdıkları için mi nesnesiz bilimlerdir? Bilim haline bürünmüş felsefeden başka bir şey olmayan nesnesiz bilimler? Pekala olabilecek bir şey, çünkü biliyoruz ki, felsefenin nesnesi yoktur.

Ne olursa olsun bu Tez (felsefe, insan bilimlerinde eksik olan teorik bir temelin yerine geçecek bir ideolojik yedektir), insan bilimlerinin çoğunluğu için geçerlidir; hepsi için değil, zira istisnalar var (örneğin psikanaliz ve bir ölçüde dilbilim vb.). Aynı zamanda ha-

tırlatmak isterim ki, bu Tez, insan bilimlerinde de bazı uygulamaların, bazı sonuçların geçerli olmadığını içermez. Bu durum, her birinde ayrıntısıyla incelenmelidir: ama tümünün yeniden gözden geçirilmesi koşuluyla.

Demek ki, fen bilimleri arasındaki ilişkiden, fen bilimleri ile insan bilimleri arasındaki ilişkiye geçildiğinde «şüpheli» düşünceler artmaktadır. Daha önce yerleri belli ve belirlenebilir yanlış düşüncelerle uğraşıyorduk. Şimdi, doğrudan doğruya yanlış düşüncelerden değil de, şüpheli düşüncelerden söz etmekteyiz. Bu düşüncelerin şüpheli nitelikte olması, bazı felsefelerin sömürülmesiyle doğrudan ilgilidir. Bilimsel ideolojiler ve felsefî ideolojiler diyebileceğimiz ideolojiler, insan bilimleri alanında büyük bir önem kazanmaktadır. Bu ideolojiler, dünyamızda yalnız varolmak ve büyük bir yer kaplamakla kalmamakta, aynı zamanda insan bilimlerinin bilimsel pratiğini de yönlendirmektedir. İnsan bilimlerinde teorinin yerini almaktadır.

İşte bu durum, insan bilimleri alanında bir ayrım çizgisi çizebilecek bir felsefenin önemini ortaya koymaktadır: gerçek bilimleri sözde bilimlerden ayırdedebilmek, fiili ideolojik temellerini meşru teorik temellerinden ayırdedebilmek ve onları nesnesiz bilimler olmaktan çıkarmak için. Bu da, daha açıkça beliren konumuzun önemini ortaya koyuyor: bu iş, insan bilimlerinin sömürdüklerini sandıklarını, oysa gerçekte geveze esirleri oldukları felsefeler adına yürütülemez; başka biri, *bambaşka* bir felsefe adına yapılabilir ancak. *Ayrım çizgisi, böylece bizzat felsefe içinde çizilmektedir.*

3. Edebi bilimler arasındaki ilişkiler.

Bu ilişkiler her zaman olmuştur. Görünüşe göre, temel değiştirmektedirler. Temel değiştiriyorlar, çünkü in-

san bilimleri disiplinleri de temel değiştirmektedirler: hiç değilse bunu iddia etmektedirler.

Bunu daha yakından görelim.

Geleneksel olarak, edebî disiplinlerin «nesneleri» ile çok özel ilişkileri vardır: pratik bir kullanım, değerlendirme, zevk alma, ya da bir başka deyimle tüketim ilişkisi. Güzel yazılar, latin ve yunan edebiyatı ve dili eğitimi (humanités) ve onlara yüzyıllardan beri bağlı araştırma ve öğretim pratikleri bir «kültür» okulu oluşturmaktadır. Bu iki şey ifade eder.

1. Edebî disiplinler ile nesneleri (edebiyat, güzel sanatlar, tarih, mantık, felsefe, ahlak, din) arasındaki ilişkinin *başat* işlevi bu nesneyi tanımaktan çok, *kültürlü kişilerde* kendileriyle bu nesneler arasında «kültürel» ilişkiler kurmağa yönelik kuralları, normları, ve pratikleri tanımlamak ve öğretmektir. Her şeyden önce: «adabına» uygun biçimde tüketmek için bu nesneleri kullanmasını bilmek gerekmektedir. «Okumayı» bilmek, yani «tat almayı», klasik bir metinin değerini ölçmeyi bilmek, «iyi» düşünmek (mantık) için iyi bir yöntem uygulamayı, din, ahlak, bilim, varlık sorunlarından anlayabilmek için uygun (juste) fikirlerden yararlanmayı (felsefe) bilmek. Edebiyat ya da latin ve yunan dili ve edebiyatı, nesneleriyle olan özel ilişkileri nedeniyle belirli bir «bilgi» vermekteydi: nesnelerinin bilimsel bilgisini değil, nesnelerinin mekanizmasına dair bir bilgi değil, ama bir *yapmasını-bilmek* (savoir-faire): daha doğrusu: bu nesneyi iyi değerlendirmek-yargılamak, tadalmak-tüketmek-kullanmak *için nasıl-yapmak gerektiğini-bilmek*. Bu da «kültür» denen şeydir: ... *için-nasıl-yapılması gerektiğini-bilmek* bilgisi. Oysa burada ikincil olan (ihmal edilebilir olmamakla birlikte yüzeyde, biçimsel kalan) «bilmek»tir. Ağır basan ... «için nasıl-yapılması ge-

rektiğini-bilmek»tir. Demek ki, edebiyat, esas olarak öğretimin, yani kültürel eğitimin en iyi yapıldığı yerdir : iyi düşünmesini, iyi yargılamasını, iyi tadalmasını, iyi tüketmesini, insan varlığının bütün kültürel nesneleri karşısında iyi davranmasını öğrenmek. Amaç : namuslu insan, ya da «kültürlü» insan.

2. Edebî bilimler ile nesneleri arasında varolan pratik tüketim ilişkisi bilimsel bir bilgi olarak ele alınamaz. Çeşitli dallarıyla klasik eğitimin (humanités) verdiği kültür, bizzat toplumda varolan «kültürün» (çoğunlukla da kutsal nesnelerin) yorumundan başka bir şey değildir. Klasiklerin verdiği «kültürün» anlamını anlamak için bizzat klasikleri, ya da yalnızca klasikleri değil, ama bunları üreten toplumdaki mevcut kültürü ve kültürün işlevini, yani bu toplumdaki sınıflaşmayı sorgulamak gerekir. Okullarda öğretilen «kültür», aslında daima *ikinci sınıf bir kültür*, bu toplumun, az ya da çok sınırlı bir kesimi için imtiyazlı konularda (edebiyat, sanat, mantık, felsefe, vb.), bu konulara *eğilebilme, ilgilenme sanatı* üreten bir kültürdür. Bu da, bu insanlara, bu toplumun olayları, değerleri karışısında belirli davranış kalıpları aşılamanın pratik bir aracıdır. Kültür, bir toplumun seçkinci, ya da/ve yığınsal ideolojisidir. Ama, yığınların gerçek ideolojisi değil (zira, sınıf çatışmalarına bağlı olarak kültür içinde birçok eğilimler vardır), egemen sınıfın doğrudan ya da dolaylı olarak, eğitimle ya da başka yollarla ve ayırımcı bir tutumla (seçkinler için kültür, halk yığınları için kültür) egemenliği altındaki yığınlara aşılamağa uğraştığı ideolojidir. Burada *hegemonik* (Gramsci) nitelikte bir uğraş söz konusudur : yayılan ideoloji ile yığınların rızasını elde etmek. Egemen ideoloji, yığınların kendilerine özgü, ama resmen tanınmayan ve kabul edilme-

yen, bununla birlikte direnen kültürlerinin bazı eğilimlerine karşı yığınlara empoze edilir.

Edebiyat üzerindeki bu düşünce, alışılmış düşüncelere benzemiyor. Edebiyatı kelime anlamında almak ve kendi hakkında kendi verdiği tanıma inanmakla yetinemeyiz. Edebî disiplinlerin arkasında eski bir miras var: klasiklerden gelen miras. Bunu anlamak için, söz konusu toplumun *egemen davranış normları*, dinsel, ahlakî, hukukî, siyasal, vb., yani kısaca pratik ideolojiler içinde verilen «kültürün» anlamını araştırmak gerekir. Ve işte sonucu: okullarda verilen edebî kültür salt bir okul olayı olmayıp, halk yığınlarının ideolojik «eğitiminin» değişik yollarından biridir. Araçları ve sonuçları bakımından diğerlerininkilerle (dinin, hukukun, ahlakın, siyasetin araçları ve sonuçlarıyla) kesişir. Bunların hepsi, egemen sınıfın iktidarındaki Devletin çevresinde toplanmış egemen sınıfın ideolojik hegemonyasının araçlarıdır. Elbette, edebi kültür (ki klasik eğitiminin nesne-amacıdır) ile Kilise, Devlet, hukuk, siyasi rejim biçimleri tarafından yürütülen kitlesel ideolojik eylem arasındaki bu kesişme, bu eşzamanlılık *gizlenmektedir*. Ama, örneğin, eğitimdeki reformların kitleler üzerindeki ideolojik eylem yöntemlerinde devrim olduğu açıkca kabul edildiği büyük siyasal ve ideolojik bunalımlarda gün ışığına çıkarlar. O zaman açıkca görülür ki, eğitim, egemen ideolojiyle doğrudan doğruya ilişkilidir ve anlamı, yönlendirilmesi ve denetimi sınıf mücadelesinin önemli bir konusudur. Örnek: Konvansiyon'un eğitim reformu, Jules Ferry'nin eğitim reformu, Lenin ve Krupskaya'yı çok meşgul eden eğitim reformu, Kültür Devrimi sırasındaki eğitim reformu vb...

Ama bilimler de bir eğitim konusudur. Edebiyat —klasiklerin incelenmesi anlamında— kültürel», yani ideo-

lojik eğitimin tek konusu değildir. Çok daha incelikle ve daha az görünür de olsa, bilimlerin öğretimi de benzer bir «kültürel» eğitimin veriliş yeridir. Ama bilimlerin öğretiliş *biçimi*, içerikleri ve varlıkları açısından belirli bir ideolojik ilişki içermektedir. Saf bilgi öğretimi yoktur, her bilgi öğretimi aynı zamanda bir yapmasını -bilmek, yani bu bilgi karşısında (bu bilginin teorik ve toplumsal işlevi karşısında) nasıl davranılması gerektiğini bilmenin öğretilmesidir. Bu «nasıl... bilmek», bilginin nesnesi, nesne olarak bilgi ve onun toplumdaki yeri hakkında siyasal bir tutum doğurur. İster istemez, her bilimsel öğretim, bir bilim ideolojisi, yani mevcut toplumda bilimin yeri ve bilimsel bilgi alanında uzmanlaşmış aydınların rolü, yani kafa ve kol emeği ayrımı üzerinde belirli bir anlayışa dayanan, bilim ve sonuçları karşısında nasıl-davranılması-gerektiği-bilgisini taşımaktadır.

Yalnızca edebiyatta değil, bilimlerde de öğretimle, öğretim programları, biçimleri ve pratikleriyle taşınan ideolojiyi farketmek kadar zor bir şey yoktur aydınlar için. Onlar, balıkların su içinde oluşu gibi kültürün içindedirler (balıklar, içinde yüzdükleri suyu görmezler). Zira, onlardaki herşey, beslendikleri kültürü ve onu veren öğretimi, yaptıkları işlerin toplumdaki yerini ve bizzat kendilerinin bu toplumda araştırmacı, akademisyen ve aydın (intellectuel) olarak yerlerini görmelerine engel olmaktadır. Her şey engeldir : iş bölümünün etkileri (ilk önce kafa emeği, kol emeği ayrımı, sonra da kafa işleri içindeki ayrımlar, aydınlar arası uzmanlaşma), dikkatlerinin toplandığı çalışma konularının gözalıcı dolaysızlığı, pratiklerinin aynı zamanda hem çok somut hem de çok soyut niteliği, vb... Kendi yapmadıkları yasalarla belirlenmiş bir çerçevede cere-

yan eden pratikleri kendiliğinden, içinde yaşadıkları ve dışına çıkmak için nedenleri olmayan bir ideoloji üretmektedir. Ama dahası da var. Kendi ideolojileri, pratiklerinin kendiliğinden ideolojisi (edebiyat ya da bilim ideolojisi) yalnızca kendi pratiklerine bağımlı değildir: fazladan ve son kertede, içinde yaşadıkları toplumun egemen ideolojisine bağımlıdır. Sonuçta, bu ideolojik sistem onların edebiyat ya da bilim ideolojilerinin biçimlerini bile yönetmektedir. Önlerinde cereyan eder gibi gözüken, aslında *arkalarında* (onlara rağmen) cereyan etmektedir.

Ama biz yine edebiyata dönelim. Bir süreden beri —18. yüzyıldan beri— ama son senelerde çok belirgin bir şekilde ve hızla edebi disiplinler arasındaki ilişkilerin temelleri değişmektedir. Eskiden *pratik*, yani özünde ideolojik ve siyasi bir ilişki idi bu. Oysa bugün, edebi disiplinler bu ilişkinin değiştiğini ilan etmektedirler. Bilimsel olduğunu söylemektedirler. Geçici bir istek bile olsa bu olgu insan bilimleri denen disiplinlerin çoğunda görülmektedir. Mantıktan söz etmeyelim: o yer değiştirdi ve şimdi matematiğin bir parçası oldu. Ama, dilbilim, hiç olmazsa bazı alanlarda, bir bilim olmuşa benzemektedir. Uzun zaman lanetlenmiş ve mahkûm edilmiş olan psikanaliz kendini kabul ettirmeğe başlıyor. Başka disiplinler de bilimsellik düzeyine ulaştıklarını iddia ediyorlar: ekonomi, sosyoloji, psikoloji, tarih... Edebiyat tarihi bile, klasiklerin mirasını sırtından atarak kendini yeniledi.

İşte, bugün çeşitli edebî disiplinler arasında oluşmakta olan ilişki bu çelişkili durumdan hareketle anlaşılabilir. *Bilimler* sözcüğüyle, nesneleri ile olan eski ilişkilerine son verdiklerini belli etmek için kendilerine insan bilimleri denmesini istemektedirler. Kültürel, ya-

ni ideolojik bir ilişki yerine yeni bir ilişki, *bilimsel* bir ilişki kurmak istiyorlar. Genel olarak bu değişimi başardıklarını düşünüyorlar ve bunu kendi kendilerine verdikleri insan bilimleri adıyla ilan ediyorlar. Ama, bir ilan yalnızca bir ilan olabilir: bir niyet, bir program —ama aynı zamanda ve kısmen bir yanılsamayı, bir «isteğin gerçekleşmesi» yanılsamasını besleyen bir mit.

İnsan bilimlerinin, isim ve yöntem değiştirmekle nitelik değiştirebilmeleri kolay değil. Bunun kanıtı da, halen edebi disiplinler arasında kurulmakta olan tipidir: birçok disiplinin (ekonomi, sosyoloji, psikoloji) sistematik olarak matematikleşmesi ve bilimsellik açısından en ileri olan disiplinlerin diğerlerine «uygulanması» (matematiksel mantığın ve özellikle dilbilimin pilot rolü ve yine psikanalizin giderek artan pilot rolü, vb.). İlişkilerin genellikle organik olduğu doğa bilimlerindekinin aksine bu tür «uygulama» dışsal, araçsal, teknik —yani şüpheli— olmaktadır. Bir «yöntemin» her hangi bir konuya dışsal uygulanışının güncel en yanlış örneği «yapısalcılıktır». Disiplinler evrensel bir yöntem peşindeyseler, büyük bir olasılıkla iddia ettikleri bilimsellikten uzaktırlar. Gerçek bilimler, bilim olmanın reçetesini bulduklarını dünyaya ilan etmek gereksinimini duymazlar.

Bu belirsiz sürecin bir başka duyarlı noktası da mevcut ilişki (disiplinler arasındaki) ile felsefe arasındaki ilişkide ortaya çıkmaktadır. Oluşum halindeki insan bilimleri bazı felsefeleri açıkça *sömürürler*. Bu felsefelerde (örneğin, etkisi gittikçe azalan fenomenolojide, yapısalcılıkta, hatta Hegelcilik ve Nietzschecilikte) bir dayanak ve yön ararlar. Felsefeyi reddetseler bile, ki bu da felsefenin felsefî bir reddidir (pozitivizmin bir çeşidi), yaptıkları hep aynı şeydir. Daha önce gördük:

bu ilişki ters çevrilmektedir: insan bilimleri bazı felsefeleri ya da onlar için felsefenin yerini tutan başka disiplinleri (örneğin, dilbilim ve psikanaliz giderek semiyoloji için, edebiyat tarihi için vb. felsefe işi görmektedir) sömürürler, çünkü onlar bizatihi egemen ideolojiyi kendilerinde gerçekleştirmektedirler. Bu kovalamacada, eğer görülmek istenirse, bir şeyler bir eksiklik olarak ortaya çıkmaktadır. İnsan bilimlerinin isimlerini hak edebilmeleri için eksik olan şey: teorik temel.

Bütün bu doğrudan ya da dolaylı ilişkiler arasında, üzerinde durduğumuz deyimi ve soruyu yeniden buluyoruz: «disiplinlerarasılık.» Bu mit, insan bilimlerinde açıkça ve sürekli olarak iş başındadır. Sosyoloji, ekonomi, psikoloji, dilbilim, edebiyat tarihi vb., sürekli olarak, edebi ya da bilimsel, mevcut disiplinlerin uygulama, yöntem ve kavramlarını kullanmaktadırlar. İşte bu, disiplinlerarası «yuvarlak masalar» pratiğidir. Kimseyi unutmaksızın bütün herkes çağrılır. Eğer herkes çağrılıyorsa, bu demektir ki tam olarak kimin çağrılacağı, *nerede* olunduğu, nereye gidildiği bilinmemektedir. Bu «yuvarlak masa» pratiği, zorunlu olarak, disiplinlerarasılığın erdemlerini gösteren bir ideolojiyi beraberinde taşımaktadır. Bu ideoloji şöyle formüle edilebilir: eğer hiç kimse bir şey bilmiyorsa, bütün bilmeyenleri bir araya toplamak yeter: bilim bilgisizler topluluğundan doğacaktır.

Şaka mı ediyorum? Bu pratik, yeni bilimler de dahil olmak üzere, gerçek bilimlerin kuruluş süreçlerine ilişkin bilgilerimizle taban tabana zıt. Onlar, hiçbir zaman «uzman» yuvarlak masalarından doğmamıştır. Buna karşılık, bu pratik ve onun ideolojisi, ideolojilerin egemenlik kurma sürecine dair bildiklerimizle yakından ilişkili. Herkes çağrıldığında, çağrılmış olan yeni ve

beklenen bilim değildir, zira o hiçbir zaman onu bilmeyen uzmanların toplantılarının bir sonucu olamaz; ama, kimsenin çağırmadığı —kendi kendini çağırdığı için çağırmak da gerekli değil— bir başkası, *ortak teorik ideoloji* bütün bu uzmanların «bilinçlerine» sessizce yerleşmektedir: toplandıkları zaman yüksek sesle ve onların sesleriyle konuşan odur.

Bu pratiğin gerçekten geçerli olduğu, çoğu zaman teknik belirli bir kaç istisna (disiplinler arasındaki gerçek organik ilişkilere dayalı olarak bir disiplinin diğer bir disiplinden yerinde bir «sipariş»te bulunduğu zaman) dışında, disiplinlerarasılık, bilim adamlarının (ya da sözde bilim adamlarının) yakalayamadıkları bir nesneyi yakaladıkları izlenimini verebilmek için, bilimler ve bilimsel «buluş» koşulları arasındaki ilişki ve bilimsel iş bölümü üzerinde hayali bir fikir edindikleri bir ideolojinin kölesi durumunda sihirli bir pratik olarak kalmaktadır. Çok somut olarak disiplinlerarasılık, çoğu zaman, uzmanların kendiliğinden ideolojisinin pratiği ve parolasıdır (belirsiz bir spiritüalizm ve teknokratik pozitivizm arasında gidip gelen bir ideoloji).

Demek ki bütün bunlar üzerinde, geçerli düşüncelere yol açabilmek için temizlenmesi gereken yanlış düşünceler var.

Edebi disiplinlerde, bir bilimin diğerine, belirli yöntemlerin yeni bir nesneye uygulanmasının ne olabileceği üzerinde yeniden düşünmek gerekiyor. Özellikle önceki ideolojinin niteliğini ve bugün büründüğü biçimleri de yeniden sorgulamak gerekiyor. En sonunda, soruların sorusunu sormak gerekiyor: sınırlı bir kaç istisna dışında, insan bilimleri gerçekten bilim midirler? Yoksa, çoğunlukla, tamamen başka bir şey, *toplumsal uyumun ve yeniden uyumun ideolojik teknikleri* olma-

sınlar. Eğer böyle iseler, ilan ettikleri gibi eski «kültürel» ideolojik ve siyasî işlevleri ile ilişkilerini kesmiş olamazlar: daha mükemmelleştirilmiş, hatta sofistike teknikler kullanabilirler ama, hep aynı amacın hizmetindedirler. Bu varsayımın hayali olmadığını görmek için *human relations* yöntemleri, kitle iletişim araçlarının modern yöntemleri gibi başka tekniklerle doğrudan kurdukları ilişkilere bakmak yeter.

Ama o zaman, yeniden gözden geçirilmesi gereken yalnızca insan bilimlerinin statüsü değil, sahip olduklarını iddia ettikleri teorik temeldir. Soru: bazı disiplinlerin ideolojik teknikler olarak iş görmelerini sağlayan nedir? Felsefe bu soruyu soruyor.

●

Bu basit örneğin (disiplinlerarasılık) incelenmesinden çıkarılabilecek dersleri özetleyelim. Disiplinlerarasılık sözü gerçekte neyi kapsamaktadır?

1. Tamamen yerinde ve meşru olan bazı gerçek pratikler: ayrı ayrı tanımlanması gereken şıklar ve pratikler. Tanımlamak, onları diğerlerinden ayırdetmektir. İlk ayrım çizgisi.

2. Bu gerçek pratikler ve sorunlar içinde de yeni ayrımlar (uygulama, kuruluş) yapmak, yeni yeni ayrım çizgileri çekmek gerekiyor.

3. Bu gerçek pratiklerin dışında kendilerini bilim sayan bazı disiplinlerin (insan bilimleri) iddialarına rastlanmaktadır. Bu iddiaların aslı nedir? Yeni bir ayrım çizgisiyle çoğu insan bilimlerinin gerçek işlevleri ile iddialarının ideolojik niteliğini birbirlerinden ayırdediyoruz.

4. O zaman, disiplinlerarasılık sözcüğüne dönerek (bir takım direnen belirtiler gördükten sonra) bu sözcü-

ğün büyük ölçüde *ideolojik* nitelikte olduğu sonucuna varıyoruz.

Bu kısa özetten çıkarılacak ders nedir? Felsefe anlayışımızı «işlettik»: felsefe, ayrım çizgileri çizen Tezler ileri sürer. Gördük ki, bu dersteki gibi, «kaba» şekliyle de olsa, bu pratik bazı sonuçlar veriyor.

Herkes şunu görebilmiştir: bir kez, bir an bile olsa, birçok felsefenin ve filozofun hevesine kapılmadık. Bilimlerin verilerini ya da zorluklarını herhangi bir Gerçek, ya da mutlak Gerçek için *sömürmedik*. Böylece egemen felsefî akımlardan ayrıldık ve kendi tavrımızı belli ettik.

Eğer bilimlere ve verilerine saygılı olduysak ve eğer felsefe müdahale etmek ise, o halde *nerede* müdahalede bulunduk?

Şuna iyi dikkat edin. Her müdahalemiz bir ayrım çizgisi çekmek içindi. Oysa, her ayrım çizgisini çekişimiz, müdahalemizden önce görünmeyen bir şeyi ortaya çıkarmak içindi. Neyi? Teorik, ya da bilimsel ideoloji, ya da bilim adamlarının kendiliğinden ideolojisi dediğimiz şeyin varlığını, dayanıklılığını ve işlevini. Ve ideoloji biçimlerinin arkasındaki diğer biçimleri, pratik ideolojileri ve egemen ideolojiyi.

İdeolojik, toplumla ve pratikle ilişkili olan bir şeydir. Bilimsel ise bilim ve bilgi ile ilişkilidir.

Öyleyse nerede müdahalede bulunduk? Tam olarak, ideolojik ve bilimselin birbirine karıştığı, ama ayrılabilecekleri ve her birini kendi işlevi içinde tanımak ve bilimsel pratiği, onu engelleyen ideolojik bir egemenlikten kurtarmak için ayırmak gerektiği «yer»de müdahalede bulunduk.

Geçici olarak diyebiliriz ki, böyle bir tavır içinde yapılan felsefenin temel işlevi, son kertede bilimsel ile ideolojik arasındaki ayrım çizgisine bağlanabilecek çeşitli ayrım çizgileri çekmektir. Buradan da :

Tez 22. Felsefenin çizdiği bütün ayrım çizgileri, temel bir çizginin (bilimsel ile ideolojik arasındaki) çeşitli biçimleridir.

Ve nihayet, felsefî müdahalelerin yeni *felsefî sorular* üretme sonucunu doğurduğunu görüyoruz : bir bilimin diğerine uygulanması nedir? Bir bilimin bir başka bilim tarafından kuruluşu nedir? Teknik nedir? vb... Felsefe bilimlerin alanını çiğnemez. Ama, bu *felsefî sorular*, temizledikleri alanda, *bilimsel sorunların ortaya konmasına yardım edebilirler.*

Bizim yaptığımız şekliyle felsefenin «oyunu» budur. Sonu gelmeyen yeni felsefî sorular üreten ayrım çizgileri çekmek. Ürettiği bu sorulara, felsefe bir bilim gibi kanıtlanmış veriler, ya da ispatlanmış çözümlerle cevap vermez : yeni felsefî sorular ortaya çıkaran yeni ayrım çizgileri çeken, keyfî olmıyan, yerinde (juste) Tezler ileri sürerek cevap verir.

İşte *görülebilen.* Ama, görülenin arkasında da yine başka bir şey cereyan etmektedir. Bu işlem : ayrım çizgileri çizmek, felsefî sorular üretmek, yeni Tezlere yol açmak vb., kurgusal (spekülatif) bir oyun değildir. *Pratik* sonuçları olan bir işlemdir bu. Neler? Bir sözcükle özetleyelim : *çizim* (anlaşılabilir bir söyleme olanak sağlayan, yerinde Tezler şeklini alan, bilimseli ideolojik olandan ayıran bu çizimin pratik sonucu «yol açmak», yani felsefî tezlerin çarpıştırdığı pratikler alanında «uygun bir çizgi» (ligne juste) için engelleri ortadan kaldırmak, yer hazırlamaktır.

2. DERS

FELSEFE VE UYGUNLUK (JUSTESSE)

Bu ikinci derste yine esas sorumuzu işleyeceğiz: felsefe nedir? Ve bu soru bizi uzun bir yola sokacak.

Ama, hemen bir itiraz yükselmekte: bu sorunun cevabını daha önce vermemiş miydim? Hem evet hem hayır.

Evet: zira, felsefe üzerine Tezler ileri sürdüm ve hatta belirli bir örnek üzerinde (disiplinlerarası sözcüğü) felsefenin nasıl «işlediğini» gösterdim.

Hayır. Zira, soruyu çözmek için felsefe üzerine Tezler ileri sürmek ve nasıl «işlediğini» göstermek yetmiyor. İş bu kadar basit değil.

Örneğin, sondan başlıyacak olur ve bu tür karşılaştırmaların bir değeri olduğunu varsayarsak, şu itirazda bulunulabilir: bir makinenin, örneğin bir patlamalı motorun nasıl «işlediğini» görmek, ne onun mekanizmasını, ne de işleyişini belirleyen fizik ve kimyasal yasaları anlamak için yeterli değildir.

Örneğin, tekrar başa dönecek olursak (felsefe üzerine Tezler), kağıtları oynarken yaptığım acayip «empasları» hissetmişsinizdir. Daha ilk sözcüklerde, «felsefî

önermeler birer Tezdir», dedikten hemen sonra «bu önerme de bir felsefî Tezdir», deyip, Tez 1'i oluşturduğumda, girişimimin kısır döngüsünü farketmişsinizdir. Çünkü, felsefî önermeleri Tez olarak tanımladığım önermenin de felsefî önerme olduğunu söylemiştim!

Bu görünmez bir çelişki, bir dikkatsizlik, bir kaçamak olabilirdi. Ama ben bilerek bu zorunlu döngüye girdim. Neden? Felsefeyi anlamak için felsefenin dışına çıkmak zorunlu olsa da, bir tanım, yani «radikal bir şekilde» felsefenin dışında kalabilen bir felsefe tanımı verebilme düşünden kaçınmak gerektiğini kaba bir şekilde de olsa, hissettirebilmek için. Felsefe-ötesi (metaphilosophie) bir felsefe bilimine ulaşılamaz; felsefe döngüsünden «radikal bir şekilde» kurtulunamaz.

Gerçekten, felsefe üzerindeki her *nesnel* bilgi aynı zamanda felsefe içi bir *tavır (konum)*, yani felsefe içinde ve felsefe üzerine bir Tezdir. İşte bunun için, hissetmiş olduğunuz gibi, *belirli bir felsefe içi konumdan hareketle ancak genel olarak felsefeden söz edebiliyordum:* mevcut başka konumlara karşı mesafe koyarak, kendimi onlardan ayırdederek. Felsefe üzerine, aynı zamanda felsefî olmayan, yani felsefe *içi* konumlarda söylenmiş olmayan nesnel söylem yoktur.

İşte bu önüne geçilmez durumu göstermek için, bunu, *felsefî önermeleri birer Tez olarak tanımlayan* bir Tez döngüsü içine soktum. Demek ki bu döngü bir tutarlılık idi: *yaptığım şeyi söylüyordum.* Bu döngünün neden zorunlu ve verimli, yani mantık «döngüleri» gibi kısır olmadığını, yani bir «döngü» olmadığını açıklamaya gelince, bunu elbette birkaç sözcükle söylemek olanaksızdı. Ama sürprizler gizleyen bir sorudur bu.

Yine ilk Tezlere bakalım. Dikkat çeken, şaşırtan, hatta endişelendiren —bunu bana sorulan sorulardan an-

ladım— küçük bir sözcük kullanmıştım. Gerçekten, ispatlanmış, ya da kanıtlanmış oldukları için doğru (vrai) denilen bilimsel önermelerden farklı olarak, felsefî önermelere *uygun* (juste) (ya da uygun değil/non juste) denilir demiştim. Ve, «doğru»nun (vrai) bilgiyle, «uygun»un (juste) ise pratikle ilişkili olduğunu eklemiştim. Yani geçerken söylenmiş, çok kullanılan ama özellikleri olan iki sözcük.

Özellikleri şuradan geliyor ki, felsefe, bütün tarihi boyunca hep Gerçekten (Verité) ve hatadan (erreur), Doğru (vrai) ve yanlıştan (faux) söz eder, ve filozoflar hep «Gerçeği Aramaya» çıkarlar ve hep Gerçek adına savaşırlar: felsefî önermeler hiçbir zaman «uygun» (jute) diye nitelendirilmemiştir. Oysa, şimdi ben onlara «uygun» ya da değil *denmelidir* diyorum, ama, felsefe korosundaki hiç kimse bu sıfatı kullanmamış olduğuna göre, *kimin* tarafından denmektedir? İlk «empas»: bu önermemelere uygun (juste) «denmiyor», ama pekala «uygun» sıfatı ile ilişkilidirler. Eğer felsefede neler olup bittiğini anlamak istiyorsak, felsefî önermelerin gerçeğe denkdüşerlik iddialarına rağmen, müdahalede bulundukları dünya ile tamamen başka bir ilişki, *uygunluk* (justesse) ilişkisi içinde olduklarını görmemiz gerekir. Onlara «uygun» denmiyor, ama biz «uygun» diyeceğiz ve filozoflar tarafından neden «doğru» (vrai) denildiğini anlayacağız. «Uygun» sözcüğü felsefeye girebilmek için bizim parolamızdır.

Anlaşıldığı gibi, «uygun» *adaletin* (justice) sıfatı değildir. Aziz Thomas, «uygun» savaşları uygun olmayanlarından ayırdettiğinde *adalet* adına konuşuyor. Ama Lenin «uygun» savaşları uygun olmayanlarından ayırdettiğinde, uygunluktan (justesse), «uygun» bir çizgiden, savaşların niteliklerinin sınıfsal anlamlarına göre «uy-

gun» bir şekilde kavranmasından söz ediyor. Kuşkusuz, siyasî olarak «uygun» bir savaş, aynı zamanda yüreklerinde adalet tutkusu olan savaşçılar tarafından yürütülür: ama Lenin'e göre bir savaşı «uygun» kılan yalnızca adalet (bu insanların varoluş koşullarına ve mücadelelerine olan ilişkilerini içinde yaşadıkları ideolojik kavram) değildir. Bir savaş, belirli bir güç ilişkisi ortamında «uygun» bir çizgiye ve konuma uyduğu zaman «uygundur»: sınıf mücadelelerinin anlamına uyan bir pratik müdahale olarak uygundur. Uygundur çünkü, sınıf mücadelesinin anlamına göre ayarlanmıştır (ajustée).

Fakat, felsefî Gerçek reddedildikten ve Adalet engeli aşıldıktan sonra da şu küçük sözcük yine kalmaktadır: «*uygun*» (juste) ve ona bağlı olarak «*uygunluk*» (justesse). Ve işte soru: «uygun»u «doğru»dan ayırdeden **nedir?**

Bu sorunun hemen arkasında şu korku ortaya çıkıyor: bu felsefede «uygun» yargısını verecek bir üst otorite mi vardır? Acaba, sözünü ettiğimiz felsefe, bir *kararla* Sezar'ın hakkını Sezar'a verecek bir Yargıç ya da Tanrı mıdır? Ve ne adına karar verecektir? Ama benzetmenin baş döndürücülüğü içine düşmemeye dikkat edelim: zira Yargıç deyince, *önceden varolan* bir Hukuku uygulayan, Devlet Kurumu olan Adalet söz konusu olmaktadır. Devlet Adaleti, kurulu Düzenin kurallarını ve bu düzenin yeniden üretiminin kurallarını önceden kurulmuş bir düzen biçiminde Hukuk kurallarında kaydetmektedir. Oysa, bizim sözünü ettiğimiz «uygunluk» önceden kurulu değildir: ayarlamadan (ajustement) önce mevcut değildir, onun sonucudur.

Ayarlama (ajustement): işte şimdilik temel sözcük. Felsefe bir Tez olan bir konumu (tavrı) (Tez = konum/tavır) pratik olarak tesbit etmek ve teorik olarak ileri

sürmek için bir «ayrım çizgisi çizdiğinde», Yargılarına boyun eğeceği ve uyacağı Gerçeklere, ya da önceden konulmuş Kurallara başvurur gibi yapsa da, hatta gerçekten öyle yapsa da (ve allah bilir tarihinde yapıp yapmadığını: aslında salt bunu yapmıştır) gerçekte felsefe, mevcut konjonktürün bütün öğelerini (siyasî, ideolojik ve teorik), «Bütün» (le Tout) dediği şeyi göz önünde tutarak Tezini *ayarlamaktadır* (ajuster).

Ama işin nasıl olduğuna bakın. Bu konjonktür siyasî, ideolojik ve teoriktir. Bu bilinmektedir ve gösterilebilir: her büyük felsefe (Eflatun, Descartes, Kant, Hegel, vb.) *hem* siyasî (sınıf mücadelelerinin büyük olayları), *hem* ideolojik (pratik ideolojiler arasındaki ve kendi içlerindeki büyük çatışmalar), *hem de* teorik olan bu konjonktürü hesaba katmıştır. Ama *teorik* ne demektir?

İşin özüyle kendimizi sınırlarsak, teorinin alanı tüm bilimleri ve felsefeyi kapsar, diyeceğiz. Demek ki felsefe müdahalede bulunduğu konjonktürün parçasıdır: o da bu konjonktür içindedir, «Bütün»ün içindedir. Bunun sonucu olarak, konjonktür ile dışsal bir ilişki, saf bilgi ilişkisi kuramaz, *çünkü kendi de bu tümün bir parçasıdır.* İşte bu durum, bir Tezin «nesnesi» değil ama kazanacağı ya da kaybedeceği bir şeyi olduğunu: bir Tezin söz konusu olan bedelle (enjeu) ilişkisinin bir «gerçek» ilişkisi/doğruluk ilişkisi (bilgi ve bilgi nesnesi arasındaki ilişki), yani saf bir bilgi ilişkisi olamayacağını, ama *pratik bir ilişki*, bir pratik ayarlama (ajustement) ilişkisi olduğunu göstermektedir. Bu terimlerin anlamı nedir?

1) *Pratik* ilişki demek, bu ilişki yalnızca pratik sonuçlar (buna da değineceğiz) doğurur (ki bu da doğru-

dur) demek değildir. *Pratik* ilişki, tamamen başka bir şey ifade eder: çatışma ve çelişkilerin hüküm sürdüğü bir alanda güç ilişkisi. 2) Bu da, *ayarlama* sürecine çok özel anlamını vermektedir: *mücadele içinde*, daha klasik bir anlatımla, bazılarının egemen, bazılarının da egemenlik altında olduğu mevcut fikirler arasındaki mücadele içinde bir ayarlama. 3) İşte o zaman *pratik sonuçlar* araya giriyor: Tez ile belirlenmiş ve saptanmış yeni konum diğer konumları değiştiriyor ve «uygun» (ya da değil) Tezlerin saptanmasına varan mücadele içindeki bütün ayarlama sürecinin bedeli (enjeu) olan gerçeklikleri etkiliyor.

Eğer bu açıksa, «pratik» sözü edilir edilmez kaçınılmaz olarak ortaya çıkan bir yanlış anlama tuzağından kurtulunmaktadır. Yanlış anlama, pratiği *pragmatist* bir biçimde anlamaktır. Bizi de bu noktada kıstırmağa çalışacaklarını biliyorum. Bize şunu diyecekler: ama motorcu da, elindeki parçayı motorun işlemesini sağlayacak şekilde «ayarlıyor»; cerrah da, hastayı kurtarmak için «uygun bir biçimde kesmeli» ve «uygun» olduğu kadar kesmelidir! ve Lenin de, uygun siyasal eylem çizgisini saptamadan önce konjonktürün bütün unsurlarını hesaba katmaktaydı! Oysa, bütün bunlar bir art düşünceyle bize karşı ileri sürülmektedir: bütün bu «ayarlayıcılar»ın, ellerindeki parçalarını, müdahalelerini, siyasal çizgilerini, eylemlerini dışarıdan yöneten bir sonuca bir ereğe ulaşmak için ayarladıkları görüşüne dayanan pragmatist bir eylem düşüncesi. Bu anlayışa göre, eylem, müdahalesini belirli bir «erek», yani gerçekleşmesini istediği «kafasındaki» bir amacın tamamlanması için «ayarlayan» ya da düzelten bir *özne*nin eylemidir. Eğer buna cevap veremezsek, bize de pragmatist, sübjektivist, volontarist denilebilecektir.

İşte burada benzetmelere dikkat etmek gerekmektedir. Kuşkusuz, bir «ayarlamanın» sonucu olarak «uygunluk», sözü edilen pratiklerle ilişkisiz değildir. Ama her şeyden önce bu benzetmeler arasındaki yakınlık «uygunluk» ile pratik arasındaki ilişkiyi birinci plana çıkarmakta ve bir başka ilişkiden, «gerçek» ile teori arasındaki ilişkiden farkını ortaya koymaktadır. Bunun ötesinde, bu benzetmelerin tuzağına düşmeyeceğiz. Elindeki parçayı «ayarlayan» motor tamircisi motorun önceden varolduğunu ve işlemek için işin bitmesini beklediğini gayet iyi bilmektedir : motor onun dışındadır. Belki biraz daha karmaşık, ama aynı şey cerrah için de geçerlidir : cerrah hastanın bir parçası değildir. Buna karşılık, siyaset adamı Lenin bizi daha bir başka ilgilendiriyor, ve «bir ayrım çizgisi çizmek», «Tez» («Nisan Tezleri) ve «uygun» terimlerini Lenin'den aldıysak bu bir raslantı değildir. Bunlar *siyasal* terimlerdir. Ama, felsefeye özgü pratiği, mümkün olan en iyi şekilde düşünmeye yardım eden pratiğin, *siyasal* olması bize çok uyduğu gibi, bu terimler de uymaktadır. Zira, motor tamircisi ve cerrahdan, «kafalarındaki bir fikre» göre hareket eden bu öznelerden, farklı olarak (1- çünkü onlar birer *öznedir* ve 2- kafalarındaki bu «fikir» onarılacak motorun ya da tedavi edilecek hastanın kendilerinin «dışında», «kafalarının dışında» varolduğunu göstermektedir) siyaset adamı Lenin eylemde bulunduğu ve değiştirmek istediği konjoktürün «içindedir». Bu nedenle Lenin'in pratiği pragmatitst (yani sübjektivist-volontarist) değildir. O, «kafasındaki» bir fikri izleyen ve onu dışarıdan kabul ettirmek isteyen bir «özne» değildir : o, halk yığınlarının öncüsü, bir sınıf mücadelesi örgütünün yöneticisidir. «Uygun çizgiyi» saptarken («kitlelerden bir adım önde, ama yalnız bir adım»), o, *bizzat kendisinin*

de içinde bulunduğu bir güç ilişkisini yansıtmaktadır. Biçimsel olarak, «ayrım çizgileri çizimi», «uygun» «Tezler» ve benzerleri gibi Leninci terimlerle düşünmeye çalıştığımız felsefî pratik de Lenin'in pratiği gibidir: pratik ama pragmatik değil.

Bununla birlikte felsefe siyaset değildir.

Eğer, hiç olmazsa savunduğumuz konumlara göre felsefî pratik birçok bakımdan Lenin'in siyasal pratiği *gibi* «işlemekteyse»de, duvarın arkasını görebilmek, felsefenin kendi alanında nasıl «işlediği»ni görebilmek, *felsefî olarak* nasıl işlediğini görebilmek için bu benzerlikten yararlanmak gerekiyor. Söz konusu olan, felsefenin özgüllüğünün belirlenmesinde daha da ileri gitmektir.

Bunun için daha önceki tezlerimizden ikisine yeniden dönmemiz gerekiyor.

1. Felsefenin *teorik* önermeler ileri sürme olgusunu (felsefe «teorinin» alanı içindedir) ve «teoriye» yani bilimlere, felsefeye ve pratik ideolojilere müdahalede bulunduğunu ciddiye almak gerekir. Bu, onu, siyasal pratik de dahil olmak üzere bütün diğer pratiklerden ayırır.

2. Tez 22 yi yeniden ele almak gerekiyor: felsefenin çizdiği bütün ayrım çizgileri temel bir çizginin değişik biçimlerine indirgenebilir: bilimsel ile ideolojik arasındaki çizgiye.

Disiplinlerarasılık örneğini hatırlayınız. Orada felsefenin, uygun bir yol bulmak için ayrımlar yaparak, ayrım çizgileri çizerek, yeni sorular, dolayısıyla yeni çizimler ortaya çıkararak «işlediği» görülüyordu.

Bu örneğin incelenmesi üç noktayı açıklığa kavuşturmuştu:

1. Felsefe, maddeye (oto tamircisi) ya da canlı bir cisime (cerrah) ya da sınıf mücadelesine değil, fakat *teoriye* müdahale ederek işliyor: aletlerle ya da bir bisturi ile ya da yığınları örgütleme ve yönetme tedbirleri ile değil, fakat, akılcı olarak ayarlanmış ve uygun *teorik* önermeler (Tezler) ileri sürerek. Teoriye yapılan bu müdahale *teorik* sonuçlar (yeni felsefî müdahaleler gerektiren yeni sorular sorulması) ve söz konusu «fikirler» arasındaki güç ilişkileri üzerinde *pratik* sonuçlar doğurmaktadır.

2. Felsefe belirli bir gerçekliğe müdahalede bulunmaktadır: «teori». Belki bu kavram hala belirsiz; ama bizim, bu kavramdan ne istediğimizi biliyoruz artık. Felsefe, bilimlerin, teorik ideolojilerin ve bizzat felsefenin de içinde yer aldığı farklılaşmamış gerçekliğe müdahalede bulunmaktadır. Teorik ideolojiler nedir? Geçici bir tanım verelim: bunlar, son kertede, tanınamaz şekiller altında da olsa, pratik ideolojilerin teorideki değişik biçimleridir.

3. Bizim anladığımız biçimiyle felsefî müdahalenin bu farklılaşmamış gerçekliğe müdahalesinin sonucu, her seferinde, bilimsel ile ideolojik olanı birbirinden ayıran ayrım çizgisini çizmektir. Bu ayrım çizgisi, felsefelerin çoğunda, gizlenmiş, yadsınmış, karalanmış olabilir: ama yadsınmasına rağmen bu çizgi, o felsefelerin varolabilmeleri için esastır. Yadsınması varoluşunun olağan biçimidir.

Bu inceleme, demek ki üç temel terim ortaya çıkarıyor:

1. felsefenin müdahalesi;
2. bu müdahalenin yapıldığı gerçeklik;
3. bu müdahalenin sonucu.

Hemen işin esasına geliyorum : felsefenin sırrı, müdahalede bulunduğu gerçeklik *(bilimler* alanı + *teorik* ideolojiler + felsefe) ile müdahalesinin meydana getirdiği sonuç (bilimsel ile ideolojik ayrımı) arasındaki farktadır.

Bu fark, bir *sözcük* farklılığı biçiminde ortaya çıkmaktadır. Ama, şu paradoksa bakın! «Gerçekliği» ifade etmek için kullandığımız sözcüklerle, çizimin «sonucu» için kullandıklarımız *hemen hemen aynı sözcükler* : bir yanda *bilimler* ve *teorik ideolojiler;* diğer yanda *bilimsel* ve *ideolojik* sözcükleri. Bir yanda isimler, diğer yanda bu isimlerden yapılmış sıfatlar. Aynı şey değil midir bu? Sonuçta, zaten gerçeklikte var olanı tekrar etmiyor muyuz? Gerçekten, söz konusu olan kişiler görünüşte aynı kişiler : bir yerde isim, diğer yerde sıfat olarak. O zaman bu, basit bir sözcük farkı değil midir? Yani, görünüşte bir farklılıktan ibaret değil midir? Felsefî müdahalenin ortaya çıkardığı sonuç, gerçekten müdahalede bulunduğu gerçeklikten farklı mıdır? Acaba, felsefenin bütün işi, gerçeklikte varolanı, başka sözcükler, ya da aynı sözcüklerle tekrar etmekten ibaret midir? Yani, yeni hiçbir şey üretmeden *bazı* sözcükleri değiştirmek midir?

Evet, felsefe, sözcükleri ve birleriyle bağlantılarını değiştirerek iş görür. Fakat bunlar teorik sözcüklerdir, ve gerçeklikte evvelce saklı ve gizlenmiş olan *yeni* birşeyleri ortaya çıkaran, onları gösteren işte bu sözcük farklarıdır. *Bilimsel* deyimi, *bilimler* deyimiyle özdeş değildir. *İdeolojik* deyimi, *teorik ideolojiler* deyimiyle özdeş değildir. Yeni deyimler eskilerini yinelemiyorlar : *çelişen yeni bir felsefi ikili* ortaya çıkarıyorlar. Bilim bilimdir, bilim felsefe değildir. Teorik ideolojiler teorik ideolojilerdir : felsefeye indirgenemezler. Ama «bilim-

sel» ve «ideolojik» deyimleri felsefî kategorilerdir, ve oluşturdukları çelişen ikili, felsefe tarafından ortaya çıkarılmaktadır : felsefîdir.

Çok dikkat edilmesi gereken tuhaf bir sonuç. Şunu diyorduk : felsefe, şu farklılaşmamış *gerçekliğe* müdahalede bulunmaktadır : bilimler + teorik ideolojiler. Ve, felsefî müdahalenin *sonucunun,* (bilimsel ve ideolojik olanı birbirinden ayırarak ortaya koyan çizim) *tamamen felsefî* olduğunu keşfediyoruz. Bu bir çelişki midir? Hayır. Zira, felsefe, *bizzat kendi içinde* sonuçlar doğurarak gerçekliğe müdahale etmektedir. O *kendi içinde* yarattığı sonuçlar ile *kendi dışında* iş görmektedir. Bir gün bu zorunlu paradoksu düşünmek gerekir.

Biz bunu yeni bir Tez olarak kaydetmekle yenilenim. *Tez 23.* Bilimsel ile ideolojik ayrımı felsefe içindir. Felsefî müdahalenin sonucudur. Felsefe, *felsefe etkisini* oluşturan sonucuyla yekvücuttur. Felsefe etkisi, (bilimlerin ürettiği) bilgi etkisinden farklıdır.

Ama, aynı zamanda, bu içsel sonucun (felsefe etkisi) felsefenin gerçekliğe (bilimler + teorik ideolojiler) müdahalesi ile yekvücut olduğunu aklımızda iyi tutalım.

Bu gerçeklikteki birinci unsur —bilimler— bize yabancı değildir. Onların bilinen bir tarihleri vardır ve bilim adamları da onların (bilimlerin) yalnızca varoluşlarının değil, aynı zamanda da pratiklerinin, sorunlarının ve sonuçlarının tanıklarıdırlar. Buna karşılık ikinci öğe, pek tanıdık değil : *teorik ideolojiler.* Bu öğeyi geçici olarak bir kenara bırakacağız. Çünkü onu tanımak için uzun incelemeler gerekmektedir : pratik ideolojiler (dinsel, ahlâkî, hukukî, siyasal estetik, vb.) ile teorik ideolojiler arasındaki ayrımı ve aralarındaki ilişkileri gösterebilecek bir ideolojiler teorisi taslağı gerekli. Ayrıca, giderek ne olduğu hakkında da bir fikir edineceğiz. Ve

nihayet, ideoloji sorunlarına yaklaşabilmek için bilimlerin ve bilimsel pratiğin varlığına ilişkin sorular üzerinde uzun uzun durmak gerekir.

Bu sonuncu neden, ne bir kolaylık ne de bir yöntem sorunudur. Yalnızca teorik ideolojileri ilgilendirmiyor. En başta, bizzat felsefeyi ilgilendiriyor.

Bu noktada, bu dersin bundan sonrasını yönlendirecek önemli bir Tez ileri sürüyorum.

Tez 24. Felsefenin bilimlerle olan ilişkisi, felsefenin *özgül* belirlenimini oluşturur.

Son kertedeki belirlenimi, ya da önemli belirlenimi demiyorum. Felsefenin varlığı, işleyişi ve aldığı biçimler üzerinde önemli bir rol oynayan başka belirlenimleri de vardır (örneğin : pratik ve teorik ideolojiler aracılığıyla dünya görüşleri ile olan ilişkisi). *Özgül* diyorum, çünkü ona özgüdür, ve *yalnız* ona aittir.

«Felsefenin bilimlerle olan ilişkisi...» iyi anlaşılmalıdır. *Yalnız* felsefe, bilimlerden *sözeder* demek değildir bu! Başka söylemlerde de bilim söz konusudur : örneğin, din, ahlak, siyaset de bilimden sözederler. Ama felsefenin sözettiği gibi değil : çünkü bilimlerle olan ilişkileri, dinin, ahlakın, siyasetin ve edebiyatın özgül belirlenimleri değildir. Dini din, ahlâkı ahlâk, vb., yapan onların bilimlerle olan ilişkileri değildir. Aynı şekilde, felsefe *yalnızca* bilimlerden sözeder demek de değildir bu. Herkesin bildiği gibi, felsefe herşeyden ve hatta hiçbir şeyden (hiçlik), dinden, siyasetten, ahlâktan, edebiyattan, vb., sözetmektedir. Felsefenin bilimlerle olan ilişkisi, bir söylemin «özgül» teması ile, nesnesi ile olan ilişkisi değildir (felsefenin nesnesi de yoktur zaten). Bu ilişki, felsefenin özgüllüğünün *kurucusudur. Bilimlerle olan ilişkisi* dışında felsefe varolamıyacaktır.

Bu dersin devamında yalnızca bu 24. Tezi yorumlamakla yetineceğim.

Bir giriş için mümkün olan tek yöntemi izleyeceğim : bu özgül ilişkiyi, yalnızca *göstermek, olgularla* farkettirmek amacıyla *deneysel* (ampirik) bir yaklaşım.

Bu açıklamayı yineliyorum : *deneysel* inceleme. Elbette *saf* deneysel çözümleme yoktur. Deneysel de olsa her çözümleme bir asgarî teorik çerçeve gerektirir, yoksa olguları sunmak olanaksızlaşır : zira onların neden *olgu* olarak kabul edildiği bilinemez. Ama, Felsefenin, bilimler ile olan ilişkisinde «işleyişini» deneysel olarak çözümlemek, bir felsefe *teorisi* kurmak değildir : sadece bir öncalışmadır. Bir felsefe teorisinde, başka gerçeklikleri (örneğin, pratik ideolojiler) ve diğer ilişkileri de (üretim ilişkileri) hesaba katmak gerekir. Ve özellikle, deneysel incelemelerin sonuçlarını, felsefenin toplumsal formasyonların tarihindeki *toplu* işlevi (ya da işlevleri) açısından «*yeniden* ele almak» gerekir. Bu, deneysel sonuçları yalanlamaz, anlamlarını değiştirir.

Felsefenin bilimlerle olan ilişkisi üzerindeki bu tartışmamızda, biz herşeyden önce bilimler cephesini araştıracağız.

BİLİMLER CEPHESİ : BİLİMSEL PRATİK

Bilimler açısından, daha doğrusu bilimsel pratik açısından, felsefenin bilimlerle ilişkisi nasıl görünmektedir?

Tez 25. Çeşitli disiplinlerin uzmanları, bilimsel pratikleri içinde, felsefenin varlığını ve felsefenin bilimlerle olan ayrıcalıklı ilişkisini «kendiliklerinden» tanımaktadırlar. Bu tanıma (kabul) genellikle bilinçsizdir : bazı durumlarda, kısmen bilinçli olabilir. Ama, o zaman da bilinçsiz tanımanın kendine özgü biçimlerine bürünmüş olarak kalır : bu biçimler «bilim adamlarının kendiliğinden felsefesini» oluştururlar. (B.K.F.)

Bu tezi aydınlatmak için, bu tanımanın kısmen bilinçli olduğu durumdan başlayacağım.

Bu tanımanın en ünlü ve çarpıcı örneğini «bunalım» denen özel durumlar vermektedir. Gelişmesinin belirli bir aşamasında, bir bilim mevcut teorik araçlarla çözülemiyecek, ya da / ve mevcut teorinin tutarlığını tartışma konusu yapan bilimsel sorunlarla karşılaşır. İlk olarak, ya yeni sorun ile mevcut teorik araçlar arasındaki bir çelişkiden, ya da bütün teorik yapının sarsılmasından söz edilebilir. Bilim adamlarınca bu çeliş-

kiler «kritik» hatta dramatik bir biçimde yaşanabilir (Borel, Lebesgue ve Hadamard'ın yazışmalarına bakınız).

Herkes, ünlü bilimsel «bunalım» örneklerini bilir: Yunan matematiğinde irrasyonel bunalımı, modern fiziğin 19. yüzyıl sonundaki bunalımı, ilk küme teorisiyle ortaya çıkan modern matematik ve matematiksel mantığın bunalımı (Cantorien teori ile Zermelo teorisi arasında, 1900-8).

Bilim adamları bu bunalımları nasıl yaşarlar? Tepkiler nedir? Bilinçli olarak nasıl konuşurlar? Hangi kelimeleri ve ne tür söylemleri kullanırlar? «Bilimi sarsan» bu «bunalımlar» karşısında tutumları ne olur?

Üç tür tepki belirtilebilir.

Birinci tepki. Bu, soğuk kanlılıklarını koruyan ve sorunları bilimin dışına çıkmadan göğüsleyen bilim adamlarının tepkisidir. Onlar, bilimsel zorluklarla ellerinden geldiğince uğraşır ve onları çözmeye çalışırlar. Gerektiğinde açık seçik görmemeyi ve karanlıkta ilerlemeyi kabul ederler. Onlar için «bunalım», bilimi tartışma konusu yapacak «bilimin bir bunalımı» değildir: en fazla bir aşama, aşılması gereken bir sınavdır. Genellikle tarih bilinçleri olmadığından, her bilimsel bunalım bir «büyüme bunalımı» dır, demezler, ama öyle der gibidirler. 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın başındaki fiziğin büyük «bunalımı» sırasında bu türdeş, genel salgına kapılmayan ve «madde yokoldu» büyük haberine katılmayı reddeden bilim adamları görüldü. Ama onlar genel akıma karşı kürek çekiyorlardı ve tartışmalarında pek rahat değillerdi.

İkinci tepki. Bunların tam karşısında, diğer uçta, soğuk kanlılıklarını kaybeden bilim adamları görünmektedir. «Bunalım» onları o kadar hazırlıksız, o kadar

savunmasız yakalıyor ki, birden bire inançları sarsılıyor, altlarındaki toprak kayıyor ve yalnızca şu ya da bu kavramı veya herhangi bir bilimsel teoriyi söz konusu etmekle kalmıyor, bizzat kendi pratiklerinin geçerliliğinden, «bilimin geçerliliğinden» şüpheye düşüyorlar. Bilimin sınırları içinde kalıp, orada bilinmeyen, şaşırtıcı, hatta moral bozucu sorunlara göğüs germek yerine, «öbür tarafa» geçiyorlar, bilimsel alandan çıkıp ona *dışardan* bakıyorlar: işte o zaman «bunalım» sözcüğünü *dışardan* kullanıyorlar, ve artık ağızlarındaki bu sözcüğün eski anlamı değişiyor. Önceden, «bunalım» pratikte şu demekti: büyüme zorlukları, «kritik»de olsa, oluşum halindeki bilimsel bir yenileşmenin işaretleri. Şimdi ise «bunalım» şu anlama geliyor: bilimin *bilim* ilkelerinin sarsılması, disiplinlerinin zayıflığı —bunun da ötesinde, insanî bir çaba olarak her türlü bilimsel bilginin radikal yetersizliği.

O zaman, bu bilim adamları felsefe yapmağa başlıyorlar. Belki çok «yükselemiyorlar» ama yaptıkları felsefedir. Bunalımı yaşama biçimi, bunalımı «sömürebilmek için» bunalım filozofu olmaktır. Zira, yaptıkları rasgele bir felsefe değildir. Özellikle, bu felsefeyi kendilerinin bulduklarını sanırlarsa da, aslında, bilimi «sınırları» içine hapsetmek, insan aklının yetersizliğini göstermek için her zaman bilimin karşılaştığı güçlüklerin ve başarısızlıkların yolunu gözleyen spiritüalist felsefenin eski şarkısının nameleri**ni yeniden mırıldanmaktan başka bir** şey yapmamaktadırlar.

Örneğin, modern fiziğin «bunalımının» Büyük Haberlerini verenler bilim adamlarıdır: «madde yok oldu!», «atom özgürdür!». Ama, «maddenin» ve «zorunluğun» (nécéssité) yenilgisini ilân etmek için, dinsel spiritüalizm herzaman bu kadar açık konuşmaz. Bilimi sınırlandır-

mak ve yapmak istediklerini denetlemek için onu «sınırları» içine iten başka söylemleri de vardır. Bilimin «haklarının» sınırlandırılması : kendine özgü sınırları içinde kalsın (ama, bu sınırlar ona önceden ve her zaman için dışarıdan ve itiraza yer vermeyecek bir biçimde çizilmiştir). Burada da yine, «bunalım» üzerinde bu söylemde bulunan bilim adamları agnostik-spiritüalist eski bir geleneği yinelemektedirler : ama, Pascal ve Kant'dan beri biliyoruz ki, felsefenin bilime koyduğu sınırların arkasında daima bir din kol gezmektedir.

Bu tepkiler bize beklenmedik bir manzara sunmaktadırlar. Bütün saflığımızla bir felsefeyi filozofların ürettiğini düşünüyorduk. Oysa, bu «bunalım» anında, bizzat bilim adamlarının felsefe «imâl etmeğe» koyulduklarını görüyoruz. Demek ki, *her bilim adamında uyuyan yada uyuklayan, ama* ilk fırsatta uyanabilen, *bir filozof var.* İşte tam bir dinsel coşku içinde uyanıyor. Teilhard de Chardin, paleontolog ve rahip, gerçek bilim adamı, ve gerçek din adamı, bilimini dini uğrunda istismar etmekte.

Ama, filozof olarak uyanan bu bilim adamları, her bilim adamında bir filozofun uyukladığını doğrulamakla birlikte, onların ağzından konuşan felsefenin, bazı bireysel değişiklikler dışında, insanlığın bütün sıkıntılarının üzerine, din adına istismar etmek için atladığı gibi, bilimlerin «bunalımları» üzerine de atlayan spiritüalist bir felsefenin kesintisiz süregelmiş geleneğini *yinelemekten* başka bir şey yapmadığını da göstermektedirler (Bergson, Brunschwig, vb.). Tarihimizin, bilimlerin kendilerine özgü «bunalımlarının», çelişkilerinin ve zorluklarının yolunu gözleyen felsefî bir geleneğin derin izlerini taşıdığı ve bugün de taşımağa devam ettiği iyi bilinmelidir. Bu felsefî gelenek, bilimlerin karşılaştıkları zorlukları, bilimlerin yetersizlikleri olarak ele almakta ve tıpkı, ölüm

döşeğindeki dine inanmayan birinin üstüne atlayıp günah çıkartmak için (ruhunun kurtuluşu için ama aynı zamanda da dinin güçlü kalması için) ölümün yolunu gözleyen bazı din adamları gibi onları istismar etmektedir. Bilmek gerekir ki, felsefede yalnızca insanların acılarının, hastaların ve cesetlerin, barışın, felâketlerin ve savaşların ideolojik istismarıyla geçinen ve bilimlerinki de dahil olmak üzere bütün bunalımların üzerine atılan bir gelenek vardır. Bu *ideolojik* sömürünün, Marx'dan beri insanın insan tarafından sömürülmesi denilen diğer bir sömürü biçimine yakınlığını görmemek oldukça zordur.

Böylece, bir bilim «bunalıma» girdiğinde, inançları sarsılan bazı bilim adamlarının, her ne pahasına olursa olsun bilimi kendilerince «kurtarmak» isteyen —bilim ne yaptığını bilmediğinden», onu «mazur görerek», yani bilimi hiçliğe ya da, üzerinde Tanrının veya Tinin (Esprit) ya da Özgürlüğün egemenliğinin kurulduğu «sınırları» içinde kalmağa mahkum ederek kurtaran— filozofların tarafına geçtikleri görülür.

Bizim önerdiğimiz felsefe, bilimin «kurtuluşunu» istemiyor. O, bilim adamlarını, bilimin kurtuluşunu isteyen her felsefeden kuşkulanmağa çağırıyor. «Kurtuluş» sorununun dinsel olduğunu ve ne bilimle ne de uygulaması ile hiçbir ilişkisi bulunmadığını; bilimin «sağlığının» yine bilimin işi olduğunu, öğretiyor; ve «kritik» de olsalar, bilimsel sorunların çözümünde yine bilim adamlarına güveniyor. Bilim adamları, her şeyden önce kendi güçlerine güvenmelidirler : ama *kendi* güçleri yalnızca kendi ellerinde ya da kafalarının içinde değildir; bu güçlerin büyük bir kısmı *kendilerinin dışında*, insanların dünyasında, onların işlerinde, mücadelelerinde ve düşüncelerindedir. Şunu ekleyeceğim : fel-

sefe de, ama hepsi değil, bilimleri sömüren felsefeler değil, onlara hizmet eden felsefe de onların güçlerine dahildir.

Üçüncü tepki. İki uçtakiler çalışmalarına devam eden bilim adamları ve «maddenin yok oluşundaki» «ilâhi sürpriz»e inananlar dışında, bilim adamlarının üçüncü bir türü kalmaktadır.

Bunlar da felsefe yapmağa koyulurlar. Bunlar da «bunalımı» teorinin ve bilimsel pratiğin gelişme ve yeniden oluşmasının bir çelişkisi olarak değil de, *felsefî* bir «sorun» olarak yaşarlar. Bunlar da bilim alanının dışına çıkarlar ve dışarıdan bilime, pratiğinin ve sonuçlarının geçerlilik koşulları —temelleri ve niteliği— hakkında felsefî «sorular» sorarlar. Ama, diğerleri gibi başarısızlıklarının karşılığını Mabedin basamaklarına koymaya kadar gitmezler. Bilimi ve uygulamalarını da, o zamana kadar içinde yaşamış olduklarını *keşfettikleri* «naif» felsefî fikirleri de suçlamazlar. «Bunalımın» kendilerini «dogmatizm»den kurtardığını kabul ederler : dahası, felsefeyle uyanınca, *bilim adamları olarak, içlerinde, her zaman, uyuyan bir filozof barındırmış olduklarını sonradan kabul ederler.* Ama, bu filozofun felsefesine karşı çıkar, onu «dogmatik», «mekanik», «naif» ve tek kelime ile söylemek gerekirse «maddeci» ilan ederler, yani onu kötü felsefe olarak mahkûm eder ve kendileriyle tutarlı, bilime gereken felsefeyi —*iyi bilim felsefesini*— sağlamak için işe koyulurlar. Onlara göre bunalım, *kendilerine gelinceye kadar bilim üzerinde egemen olan bilim adamlarının kötü felsefesinin bilim alanındaki sonucudur.* Onlara, işe koyulmaktan başka şey kalmamaktadır.

Bu bilim adamları da bilimin dışına çıkıyorlar, diyordum. Bu, bizim için doğrudur. Ama, onlar için hayır.

Kendilerine göre onlar, inkâr etmedikleri bilimin dışına çıkmamaktadırlar. Bunun da ötesinde, onlar bilimsel pratiklerinin deneyine, bilimsel «deney» deneyimlerine, bilimsel bilgilerine dayanmakta ve *bilimin içinden* bilimden söz ettiklerini iddia etmekte, bilimlerden —fizik, psikofizyoloji, biyolojiden— alınan *bilimsel argümanlarla* bilimin ihtiyacı olduğu ileri sürülen bu iyi felsefeyi imâl etmeğe koyulmaktadırlar. Bilimden ve pratiğinden söz etmek için bir bilim adamından daha yetkili biri olabilir mi? *Bilim adamları tarafından yapılmış, bilimsel bir bilim felsefesi.* Mantıken bundan daha iyisi beklenebilir mi?

İşte 19. yüzyılın sonunda ve 20. yüzyıl başındaki modern fiziğin «bunalımının» bize sunduğu manzara: bunalım nedenini «eleştirmek», «aşmak», «ortadan kaldırmak» için bilime gerekli olan bilimsel iyi felsefeyi sağlama işini yüklenen Ostwald, Mach gibi çok sayıda fen bilimcisinin ortaya çıkışı. Bunalımın nedeni ise, bilim adamlarının kafalarında bulunan ve bilime «çok kötülükler etmiş» olan kötü felsefe, yani tek kelime ile *maddecilik.* Diğer birçok sistemlerin yanı sıra, Ostwald'ın enerjetizmi ve Mach'ın ampriokritisizmi bu muhteşem maceranın tanıklarıdırlar.

Oysa, işler bu noktada tersine dönmekte ve aydınlanmaktadır.

Zira, şu küçük olaya dikkat edin: bilim için bilimsel bir felsefe imal eden bu *bilim adamları* yalnız değiller Yanı başlarında, koro halinde, kendilerinin «bilimsel» argümanlarını işleyip, ortak büyük eseri mükemmelleştirmek için yardım elini uzatan bir tabur *filozof* bulurlar. İşte Avenarius ve Bogdanov, ve diğer yirmisi. Nedeni? Gayet basit. Bilim adamlarının bu bilimsel ve eleştirel felsefesi, filozofların hoşuna gidecek her şeye

sahiptir, zira *eleştireldir*. Birinci anlamda, daha önceki bilim adamlarının «dogmatik» ve «maddeci» kötü felsefelerini eleştirmektedir. Ama, bir ikinci anlamda da, bilimsel bilginin gerçekten «deney» nesnesinin bilgisi olduğunu garantileyen, yani Bilginin *eleştirel* bir Teorisini kuran olabilirlik koşullarını ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır: Bu da, Kant'dan beri, «eleştiri» için zaafları olan ve bilginin eleştirel teorisinin bütün çeşitlerini «yapan» filozofları fazlasıyla doyurmaktadır. Mach'ı desteklemelerine nasıl şaşılabilir? Onlar Mach'ın *bilim adamı* felsefesinde kendilerini bulmaktadırlar.

Kendilerini bulmaktadırlar, çünkü *kendi evlerindedirler*. Ve, felsefelerini *kendi* deneylerinden ve *kendi* bilimsel bilgilerinden çıkardıklarını sanan bilim adamı filozoflar, aslında, dil farkıyla ve görünüşte yeni örneklerle, egemen fesefenin, «filozofların felsefesinin» klasik temalarını *yinelemekten* başka hiçbir şey yapmamaktadırlar. Bu bilim adamları devrimci bir iş yaptıklarını sanabilirler. Ama işin aslını görebilmek için biraz felsefe tarihi bilmek yeterlidir. Zira, bu bilim adamlarının felsefeleri, *özünde* yeni değil, yeniden biçim ve hayat verdikleri uzun bir geleneğin izleyicisidir. Örneğin, Mach ve Ostwald'ın bilim felsefeleri, bilinen ve eski felsefî eğilimlerin yeniden sunuluşundan başka şey değildirler: ampirizm, nominalizm, pragmatizm ve kritisizmin değişik biçimleri, karışımları, bileşkeleri, yani *idealizmdir*. Kant'çı kritisizmin ağır bastığı, 19. yüzyılın duyular fiziğinin «bilimsel sonuçlarının» eklendiği 18. yüzyıl İngiliz ampirizminin temalarının oluşturduğu bütün bir felsefî küme bu girişimleri desteklemektedir. Oysa, fiziğin «bunalımını» çok aşan nedenlerle —zira bu nedenler özünde *siyasaldır*— 19. yüzyıl sonu burjuva ideolojisi Hegel ve pozitivizmden «Kant'a dönüşü» gerçekleştirir-

ken, akıma karşı mücadele ettiklerini sanan filozof bilim adamları, farkında olmadan onları taşıyan ve sürükleyen akımı izlemekteydiler. Eğer filozoflar da o zaman onları izliyorsa, bunda şaşılacak hiçbir şey yoktur, çünkü her iki taraf da aynı akıma, «Kant'a dönüş» halindeki egemen felsefenin akışına kapılmaktan başka bir şey yapmamaktadır.

Bilimin «bunalımının» ortaya çıkarttığı bilim adamlarının felsefeleri, farkında olmadan beslendikleri *felsefe* tarihine girmektedir: onlar bilimler tarihi teorisi ile değil, felsefe tarihi teorisi ve onun çeşitli eğilimleri, akımları ve çatışmaları ile ilgilidirler.

«Bunalıma» yakalanmış bilim adamları kısaca şu demektir: felsefeye «yakalanmış» bilim adamları. Şöyle söyleyelim: bilime içsel ve bilimin çelişkili gelişmesinin neden olduğu bilimsel zorluklar karşısında, bilim adamları birdenbire bir felsefe ile yüklü olduklarını *keşfediyorlar* ve bu felsefeyi *sadece* yeni bir felsefe imal etmek için eleştiriyorlar. Anlamını açıklayalım: başkalarının dinsel amaçlarla sömürmeğe çalıştığı bilimin yeniden oluşumu sırasında, onlar bilimin «bunalım» içinde olduğunu ilân ediyorlar ve «bunalım» yargısının altında kendi felsefî «bunalımlarını» yaşıyorlar. Bütün bunlar dünyada çok gürültü çıkarıyor, ve egemen ideolojinin dünyasında hep birden söylenen şey gerçekmiş gibi kabul edildiği için, bu birliğin «çekiciliğini» kırmak ve sahtekârlığını mahkum etmek için sınıf mücadeleleri içinde şekillenmiş Lenin gibi sert ve kararlı bir kafa gerektiğine şaşmamak gerekir.

Bir kelime daha: ve o zorluklar ve karanlıklar içinde çalışmalarına devam eden ve susan ya da ellerinden geldiğince, «bilimin bunalımını» sömürmeksizin

kendilerini savunan, ama bilimin sorunlarını ve çelişkilerini çözmekte kararlı bilim adamları da filozof mudurlar? Ve hangi türden? İlerde göreceğiz.

●

Şimdi yeniden çözümlememize dönebiliriz. Ne yaptık? Bilimler tarihinde bir çok kez gözlenebilen bir olgu ile *ampirik* bir fırsat yakaladık : bir bilimin «bunalımı» diye adlandırılan durum.

Oysa, «bunalımda» olduğu gibi, bir zorlukla karşılaşıldığında, olağan zamanlarda gölgede ya da küçük harflerin arkasında gizlenmiş duran, gün ışığında, ya da Eflatun'un dediği gibi «büyük harflerle yazılı olarak» görülebilir; bir «ayıraç» gibi iş gören «bunalım», bilimlerin bunalımsız günlük yaşamlarında gizli kalanı, bilinmeyeni ve itiraf edilmeyeni açıkça ortaya çıkarmaktadır. Gerçekten her bilim adamında uyuklayan bir filozof vardır ki, bu şöyle de söylenebilir : her bilim adamı bir ideoloji, ya da bilimsel bir felsefe ile yüklüdür ki, biz buna *bilim adamlarının kendiliğinden felsefesi*, ya da kısaltılmış olarak *B.K.F.* diyeceğiz.

Biz diyoruz ki, bütün bilim adamları, bir «bunalımın» açıkça gösterdiği durumlar dışında da, sürekli olarak, yani farkında olmaksızın bunun (BKF) etkisi altındadır. *«Bunalımların» dışında* : bu B.K.F., bunalımlar sırasında aldığı büyük şekillerden farklı şekiller alarak sessizce iş görmektedir. *Kendilerine rağmen* : bunu bunalımlardaki büyük felsefî ortaya çıkış biçimleri için de söylemek gerekir, zira bilim üzerine birdenbire felsefe imal etmeye koyulan, bilimi içinde bulunduğu «bunalımdan» çekip kurtarmağa özgü bir «bilim felsefesi» kuran bilim adamları da *B.K.F. nin varlığına inan-*

mazlar: onlar sadece bilime maddeci bir felsefenin *sokulduğunu* ortaya çıkardıklarını ve bilime kendisi için gerekli olan felsefeyi verdiklerini düşünürler; ama bu bilime dışsal olan bir *kazaya* karşı koymak içindir, çünkü onlar, bilimi normal seyri içinde saf bilim, yani her türlü B.K.F.nden özgür olarak düşünürler.

Biz diyoruz ki, bu B.K.F. bilimsel pratiğin «normal» seyri içinde sessiz ve görünmez şekiller alırken, bir «bunalım» durumunda görkemli şekiller almaktadır. Bu da bizi «bilimlerin bunalımı» teriminin anlamı üzerinde sorgulamaya yöneltmektedir. Gerçekten, hiçbir zaman *kritik* olmayıp tam tersine verimli olan «büyüme bunalımları»nın dışında «bilim bunalımları» var mıdır? Ve eğer «bunalım» varsa, o zaman bu terimi doğrudan doğruya onu kullananlara, yani günün birinde «modern fiziğin» ya da «küme teorisinin» «bunalım içinde» olduğunu dünyaya ilan edenlere sormak gerekmez mi? Zira, sonuç olarak, «bunalım» yargısını veren *onlardır*. Ve bütün bunların, onların kendi kafalarında, yani o zamana kadar bilinmeyen ve şaşırtıcı bazı *bilimsel* sorunların ortaya çıkması karşısında onları saran (korkuyla ya da sevinçle) ideolojik-felsefî tepkileri içinde cereyan edip etmediğini iyi düşünmek gerekir. Mutlaka bunalım söz konusuysa, bunalımın, ama verimli olanı değil, *kritik* bunalımın, bilimin bunalımı olmayıp onların *kendi bunalımları* ve bunu da felsefe içinde yaşadıklarına göre bu bunalımın *kendilerine özgü felsefî bunalımlarından başka bir şey* olup olmadığını iyi düşünmek gerekir.

Eğer böyle ise, bu bizim hipotezimizi güçlendirmektedir: her bilimsel pratik «kendiliğinden bir felsefe»den ayrılamaz ve bu, söz konusu felsefeye göre maddeci ise yardımcı, idealist ise engelleyicidir; bu kendiliğinden felsefe, «son kertede» felsefe tarihinin savaş alanın-

da yüzyıllardır süregelen idealist ve maddeci eğilimler arasındaki mücadeleyle ilgilidir; ve bu mücadelenin biçimleri de daha uzaklardaki ideolojik mücadelenin ve sınıf mücadelelerinin biçimleri tarafından belirlenmektedir.

Eğer modern fiziğin «eleştirisinin» ve onu yansıtan «bilim adamlarının kendiliğinden felsefesi»nin ne olduğu anlaşılmak isteniyorsa sınıf mücadelesi biçimlerine baş vurmak gerekmektedir. Zira, neden, modern fiziğin gelişmesindeki bilimsel olaylar, sonunda, bir «bunalım» biçimini aldı ve neo-kantçı felsefî söylemlere yol açtı? Çünkü o zaman «rüzgar Kant'a doğru esiyordu», çünkü konjonktür Kant'a dönüşü empoze ediyordu. Konjonktür... Komün'ün korku ve katliamından sonra burjuva ideologları ve filizofları ve daha sonraları da salgına kendilerini kaptıran bizzat işçi hareketinin ideologları «*maddeciliğe» karşı mücadele etmek için* «Kant'a dönüşü» kutlamaya koyuldular. Neo-kantçı felsefe imal eden bilim adamları kendilerini tarihin öncüsü sanırlarken, modern fizik o zamana kadar bilinmeyen ve çelişkili sorunların bilincine vardığında sadece daha önce var olan bir akım içinde yerini almaktan, «hareketi izlemekten» başka bir şey yapmadı.

Bu uyutmacayı bozmak için Lenin gerekti (Materyalizm ve Ampriokritisizm). Şimdiye kadar felsefe konusunda bir kaç kez Lenin'den söz ettim. İnanmak gerekir ki, (felsefede kendini «basit bir amatör» sayan) bu siyaset adamı mücadele etmenin ne olduğunu ve siyasal mücadeleyi felsefî mücadeleye bağlayan ilişkiyi iyi biliyordu. Zira o, bu zor konuda müdahale etmeyi (daha önce kim yapabildi? Hiç kimse.), «bunalım» sorunlarının ortaya doğru konabilmesi için gerekli ayrım

çizgilerini çizmeyi bildi. Ve aynı zamanda, bir örnekle, bize felsefe *pratiğini* anlamamızı sağladı.

Lenin olmasaydı, bu bilim adamları için felsefe dersinin hiçbir zaman mümkün olamayacağını söylemek sanırım yeterlidir.

3. DERS

İşte denizdeyiz: ve açıklarda. Ama birdenbire değil, yavaş yavaş ve yeni sularda ilerleyerek. Aldığımız yolu ölçüp, nereden gelip nereye gittiğimizi bilmek için durumumuzu saptamanın zamanıdır.

Şu soru yönünde gitmekten vazgeçmiyoruz: felsefe nedir?

Bunun için, bilimler tarihi kıyılarını oldukça yakından izledik.

«Bilimler yakasındaki» bu gezinti neden? Çünkü, bilimler ile olan ilişkide felsefenin özgüllüğünü oluşturduğunu söyleyen bir Tez ileri sürdüğümüze inandık. İşte bu Tezi doğrulamağa çalışıyoruz.

Bu amaçla, bize «ayıraç» gibi görünen, «bilimlerin bunalımı» denilen bir deneyde neler olduğunu görmek istedik. Ve bilim adamı dostlarımızın kulaklarına kuşkusuz sert gelen bazı sonuçlar çıkardık. Sert gelen, çünkü kendilerinin de her zaman (hatta felsefe tarihinde örneği olmayan bir tarihsel Misyon sahibi olduklarını sanıp, konjonktürün ideolojik çelişkilerinin egemen ve zorunlu kıldığı eski bir felsefî yemeği yeniden çiğnemekten başka bir şey yapmayan Büyük Filozof Bilginlerin tarihî kılıklarına bürünmedikleri zaman bile) «bilim adamlarının kendiliğinden felsefesi» ile yüklü olduk-

larını söyledik. Onlara bu «ifşaatta» bulunurken hiç kuşkusuz inançlarını, belirli bir saflık biçimine bünürse de namuslarını zedeledik (eğer filozofların «çukurlara düşen» kişiler olduğunu kabul ettiysek ve bundan gerekli sonuçları çıkardıysak, bilim adamları da pekâlâ bilirler ki eğer onlar kendi disiplinlerinde filozoflar gibi düşmüyorlarsa da, ayakları her zaman yerde değildir ve biraz saflıkları vardır).

Bu deneye biraz uzaktan bakmak zamanı geldi. Sonuçları *uygun* bir mesafeden incelemenin her şeyi yerli yerine koyacağına ve kendilerine yapılmasından korktukları haksızlığı gidereceğine bilim adamı dostlarımız ikna olabilir.

Bu mesafede, «bilimlerin» «bunalımlarının» «ortaya çıkardığı» olayların incelenmesinden ne elde edebiliriz? Çok önemli iki tema, iki buluş :

1. Bilimlerin felsefe tarafından bir *sömürüsü* vardır.

2. Bilim adamlarının «bilinçlerinde» ya da «bilinç altlarında» *bilim adamlarının kendiliğinden felsefesi* (B.K.F.) vardır.

Bu iki noktayı yeniden ele alacağım.

I. BİLİMLERİN FELSEFE TARAFINDAN BİR SÖMÜRÜSÜ VARDIR.

Daha doğrusu : filozofların büyük çoğunluğu bilimleri daima, bilimsel pratiğin yararlarına aykırı amaçlarla sömürmüşlerdir.

Şuna iyi dikkat edin : yeni hiçbir şey getirmiyorum. Bilimlerin «bunalımı» dolayısıyla, daha açık olarak, *ikinci türden* bilim adamlarının tepkilerinden söz ettiğim zaman geçen bir temayı yeniden ele almaktan başka birşey yapmıyorum (insanların bütün yoksullukları ve acıları karşısında yaptıkları gibi, bilimin yenilgilerini tanrıya övgü haline getiren spiritüalistler). Ama bu temayı yeniden ele alırken onu *genelleştireceğim.*

Ve ona *genel* anlamını vermek için şunu söylemek zorundayım : felsefe tarihinde, bilinen filozofların büyük *çoğunluğu* bilimleri (ve yalnızca yenilgilerini değil) *pratik ideolojilerin* (dinsel, ahlakî, hukukî, estetik, siyasal vb.) «değerleri» (geçici bir kavram) uğrunda *sömürmüştür.* İdealizmin *temel* niteliklerinden biridir bu.

Eğer bu önerme doğruysa, somut olarak görülmesi gerekir. Ve görülmektedir.

Dinsel felsefeler (dinsel ideolojilerin egemen olduğu felsefeler) örneği üzerinde uzun boylu durmama

gerek olmadığını sanırım. Pascal'ın tüm dehası, matematik sonsuzun çelişkilerinden, insanın artık merkez olmadığı ve Tanrının bulunmadığı (ki bu da «*gizli* bir Tanrı»dan sözedilmesini gerekli kılıyordu —madem ki hiç bir yerde ona raslanılmıyor) bir dünyanın bu yeni sonsuzluğunun verdiği dinsel «korku»dan güzel hitabet örnekleri çıkarmasını engellemiyor. Pascal'ın tüm dehası diyorum, zira o çok büyük bir bilim adamı ve bilimsel pratiğin şaşırtıcı, hemen hemen maddeci bir filozofuydu, ki buna çok ender raslanabilir (düşünülmesi gereken bir paradoks). Ama zamanında çok yalnızdı ve öyle çelişkilere maruz idi ve öyle güç dengeleri içinde bulunuyordu ki (cizvitlerle olan mücadelesini düşünün) gerçek bir maddeci olarak çalıştığı bir bilimin çatışan çelişkilerinin en genellerini *din içinde* çözmek meoburiyetinden kurtulamazdı. Bu nedenle, (matematik ve bilimsel deneyler üzerindeki) hayranlık uyandıran metinler yanında, zamanının bilimlerinin teorik büyük «çelişkilerini» bilim dışında, dini amaçlarla sömürmeye yönelik olduğunu söylemeden yapamayacağımız bir *dinî felsefe* de bırakmıştır.

Pascal gibi bir devin yanında, günümüzde, bir Teilhard için ne diyebiliriz? Aynı şeyi, ama bu kez, cübbeli ve bilimden çıkardığı sonuçlarda papazlığıyla övünen bir paleantologun bu şaşkın ve hayali girişimini dengeleyebilecek başka bir şey de yok: «apaçık bir sömürü».

Spiritüalist filozofların durumu biraz daha karışık. Gerçekten, onlarda, bazı dinsel filozofların şaşırtıcı, hatta duygularındırıcı basitliği de yoktur. Bunlar daha kurnazdırlar, zira istediklerini doğrudan söylemeyip, felsefe tarihinde oluşmuş Tin (Esprit), Ruh (l'Ame), Özgürlük (La Liberté), İyi (le Bien), Güzel (le Beau), Değerler

(les Valeurs), vb., gibi *felsefî kategoriler* kullanmaktadırlar.

Ve madem ki burada felsefe tarihini işe karıştırıyorum, o halde şuna iyi dikkat edin. Sözünü etmekte olduğumuz bütün felsefeler bize daima *çağdaştır:* bugün de aramızda dinsel felsefenin, spiritüalist felsefenin, idealist-eleştirel felsefenin, neo-pozitivizmin, maddeciliğin, vb., temsilcileri vardır. Ama bu felsefelerin «doğum tarihleri» aynı değildir ve çoğu *herzaman* varolmamıştır: eskilerine *karşı* yenileri ortaya çıkmış ve tarihsel mücadele içinde olanlara karşı üstünlük sağlamışlardır. Ama zaten, bu kendine özgü felsefe «tarihinin» özelliği, uzun süreli ve sert bir mücadele sonunda eskisini alt eden ve onu egemenliği altına alan yeni bir felsefenin etkisini tamamen yok etmemesinde ve onun *altta,* çoğu zaman ikincil bir rolde yaşamını sürdürmesinde ve zaman zaman da konjonktür gereği ön plana çıkmasındadır. Bunun nedeni ise, felsefe «tarihinin» bilimler tarihinden tümden farklı oluşudur. Bilimler tarihinde daima iki süreç görülmektedir: *hataların ayıklanması* (tamamen ortadan kalkarlar) *süreci* ve önceki teorik unsurların ve bilgilerin, *yeni* edinilmiş bilgiler ve yeni teoriler içine oturtulması süreci. Yani ikili bir «diyalektik»: «hataların» tamamen ayıklanması ve değişmiş olmakla birlikte halen geçerli eski sonuçların yeni elde edilmiş bilgilerin teorik sistemi içine dahil edilmesi. Felsefe tarihi başka türlü işlemektedir: yeni felsefî biçimlerin, daha önceleri egemen olan eski biçimleri egemenliği altına alma mücadelesi. Felsefe tarihi, felsefî oluşumlar (formations) içinde gerçekleşen eğilimler arası bir mücadeledir ve bu daima bir egemenlik kurma mücadelesidir. Ama paradoks şuradadır ki, bu mücadele bir egemenliğin yerine başka bir egemenliğin

geçmesiyle sonuçlanır: eski bir oluşumun, yani hasımın, elenmesiyle değil (zira, felsefede, bilimlerdeki anlamıyla «hata» yoktur). Hasım hiçbir zaman tamamen yenilmez, yani *hiçbir zaman tamamen ortadan kaldırılmaz, tarihten silinmez.* Yalnızca, egemenlik altına girer ve uzun bir mücadeleden sonra onu alt eden yeni felsefî oluşumun egemenliği altında yaşamaya devam eder: konjonktür izin ve fırsat verdiğinde yeniden ortaya çıkmaya hazır bir şekilde egemenlik altında yaşamını sürdürür.

Bu gözlemler kuşkusuz, incelediğimiz değişik felsefî oluşumlara ilişkin çözümlememize gerçek anlamını vermek bakımından gerekliydi. Söz konusu olan, neden var oldukları, ya da neden yan yana varlıklarını sürdürdükleri sorulabilecek felsefelerin bir bir sayılması değil, ama, sert mücadeleler sonunda «iktidar» denilmesi gereken şeyi kazanmış ya da kazanmak üzere bulunan başka felsefî oluşumlar tarafından egemenlik altına alınan, çok eski olsalar bile, ikincil biçimlerde ama hep canlı olarak bugün de varlıklarını sürdüren felsefî oluşumların incelenmesidir.

Yeniden spiritüalist filozoflara dönüyorum: «Doğum tarihlerini» vermek için değil, ama onların, burjuva ilişkilerinin kuruluşundan önceki dönem boyunca «egemen» olduklarına işaret etmek için. Feodalite döneminde, orta çağda egemendiler. Daha sonra burjuva idealist felsefesinin egemenliği altına girdiler, ama bazı noktalarda klasik anlamını değiştirerek ondan da yararlanmaktan geri kalmadılar (ileride göreceğimiz gibi Descartes'ın, Kant'ın, Husserl'in vb.nin spiritüalist bir yorumu vardır).

Spiritüalist felsefeleri açıkça dinsel felsefelerden ayıran, birincilerin bilimleri (bizi ilgilendirenle sınırlı kal-

mak için) açıkça dinsel temalar yararına sömürmemeleridir. Ama (Tanrıdan söz ederler, fakat bu «filozofların Tanrısıdır»— felsefî bir kategori) onlar bilimleri Tin, Özgürlük, ahlakî Değerler vb. yararına ya da bütün bu temaları birleştiren ve herkesin bildiği gibi bilimsel, ahlakî, toplumsal, estetik hatta dinsel «yaratış»da kendini gösteren Tinsel *Özgürlük* yararına sömürürler. Bütün filzoflar bunu bilirler.

Ama yalnızca filozoflar değil : zira, ünlü Büyük Akademisyenlerin üzerlerinde «ölümsüz» eserler (felsefede hiçbir şey ölmediğinden, ölümsüz olma şansları vardır) verdikleri bu temalar, siyasal söylemlerin, vaazların, gazete makelelerinin «kaba» diline, yani kısaca her felsefenin doğal olarak bittiği yere ulaşmıştır : günlük hayat. Ve bu Bayların günlük hayatta yan tutmalarını meşrulaştırmak için kullanılmaktadır.

«Mekanik uygarlığımızın» ve şimdi de «tüketim» uygarlığımızın ihtiyacı olduğu söylenen «ruhiyat»dan yeterince söz edildiğini duyduk mu? «Ruhiyat»dan «yaşam kalitesine» giden yol kısa ve düzdür. Tinsel Özgürlükten, kültürden, insan zekâsının yaratıcı gücünden, «uygarlığımızın» savunmasını ve varlığını doğrulayan Büyük Değerlerden (ahlâkî) sözedildiğini yeterince duyduk mu? Öyle bir uygarlık ki, özünde basit bir üretim örgütü (sanayi toplumları) değil bir «ruh» olan ve elbette bütün her yeri kaplayan maddeye karşı elinden geldiğince savaşan, ama sonunda neyse o kalan : kurtarılması ve savunulması gereken bir «*ruh*»! Kime karşı savunulan? Her yeri kaplayan maddeciliğe karşı elbette. Hangisine karşı? Makineleşmiş maddenin maddeciliğine mi? Bu o kadar önemli değil, zira «yaşam seviyesi» ve «katılma» (participation) ile «yaşam kalitesini» yükselterek ondan

kurtulunabilir; ama *diğerine* karşı, birleşen ve mücadele eden maddeci siyasetçilerin maddeciliğine karşı.

Oysa, spiritüalist filozoflarımızın seviyesine gelebilmek için bu «alçak» yerleri bırakacak olursak, düşüncelerinin nasıl oluştuğunu görürüz. Bir Bergson, bütün spiritüalist kariyerini localisations cérébrales «madde ve hafıza» teorisini, modern fiziğin (relativite) ve Durkheimcı sosyolojinin «zorluklarını», yani daha önce açıkladığımız anlamda «bunalımını» sömürerek yapmıştır. Mekân (maddî) ve zaman (tinsel) arasındaki çatışmayı değişik biçimlerde, yeni sözcüklerle geliştirmek için fırsat. Kaderin cilvesi: neo-kritisizmin değişik biçimlerinin doğuşuna yol açan «Kant'a dönüş» geliştiği sırada, Bergson başka bir yol seçen kişidir. Kant'ı hiç bilmiyor, okumuşsa bile, anlamak istemediğinden yanlış anlamıştır. Bergson, eski spiritüalist özü «deşiyor» ve yeni kanıtlarla ve yeni kategorilerle (sezgi, tinsel enerji, vb.) yenilenmiş bir spiritüalizme göre bilimleri sömürmektedir. Biçim değişik ama sonuç aynı.

Brunschvicg (ki, o da Bergson gibi, ama çok daha büyük ölçekte Üniversitede gerçek bir ideolojik iktidar kurmuştu) *görünüşte* farklıdır. Sürekli Tinden söz eden «büyük bir zekâ». Hükümetin yahudi avına çıktığı işgal altındaki bir Fransa'da sefil bir son yaşamış olması geçmişini değiştiremez. Eflatun'u, Aristo'yu, Descartes'ı, Spinoza'yı, Fichte'yi ve Hegel'i okumuş olan bu adam (Bergson'da bulunmayan) «etkileyici» bir tarih ve (ikinci elden de olsa) bilim kültürüne sahipti. Ve bu adam büyük eleştirel idealist gelenek içinde yer almışa benziyordu; çünkü, Aristo ve Hegel'i geri zekâlılıkla («zekâ yaşları 12») suçlayacak kadar her şeyin Kant ve Fichte'de bulunduğuna inanıyordu. Kantcı, eleştirel, Brunschvicg? Aceleci bir yargı. Kuşkusuz, Descartes'ı okuduğu

zaman Kant'a göre okuyordu. Ama Kant'ı da Spinoza'ya göre okuyordu, ama öyle bir Spinoza ki, spiritüalist olarak okunduğunu duysa mezarından fırlar! Doğrusu, bütün bu referanslar yanlış, çünkü fazla aşırı. Brunschvicg Kant'a ne kadar baş vurursa vursun, *eleştirel* bir filozof değildi. Eflatun, Descartes, Spinoza ve Kant'dan yaptığı şaşırtıcı çorba, onun nereye yöneldiğini anlamak için yeterlidir. Brunschvicg (benzerleri gibi), çok değişik filozofların bazı düşüncelerinden kendi amacı için yararlanmasını bilen bir spiritüalist idi. Felsefe denilen bu mücadelede, çalma ve değiştirme de dahil, bütün savaş yöntemleri geçerlidir. Ama, bir yazarı «yorumlamak» değil de, bilimler tarihinin olguları üzerinde konuşmak gerektiğinde, Brunschvicg gerçek yüzünü açığa vurmaktaydı. O da, insan Zekâsına, Tinsel Özgürlüğe, ahlakî ve estetik yaratışa kutsal şarkılar söylemek için bilimleri sömürüyordu. *Kişisel* bir Tanrıya inanmamış olması (Hıristiyan-varoluşçu spiritüalist Gabriel Marcel, 1937'de Paris'teki ünlü felsefe kongresinde bundan dolayı onu suçlamıştı) bir şey değiştirmez : dinsel bir filozof ile spiritüalist bir filozof arasındaki küçük bir çatışmadır bu.

Daha başka isimler de vermek gerekir mi? P. Ricoeur'ün psikanaliz üzerine yazdığı kalın kitabında (De l'interprétation-Yoruma dair) «ispatlama»nın maliyetini, yine bilimsel bir disiplin ödemektedir : Özgürlük uğrunda, ama bu kez Descartes ya da Kant'dan değil Husserl'den alınmış bir Özgürlük anlayışı. Bir zamanlar resmi sözcülüğünü de yapmış olan bir Garaudy, Marx'ın bilimsel eserinden «özgürlük» parçaları çıkardığında (marksizm «tarihsel eylem» teorisidir — Fichte'den alınma formül), maddeci ve marksist olduğunu ne kadar iddia ederse etsin, daha az spiritüalist değildir. Marx'ın teorisini «hümanist» olarak sunan diğerleri de, istedikleri kadar

marksist ve maddeci olduklarını iddia etsinler, spiritüalisttirler, ya da Lenin'in deyimiyle «utangaç» spiritüalisttirler, zira bu spiritüalizm ne de olsa zor yutulur, zor itiraf edilir. Her halükârda, bilimler (doğa bilimleri olsun, bilinçaltı ya da Tarih bilimi olsun) spiritüalist felsefeler tarafından din adına istismar edilmektedir: «amaçlarını» doğrulamak için. Bu «amaçları» o denli garantiden yoksun ki, bilimlerin saygınlığına sığınmak gereğini duyuyorlar.

Biraz önce şunu diyordum: açıkça *dinsel* olan felsefelerde, bu felsefeler aracılığıyla bilimleri, onların güçlüklerini, sorunlarını, kavramlarını ya da varlıklarını kendi amaçları için istismar eden, *din* pratik ideolojisidir. Ya spiritüalist felsefelerde? Şu hipotezi ileri sürüyorum: *ahlâk* pratik ideolojisi. Bütün spiritüalist felsefelerin, İyinin yorumunda, hayalî ya da pratik (pratik = ahlâk) olsun insan Özgürlüğünün göklere çıkarılmasından başka bir şey olmayan bir Ahlak, bir Bilgelik içinde, hem estetik hem ahlâkî yaratıcılık Özgürlüğünün göklere çıkarılmasında yoğunlaşmaları bunu doğrulamaktadır. Bu üst düzeyde, estetik yaratışın Güzeli ve ahlâkî yaratışın (hatta dinsel: dinin, ahlakın en üst biçimi oluşu anlamında) İyiliği, insan Özgürlüğünün hayır duaları eşliğinde savaşmakta ve sevişmektedirler.

Ahlâk pratik ideolojisinin bir sorun yarattığını biliyorum, zira «belirsiz» ve «türev»dir. Ya toplumsal, siyasal ve ekonomik ilişkilerin bir alt ürünüdür: Yunan filozoflarında ahlâk, siyasal ideolojinin bir alt ürünüdür; ya dinsel ideolojinin bir alt ürünüdür (orta çağda); ya da hukukî ideolojinin bir alt ürünüdür (burjuva döneminde). Her halükârda, ahlâk, bir başka ideolojiye bağımlı bir *ideolojik tamamlayıcı* ya da ideolojik takıntıdır. Sözünü ettiğimiz yazarlarda gördüğümüz gibi, onun

estetik ideolojiye bağlı olabileceğini de unutmayalım. Ama, saf biçimiyle bu pratik ideoloji belirli dönem ve koşullarda, *özerk (otonom)* ve *egemen* gibi ele alınan *bağımlı* biçimiyle, açık seçik bir pratik ideoloji adına savunulması güçleşmiş, ya da güç «değerleri» yeniden ele almasını sağlıyan ayrıcalıklı bir duruma gelebilir. Daha açık söylemek gerekirse, din sendelediğinde ahlâka dönmekte yarar vardır : ve ahlakın hem gerileyen dinsel ideolojiye, hem de yükselen hukukî ideolojiye tutunmasının önemi yoktur. Daha açıkça, hukukî ideoloji çok belirgin, yani savunmak istenilen dava için tehlikeli olduğu zaman, onun bir alt ürünü olan ahlaka dönmekte ve onu hukukî ideolojiden çok dine, ya da en azından insan Tinine ve onun özgürlüğüne bağlı olarak ele almakta yarar vardır. Brunschvicg, bu son durumna bir örnektir : Özgürlükten söz ediyor, ama bu hukukî ideolojinin özgürlüğü değil, başka bir Özgürlük, insan Tininin özgürlüğüdür.

Ama daha henüz bitirmedik. Zira, dinsel ve spiritüalist felsefelerden başka, Descartes'dan Kant'a ve Husserl'e uzanan klasik idealist felsefeler var: *rasyonalist* idealizmden *eleştirel* idealizme uzanan felsefeler. Bu felsefeler, bilimler ile dinsel ve spiritüalist felsefelerinkinden, ilk bakışta, tamamen farklı bir «ilişki» içinde bulunduklarını ileri sürebilirler. Gerçekten, Descartes'dan Kant ve Husserl'e uzanan bu idealizm, bilimsel sorunlar üzerinde bilgisi ve bilimler karşısında, onu diğer felsefelerden ayırdeden bir konumu olduğunu iddia edebilir. Descartes'ın bizzat kendisi matematikçiydi, bazı buluşlara ismini vermiş ve «yöntem» üzerine yazmıştır. Kant, rasyonel teoloji, rasyonel psikoloji ve rasyonel kozmoloji gibi «nesnesi olmayan bilimlerin» uydurmacılığını ortaya çıkarmış, kozmolojik sorunlarla ve fizikle çok yakından ilgilenmiştir; hatta, «*Bir doğa biliminin ilk meta-*

fizik prensipleri»nde, bir bakıma, daha sonraları epistemoloji denilecek şeyi başlatmıştır. Husserl'e gelince, onun da matematik ve mantıksal matematikle olan ilgisi bilinmektedir.

Bununla birlikte, bu rasyonalist ve eleştirel idealizm, bilimin meşruluğuna saygılı olduğunu iddia etmesine rağmen, çok daha az kaba ve farklı bir biçimde de olsa bilimleri sömürmektedir. Bu idealizmin tüm değişik biçimlerinde felsefe, bilimlerin *meşruluk çerçevesini çizen* bir disiplin olarak görünmektedir, zira *meşruluk sorusunu* sormakta ve bilimsel bilginin *meşruluk belgelerini* sağlayarak cevap vermektedir. Her halükârda felsefe, bilimin *meşruluğunun hukukî garantisi* olarak ortaya çıkmaktadır.

Eğer «bilgi sorunu» ve «bilgi teorisi» böylece felsefede en önemli yeri işgal ediyorsa (daha önceleri böyle değildi), bu hiç de raslantısal değildir. Elimdeki (bilimsel) gerçeğin kuşku dışı, ya da Tanrının bir aldatmacası olmadığını *bana kim garanti eder* (Descartes)? «Deney koşullarının», bizzat deneyin gerçeğini bana verdiğini *kim garanti eder* (Kant)? Kendisine sunulan nesnenin bizzat kendisinde (en soi) varolması için bilincin niteliği ne olmalıdır ve bu bilinç hem benim *somut* bilincim, hem de bilimsel idealitenin bilinci olabilmesi için ne olmalıdır (Husserl)? Kuşkusuz öncecil (préalable) ve yalnızca bir meşruluk sorusu gibi görünen ve daha sonra bilimlerin özerkliğini tanıyan bu sorular, felsefeyi bir «bilgi teorisine» sürüklemektedir. Bu bilgi teorisi de kaçınılmaz bir şekilde bir «*bilim felsefesiyle*», bilimi insan faaliyetlerinden birine bağlayan bir teoriyle sonuçlanmaktadır (öyle bir teori ki, orada, her nedense Özgürlük Vicdanda, Sanatta, Dinde ve siyasette gerçekleşmektedir. Bu bilim felsefesinde, felsefe bilim

üzerinde «doğru»yu, bilimin doğrusunu (gerçeğini) söylemektedir).

Bilimin ayrıcalığına sığınmayan, ama bilime bilim dışından *meşruluk sorusu* soran ve yine *dışarıdan* ona meşruluk belgeleri veren bu eleştirel-rasyonalist idealist yöntemin ince oyununun gerçek yüzünü ortaya çıkarmak gerekir.

O halde bu «*dışarı*» nedir? Yine pratik bir ideolojidir. Bu kez, *hukukî* ideoloji. Gerçekten, denilebilir ki tüm burjuva felsefesi (egemen büyük temsilcileri, zira küçükleri el altından dinsel ya da spiritüalist felsefe imal etmektedirler) burjuva hukuk ideolojisinin yeniden ele alınışından ve felsefî yorumundan başka bir şey değildir. Klasik bilgi teorisine yol açan «meşruluk sorusunun» eski felsefeye (Eflatun, Aristo, stoacılar ve skolastik) yabancı olduğuna kimse itiraz edemez. Bu felsefelerdeki «bilgi teorisi», büyük klasik burjuva felsefesindeki «bigi teorisinden» farklı ve bağımlı bir rol oynamaktadır. Bu «meşruluk sorusunun» klasik burjuva felsefesinin özünde yer almasının hukukî ideolojinin egemenliğine bağlı olduğu, belirli nedenlerle iyi bilinmeyen bir «gerçek» olmasına rağmen, hiçbir itiraza yol açmamalıdır. Ama, «bilgi teorisinin» bütünüyle bu öncecil sorunun içeriğinde var olduğunu, bu «bilgi teorisinin» gelişmelerinin ve sonuçlarının özünde bu dışsal kökenli içerik tarafından yönlendirildiğini kabul ettirmek çok daha zordur.

Bununla birlikte bu noktaya iyi dikkat edilsin. Eğer, klasik bilgi teorisi, «meşruluk sorusuna» cevap vermek için «özne» gibi (Descartes'ın düşünen öznesinden Kant'ın Aşkın Öznesine ve Husserl'in «somut» aşkın öznelerine kadar) bir kategori kullanıyorsa, bu bir raslantı değildir. Bu kategori, bir hukukî kategori olan «hak öznesi»nden çıkarılmış ideolojik «özne» kavramının felse-

fede yeniden ele alınışından başka bir şey değildir. Ve «özne-nesne» ikilisi, «özne» ve «onun» nesnesi, «hak öznesi», «mülk sahibi» (kendinin ve mallarının) gibi hukukî kategorileri felsefe alanında ve tamamen felsefî biçimde yansıtmaktadır. İşte «bilinç» : kendinin ve mallarının sahibidir (kendinin bilinci ve nesnesinin, nesnelerinin bilinci). İdealist-eleştirel felsefe bu hak ikiliğini *kurucu* bilincin felsefi teorisinde çözmektedir (kendinin bilinci + nesnesinin bilinci). Bu kurucu bilinç teorisini, Husserl «intentionnelle» bilinç olarak açıklamaktadır. İntertionalité, aidiyet ekinin teorisidir (kendi*nin* bilinci = nesnesi*nin* bilinci). Bir tek «nin» eki : böylece, «bilinç» nesnesiyle işi olduğunda kendisiyle işi olduğundan «emindir» (ya da tersi). Hep aynı *garanti* gereksinimi! Burada ben basit bir gösterge veriyorum, ama bunun mantığını kullanarak ve diğer öğelere yayarak ispatın mümkün olduğu gösterilebilir.

Eğer böyle ise, eleştirel-rasyonalist idealist felsefenin, bilimleri ve bilimsel pratiği, masum bir şekilde bilimlerde aradığını iddia ettiği cevabı kendi içinde taşıyan bir öncecil soruya bağımlı kaldığı anlaşılacaktır. Ve meşruluk sorusu içinde var olan bu cevap, aynı zamanda başka yerlerde, doğmakta olan burjuva toplumunun tüm yapısında, dolayısıyla da ideolojisinde, bu ideolojinin dinsel -estetik- pratik «değerlerinde» yer aldığı için haklı göründüğünden, rasyonalist ve eleştirel felsefelerin epistemolojisinin ve Bilgi Teorisinin küçük «sahnesinde» oynanmakta olan oyunun çok başka şeylerle ilgili olduğu anlaşılmaktadır : Kant'da, Fransız Devrimi dönemindeki siyasetin, dinin, ahlakın, ve hukukun kaderi; Husserl'de, emperyalizm altında «avrupa bilimlerinin bunalımı». Anlaşılıyor ki, idealizm tarafından sömürülen bilimler, bir kez daha bu işin masraflarını yüklenmektedirler.

Bu çözümlemeden şu çıkarılacaktır: dinsel olsun, spiritüalist ya da idealist olsun, felsefelerin büyük çoğunluğu bilimler ile bir *sömürü* ilişkisindedirler. Bu da şu demektir: bilimler hiçbir zaman gerçekten oldukları gibi ele alınmamakta ve bilimler hakkında en fazla bilgisi olan idealist felsefelerin kategorileri içinde yorumlanan varlıkları olsun, («bunalım» denilen) büyüme zorlukları olsun, sınırları olsun, işleyişleri olsun, hepsi, dışarıdan «kullanılmakta»; ince ya da kaba bir şekilde, ama her halükârda söz konusu felsefelerin, pratikleriyle, «sorularıyla» ve «teorileriyle» nesnel olarak *hizmet ettikleri* bilim-dışı «değerlere» garanti ya da kanıt olarak kullanılmaktadırlar. Bu «değerler» *pratik ideolojilere* aittir ve bunlar da sınıflı toplumun sürekliliğinde ve çalışmalarında rol oynamaktadırlar.

Elbette akla gelebilecek itirazı biliyorum. Zira bilim adamları benim gözlemlerimi onaylıyacaklardır. Gerçekten, samimi ve dürüst olduğunu iddia ettiğinde bile, felsefenin bilimlerle olan ilişkilerinde ortaya çıkan çok özel bir izlenimi, bir şantaj ve sömürü izlenimini, hangi bilim adamı duymamıştır ki? Elbette filozoflar bu izlenimi duymazlar: sadece felsefede değil, genellikle sömürenler sömürücü oldukları izlenimini duymazlar. Bu da bilim adamları ile filozoflar arasındaki ilişkilerde işleri kolaylaştırmamaktadır. Öyle ise —işte itiraz— eğer gösterildiği gibi her felsefe pratik ideojilerle ilgili bazı değerlere bağımlı ise, eğer felsefelerle pratik ideolojiler arasında organik ilişki gibi bir ilişki varsa, *hangi felsefe adına bu sömürüye karşı çıkıyoruz?* Acaba, bizim okuttuğumuz felsefe bir istisna olarak bu bağdan, bu bağımlılıktan bağışık, dolayısıyla bilimleri sömürme tehlikesinden *a priori* olarak korunmuş mudur?

Çok dürüst cevap vereceğim: size mutlak bir *garanti* veremeyiz. Ve ekleyeceğim: eğer size bu garantiyi verseydik (felsefî bir «garanti» arayışının zararlı ve aldatıcı işlevi üzerinde bütün söylenenlerden sonra) en azından kendimize kuşkulu gelirdi. Ama buna karşılık, size iki denetim unsuru veriyoruz.

Önce, size bizim felsefenin *pratiğini* sunuyoruz. Çalışmalarında, belirli bir felsefenin bilimlere yukardan baktığını, onları aldatıp sömürdüğünü «duyabilen» bilim adamları, bizim felsefemizin pratiğine bakarak bilimleri *sömürüyor muyuz*, yoksa onlara hizmet mi ediyoruz anlayabileceklerdir. Bu olgusal bir kanıt.

Ve işte kuramsal bir kanıt. Kısaca incelediğimiz bütün büyük felsefî akımların belirli bir konjonktürde varolan pratik ideolojilerin değerlerine —egemen ideolojinin (ve onun egemenliği altındaki ideolojilerin) değerlerine diyelim— bağımlı oldukları doğrudur. Hatta biraz daha ileri gidelim: dinsel, spiritüalist ya da idealist olmasa bile, *her* felsefenin şu ya da bu pratik ideolojinin «değerleriyle», (sınıf mücadelesi temeli üzerindeki) ideolojik mücadelede söz konusu olan değerlerle, organik bir ilişki içinde bulunması çok mümkündür. Bu da demektir ki, sözünü etmediğimiz *maddeci* felsefeler de bu yasanın kapsamına girmektedir. Tanrının varlığını ispat etmek ya da estetiğin ve ahlakın büyük değerlerini yaymak için bilimleri sömürseler bile, hatta hep yaptıkları gibi kendilerini bilimlerin maddeci *savunmasına* ve bilimlerin idealist sömürüsüne *karşı* olanları savunmaya hasretmiş olsalar bile, maddeci felsefeler de 18. yüzyıldaki pratik bir ideoloji ile ilişkilidirler. Hukukî-ahlakî ideolojiye rağmen bu pratik ideoloji genellikle *siyasal* ideolojidir.

Demek oraya kadar gitmek gerek. Ama çok daha ileriye gitmek gerekiyor. Zira, felsefenin pratik ideolojilere ve onların çatışmalarına olan bu bağımlılığı kabul edilse bile, felsefe neden bu gerçekliklere (pratik ideolojilere) ve onların işleyiş biçimlerine olan bağımlılığa *edilgen* bir biçimde, *bilgiye* baş vurmadan katlanma zorunluğunda olsun? Üstelik bu bilginin ilkeleri Marx tarafından tarihsel maddecilik içinde verilmiş durumdadır : ve bu bilgi, eski maddeciliği yeni bir maddeciliğe, diyalektik maddeciliğe dönüştürdü (1). Okuttuğumuz felsefenin, ya da daha doğrusu felsefede aldığımız tavrın siyasetle, belirli bir siyasetle, Lenin'in siyasetiyle ilişkisiz olmadığı görüldü. Öyle ki, Lenin'in siyasal formülleri bize felsefe üzerine Tezlerimizi ileri sürmeye yardımcı oldu. Çelişki yok : bu siyaset, işçi hareketinin siyasetidir ve teorisi de, Marx'dan gelmektedir. *Felsefeye pratik ideoloji ile olan ilişkisini denetlemek ve eleştirmek, yani pratik ideolojinin etkilerini «doğru» bir çizgiye göre düzeltmek imkânını veren pratik ideolojiler hakkındaki bilginin Marx'dan geldiği gibi.* Mutlak bir garanti dışında (ki bu garanti, idealist felsefe dışında mevcut değildir ve biz de idealist felsefe hakkında ne düşünülmesi gerektiğini biliyoruz) size sunabileceğimiz kanıtlar bunlardır. Pratik kanıtlar (bilimlere sağlayabileceğimiz hizmetlere göre bizi yargılasınlar) ve teorik kanıtlar (ideolojinin felsefe üzerindeki kaçınılmaz etkilerinin, ideolojinin ve ideolojik mücadelenin mekanizmalarının bilgisi ile eleştirel denetimi : özellikle onların felsefe üzerindeki etkilerinin bilgisi sayesinde).

(1) Genellikle söylendiği gibi, bu bilgi felsefeyi **bilime** dönüştürmedi : Yeni felsefe yine felsefe olarak kalıyor, ama, onun pratik ideolojilerle olan ilişkisinin **bilimsel** bilgisi, onu «doğru» bir felsefe yapmaktadır.

II. BİLİM ADAMLARININ KENDİLİĞİNDEN BİR FELSEFESİ VARDIR (B.K.F.)

Şimdi bu ikinci noktaya gelebiliriz.

Bir bilimin «bunalımına» yakalanmış bilim adamları tarafından «yeni,» «doğru» felsefeler, «bilim felsefeleri» imalatının anlamı belki şimdi daha iyi anlaşılmaktadır. Yüzyıllar boyu felsefe tarihinde «işlenmiş» spiritüalist ya da idealist temaları yeniden ele almaktan başka bir şey yapmadıkları ölçüde, bu bilim adamları da, *bilim adamı* olmalarına rağmen, bilimleri dinsel amaçlarla sömürenler geleneği içinde yer almaktadırlar ve elbette, maddeciliğin ağırlığından ve maddecilikteki ideolojinin ve sınıf çatışmalarının mekanizmalarının bilgisinin sağlayabileceği eleştirel denetimden de yoksun olarak.

Ama aynı zamanda bir başka şeyi de anlayabiliriz: bizzat sözde bunalımın içinde kararlı çalışmalarını sürdüren ve çalışmalarının, büyük bunalım filozoflarının safca ve maddeci bulduğu kanıtlarla savunan o çalışkan, inatçı ve sessiz bilim adamlarının tepkilerinin anlamını. Bu bilim adamları ırkından (birinci tepkiyi gösterenler) çok az söz ettik. Oysa diğerlerine şiddetle hücum eden Lenin, «maddeci içgüdülerinden» söz ederken onların

savunmasını üstlenmekteydi. Gerçekten, bu bilim adamları «maddenin yok olduğunu» ilan etmiyorlar: maddenin varlığını sürdürdüğünü ve fizik biliminin «maddenin yasalarının» bilgisini verdiğini düşünüyorlar. Bu bilim adamlarının, bilimsel bilginin «olabilirlik koşulları» ve bilim hakkındaki düşüncelerini yenileyecek yeni-eleştirel (neo-criticiste) bir felsefeye gereksinimleri yok; bilgilerinin gerçekten bilgi, yani *nesnel* (Objektif) (iki anlamda da : nesnesinin bilgisi ve her türlü öznelliğin dışında geçerli bilgi) olduğunu *garantileyecek* bir felsefeye gereksinimleri yok. Onlar ellerinden geldiğince kendilerini savunuyorlar; hasımlarının gözünde kanıtları belki «basit», hatta «kaba»dır, üstelik modern fizikte var olan çelişkilerin çözümü üzerindeki düşüncelerinde aldanabilirler : ama kimin aldanmayacağı *garantidir* ki? Onlar, okuttukları felsefeye «yakalanmış» meslekdaşlarından tamamen farklı bir konumu temsil etmektedirler.

Onların varlığı bizim için önemlidir. Zira, eğer bilim adamlarının felsefesinden bütün kapsamı ve çelişkisiyle söz etmek istiyorsak, iki ucu da göz önünde tutmamız gerekir : yalnızca bilimin zorluklarını sömüren bir felsefe imal eden bilim adamlarından değil, aynı zamanda, çok başka konumlarda inatla döğüşen bilim adamlarından da.

Açıklamanın ayrıntılarını doğrulamak için gerekli olabilecek çözümlemeleri kısa kesiyorum ve esasa giriyorum.

1. Bir bilimin «bunalımı» deneyinin sağladığı öğeler aracılığı ile felsefe ve bilimler arasında bir ilişki olduğu, ve bilim adamlarının kendiliğinden felsefesi (B.K.F). dediğimiz bir felsefenin taşıyıcıları olarak bilim adamlarında bu birinci ilişkinin görülebileceği kanısını edindik.

2. Bu deyimi (B.K.F.) sınırlı ve dar anlamda kullanıyoruz. Bu B.K.F., bilim adamlarının dünya üzerindeki düşüncelerinin tümü (yani «dünya görüşü») değil, yalnızca kendi bilimsel pratikleri ve bilim üzerinde kafalarında var olan (bilinçli ya da değil) düşünceleri anlamına gelmektedir.

3. İki şeyi kesinlikle birbirinden ayırdediyoruz : 1) bilim adamlarının kendiliğinden felsefesi, ve 2) bilim adamlarının dünya görüşü. Bu iki gerçeklik birbirlerine derin bağlarla bağlıdır ama ayırdedilebilirler ve ayırdedilmelidirler. Dünya görüşünü daha sonra göreceğiz. B.K.F. yalnızca, bilim adamlarının bilimsel pratik ve bilim hakkındaki düşüncelerini («bilinçli» ya da değil) kapsar.

4. B.K.F. nin içeriği incelenecek olursa şu olgu gözlenir (deneysel bir incelemeye devam ediyoruz): B.K.F. nin içeriği *çelişkilidir.*

Bu çelişki, aşağıdaki şekilde tanınabilecek iki öğe arasındadır :

A. 1. Öğe diyeceğimiz, içsel kökenli «bilim-içi» bir öğe. En «yaygın» biçimiyle bu öğe, bizzat dolaysız ve günlük bilimsel pratik deneyiminden doğan «inançları» ve «kanıları» temsil eder : «kendiliğinden». Eğer felsefî olarak işlenirse bu öğe doğal olarak Tezler biçimini alabilir. Bu kanılar-Tezler maddeci ve nesnelci (objectiviste) niteliktedir. Şu şekilde ayrılabilirler : 1) bilimsel bilgi *nesnesinin* gerçek dışsal ve maddî varlığına inanç; 2) bu nesnenin bilgisini veren *bilimsel bilgilerin* varlığına ve nesnelliğine inanç; 3) bilimsel bilgi üretebilen bilimsel deney yöntemlerinin, ya da *bilimsel yöntemin* doğruluğuna ve etkililiğine inanç. Kanıların-Tezlerin özelliğine inanç. Kanıların-Tezlerin özelliği, bilimsel pratiğin

geçerliliğini tartışma konusu eden felsefî «kuşkuya» hiç yer vermemesidir. «Meşruluk sorusu» dediğimiz, bilgi nesnesinin varlığının, bu nesnenin bilgisinin ve bilimsel yöntemin meşruluk belgeleri sorusunu bir kenara itmektedirler.

B. 2. Öğe diyeceğimiz, dışsal kökenli, «bilim-dışı» bir öğe. Bu öğe de en yaygın biçimiyle felsefî Tezler haline getirilebilecek bir takım «inançlar» ve «kanıları» temsil etmektedir. Bu da bizzat bilimsel pratikle ilişkilidir ama ondan doğmamıştır. Tersine, bu öğe, bilim adamları ya da filozoflar tarafından imal edilmiş dinsel, spiritüalist ya da idealist-eleştirel «bilim felsefeleri» tarafından bilimsel partiğin *dışında* hazırlanmış felsefî Tezlerin bu pratik *üzerinde* yansımasıdır. Bu 2. Öğenin «kanı-Tezleri»nin özelliği, bilimsel pratik deneyimini Tezlere ve dolayısıyla, bilimleri sömürerek pratik ideolojilere ilişkin bazı amaçlara hizmet eden, bilimsel pratik dışı «değerlere», ya da «düzeylere» bağımlı kılmasıdır. Görünüşte bunlar da birinciler kadar «kendiliğindendir» : gerçekte, iyi işlenerek hazırlanmışlardır ve egemen oluşları onları dolaysız «apaçıklıklar» (évidences) haline getirdiğinden kendiliğindenlik biçimini almışlardır. Örneğin, onların formüle edilişlerindeki nüanslar, birçok biçime girebilen «meşruluk sorusunun» izlerini taşımaktadır : *nesnenin* dışsal maddî varlığının tartışma konusu edilmesi; bilimsel bilgilerin ve teorinin (ki yerine «*modeller*» konulmuştur) nesnelliğinin tartışma konusu yapılması, ya da «bilimin değeri», «bilimsel zekâ», bunun örnek «eleştirel fazileti» üzerinde yapılan vurgulamalar.

Bilimin sözde bunalımına girmiş bilim adamlarını birbirleriye karşı karşıya getiren çatışmalarda gördüğümüz dava konusunu (bu dava açıkça *maddeciliktir*) göz

önünde tutarak 1. Öğeyi *maddeci* ve 2. Öğeyi de *idealist* (kısaca incelediğimiz üç felsefe, dinsel spiritüalist ve eleştirel felsefeler, anlamında) olarak niteleyebiliriz. Bilim adamlarının kendiliğinden felsefesinde (B.K.F.) 1. Öğe (maddeci) çoğunlukla *2. Öğenin egemenliği altındadır.* Bu durum, bilim adamlarının yaşadığı dünyada, maddecilik ve idealizm arasında ve idealizmin egemenliğinde var olan felsefî güç dengesini *B.K.F. içinde* yeniden üretmektedir (2).

Hiçbir şey bundan daha az «apaçık» olamaz. Felsefenin ne olduğunu, felsefedeki çatışmaların ve felsefenin bu dünyanın büyük siyasal ve ideolojik mücadeleleriyle ilişkilerinin ne olduğunu iyi bilen bilim adamları söz konusu olsa ve bu bilim adamları, toplumsal, siyasal, ideolojik, ahlakî vb. konularda maddeciliğin büyük ölçüde idealizmin egemenliği altında olduğunu kabul ediyor olsalar bile, aynı güç ilişkisinin *kendi B.K.F.leri içinde* de var olduğunu kabul etmekte tereddüt edeceklerdir. Demek ki bunu onlara göstermeyi denemek gerekir.

Bunu başarmak için çok uzun teorik ve tarihsel bir inceleme gerekecektir. Ama biz burada da, zaman yokluğu nedeniyle, bu çok önemli gerçekliği «hissettirebilmek» için basit *(ampirik)* olgularla yetinmek zorunda yız. Ama, böyle bir «seyrettirme» durumunda bile, işin güçlüğünü gizlememeliyim. Nedeni şu: «kendiliğinden» olan üzerinde, yani arkalarında ne olduğunu bulmak gereken dolaysız bir apaçıklık içinde kendilerini gösteren tasarım biçimleri üzerinde «çalışmak» zorundayız. Oysa hiçbir şey, apaçıklığın arkasında gizleneni bulmaktan daha zor değildir.

---

(2) Bütün bu sorunlar için «Monod ile ilgili Ek» deki incelenen örneğe bakınız.

Örneğin, bilim adamları olan sizlerle, filozof olan benim aramda olup bitene bakın. Bir filozof, benim yaptığım gibi, B.K.F.nin 1. Öğesinden «bilim-içi» diyerek söz ettiğinde, ne dediği anlaşılmaktadır. Zira, bilim adamlarının büyük çoğunluğu, ne üzerinde çalıştıkları nesnelerinin varlığından, ne elde ettikleri sonuçların (bilgilerin) nesnelliğinden, ne de yöntemlerinin etkililiğinden *kuşku* duymamaktadırlar. Ama filozof eğer 1. Öğeye *maddeci* derse, bütün bilim adamları tarafından anlaşılmaz. Bazıları anlar: günümüzde, yer bilimleri uzmanları, natüralistler, biyologlar, zoologlar, fizyologlar, vb... Bütün bu bilim adamları için madde, maddecilik sözcükleri ve maddeci sıfatı, kendi bilimsel pratikleri hakkındaki kanılarına temel olan bir şeyi ifade etmektedir: onlar için bunlar «uygundur» (juste). Ama başka disiplinlere geçilecek olursa işler karışmaktadır.

Matematikçileri (ki bazıları «nesnelerinin» var olup olmadığını kendi kendilerine sormaktadır) ve birkaç istisna dışında insan bilimleri uzmanlarını (ki çoğunluğu maddeci olduklarını kabul etmiyecektir) bir yana bırakıp *maddeyle* işleri olan iki bilimi ele alalım: fizik ve kimya.

Fizikçiler ve kimyacılar kendileri söz konusu olduklarında çok mütevazi ve ihtiyatlıdırlar. Onun için onlar adına ben konuşmaya çalışacağım: ve onlar sonra doğru mu yanlış mı yaptığımı bana söylerler. Eğer bugün fizikçilere, kimyacılara, kendilerinin bilim adamlarının kendiliğinden bir felsefesine sahip oldukları, bu felsefenin çelişkili olduğu ve yine bu felsefenin, kendi pratiklerinden doğan bir «bilim-içi» ve dışarıdan gelen bir «bilim-dışı» öğesi bulunduğu söylenirse, hayır demezler. Bu onlara gerçek dışı gibi görünmez. Ama, onlara 1. Öğenin («bilim-içi») *maddeci* nitelikte olduğu ve özellikle de bu

unsurun çekirdeğinin şu üç öğenin birliği : maddi olarak var olan dışsal nesne/nesnel bilgiler ya da bilimsel teoriler/bilimsel yöntem —ya da daha şematik olarak: nesne/teori/yöntem—, olduğu söylendiğinde acayip değilse bile kendi «deneylerinin» içeriğiyle ilgisiz yabancı bir dil konuşulduğu izlenimini edinirler. Bu demektir ki, onlara göre işler *kendiliğinden* başka terimlerle ortaya çıkmaktadır. Ve eğer, o zaman onların söz alması istenecek olursa, *nesne/teori/yöntem* üçlüsünün yerine «deney verileri», «modeller», ve «geçerlilik teknikleri»nin söz konusu olacağı daha «modern» bir üçlü, ya da daha şematik bir biçimde : *deney/modeller/teknikler* üçlüsünü koyacaklarına iddiaya girilebilir.

Önemli değil gibi görünüyor : üst tarafı sözcük sözcüktür ve değiştirmek için bir anlaşma yeterlidir. Maalesef bu konularda her istenilen anlaşma yapılamaz, zira sözcükler ne rasgele seçilmiştir, ne de rasgele birbirlerinin yerlerine kullanılabilirler. Çok masum görünen «deney» (ya da «deney verileri») sözcüğünü ele alalım : bilmek gerekir ki bu sözcük ikinci üçlüde yer alırken bir başka sözcüğü yerinde etti : *maddî olarak var olan dışsal nesne.* İşte bu amaçla bu sözcük (deney) Kant tarafından maddeciliğe karşı yüceltilmiş ve sözünü ettiğimiz ampiriokritisist felsefe tarafından bu yere konulmuştur. *Deney* (deneyimden farklıdır) ilk sıraya konulduğunda ve *teori* yerine modellerden söz edildiğinde sadece iki sözcük değiştirilmiş olmuyor : anlam değişiyor, dahası, bir anlam başka bir anlamla *örtülüyor* ve maddeci ilk anlam, idealist ikinci anlamın altında yok ediliyor. İşte önemsiz gibi görünen bu kelime oyununda birçok fizikçi ve kimyacının B.K.F. leri içindeki 2. Öğenin 1. Öğe üzerindeki egemenliği söz konusudur. Bu da, bir bilimin «maddeyle» işi olmasının, o bilimin uzmanlarının

kendilerini maddeci kabul etmeleri için yeterli olmadığını göstermektedir. Aynı zamanda da, B.K.F.nin iki öğesi arasında tuhaf bir diyalektiğin işlediğini göstermektedir: çünkü, öğelerden biri diğeriyle aynı *pratiği* ifade eder gibi gözükürken, gerçekte onu tümden yok edecek ölçüde örtebilmektedir.

Bununla birlikte, anlam değişikliğiyle ortaya çıkan bu egemenlik, fizik ve kimyanın tarihinde, ya da pratiklerini «deney/model/teknik» terimleriyle düşünen tüm «deneysel» bilimlerin tarihinde her zaman varolmadı. Yüz yıl önce, fizikçiler ve kimyacılar pratikleriyle ilgili çok başka bir dil, bugün yer ve hayat bilimcilerinin kullandıklarına çok yakın bir dil kullanmaktaydılar. Eğer bilim adamı dostlarımız, disiplinlerinin ve seleflerinin disiplinleri üzerindeki düşüncelerinin tarihini incelemeye zamanları olsaydı, kendi B.K.F. lerinde, bilim-dışı 2. Öğenin bilim-içi 1. Öğeye egemenliğiyle sonuçlanan terminolojideki bu değişikliğin nasıl ve hangi etkiler altında meydana geldiğini gösteren ilginç belgeler bulabilirlerdi. Bundan şu sonuç çıkarılabilir: bir B.K.F. nin içeriğini anlayabilmek için bilimler tarihine ve B.K.F. lerin tarihine (ki bu da hem bilimler tarihine ve hem de felsefe tarihine bağlıdır) bakmak gerekmektedir.

Ama bu egemenlik olgusunu tersine çevrilmiş bir başka örnek ile «hissettirmeğe» çalışalım.

Eğer, B.K.F. içindeki bu çelişkili iki öğenin varlığı ve 2. Öğenin 1. Öğe üzerindeki egemenliği kabul edilir, 2. Öğenin bilinmeyen ve eleştiriden geçmemiş pratik ideolojilerin «değerleri» yararına bilimleri dinci amaçlarla sömüren felsefelere organik olarak bağlı olduğu bilinirse, açıktır ki, 2. Öğenin içerdiği aldatmacaları azaltmak ve mevcut güç dengesini «bilim-içi» ve maddeci 1. Öğeyi egemen kılacak biçimde değiştirmek için *bilim adamla*

rının kendi B.K.F.lerini eleştirel bir tarzda değiştirmelerinde çıkarları vardır.

Oysa, bu çıkar ne kadar apaçıksa, B.K.F. deki güç dengesinin tersine çevrilmesinin, yani B.K.F. nin eleştirel değişiminin incelenmesi gereken çok özel durumlar dışında) yalnızca B.K.F.nin iç dinamiği ile gerçekleşmesinin pratik olarak olanaksızlığını da deneyler o kadar açık göstermektedir. Bir başka anlatımla : 2. Öğenin 1. Öğe üzerinde egemen olduğu durumda (en yaygın durum), *dışsal bir destek olmaksızın* güç dengesini tersine çevirmek olanaksızdır. 1.Öğe 2. Öğenin egemenliği altında bulunduğundan, içsel bir *eleştiri* yoluyla 2. Öğenin üstesinden gelemez. Daha açık olarak : genel kural olarak B.K.F. kendi içeriğinin dinamiğiyle kendi kendini eleştirebilme yeteneğine sahip değildir.

Bu dışsal destek, B.K.F. içindeki güç dengesini değiştirebilecek bu dışsal güç ne olabilir? Her şeyden önce, çatışan güçlerle aynı türden bir güç olabilir ancak : *felsefî* bir güç. Ama her hangi bir felsefî güç değil : 1. Öğeye dayanarak, 2. Öğenin idealist aldatmacalarını eleştirebilecek ve ortadan kaldırabilecek bir felsefî güç; yani 1. Öğeye yakın bir felsefî güç, kısaca bilimsel pratiği sömürmek yerine ona hizmet eden ve saygı duyan *maddeci* bir felsefî güç.

Bütün bunlarda, felsefe, felsefî güç dengesi, yani son kertede 1. Öğenin felsefî mücadelesi, kısaca felsefî bir güç söz konusudur. Eğer geçmişlerini biraz tanıyorlarsa, 18. yüzyılın deneysel bilimlerinin o zamanlar maddeci filozoflardan gördüğü yardımı iyi bilirlerdi. Ve Aydınlanma Tarihi'nde, o zamanın insanlarının (rahipler ve onlara bağlı aydınlar bir yanda, maddeci ansiklopedistler diğer yanda) bilimler ve bilimsel pratik üzerindeki düşüncelerinde oynanan oyunun bedelini iyi bilir-

lerdi: «zihinleri» bilim ve bilgi üzerindeki yanlış bir tasarımdan kurtarmak ve onun yerine «uygun» (juste) ya da daha «uygun» bir tasarımı muzaffer kılmaktı söz konusu olan. Mevcut B.K.F.yi değiştirme mücadelesi söz konusuydu: ve bu mücadelede, güçler dengesini değiştirebilmek için, *bilim adamlarının filozoflara gereksinimleri vardı* ve onlara dayanıyorlardı.

Kuşkusuz bu işler gün ışığında cereyan etmemektedir. Ama, biraz önce, «bilimin bunalımı»nın bize her bilim adamında bir filozofun uyukladığını gösterdiği gibi, Aydınlanma filozoflarının ve bilim adamlarının «maddecilik» sözcüğü çerçevesindeki ittifakı da, 2. Öğe ile 1. Öğe arasındaki güç dengesinin B.K.F. içinde değişebilme *koşulunu* göstermektedir. Bu koşul, B.K.F. lerinde egemen olan dinsel - idealist aldatmacaları yok edebilecek derecede maddeci unsuru güçlendirmek için bilim adamlarına gerekli desteği sağlayan *maddeci felsefe ile bilim adamlarının ittifakıdır*. Kuşkusuz o zamanlar şartlar «istisnai» idi, ama bir kez daha, işlerin normal seyrinde «küçük harflerle», hatta küçücük ya da okunmaz biçimde yazılmış olanları bize «büyük harflerle» göstermeleri onların yararınadır. Ve madem ki 18. yüzyıldaki bilim adamları ile maddeci felsefenin Büyük İttifakı'ndan söz ediyoruz, bu ittifakın, üzerinde kurulduğu sözcüğün (maddeciliğin) bilim adamlarına, onlara hizmet etmek isteyen ve bazı yanlışlara rağmen (mekanikçilik/mécanisme vb.) bütününde onlara bu noktada gerçekten hizmet etmiş olan filozoflar tarafından verildiğini neden anımsatmayalım?

Ama aynı zamanda ve aynı örnek çerçevesinde kalarak bu ittifakın nesnel sınırlarını da iyi ölçmek gerekir. Zira bilimlerin ve bilim adamlarının yardımına koşan «maddecilik» onları her şeyden önce din iktidarın-

dan ve sahtekârlığından koruyordu. O zamanın «tarihsel ayrım çizgisi» buradan geçiyordu: dünyadaki bütün bilgi üretimini yönetmek isteyen, «dogma» ve «bilgisizcilik»den başka bir şey olmayan «dinsel bilgi» ile şeylerin mekanizmalarının keşfinin sonsuzluğu karşısında açık ve «özgür» bilimsel bilgi arasından. Ama bizzat bu «maddecilik» de kendi «Gerçek» anlayışında başka bir idealizmin egemenliğine boyun eğmekteydi: hukukî, ahlakî ve siyasal idealizmin. Eğer 18. yüzyıl maddeciliği aynı zamanda «Aydınlanma Yüzyılı'nın» da maddeciliği olduysa, bu bir raslantı değildir. Işık sembolü içinde, ki Alman dili bunu daha açık vermektedir: Aufklärung, aydınlatma, ışıklandırma (tanrı ilhamından çok farklı), o zamanın bilim adamları ve filozofları da Büyük bir Yanılgı yaşıyorlardı: bilginin tarihsel sonsuz erki. Kuşkusuz, işbölümünde «bilgiyi» ellerinde tutanlara verilmiş «iktidara» bağlı olarak (ama kısaca «iktidara» bağlı olmayan «bilgi iktidarı» yoktur.) yüzyıllar öncesine kadar giden eski bir gelenek: Bilginin Cehalet üzerindeki sonsuz erkini yücelten gelenek. Doğan günün geceyi kovaladığı gibi, Gerçek'in ortaya çıkması bütün gölgeleri yok etmeye yetecektir. Bu düşünce her zaman bütün bilim adamlarının, modernleri de dahil, kafalarını meşgul etmiştir. Bilinçlerinin bir köşesinde her zaman, bilime, pratiğinin deneyine sahip olduklarından istisnai gerçeklere sahip oldukları inancını taşırlar: bir gün mutlaka bilineceğinden ve dünyayı değiştireceğinden kuşku duymadıkları Gerçek'ten ve onu elde etmenin fazilotleri, dürüstlük, kesinlik, saflık, kişisel çıkar hesaplarından uzaklık (ve bütün bunlardan bir Etik oluşturmaya hazırdırlar). Ve bütün bunların kendi pratiklerinden doğduğunu düşünürler. Ve madem ki, pratiklerinde hem dürüst, hem kesin, hem saf, hem de çıkar hesap-

larının dışındadırlar, nasıl olur da onlara inanılmaz? Bu «apaçıklıklar» yenilmesi en güç olandır. Zira, 18. yüzyıla bakılacak olursa, orada «gün gibi aşikâr» görülür ki, bilimsel gerçeğin erkinin sonsuzluğuna olan bu inanç bilimlerden çok başka bir şeye dayanmaktadır: Gerçek'in ve Akıl'ın apaçıklığı sayesinde iktidarı ele geçireceklerinden emin ve iktidarı alabilmek için Gerçek'i iktidara getiren yükselmekte olan bir sınıfın aydınlarının siyasal, ahlakî ve hukukî «bilincine». 18. yüzyıl filozofları ve bilim adamları, dine karşı mücadelelerinde maddeci olmalarına rağmen Aydınlanma felsefelerinde ve tarih anlayışlarında yine de *idealist* idiler. Ve bilimsel Gerçek'in sonsuz erki hakkındaki idealist anlayışları, son tahlilde bu idealist tarih anlayışlarından kaynaklanmaktaydı. Bugün de aynı temaları, başka biçimlerde yeniden ele alanlar (Monod gibi), selefleri gibi yalnızca kendi bilimsel deneylerinden söz ettikleri kanısındadırlar, oysa tamamen başka bir şeyden söz etmektedirler: bilimsel deneyleri dolayısıyla ve *onlar üzerinde* yansıttıkları, artık büyüsü bozulmuş ve acı —nedeni belli— bir tarih felsefesinden.

Neden bütün bu ayrıntılar? Şu sonuca varmak için: Aydınlanma maddeciliğinin çelişkili tarihinde, 1. Öğe ve 2. Öğe arasındaki güç dengesinin tersine çevrilme *koşulları* ve bu tersine çevrilmenin *sınırları* görülebilir. *Koşullar:* filozofların maddeciliği söz götürmez bir şekilde zamanın bilimsel pratiğine hizmet etmiştir: o zamanlar 1. Öğeye egemen olan 2. Öğenin dinci sahtekârlıklarına karşı 1. Öğeyi güçlendirerek. Bilim adamlarının maddecilikle ittifakı bilimlere hizmet etmiştir. *Sınırlar:* önceki güç dengesini değiştirmekle birlikte Aydınlanma filozoflarının maddeciliğinin çelişkisi (tarih alanında idealist), aynı zamanda eski güç dengesini yeniden canlandırmış-

tır : maddeci 1. Öğeyi, idealist *yeni bir 2. Öğeye* bağımlı kılarak. Evet, Gerçeğin, yani bilimsel bilginin sonsuz erki yanılsaması ile o zamanlar hüküm süren ampirizmin bütün temalarını birleştiren *yeni bir 2. Öğe.*

Eğer bu sınırları çözümlemenin yol gösterici bir değeri varsa, bu kez tersinden (ki daha ilginçtir) ve çelişkili bir biçimde, bizim, 2. Öğenin 1. Öğe üzerinde egemen olduğu ve B.K.F. nin kendi kendine eleştirmeye ve iç güçler dengesini değiştirmeye muktedir olmadığı Tezimizi doğrular. Zira, Aydınlanma devrinin bilim adamları ve filozoflarınca beslenen hayallerin tarihten müthiş darbeler yediğini söylemeye bilmem ihtiyaç var mı? Dünyayı değiştiren, onların «sağduyuyu öne çıkaran», «Akıl'ı» kabul ettiren, Gerçek'i iktidara yerleştiren düşünceleri değildir : dünyayı değiştiren «Aydınlıktan yoksun» ve paçavralar içinde Devrim'e katılan köylü halk yığınlarıdır. Aynı şekilde, bilimlerin gelişmelerini sağlayan bilimsel pratik üzerindeki «aydınlık» tasarımlar değil, ara sıra bu düşünceler sayesinde olmuş olsa bile çoğu zaman bunlara karşı, *başka* düşünceler sayesinde ilerleyen birkaç pratisyenin karşılık beklemeksizin çalışmalarıdır. «Akıl'ın» hilesi.

Bizi izleyecek olursanız bu bölümden birkaç sonuç çıkarılacaktır.

Önce, umarım ki, bir B.K.F. içindeki güç dengesinin içsel bir «eleştiri» ile değiştirilmeyeceğini, bir destek gerektiğini ve bu desteğin ancak felsefî ve maddeci olabileceğini «hissettirebilmişimdir».

Sonra, umarım ki, B.K.F.nin öğeleri arasındaki çelişkili ilişkinin ve bunların çatışmasına müdahale edebilen maddeci felsefenin her zaman varolmadığını, ama belirli bir tarihi konjonktüre ait olduğunu anlatabilmi-

şimdir. İşin içine yalnızca bilimlerin durumu, bilimsel işbölümü, değişik bilimler arasındaki ilişkiler (örneğin bir bilimin diğerlerine kendi pratiğini bilimsel pratik örneği olarak empoze ederek onlar üzerindeki egemenliği) değil, ama aynı zamanda, egemen B.K.F.nin durumu ve mevcut felsefelerin durumu, pratik ideolojiler ve sınıf çatışmaları da girmektedir. Eğer bu *tarihsel* gerçeklik ve onun zorunlu olarak çelişkili olan biçimleri ihmal edilirse, B.K.F.den ve onun değişim biçimlerinden hiçbir şey anlaşılmaz.

Nihayet, umarım ki, 2. Öğenin güçlerini eleştirel bir biçimde değiştirmek için 1. Öğenin güçlerine dayanak olabilecek olan maddeci felsefenin, 18. yüzyıl bilim adamlarıyla Kilise'ye, felsefeye ve dinsel ideolojiye karşı ittifak yapmış olan maddeci felsefeden *başka* olması gerektiğini gösterebilmişimdir. Zira bir yanıyla maddeci olan bu felsefe, başka bir yanıyla idealist idi ve bilimlere bir taraftan sağlamış olduğu hizmetleri diğer taraftan onlara ödetmiş ve böylece B.K.F.lerinde, *yeni bir biçim altında* eski idealizmin (1. Öğe) maddecilik (2. Öğe) üzerindeki egemenliğini yeniden canlandırmıştır.

Eğer böyle ise, belki bilim adamları ile bilimsel pratiğe saygı duyan ve ona hizmet eden maddeci bir felsefe arasında yeni bir ittifakın *koşullarını* tanımlayabiliriz.

1. Bunlar *genel* koşullar (bilim adamlarının felsefeye gereksinimleri vardır türünden) değil, ama her şeyden önce tarihsel güç dengelerini hesaba katan *özgül* koşullar olabilirler.

B.K.F. içinde iki Öğenin ve onların çelişkisinin varlığını kabul etmek yeterli değildir; hatta birini maddeci, diğerini idealist olarak saptamak da; ve hatta ikincisinin genel kural olarak birincisi üzerinde egemen

olduğunu gözlemlemek de yeterli değildir. Her seferinde bu iki Öğenin ve çelişkilerinin *güncel, tarihsel biçimini* tanımak gerekir. Zira, bu bir gözlem olgusudur, bilimsel pratiği anlayış biçimi ve çelişkisinin biçimi, tarihte, bilimler tarihi ve felsefe tarihiyle birlikte ve bu iki tarihin arkasında bu iki Öğe içinde yansıyan ideolojik ve siyasal mücadelelerin tarihiyle birlikte *değişmektedir*. Demek ki *egemen* B.K.F. içindeki çatışmanın güncel tarihsel biçimini saptamak gerekmektedir.

Egemen diyorum zira, —bu da bir deney olgusudur— (bilimsel bilginin çeşitli dallarına ait bilim adamlarının tavırlarını incelerken bunu farkettik) belirli bir dönemde yalnız ve tek bir B.K.F. biçimi yoktur, ama *birçok* biçimi vardır ve bunlardan biri egemen ve diğerleri bir zamanlar iktidarda olmuş olsalar bile, boyun eğmek durumunda kalmışlardır; ama yine de bağımlı bir konumda varlıklarını sürdürmekten geri kalmazlar. İşte 17. yüzyılda egemen olan mekanikçi rasyonalizm, sonra 18. yüzyılda egemen ampirist rasyonalizm, sonra 19. yüzyılda egemen pozitivizm (bu şematik hatırlatmalar için beni bağışlayın), bugün mantıksal neo-pozitivist B.K.F. egemenliği altına girmiş olmakla birlikte, günümüz ortamında bile bütün bağımlılıklarına rağmen varlıklarını sürdürmektedirler —ve bazı disiplinlerde yeniden ön plana çıkmaları için ufak bir fırsat yeterlidir (işte Chomsky'nin dilbiliminde ya da modern biyolojideki B.K.F.de ortaya çıkan mekanikçi rasyonalizm).

Bu sayım, anlaşılacağı gibi, hiçbir şekilde doğrusal bir sıralanmanın göstergesi değildir. Tam tersine, çok uzun ve sert mücadelelerde değişik B.K.F. biçimlerini (bilimsel sorunları «düşünme biçimleri», «bilimsel soru sorma biçimleri» («sorunsallar») ve nihayet bilimler tarihinin teorik çelişkilerini «çözme biçimleri») karşı kar-

şıya getiren *çatışmalı* bir tarihin izidir. Bu tarih *çatışmalı* (conflictuelle) olduğu içindir ki, zorunlu olarak, belirli bir andan itibaren eskilerin yerini alan yeni bir «düşünce biçiminin», yeni bir B.K.F. biçiminin *iktidara* getirilmesi ile çözülür.

Ama, eğer B.K.F.lerin çatışmalı bir tarihinden söz edilecekse, o zaman her konjoktürü (bizimki de dahil) çatışmalı olarak ele almak gerekecektir. Ve felsefede bir çatışma hiçbir zaman ne kesin olarak, ne de mutlak olarak çözülmediğinden, bu çatışmayı iyi anlamak için yalnızca çatışan güçleri değil, aynı zamanda bu çatışmanın çözülme *eğlimini* ortaya koyabilmek, nereye gittiğini, neyin «iktidarı» ile sonuçlanacağını bilmek için, nereden geldiğini de bilmek gerekir. Demek ki, varlıklarını sürdüren ve çatışmaya doğrudan ya da dolaylı müdahale eden «kat kat sıralanmış» bütün B.K.F. biçimlerini göz önünde tutarak gerçekten yükselen gücün hangisi olduğunu ve egemenliğini kurmak için hangi çelişkili süreç içinde «yolunu açmakta» olduğunu görmek gerekir. Daha ileride bu yükselen B.K.F.nin ne olduğunu göreceğiz: mantıksal pozitivizm.

2. Bilim adamları ile maddeci yeni felsefe arasındaki İttifak koşulları çok açık olmalıdır. Tekrar ediyorum: B.K.F.'nin 1. Öğesinin B.K.F.'nin 2. Öğesine karşı mücadele etmesi için maddeci felsefenin destek sağladığı bir İttifak söz konusudur: 2. Öğenin idealizminin egemen olduğu güçler dengesini 1. Öğe lehine değiştirebilmek için.

Bu İttifak ile, maddeci felsefe B.K.F.ye ve *yalnızca B.K.F.*ye müdahale etmeye hak kazanmıştır. Bu şu demektir: felsefe *ancak* felsefeye müdahale eder. Yani bilime, onun sorunlarına, pratiğine hiçbir müdahale hakkını kendinde görmez. Bu demek değildir ki, felsefe ile

bilim arasında *radikal* bir ayrım vardır ve bilim salt bilim adamına ayrılmış bir alandır. Bu demektir ki, şimdiye kadar sözünü etmediğimiz felsefî kategorilerin (3) ve hatta felsefî anlayışların bilimdeki rolü B.K.F. aracılığıyla gerçekleşir ve burada sözünü ettiğimiz felsefî müdahale felsefenin felsefeye müdahalesidir. Bir kez daha, söz konusu olan, B.K.F. içindeki güç dengesini, bilimsel pratiğin bundan böyle felsefe tarafından sömürülmeyip hizmet edileceği bir biçimde değiştirmektir.

O zaman, bilimsel pratiğin, kendisinden bu hizmeti bekleyebileceği maddeci felsefenin *yeniliği* üzerinde neden ısrar ettiğimiz anlaşılmaktadır. Zira, bilimsel pratiğe hizmet edebilmek için bu maddeci felsefe bilimlerin tüm idealist sömürü biçimlerine karşı koyacak durumda olmalı ve onlara *bilinçli olarak* karşı koyacak durumda olabilmesi için de bu maddeci felsefe, her felsefenin bağımlı olduğu pratik ideolojilere kendini bağlayan organik bağa *bilgi ve eleştiri yoluyla* egemen olabilmelidir. Bu eleştirel denetimin hangi koşullarda mümkün olabildiğini gördük: yalnızca Marx'ın, «ideolojik ilişkilerin» (Lenin) mekanizmasının, yani pratik ideolojilerin işlevinin ve sınıfsal çatışmalarının bilgisine götüren yolu açan buluşlarına bağlanan maddeci bir felsefe ile.

Ama, eğer böyle ise, o zaman da, *belirli bir B.K.F. ye hazır bir felsefenin basit bir «uygulanışının» da söz konusu olmadığı anlaşılacaktır.* Zira, mükemmel bir şekilde örülmüş, bütün kategorilerine egemen hazır bir felsefenin uygulanmasının söz konusu olduğu varsayılırsa, bundan mucizeler beklememek gerekir. Güçler dengesi

(3) Felsefî kategorilerin («uygun» (juste) oldukları zaman) bilimsel bilgilerin **üretim** ve **yeniden üretim** ilişkileri gibi işledikleri görüşü haklı olarak savunulabilir.

bir anda ters çevrilmeyecek, idealist yanılsamalar hemen temizlenmeyecektir. Eğer buna inanılırsa (hemen temizleneceğine) biçimsel olarak maddeci bir felsefenin içinde Aydınlanma'nın idealist anlayışının özü yeniden üretilmiş olur: yanlışın karanlığını yokeden Gerçek'in sonsuz erki. Elde maddeci bir felsefe bulunmasına rağmen, bu maddeci felsefenin pratiğine sahip olunamayacaktır. Bütün bu işte bir *müdahalenin* söz konusu olduğu unutulmuş olacaktır. Bizim önerdiğimiz İttifak bir mutabakat protokolüne indirgenemez. Kuşkusuz, bu imzalansın ve ilân edilsin. Ama her şey bundan sonraya kalıyor: hasmın mevzilerine girmek, onun hilelerini bozmak, yapabileceklerini öngörmek için uzun ve sert bir uğraş vermek; bizzat bilimsel pratiğin gelişmesiyle ortaya çıkabilecek öngörülmemiş ve hasmın daima yararlanabileceği durumlara karşı koyabilmek için anlaştıklarında, ortak ama aynı zamanda sonsuz bir mücadeleye girdiklerini bilmelidirler. Ve hâlâ idealizmin egemen olduğu ve daha uzun süre öyle kalacağı, hatta Devrim'den sonra bile aydınların bilinçlerinde egemen durumda olacağı için çok sert olacak bir mücadele.

Bu muhakemede, varsayımımız maddeci felsefenin hazır ve bitmiş olduğu idi. Oysa *durum böyle değildir.* Bu İttifakı önerdiğimiz bilim adamları, hangi maddeci felsefe ile ittifak ettiklerini bilmelidirler. Eğer felsefe mücadele ise ve eğer bu mücadelede egemen olan idealist felsefe ise, bu zorunlu olarak demektir ki, diyalektik maddeci felsefe de bizzat bu mücadele içinde oluşmalı, bu mücadele içinde giderek hasmı karşısında kendi mevzilerini elde etmeli, tarihsel bir güç olarak varlığını kazanmalıdır. Maddeci felsefe bilimler üzerinde «gerçeğe» sahip olmadığı gibi, tamamlanmış bir gerçek olduğu iddiasında da değildir. Kuşkusuz, bir kategoriler

bütünü oluşturmaya başlayabilecek bazı temel Tezler ileri sürebiliriz; ve bu Tezler idealist Tezlere karşı mücadelede sınanmışlardır. Ama, idealist felsefelerde olduğu gibi bir «sistem», tam ve kapalı bir Gerçek sistemi oluşturmazlar. Eğer diyalektik maddeci felsefe, teoride bilinçli bir savaş gücü ise, konumunu belirleyen sağlam asgarî ilkeler üzerinde, savaşın kendini çağırdığı her yere gitmek ve oluşmak, yani bizzat savaş içinde oluşmak için yeterince hareketli olmalıdır.

Şimdiye kadar bilim adamlarına hiç böyle bir İttifak önerilmiş midir? Bu İttifak çok özeldir: çünkü, bilimlere kendi alanlarında saygılıdır; çünkü felsefeyi yardıma ancak bilimleri sömüren felsefeye müdahale etmesi için çağırmaktadır; çünkü, bir mucize vadetmek yerine bilinçli olarak sürdürülecek ve sonu olmayan bir mücadele önermektedir; çünkü, hazır bir felsefenin müdahalesi yerine, felsefenin bu müdahale ile oluşacağını söylemektedir. Hizmet sunmak için bu kadar önlem ileri süren bir felsefeden söz edildiğini hiç duydunuz mu?

İşte biz sizi bu İttifaka çağırıyoruz. Bundan harikalar beklemiyoruz, zira temel şeylerin ve hatta bilim adamlarının kendiliğinden felsefesiyle ilgili şeylerin her halükârda aydınların kafasında değil, sınıf mücadeleleri içinde belirlendiği bir dünyada yaşadığımızı biliyoruz. Bununla birlikte, bu İttifaktan bazı sonuçlar bekleyebiliriz: sizler gibi bilim adamları ve bizler gibi filozoflar için. Sizi, B.K.F. niz içinde 1. Öğe ile 2. Öğe arasında bir «ayrım çizgisi» çekmeye çağırırken, biz mahkemelerdeki yargıç ve dinleyiciler gibi davranmıyoruz. Sizi maddeci felsefe ile İttifaka katılmaya çağırırken, ihtiyacınız olan güce sahip «büyükleriniz» gibi davranmıyoruz. Zira *size önerdiğimiz kuralı biz bizzat kendimize uygulamaktayız.* Nasıl? Kendi hesabımıza *felsefe*

içinde bir «ayrım çizgisi» çizerek, idealizmi yenmemizi sağlayacak felsefe-içi mevzileri işgal ederek.

Eğer buraya kadar bizi izlediyseniz, pratiğimizin gerçekten böyle olduğunu görmüşsünüzdür. Başından beri, felsefeden ancak felsefe içinde belirli bir mevziye yerleşerek söz edebildik. Oysa, felsefe içinde bir mevzi, Rousseau'nun «İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev»indeki vahşinin ormanın bir *boş* köşesini işgal etmesi gibi işgal edilmez. Felsefede her yer önceden işgal edilmiş durumdadır. Orada bir mevzi ancak o mevziyi elinde tutan hasıma karşı işgal edilir. Bu da kolay olmaz. Gerçi bu işin «sözcükler» düzeyinde cereyan ettiğini biliyoruz. Ama bu sözcükler rasgele değildir ve üstelik birbirleriyle tutarlı olmalıdır, yoksa herbiri bir başka yöne kayarsa hiçbir yeri, hiçbir mevziyi tutamazlar. İşte aramızda geçen buydu. Belki zaman zaman size önceden hazırlanmış bir söylem sunduğumuz izlenimini edindiniz. Pedagojik (didaktik) açıdan belki, ama felsefî açıdan hayır. Gerçekte, size söyleyebildiklerimizi uzun bir çaba sonucunda kazandık: aynı zamanda bir mücadele olan düşünsel bir çaba. Ve eğer size örnek olabildiysek, şimdi artık sıra sizde.

EK

JACQUES MONOD ÜZERİNE

Bu ek, Monod'nun 30 Kasım 1967 tarihli Le Monde gazetesinde yayınlanmış Collège de France'da verdiği açış dersinin bazı bölümlerinin incelenmesine ayrılmıştır. Bu eleştiri, başlangıçta 4. dersin konusuydu. Onu anlatıldığı şekliyle olduğu gibi, hiç değişiklik yapmadan yayınlıyorum.

Monod'nun metni eşsiz bir aydın dürüstlüğüne ve bilimsel niteliğe sahip istisnai bir belgedir. Ondan en derin saygıyla söz ediyor ve bunu da bütün incelemem boyunca göstereceğimi umuyorum. Görülecektir ki, onun, her türlü felsefî düşünce için mutlak bir referans olarak kabul ettiğim salt bilimsel içeriğine hiçbir şekilde müdahale etme hakkını kendimde görmüyorum. Buna karşılık, görülecektir ki, bu salt bilimsel içeriği, bu içeriğin Monod dışındaki filozoflar değil ama bizzat Monod tarafından B.K.F'sinin 2. Öğesinde, felsefesinde ve dünya görüşünde (D.G.) kullanımından ayırdetmeyi de sadece hak değil aynı zamanda görev biliyorum.

Monod'nun B.K.F.sini, felsefesini ve dünya görüşünü (D.G.) en *nesnel* biçimde ele alacağım. Monod'dan sözederken, Monod'nun sözlerini anlatırken, hedef kendisi değil, ama her bilim adamının biliminde yer alan gerçeklikler, yani bilim adamlarının kişiliklerinden bağımsız *nesnel* gerçeklikler olarak Monod'nun «bilincinde» yer alan *gerçekliklerdir*. Yani Monod'nun metninin incelemesiyle, bireylere, onların uğraş alanlarına ve bilimlerinin tarihsel durumuna göre çeşitli biçimler altında bütün bilim adamlarının «bilinçlerine», çoğu zaman da kendilerinden habersiz olarak egemen olan *ge-*

nel gerçeklikleri ortaya çıkarmak istiyorum. Dar anlamıyla bilim adamlarından söz ediyorum, ama artık anlamışsınızdır ki onlar için söylediklerim insan bilimleri uzmanları ve aynı zamanda, bazı özgül farklılıklarla da olsa, filozoflar için çok daha fazla geçerlidir.

Bu genel öğelerin Monod'da aldıkları özel biçime ilişkin son bir söz daha. Görüleceği gibi, bu öğeler benim paylaşmadığım bir dünya görüşü içinde yer almaktadır. Ama Monod'nun dünya görüşü (D.G.) çok özel bir idealist eğilimi temsil etmektedir: idealist eğilim içinde, *bilimsel içeriği en zengin idealizm şekli* olarak kabul edilebilir. Bunun göstergesini, diğer çok önemli işaretler yanında, Monod'nun dünya görüşüne egemen olan ahlakî bilim ethiği, yani *bilimsel pratiğe* çok yakından bağlı bir ethik olarak adlandırmasında görüyorum.

Bilimsel zenginliği, dürüstlüğü, asaleti ile Monod'nun metni gözümüzde istisnai bir belgedir ve herkes önünde açıkça saygımı belirtmek isterim. Bu bir filozofun saygılarını sunuşudur. Bunun böyle anlaşılması —felsefî saygı, ama saygı— beni mutlu edecektir.

Anlatacaklarımın açık olması için Monod'nun dersinde dört öğe üzerinde duracağım:

1. Modern biyoloji bilimi
2. bilim adamının kendiliğinden felsefesi (B.K.F.)
3. felsefe
4. dünya görüşü (D.G.)

1. MODERN BİYOLOJİ BİLİMİ

Son sonuçları ve temel ilkeleriyle bu modern biyoloji bilimi Monod'nun açıklamasında mevcut (2. paragrafın başlangıcı, 4,5 ve 6. paragraflar).

Bu açıklama aşağıdaki gibi üç «uğrak» (moment) biçiminde eklemlenebilir :

a) Modern biyolojiyi değiştiren ***buluşun*** tanımı : dezoksiribonükleik asit (acide désoxurybonucléique) (DNA), «kromozomların oluşturucusu, kalıtımın bekçisi ve evrimin kaynağı, biyolojinin felsefe taşı».

b) Bu devrimci bilimsel sonucun *biyoloji teorisinin kavramlarına* yansıması : ***ortaya çıkış*** (emergence) ve *teleonomi* kavramları.

c) Geriye dönüldüğünde, bu yeni kavramlar klasik teorinin eski kavramlarını (evrim, ereklilik/finalité) muhafaza edilmiş ama yeni bir şekil altında aşılmış olarak göstermektedir. Buna koşut olarak, biyolojik kavramlara bağlı eski felsefe teorileri (dirimselcilik/vitalisme, mekanikçilik/mécanisme) ve biyolojinin sonuçlarını ya da güçlüklerini sömüren eski felsefe teorileri (dinsel, metafizik felsefe) aşılmış ve reddedilmiş görünmektedir (2. ve 3. paragraflar) : aşılmış ama muhafaza edilmemiş, tümden atılmış.

2. *BİLİM ADAMININ (BİYOLOGUN) KENDİLİĞİNDEN FELSEFESİ (B.K.F.)*

Bu da modern biyolojinin sonuçlarının, bunların biyoloji terosinde yansımalarının ve geriye dönük etkilerinin açıklanmasında mevcut. 2 öğenin varlığı görülüyor: *1. Öğe*, bilim-içi, maddeci; 2. Öğe, bilim-dışı, idealist.

1. Öğe (B.K.F. nin)

Esas olarak *maddeci* ve *diyalektik.*

Genel olarak, 1. Öğe her zaman değilse bile, hemen hemen her zaman bilimsel sonuçlarla, yani bizzat bilimsel malzemeyle içiçedir: ayrı değildir ve bilim adamı onu düşünce konusu yapmaz. Onu ayıklamak, yani felsefî bir ayrım çizgisiyle farklılığı içinde ortaya koymak bize düşmektedir. O zaman, açıklama içinde 1. Öğe, bir *eğilim*, başka eğilimler yanında onlara rakip bir eğilim olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu bakımdan bir örnek teşkil eden Monod'nun metninde bu olgu çok çarpıcıdır. Monod maddeci ya da diyalektikçi olduğunu *söylememektedir.* Bu sözcükler metninde yer almamaktadır. Ama modern biyoloji hakkında söylediklerinin hepsi, belirli felsefî suçlamalara

bitişik pozitif önermelerde görülebilen köklü bir diyalektik ve maddeci eğilim göstermektedir.

a) Maddecilik

Duyarlı noktalar :

— Biyolojinin nesnesinin *maddî gerçekliğinin* (bilimsel olarak eskimiş ve yalnızca bazı felsefelerde «iş gören»), «canlı madde» kavramını eleştiri yoluyla tanımı. Bu sözcük hakkında yapılan bu suçlama, bir felsefî sömürünün, yani bilimsel olmayan bir eğilimin suçlanmasıdır : daha net olarak, «canlı madde» kavramının içerdiği *dirimselci* (vitaliste) felsefenin suçlanması. «Canlı madde» deyiminin hiçbir anlamı yoktur. «Canlı sistemler vardır : canlı madde yoktur». «Canlı madde» kavramının belirsizliğinin bizzat «bazı fizikçiler» tarafından kullanımının ve bu kavramın metafizik ve dinsel felsefe tarafından sömürülmesinin (Teilhard'a hücum) suçlanması.

— «Canlı madde» kavramının reddi Monod'yu hiçbir şekilde spiritüalizme götürmemektedir : o *maddeci kalmaktadır*. Canlı sistemler maddi dünyada «ortaya çıkmışlardır» (özgül özelliklere sahip «karmaşık yapıların mevzii olarak ortaya çıkışları»). Bu «ortaya çıkış» açıkça maddeci bir eğilim içinde düşünülmektedir : bu «ortaya çıkış» «fizik bir dayanağa» sahiptir : DNA.

Görülmektedir ki Monod'nun maddeci tezleri hem pozitif, hem de polemik bir biçimde sunulmuştur : bilimsel sonuçların sergilenmesinin «yolunu açmak» için (sömürücü) felsefî öğeleri atmaktadır. Bu işlem, başlı başına ve sonuçlarıyla birlikte *maddecidir*.

b) Diyalektik

Duyarlı noktalar :

— Ortaya çıkış ve teleonomi (eski teleoloji erekbilim, finalizm/erekçilik) arasında eskiden hüküm süren ideolojik ilişkinin (felsefî sömürü) eleştirisi. Monod, ortaya çıkışı (hayatın belirmesini) teleonomiyle bağımlı kılan bir teoriyi reddetmektedir: o, böylece, en açık biçimde, eğer hayat maddî dünyada belirdiyse, bu doğal ya da tanrısal bir ereği gerçekleştirmek *için*, Tin'i üretmek içindir, diyen dinsel-spiritüalist eğilimi reddetmektedir. Burada da yine Teilhard'a ve biyolojinin tüm dinsel-spiritüalist sömürülerine karşı.

— Bu eleştiri, bundan önceki gibi, pozitif kategorilere «yol açmaktadır» : her şeyden önce «ortaya çıkış» kategorisine. Gerçekten, ortaya çıkış kategorisi Monod'da yalnızca salt bir bilimsel kategori olarak değil, ama aynı zamanda, bizzat doğada var olan *diyalektiğin* olabilir bir teorisini temsil eden bir kategori olarak «iş görmektedir». Çok önemli bir kategori : Monod, bu ortaya çıkış kategorisiyle, teorik olabilirlikleri ve bu olabilirliklerin eğilimleriyle, diyalektik çağrışımlarla yüklü, tamamen bilim-içi kökenli «akılcı bir çekirdek» önermektedir. Pratik olarak, ciddiye almak koşuluyla, «diyalektiğin yasaları» ve hatta doğanın diyalektiği denilen konuda belirli bir felsefî eğilim tarafından aranan şeyi düşünebilmeyi sağlamaktadır. Geleneksel olarak, «nitel sıçramadan», «nicelikten niteliğe diyalektik geçiş»den söz edilir. Monod, ortaya çıkış kavramıyla, bilim-içi öğeler yardımıyla bu sorunun soruluş biçimini kısmen yenileyebilecek malzemeyi sunmaktadır.

Özetliyorum : maddecilik, diyalektik. Monod'da 1. Öğenin bileşkenleri bunlardır. Monod gibi modern bir

biyologda 1. Öğe belirli bir felsefî eğilimi doğrudan çağrıştırmaktadır: diyalektik maddecilik.

2. Öğe (B.K.F. nin)

Bilim-dışı, idealist, dedim. Burada da Monod örnek teşkil etmektedir. Zira, Monod'da 2. Öğe en saf halde (bilim adamlarında her zaman böyle değildir) ve *bizzat 1. Öğenin*, daha önceki biçim ve eğilime *tamamen karşıt* bir biçim ve eğilim altında *yeniden ele alınışı* gibi görünmektedir. Ve 2. Öğede hemen hemen aynen 1. Öğenin içeriğiyle karşılaşıyoruz, ama anlamı ve *eğilimi tersine dönmüş* durumda. 1. Öğenin iki bileşkenini —maddecilik ve diyalektik—, 2. Öğe içinde ne hale geldiklerini görmek için yeniden ele alalım.

a) Maddecilik

1. Öğede Monod, mekanikçiliği ve dirimselciliği eleyerek; «canlı madde» yoktur, canlı sistemler vardır, diyerek ve DNA'nın bu canlı sistemlerin «fizik taşıyıcıları/dayanakları» olduğunu göstererek maddeci eğilimin içeriğini tanımlamıştı.

Ama Monod, biyoloji alanının, verdiği isim bile kuşku uyandıran «biosfer»in (Teilhardcı bir terim) dışına çıkıp adı çok daha kuşku uyandıran «noosfer»den söz etmeye başlayınca, 1. Öğenin maddeci içeriğini belirleyen kurallara artık hiç saygı göstermemektedir. İşte o zaman, bizzat 1. Öğenin kavramlarının kullanımında, 1. Öğede egemen olan *maddeci* eğilim, *idealist*, hatta spiritüalist eğilime dönüşmektedir. Bu tersine dönüşün en çarpıcı belirtisini Monod'nun Teilhard hakkındaki tutumunun değişmesi göstermektedir: 1. Öğede Monod yüzde yüz Teilhard'a karşıdır. 2. Öğede, Monod Teilhard'ın iki kavramına başvurmaktadır: her şeyden önce «noosfer»

ve «biosfer». Görüleceği gibi bundan şu sonuç çıkıyor: ortaya çıkış kavramıyla ifade edilen diyalektik bileşkenin kendi de idealist olmakta ve Monod'nun 1. Öğede önlediği spiritüalizm-mekanikçilik ikilisine dönüşmektedir.

Açık bir anlatımla: Monod bir insanlığın doğuşu teorisi önermektedir: «*Biosferin içinde yeni bir düzenin, noosferin —bireydeki yaratıcı bağdaşımların, yeni çağrışımların bireyle birlikte yok olmayıp, başkalarına devredilebildiği gün doğmuş olan bilgi ve düşünceler krallığının —ortaya çıkışına ilinekler*den (accident) *yalnızca sonuncusu götürebilirdi.*»

Tezin belirginleştirilmiş şekli: *insanı yaratan dildir.* İnsanın dünyası noosferdir. Noosfer «bilgi ve düşünceler krallığıdır».

Bu çıkarsamada Monod kendini maddeci sanmaktadır, çünkü ona göre dilin kökeni tinsel olmayıp kazara bir ortaya çıkıştır ve biyofizyolojik dayanağı *insan sinir sisteminin* duyu melekeleridir.

Bununla birlikte, Monod, noosfer teorisinde, olgusal olarak idealist (açıkça söylediği inançlarında değil) daha doğrusu mekanikçi-spiritüalisttir. Mekanikçidir çünkü, noosferin içeriğini ve varoluşunu dilin biyofizyolojik dayanağının (merkezî sinir sistemi) ortaya çıkışının yol açtığı sonuçlar aracılığıyla anlatabileceğini sanmaktadır. Açık bir anlatımla: insanların toplumsal varoluşlarını, düşüncelerinin tarihi de dahil olmak üzere, yalnızca biyonörolojik mekanizmalarla açıklayabileceğini sanmaktadır. Biyolojik yasaları hiçbir bilimsel gerekçeye dayanmaksızın, insanların toplumsal varoluşları için de geçerli saymak mekanikçiliktir. Monod bu keyfi genişletmenin meşruluğu üzerinde ısrar etmektedir. «*Noosfer, maddi olmayan, yalnızca soyut yapılarla dolu olmakla birlikte, bağrından ortaya çıktığı biosferle çok yakın benzerlik-*

ler gösterir.» Ve düşüncesini kısa yoldan açıklamaktadır: «*Darwin'in eserine benzer bir düşüncelerin doğal ayıklanma tarihi*»ni yazabilecek büyük bir zekânın gelmesini beklemektedir. Monod böyle bir zekânın doğuşunu bile beklememektedir: bu üstün zekânın yaratacağı eserin temellerini ona karşılıksız olarak vermektedir: düşünceleri, canlı türlerin özgül özelliklerine sahip, aynı işlevlerle yüklü ve aynı yasalara bağlı olarak ele alan inanılmaz bir biyoloji teorisi: istila gücü olan düşünceler, asalak türler gibi yok olmaya açık düşünceler, katılıkları nedeniyle önüne geçilmez bir şekilde ölüme mahkûm düşünceler vardır.

Bu çok büyük öncü biyologla yüzyıldan fazla geçmişi olan ve Malthus'ün ve toplumsal Darwinizmin bütün 19. yüzyıl boyunca ideolojik bir güç verdiği bayağılıkların içine düşüyoruz.

Teorik açıdan Monod'nun mekanikçiliği şu eğilimde yatmaktadır: «biosfer» dediği alanın yasalarını ve kavramlarını «noosfer» dediği alana yapıştırmak; biyolojik türlere özgü maddeciliğin içeriğini çok başka bir nesne üzerine, insan toplumlarına yapıştırmak. Belirli bir bilimin (burada biyolojinin) maddeci içeriğinin genişletilerek başka bir bilimin nesnesi için kullanılması idealist bir tutumdur. Belirli bir bilimin maddeci içeriğinin bu idealist kullanımı, başka bir gerçek nesnesi olan bir ikinci bilime, birinci bilimin maddeci içeriğinin empoze edilmesidir. Monod, biosferin fizik dayanağının DNA olduğunu söylüyor. Biyoloji biliminin bugünkü haliyle bu maddeci teze karşı gelinmez. Ama, «noosfer» dediği şeye, yani insan türünün tarihsel ve toplumsal varoluşuna biyofizyolojik temel olarak dilin *biyonörolojik dayanağının* ortaya çıkışını verdiği zaman maddeci, «mekanikçi maddecidir» ki, bugün insan tarihinde bu-

nun adı *idealizmdir*. Bugün diyorum, zira 18. yüzyılda tarih alanında maddeciliğin adı olan mekanikçi maddecilik bugün artık tarih alanında *idealist* eğilimin temsilcilerinden biridir.

Mekanikçi olan Monod, aynı zamanda ve zorunlu olarak spiritüalisttir. Dilin insanı yarattığı teorisi bazı antropoloji, edebiyat ve hatta psikanaliz filozoflarının kulaklarına ilginç gelebilir. Ama ilgili kulaklardan sakınmak gerekir: onların ilgisi, işitmek istediklerini işitebilmek için kendilerine söylenenler üzerinde çıkarlarına uygun ters yorumlar yapmak içindir ve bu işitmek istedikleri bakımından doğru olabilir ama onlara söylenenler bakımından yanlıştır. İnsanı yaratan dil teorisi, *Monod'nun dersinde*, gerçekte kapsadığı nesnenin maddiliğinin özgüllüğünü bilmeyen spiritüalist bir teoridir. Dil insanı yarattı demek, insanlık tarihinin gerçek temelini, yani onun bilimsel anlaşılabilirliğinin ilkesini, toplumsal varoluş koşullarının maddiliği değil de Monod'nun bizzat kabul ettiği noosferin gayri maddiliği oluşturur demektir. Monod'nun bilimsel sandığı, ama sadece ideolojik olan bu tezleri, alışılmış spiritüalizmin en klasik tezlerinden ayırdedecek hiçbir temel farklılık yoktur. Gerçekten, «noosfer»e maddi temel olarak merkezi sinir sisteminin biyofizyolojik dayanağı verildiği zaman, «noosfer» boşluğunu Tin'in yardımıyla doldurmak gerekir, zira başka yardım, özellikle bilimin yardımı istenmemektedir.

İşte böylece, *1.Öğenin maddeciliği*, Monod'nun B.K.F. sinin 2. Öğesi içinde *idealizme* dönüşmüştür. Aynı içeriği (aynı kavramları) etkileyen bir eğilim değişikliği: Monod'da idealist eğilim mekanikçilik-spiritüalizm ilişkisinin bir sonucudur. Bu tersine dönüşün mantıksal oluşumu şöyle sıralanabilir: başlangıçta maddecilik, sonra me-

kanikçilik, spiritüalizm, nihayet idealizm. Monod'nun durumunda, duyarlılığın belirli noktası, tersine dönüşün gerçekleştiği nokta, mekanikçilikdir. *Biyolojik maddeciliğin biyoloji dışında, tarih alanında mekanikçi bir kullanımı maddeci eğilimi idealist eğilime dönüştürme etkisi yaratmaktadır.*

b) Diyalektik

Aynı tersine dönüş.

1. Öğede, diyalektik maddecidir : ortaya çıkış kavramında mevcut. Bu *ortaya çıkış* kavramı, biyoloji bilimi alanında bilimsel açıdan tam iş görmektedir. Maddeci olarak iş görmektedir.

Ama biyoloji alanından çıkılıp noosfere girildiğinde ortaya çıkış kavramı başlangıçta sahip olduğu bilimsel içeriğini kaybetmekte ve Monod'nun yeni nesnesini (tarih) düşünme biçiminin etkisi altına girmektedir. Tarihte diyalektik çok şaşırtıcı bir şekilde işliyor.

Önce, ortaya çıkış kavramı yinelenmekte : bir *deus ex machina.* Her yeni bir şeyler olduğunda, yeni bir düşünce, yeni bir olay, Monod sihirli «ortaya çıkış» sözcüğünü kullanıyor. Genel olarak denebilir ki, bir kavram her şeyi düşünmek için kullanılırsa artık o kavram pek bir şey ifade etmez. Bu noktaya daha önce Hegel, Schelling'in uçlar teorisini (formalizm/biçimselcilik) her yere uygulaması karşısında işaret etmişti.

Sonra, ortaya çıkış kavramı tarih alanında, tarihe özgü bir biçimde değil, biyolojiye özgü bir biçimde işlemektedir : doğal ayıklanma teorisi ki Monod bu eski aldatmacayı yeni sanıyor.

Nihayet, istense de istenmese de ve Monod'nun *tarihin özünü noosferin, yani Tin'in ortaya çıkışı oluştu-*

rur, gibi; noosfer bilimsel olarak boş bir kavramdır, gibi; ortaya çıkış ve noosfer sürekli olarak birbirlerine bağlıdır, gibi; ortaya çıkışın teleonomiye önceliği konusunda Teilhard'a ve erekçilere (finalistes) karşı mükemmel bir şekilde söylemiş olduklarına rağmen, bütün bunlardan, kuşkusuz, Monod'nun zihninde değil ama dinleyicilerinin ve okuyucularının zihinlerinde nesnel bir felsefî sonuç doğmaktadır. Bu boş ısrar, bir anlam ve eğilim değişikliği sonucu vermektedir: istense de istenmese de, *her şey, sanki noosfer ortaya çıkışların en karmaşığı, en incesi en olağanüstüsü* gibi görünmekte, yani noosfer hukuken değilse bile (çünkü Monod bunu söylemiyor) fiilen değerli bir ürünmüş gibi sunulmaktadır. Noosferde ortaya çıkışların birden ve mucizevi bir şekilde çoğalması, bu fiili ayrıcalığın bir tür deneysel tezahüründen başka bir şey değildir: noosfer, ortaya çıkış kavramının işlediği ayrıcalıklı alandır. O zaman ilişki tersine dönüyor ve sanki ortaya çıkışların gizli amacı, teleonomisi, noosferin ortaya çıkışıymış gibi görünüyor. Monod bu yoruma itiraz edebilir: ama, gerçekte, tarih alanında kullandığı kavramları denetlemediği, ideolojik oldukları halde onları bilimsel sandığına göre, söyleminin yalnızca *niyetinin* farkında olup, nesnel sonucunun farkında olmaması hiç de şaşırtıcı değildir. 1. Öğede maddeci olan diyalektik 2. Öğede idealist olmuştur. Eğilimin tersine dönüşü. Söylediklerimin ispatlanmamış olduğunu elbette kabul ederim, çünkü, yalnızca bir dinleme, okuma «etkisinden» söz ediyorum, oysa bu «etki» çeşitli diğer etkilerle birlikte ele alınmadıkça kavranamaz; söylediklerimin anlamını güçlendirmek için bu *başka etkilerden ikisini inceleyeceğim.*

1. Monod, aslında, ortaya çıkış kavramının birbirinden çok farklı iki tanım içeren bir tanımını vermek-

tedir. Dersi şu tanımla başlıyor. olduğu gibi alıyorum :

«Ortaya çıkış, çok karmaşık düzenli yapıları çoğaltma, yeniden üretme ve karmaşıklık düzeyleri giderek artan yapıların evrimsel yaratılışlarını sağlama özelliğidir.»

Çok düşünüldüğü belli ama yine de aksak olan bu formülü yakından incelemek ilginç olacaktır. Zira, iki farklı tanım tek ve aynı kavramla düşünülmüş iki farklı özellik içermektedir. Ortaya çıkış çifte özellikli : yeniden üretme *ve* yaratma. Her şey bu «*ve*»dedir. Zira, yeniden üretme özelliği başka, yaratma özelliği başka bir şeydir. Açıktır ki, ikincisinin biyoloji alanında bilimsel anlam ifade etmesi ancak birincisi ile mümkündür : eğer hayat şekillerinin *yeniden üreme ve çoğalma* özellikleri olmasaydı, hem canlı, hem de daha karmaşık yeni hiçbir şey beliremezdi. Demek ki, üreme ve yaratma arasında bir bağ var. Ama aynı zamanda bir fark, bir kopukluk da var : öncekinden daha karmaşık beklenmedik bir yeninin belirmesi. Monod'da üremeye ve yaratılışı birbirine bağlayan küçük «*ve*» sözcüğü iki gerçekliği birbirine karıştırabilir; her halükârda onları yanyana getirmektedir. Oysa, bir yanyana koyuş, bilimsel olarak yeterli olmayabilir. Demek ki Monod, B.K.F. nin 1. Öğesinin temel bileşkenlerinden birinin daha tanımında söylediğini yeterince düşünmemektedir. Monod, gerçekten, verdiği tanımda iki özelliği birbirinden *ayırdetmemektedir*. Bununla birlikte, biyoloji alanındaki bilimsel pratiği, tanımında yanyana koyduklarını pekâlâ ayırdetmektedir : bir yanda üreme-çoğalma, diğer yanda da belirme olayları vardır. Bunlar aynı şeyler değildirler. Bilimsel açıklamasında Monod, işin içine ortaya çıkış kavramını soktuğunda, bu hep *yeni şekillerin belirme-*

sini ifade etmek içindir : üreme hep karanlıkta kalmaktadır. Aslında, *belirmeyi* düşünmek açısından üreme hiçbir bilimsel rol oynamıyor : yalnızca hayatla, üreyen ve çoğalan şeylerle ilgili olunduğunu gösteriyor. Bu sorun DNA ile çözülmektedir. Yani Monod, bilimsel pratiğinde, verdiği tanımda düşünmediği, ya da «*ve*» bağlacıyla düşündüğü —ki bu da yetersizdir— bir *ayrım* yapmaktadır. Hegel, bilim adamlarının pratiklerinde ve konuştukları dilde bu küçük «*ve*» sözcüğünü nasıl kullandıklarına dair ilginç şeyler söylemiştir. Bilim adamlarının, doğrudan doğruya kendilerini ilgilendiren bu sayfaları okumalarında yarar vardır (Phénoménologie de l'Esprit). Bu ortaya çıkış kavramının suskunluk içinde («ve» sözcüğü) *daha* karmaşık yeni şekiller «yaratma» (bu sözcük pek yerinde değil) gibi bir etki (sonuç) doğurması, ortaya çıkış kavramının düşünülmemiş bir ereklilik (finalité) gibi işgören bir düşünülmemişe doğru belli belirsiz kaymasına, yani eğilim değiştirmesine *(maddecilikten idealizme)* izin vermektedir.

2. Monod'daki *raslantı* (hasard) kavramı için de benzer şeyler söylenebilir. Gerçekten, ortaya çıkış kavramı raslantı kavramıyla ilişkilidir. Biyolojide raslantı, bir bakıma, ortaya çıkışın olabilirlik koşullarının kesin göstergesidir. Epikür'den beri biyolojinin erekçiler tarafından sömürülmesine karşı olumlu bir maddeci rol oynamaktadır. Ama Monod'nun, biyolojiden tarihe, noosfere geçtiğinde de aynı *raslantı* kavramını muhafaza ettiği görülmektedir. O zaman, pratik olarak, ortaya çıkış/raslantı ikilisi, Monod'nun varlığından bile haberdar olmadığı ve sözünü etmediği bir tarih bilimi ile pekala açıklanabilecek olayları *raslantıya* dayanan ortaya çıkışlar gibi düşünmesine yaramaktadır. Monod'nun tarihsel örneklerinin çoğunda *raslantı* kavramı biyolojide gör-

düğü işin *tersini* görmektedir : ortaya çıkışın varoluş koşullarının göstergesi gibi değil de, *bizzat tarihin biyolojist teorisi gibi.* Bu tersine dönüşün çarpıcı belirtisini Monod'nun tarihsel Darwinizmi bize vermektedir. Biyolojide doğal ayıklanma teorisini işe karıştırmazken, aniden ve ağırlıklı olarak, «düşüncelerin ayıklanma» teorisini yapacak olan büyük zekâdan söz ederken tarih alanında karşımıza çıkarmaktadır. Biyolojinin büyük ölçüde sınırladığı ve hatta değiştirdiği doğal ayıklanma gibi bir kavramın birdenbire tarih alanında işe karıştığını görmek oldukça tuhaftır. Açıktır ki, Monod'ya göre bu kavramın, modern biyolojideki kullanılışına hiç benzemeyen bir şekilde tarih alanında denetimsiz ve ölçüsüz bir şekilde kullanılmasını tarih teorisinin azgelişmişliği meşru kılmaktadır. Ne olursa olsun, bizi ilgilendiren sonuç şudur : raslantı kavramı, denetimsiz kullanıldığından anlam ve eğilim değiştirmiştir. Maddeci bir işleyişten idealist bir işleyişe geçmiştir. Ve raslantı, ortaya çıkış ile yakından ilgili olduğundan, ortaya çıkış kavramı da aynı şekilde değişmiştir.

Monod'nun B.K.F. sinin *1. ve 2. Öğelerinin* içeriğini incelerken söylediklerimizi kısaca özetliyorum.

Monod'nun B.K.F. si örnek düzeydeki açıklığı ve basitliğiyle bir *sınır B.K.F.* dir. 1. Öğe ile 2. Öğe arasında, önceki derslerde sözünü ettiğimiz farklılığın bu iki öğenin kavramsal içeriğine değil de, aynı içeriğin taşıdığı farklı eğilimine ilişkin olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Monod'nun B.K.F. sinin iki öğesinin içeriği esas olarak ortaktır. Birkaç anahtar kavramdan oluşmaktadır : madde, fizik dayanak, canlı sistem, ortaya çıkış, raslantı vb. gibi kavramlar. İki öğe arasındaki ortak kavramlar bunlardır. Bunlara, 2. Öğeye noosfer kavramı eklenmektedir, ama biosfer kavramı 1.

Öğe içinde yer aldığına göre, noosfer, biosfer kavramının bir tamamlayıcısı olarak düşünülebilir. Yani, 1. ve 2. Öğelerin içerikleri esas olarak aynıdır.

Bununla birlikte, daha önce de söylediğimiz gibi, iki öğe arasında bir çelişki vardır: 1. Öğe maddecidir, 2. Öğe idealisttir. Bu çelişki iki öğenin içeriğiyle ilişkili değildir, çünkü bu içerik ortaktır: çelişki bu öğelerin anlamlarıyla, kullanımlarıyla, yani açık ya da kapalı kullanımlarında beliren *eğilimle* ilişkilidir.

Buradan şu sonucu çıkarabiliriz: Monod'nun B.K.F. sinin 1. ve 2. öğeleri arasındaki çelişki, Monod'nun bilimsel bilgilerinin içeriği (biyolojinin bugünkü durumu), anahtar kavramlarının kullanımının geçerliliği ve genel olarak bilimsel bilginin niteliği hakkındaki görüşüne ilişkin idealist eğilim ile maddeci eğilim arasındaki bir çelişkidir.

Şunu da söyleyebiliriz: maddeci eğilim *(1. Öğe)* kendini ancak biyoloji sorunlarının idealist, spiritüalist ve dinsel felsefî sömürülerine karşı mücadele içinde (Teilhard'a karşı mücadele) kabul ettirebilir, yani *1. Öğe* bilimsel pratik gerçekliğinin olağan bir sonucu olmayıp, polemik bir mücadele içinde elde edilmesi gereken bir sonuçtur. Ama, aynı zamanda şunu da görüyoruz ki, *1.Öğeden* kovulan idealist eğilim, idealist 2. Öğede yeniden ortaya çıkmaktadır. İspatı: 2. Öğede, Teilhard'ın pencereden giren anahtar kavramı noosfer bulunmaktadır. 1. Öğedeki maddeci eğilimi galip kılmak için Monod'nun bütün gücüyle mücadele ettiği idealist eğilim gizlice pencereden girip 2. Öğede egemen duruma geçmektedir. İşin acıklı yanı, pencereyi açanın bizzat Monod'nun kendisi olmasıdır. Ve teorik olarak bir bilim adamı, idealizm rüzgârının içeri dalması için pencereyi kendi isteğiyle

açan biriyle karşılaştırılamayacağına göre, pencereyi idealizm rüzgârının bizzat kendisinin açtığını söylüyoruz. Gereken bütün güce sahiptir. Monod için söylenebilecek tek şey, rüzgarın etkisi altında *pencerenin açılmasına engel olmadığıdır*. İdealist eğilime dayanamamaktadır; dahası : ona teslim olurken karşı koyduğunu sanmaktadır. 2. Öğenin 1. Öğeden daima daha güçü olduğunun kanıtı. B.K.F. nin kendi gücüyle pencerenin açılmasına engel olamayacağının kanıtı. B.K.F. nin kendi başına kendi eleştirisini yapamayacağının kanıtı. B.K.F. nin, 2. Öğeyi yenebilmek için 1. Öğenin müttefiki olacak bir dış gücün desteğine, 2. Öğenin idealist eğilimini tersine çevirebilmek için 1. Öğenin maddeci eğilimini güçlendirecek dıştan gelen bir eğilimin desteğine ihtiyacı olduğunun kanıtı.

Nihayet, bilim adamlarının, bağlı bulundukları disiplinlere göre, maddecilik gibi bazı terimlere karşı olan duyarlılıkları konusunda daha önce söylediklerimi yeniden ele alan önemli bir şeyi belirtebiliriz. Monod'nun durumunda, yani modern biyolojide *maddecilik* ve *diyalektik* kavramları, işitilmeleri açısından hiçbir sorun yaratmamaktan öte (hiç değilse Monod'nun çalıştığı dalda), 1. Öğenin eğiliminin içeriğine de tam *uymaktadırlar*. Modern biyolojide, hiç değilse Monod'nun çalıştığı dalda *diyalektik maddecilik* deyimi, hiç olmazsa yerine daha iyisi bulununcaya kadar, algılanabilir bir anlama sahiptir.

Ama, ben yalnızca biyologlar değil, başka bilimciler ve edebiyatçılar önünde konuştuğuma göre, onların ne düşündüklerini tahmin edebiliyorum. Gerçekten ve nesnel olarak Monod'nun dünyasından çok farklı bir dünyada olanlara seslenebilmek için, matematikçilerin kafalarında ne olduğunu biliyorum sanırım. Bir biyolog

için söylediklerim biyoloji için geçerli olabilir. Ama ya matematik için? Sartre'ın «*Sözcükler*» (Les Mots) deki ünlü parçasını bilirsiniz. «Üstbenlik»in (super ego) olmadığını anlatır. Eğer varsa, bu, başkalarının «üstbenliğidir». B.K.F. de, varsa başkalarının B.K.F.sidir. Yalnızca matematikçilere söylüyorum: eğer matematiğin bir lütfu olarak kendilerini her türlü B.K.F.den korunmuş sanıyorlarsa büyük matematikçilerin, Monod'un metnini incelediğim gibi incelenebilecek birçok metinleri vardır ve bu inceleme büyük bir olasılıkla aynı sonuçları verecektir. Ve onlara bir örnek olarak, Lichnerowitz'in Fransız Felsefe Derneği'nde 27 Şubat 1965'de verdiği bir konferansın metnini söyleyeyim. Bu metnin hiçbir zaman uydurmaya cesaret edemeyeceğim bir başlığı var: *Matematik Faaliyet ve Dünya Görüşümüzdeki Rolü*. Konferansı izleyen tartışmalarda Cartan'ın çok ilginç noktalara değindiğini de belirteyim. Bu tartışmada, roller oldukça iyi paylaşılmıştı. Lichnerowitz'in tezleri açıkça *idealist* ve Cartan'ınkiler de daha çok *maddecidir*. Emin olsunlar: matematikçilerin de bir B.K.F. si vardır. Onlar da B.K.F.leri içinde kendilerini aşan ve çatışan eğilimlerin —maddeci (1. Öğe), idealist (2. Öğe)— çelişkili temsilcileridir. Ve herkesin payını alabilmesi için şunu söyleyeceğim: filozofların da B.K.F. leri vardır. Ama filozofların B.K.F.leri felsefe değil dünya görüşleridir.

3. *F E L S E F E*

Şimdiye kadar söylediklerimden sonra, küçük oyunumuzun geriye kalan iki kahramanı üzerinde (felsefe ve dünya görüşü) çok şey söylemeyeceğim.

Monod'nun dersinde felsefe iki şekilde mevcut: varolan felsefelerden alınmış ve kendi B.K.F.si içinde işgören felsefî terimler şeklinde. Bu terimler mevcut felsefelerden alındığından yine bu felsefelere gönderme yapmaktadırlar.

Felsefe, aynı zamanda, *açıkça felsefî anlatımlar* şeklinde de mevcut. Monod felsefelerin ne olduğunu biliyor, hiç değilse varolduklarını biliyor ve felsefelerin özellikle bilimlerde olup bitenlerle yakından ilgilendiğini biliyor. Aristo'yu, Kant ve Hegel felsefelerini, diyalektik maddeciliği, Engels'i (ki ona kılıcının elektrikli ucunu saklıyor), Nietzche'yi ve Teilhard de Chardin'i sayıyor. Monod özellikle Teilhard'ın felsefesine karşı maddeci anında çok dikkatli. Onun yeni olmadığını söylüyor — bunu duymak bizim hoşumuza gider ama herkesin hoşuna gitmiyecektir. Monod filozofları saymakla yetinmiyor, kendi felsefe yapıyor. Hatta, felsefenin işlevi «her şeyden önce bir değerler sistemi kurmaktır» diye-

rek değerleri tanımıyan bilimlerden felsefeyi ayırmak için bir felsefe tanımı da önermektedir. Bu tema üzerinde uzun felsefî açıklamalara girişmektedir.

Monod'nun dersinde dikkati çeken felsefî deyimler şunlardır: noosfer/biosfer (biyoloji sömürücüsü olarak mahkum edilen Teilhard, noosferin, yani insan tarihinin felsefecisi olarak yeniden ortaya çıkıyor), yabancılaşma, praxis, hiçlik (Nietzhe) vb.. Ayrıca, Monod'da görünüşte masum birçok kavram kullanılmakta ve felsefî işlev görmektedir: örneğin, «*insan dili değil, dil insanı yaratmıştır*» cümlesindeki *insan* sözcüğü. Daha ileri gitmek gereksiz. İdealist (bazı sözcükler hiç kullanılmamış: maddecilik, diyalektik, vb..), daha doğrusu varoluşçu-spiritüalist/Nietzcheci/tanrıtanımaz görünümlü bir felsefî ortamdayız. Tanrıtanımazlık, Sartre ve Nietzche'nin yadsımak kadar kendi çocukları olduğunu kabul etmekte güçlük çekecekleri son cümlede ortaya çıkmaktadır. «*Bugünün insanlarına, bizzat kendilerinin buldukları hiçliğin, bilgi aracılığıyla yeniden fethinden başka, onların üstünde ve ötesinde olabilecek hangi ideal önerilebilir?*».

Monod'nun bize gerçek anlamda bir felsefe bölümü —yani felsefenin bilimlerle olan ilişkisi üzerinde felsefe— sunması daha da ilginç. Bilimler ve felsefe arasındaki ayrım. Bilgi bilimlere aittir, ama değerler değil. Değerler felsefeye aittir. Bilimsel yöntem ve bilimsel etik arasında ayrım. «*Bugün bile, bilgi etiği ve bilimsel yöntem sık sık birbirlerine karıştırılmaktadır. Ama, yöntem normatif bir epistemolojidir, bir etik değildir. Yöntem bize, araştırın der. Ama, araştırmayı, araştırmak için de yöntemi gerekli özveriyle uyarlamamızı bize kim emretmektedir?*» Bilimler, bilimsel yöntem, normatif epistemoloji, bilgi etiği, değerler, felsefe... Monod fi-

lozof görevi yapıyor: ayrım çizgileri çiziyor ve kendi için ve her filozof için bir çizgi, «uygun bir çizgi» öneriyor.

Kullandığı bazı terimler için Monod'ya çatmak yersiz olur, zira o meslekten bir filozof değildir ve haksızlık olur. Buna karşılık, bize kendi felsefesini, dolayısıyla da mevcut felsefî eğilimlerle olan ilişkisini açıkladığı için ona çok şey borçluyuz.

Monod'nun felsefî eğilimi (ödünç aldığı terimler ve bize sunduğu felsefî açıklamalarda ortaya çıkan): kategorik (kesin) bir *tanrıtanımazlıkla* birlikte idealist-spiritüalist, eğilim. Sonuç: tanrıtanımaz bir *ahlakın* önceliği. Spiritüalizmin, tanrıtanımazlığın ilanı ile dinsel bağlarından koparılmış olduğundan geriye yalnızca tanrıtanımaz bir *ahlak* kalıyor: bilim ahlakı, daha doğrusu bilimsel pratik ethiği. Bilgi edinme pratiğinden başka hiçbir dayanağı bulunmayan sıkıntılı, sıkıntı içinde aristokrat, keşiş ahlakı (bu ahlaka insanlığın mutluluğunu, maddî gücünü ya da «kendi kendini tanı»yı temel olarak vermek istemeyiş).

●

Bizi asıl ilgilendiren, *Monod'nun felsefesi ile B.K.F. si arasındaki organik ilişkidir.*

Aynı tanrıtanımaz idealist eğilim. Bilimsel pratik üzerinde aynı vurgulama B.K.F. de olduğu gibi felsefede de çekirdeğini bilimsel bilgi ve pratiğin oluşturduğu *maddeci*, nesnel bir dayanağın mevcudiyeti ama aynı zamanda B.K.F.deki gibi felsefede de maddeci eğilim idealist eğilim tarafından bastırılmaktadır. Monod'nun B.K.F.sinde bu bastırılışın ne şekilde gerçekleştiğini gör-

müştük. Monod'nun felsefesinde de aynı idealist bastırmayı gözlemliyoruz: ama en fazla dikkati çeken şey— bu noktayı kaydetmenizi rica ederim, zira çok önemlidir— Monod'nun felsefesinde bu bastırma, aşamalarını ve terimlerini deneysel olarak ayrıntılarıyla gözlemleyebileceğimiz ve betimleyeceğimiz bir *anlam değişikliği* biçiminde gerçekleşmemektedir. Monod'nun felsefesinde belirli bir gerilim, yani maddecilik ve idealizm arasında bir eğilim çatışması var (bilimden söz edilmesi, özellikle dinin yadsınması, maddeci eğilimin bir yankısı olarak kabul edilebilir; ahlakın, açıkça ve egemen bir şekilde *idealist eğilimi* temsil ettiği kabul edilebilir), ama bu gerilimin, yani bu çatışmanın, bilgi ethiğinin yüceltilmesiyle kolayca galip gelen *idealist eğilim* lehine önceden halledildiği kabul edilebilir. Nesnel ilişkilerin basit bir saptanışını temsil eden bu *bağlardan* hangisi Monod'nun felsefesini B.K.F. sine *bağlamaktadır?* Esas olarak ortaklaşa sahip oldukları şey, daha doğrusu felsefenin ve B.K.F.nin 2. Öğesinin ortaklaşa sahip oldukları şey şudur: biyoloji kategorilerinin noosfere uygulanmasını sağlayan, idealist bir tarih teorisine temel olan «noosfer» anlayışına izin veren ve bilgi ethiğinin yüceltilmesinin bu bilim felsefesi içinde yer almasını sağlayan idealist bir *bilim* felsefesi. Bu ortak içerik dönüştürülmüş eşitlikler silsilesi şeklinde yazılabilir:

(noosferin ortaya çıkışı) tarih = noosfer = (bilimsel) bilgi krallığı = bilimsel faaliyet = bilimsel bilgi ethiği.

Daha da ayrıntılandırılabilecek bu silsile son tahlilde şu iki eşitliğe dayanmaktadır: tarih = noosfer = bilim(ler).

Demek ki, son tahlilde, Monod'nun felsefesinin kendi B.K.F.si ile iletişime girmesini sağlayan felsefî araç *noosferdir.* Bunun anlamını da (müdahalenin sonucu)

basit olarak şu şekilde anlatabiliriz: bilimleri tarihin temeli ve motoru gibi gören, tarihi son tahlilde bilgilerin, bilimlerin ve bilimsel düşüncelerin tarihine indirgeyen, «Aydınlanma»dan beri, 18. yüzyıldan beri tamamen klasikleşmiş bir tarih anlayışı.

Ama, Monod'nun bilim felsefesi yalnızca bir *bilim felsefesi* değildir: her bilim felsefesi gibi az çok açıkça kabul edilmiş bir *tarih felsefesidir.* Monod'nun örnek yanı, felsefesini bir *tarih felsefesi* olarak kabul etmesidir. Böylece incelememizin son konusuna geliyoruz: dünya görüşü.

4. *MONOD'NUN DÜNYA GÖRÜŞÜ (D. G.)*

Bir felsefe ile dünya görüşünü birbirinden ayıran farklılık üzerinde söylediklerimizi hatırlayın. Bir dünya görüşünde bilim söz konusu edilebilir ama, dünya görüşü hiçbir zaman felsefe gibi bilim üzerinde odaklaşmaz. Dünya görüşü bilimlerle felsefenin kurduğu ilişkileri kurmaz. Dünya görüşü bilimlerden başka bir şey üzerinde odaklaşır: *pratik ideolojilerin* değerleri dediğim şey üzerinde. Bir dünya görüşü pratik ideolojilerde (dinsel, hukukî, siyasal, vb.) mevcut olan eğilimleri ifade eder. Bir dünya görüşü, doğrudan ya da dolaylı, her zaman bu alanlarla ilgili sorunlarla uğraşır: din, ahlak sorunları, ve daha geniş bir biçimde tarihin anlamı, insan tarihinin kurtuluşu sorunları. Her D. G. sonuçta siyasal görünümde ya da nitelikte *belirli bir* eğilimi ifade eder.

Monod'da dikkati çeken, bütün bunların açık seçik oluşudur.

Dünya görüşünün merkezinde modern dünyanın *yabancılaşması* ve modern dünyanın kurtuluşu sorunu vardır.

Modern dünyanın yabancılaşması : bilim tarafından yaratılmış, örülmüş, ama kendi öz diyarında yabancı. Neden?

«Modern insanın, dünyasını ören bilimsel kültür karşısında yabancılaşması Verlaine'deki saf dehşetten çok başka biçimler altında ortaya çıkmaktadır. Bu ikilikte ben modern toplumların acı çektikleri sıkıntıların en büyüğünü görüyorum; öylesine ciddî bir dengesizlik ki, şimdiden 19. yüzyılın büyük düşünün (insanın üzerinde kurulmuş bir toplum değil, insan için kurulmuş bir toplumun gelecekte ortaya çıkacağı düşü) gerçekleşmesini tehlikeye sokuyor.»

Modern dünyanın yabancılaşması bizzat büyük sosyalist düşü tehlikeye sokuyor. Monod sosyalizmden yana ama geleceğinden kuşkulu.

Yabancılaşma : ikilik (dualisme). Dünyayı dokuyan bilim ve bilimsel kültür ile geleneksel değerler («ethik içerikleri zengin düşünceler») arasında.

«Demek ki şu çelişki karşısındayız : modern toplumlar hâlâ temelleri çökmüş değerler sistemi içinde yaşıyor, onu kabul ediyor ve öğretiyorlar, oysa bilim tarafından örülmüş bu toplumlar ortaya çıkışını bilmedikleri bu bilgi ethiğinin çok az sayıda insan tarafından ve çoğu zaman kapalı bir şekilde benimsenmesine borçludurlar. İşte modern yabancılaşmanın kökeni.»

Çifte çelişki :

— modern bilimler/ve temelleri çökmüş, eski dinsel ahlak değerleri;

— modern bilimler/ve içinde bulunulan, bizzat bilim adamlarının, insanların, içinde bulundukları ceha-

let; bu bilimlerin ve pratiklerinin ahlakî bir disiplini, gerçek bir bilgi ethiğini gerekli kıldığının bilinmemesi.

Oysa, modern dünyanın mevcut bilimler ile eski, çağdışı değerler arasındaki çelişkisinde hem *en tehlikeli yabancılaşma,* hem de bilimsel bilgi ethiğinin içerdiği *kurtuluş yolu* var.

Nedir bu modern dünyanın yabancılaşması teorisi? Görünüşe bakılacak olursa bir takım deneysel olguların betimlenmesi. Gerçekte iki şey :

1. *bir tarih teorisi;*
2. *bir siyaset.*

Tarih teorisi şu şekilde özetlenebilir. Monod, insanlık tarihinin yalnızca bilimsel bilgi düzeyinde olup bitenlerden ibaret olmadığını biliyor. «Praxis», maddî güç, dinsel, ahlakî, siyasal vb. ihtiras düzeyleri de var. Ama Monod, insanın özgüllüğünün, onu tarihî ve toplumsal bir varlık yapan, noosferi oluşturan özgüllüğün, dil ve belirli bir anda ondan doğan bilimsel bilgi olduğunu düşünüyor. Hiç değilse *modern dünyada,* tarihin temelinin bilim olduğu, ve modern dünyayı bilim adamının eyleminin ördüğü ve dünyayı bilimsel ethiğin kurtarabileceği Monod için gün ışığına çıkmıştır.

Bu tarih teorisi bir siyasete yol açmaktadır : bilgi ethiğinin hazırlanması ve yayılması siyaseti.

Modern dünyanın temeli bilimsel bilgidir. *Modern* tarihin kurtarıcı motoru bilgi ethiği olabilir. Yani Monod, ahlakî bir eğitim, yayın ve propaganda öneren bir dünya görüşünü kabul etmektedir. Belirli bir ahlâk, ama eğer iyi anladıysam, sosyalizmin kuruluşu ümidini de içeren siyasal sonuçlar beklediği bir ahlak.

Kayda değer iki nokta:

1. Monod'nun dünya görüşünde tarih felsefesi (bilgiyi tarihin özü ve kaldıracı yaptığından, idealist) ile siyaset (ahlak) arasında içsel bir sonuç birliği mevcut. Her dünya görüşü doğrudan ya da dolaylı olarak *belirli bir siyaset* önerir ve çizer. Bütün dünya görüşleri böyledir. Dinsel bir dünya görüşü dine, dinsel değerlere ağırlık verir: bu, değişik değerler arasında bir seçim önermektir; bu, olgular düzeyinde ortaya çıkacak *bir* siyaset önermektir. Ahlakî bir dünya görüşü için de aynı şey geçerlidir. Hukukî bir dünya görüşü için de (tarihin diyalektiği içinde esas öğe olarak kabul edilen hukuka ağırlık vermek, belirli tarihsel sonuçlar elde etmek istemektir: hukukçular bütün dünya görüşlerine alışkındırlar, ama yalnız onlar değil). Siyasal bir dünya görüşü ağırlığı siyasal değerlere verir: tarihin esasını siyasetin oluşturduğunu ve tarihin motorunun siyaset olduğunu vb. kabul eder ve bunun sonuçlarını bekler.

2. Bir dünya görüşü tek başına mevcut değildir: mevcut dünya görüşlerine göre *yeralmaya*, yani diğer dünya görüşlerinden ayrılmaya, onlara göre kendini farklı ve bazılarına göre de *karşıt* tanımlamaya çalıştığı belirli bir alan içinde ancak varolabilir. Bir dünya görüşü ancak diğer dünya görüşlerine karşı koyarak, onlarla mücadele ederek kendini kabul ettirir. Monod, kendi dünya görüşüyle açıkça iki ayrı dünya görüşünden farklı olmaya çalışmaktadır: *dinsel* dünya görüşünden (Teilhard tipi) ve *marksist* dünya görüşünden.

Dinsel dünya görüşüne karşı, modern dünyayı kurtaracak değerlerin ne dinsel ne de din üzerine kurulmuş geleneksel ahlak değerleri olmayıp, dinsel olmayan, tan-

rıtanımaz, bilimsel pratik üzerine kurulmuş yeni bir ahlak olduğunu kabul etmektedir.

Marksist dünya görüşüne karşı, bilginin gelişmesinin ve ona özgü değerlerin modern tarihin motoru olduğunu, yani modern dünyanın yabancılaşmasına son verebilecek olanın proleter sınıf mücadelesi olmayıp belirli bir öznel aristokrat-aydın ahlakı olduğunu ileri sürmektedir. Şu nokta çok önemli: Monod, bu iki dünya görüşünden aynı şekilde ayrılmamaktadır. Dinsel dünya görüşünden, ona karşı açıkça *mücadele* ederek ayrılmaktadır, zira onu zararlı ve eskimiş bulmaktadır. Marksist dünya görüsünden de ayrılmaktadır, ama *onu ortadan kaldırmak istemeksizin.* Birincisine savaş ilan ediyor, ikincisine etmiyor. Çünkü o, henüz marksizmin temsil ettiği «düş»den, «sosyalizm»den vazgeçmemiştir.

Monod'nun dünya görüşü belirlidir. Mevcut tarihsel konjonktürü yorumlamaya ve ondan çıkabilme yolunu göstermeye muktedir ve doğal olarak belirli bir siyasetle özdeşleşecek bir tarih teorisi, ya da tarih felsefesi öneren bir dünya görüşüdür bu. Bir dünya görüşü olarak zorunlu bir biçimde *mevcut dünya görüşleri arasında* yeralmakta ve yan tutmaktadır: dinci, ahlakçı bir siyasetin ağır bastığı gelenekçi bir dünya görüşü ile geçici olarak siyasal «ahlak» diyebileceğimiz bir şeyin ağır bastığı marksist bir dünya görüşü arasında yer almaktadır.

Ama burada Monod'nun *söyledikleri* açısından değil de, teorik tezlerinin gerçek içeriği açısından işlerin tersine döndüğünü göreceğiz. Zira bu ara konum iki dünya görüşüne aynı uzaklıkta değildir. Kararlı bir şekilde mücadele ettiği dinsel dünya görüşünden Monod'yu ayıran şey, ahlakın tarihin motoru olduğu görüşü-

nü yadsımıyor: yalnızca onun önerdiği ahlak, dinsel bir ahlak değil, bilimsel bilginin kendiliğinden ethiği üzerine kurulmuş tanrıtanımaz bir ahlaktır, ama ne olursa olsun yine de bir ahlaktır. Buna karşılık Monod'yu Marksist dünya görüşünden ayıran şey çok daha önemli: *ahlakın tarihteki rolü* üzerinde ciddi bir anlayış farkıdır bu. Monod için ahlak esasdır, çünkü ahlak modern tarihin kurtuluş yolu, yani tarihin değilse bile modern tarihin motoru olarak önerilmektedir. Marksizme göre ahlak, siyasal bile olsa, *tarihin motoru değildir*, ne geçmiş tarihin ne de modern tarihin. Kullandığım «siyasal ahlak» deyiminde marksistler için önemli olan «*siyasal*» sözcüğüdür; ve siyaset «yığınların sınıf mücadeleleri» demektir. Marksizmin iki büyük ilkesine göre: 1) tarihi yapan yığınlardır (ve bireyler, aydınlar, hatta bilim adamları değil); 2) tarihin motoru sınıf mücadeleleridir, ahlak değil (hatta bu ahlak aydınlardan en saf ve çıkarcılıktan uzak olanlarının, bilim adamlarının ahlakı, tanrıtanımaz bir ahlak bile olsa).

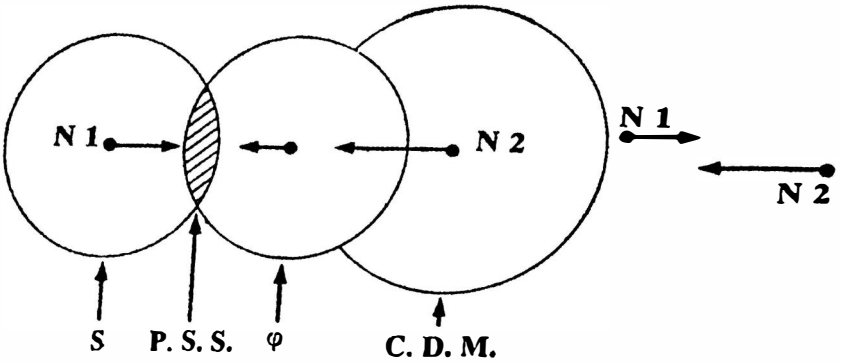
Dünya görüşleri içinde, dünya görüşlerini birbirinden ayıran aslında ideolojik içeriklerinden geçen siyasal eğilimleridir. İdealizm = *dünyayı yöneten düşüncelerdir*, inancı/Maddecilik = *tarihin motoru yığınların sınıf mücadelesidir* inancı. Bu temel nokta üzerinde Monod'nun teorik tezleri, dinsel ve marksist dünya görüşleri karşısında kendi dünya görüşünü *yerleştirme* biçimi ile çelişkiye düşmektedir. Temel karşıtlık, çelişki, artık dinsel dünya görüşü ile değil, marksist dünya görüşü iledir, idealizm ile değil maddecilik iledir.

Son bir söz: Monod'nun dünya görüşü ile felsefesi arasındaki ilişki nasıl kurulmaktadır? Bilimsel bilgi ahlakının aracılığıyla. Monod'nun felsefesi bir bilim felsefesidir; Monod'nun dünya görüşü bir bilimsel ahlak dün-

ya görüşüdür. Monod'nun felsefesi ve dünya görüşünün ortak yanı bilimdir. Bilim Monod'nun B.K.F. sinin merkezidir. Bilim, nihayet, Monod'nun eylemidir.

Buradan da şu sonuç çıkıyor: bu dört kahramanı, Monod'nun metninde bulunan dört öğeyi (bilim, B.K.F., felsefe, dünya görüşü) grafikle gösterecek olursak çok özel kesişmeler elde edilir:

Bu şu demektir: çevreye yayılan iki çekirdeğin mevcudiyeti [*].



1. ÇEKİRDEK 1 = Monod'nun açıkladığı bilimsel sonuçların gerçekliğinde varolan *bilimin gerçekliği.* Bu bilimsel sonuçlar da bilimsel pratiğin gerçekliğine ve biyoloji bilgilerinin üretim tarihinin gerçekliğine gönderir. *Maddeci* eğilim.

Bu çekirdek 1 her tarafa kendi maddeci-diyalektik eğilimini yaymaktadır. Monod'nun B.K.F. sinin 1. Öğesinde mevcuttur. Monod'nun felsefesinde çok değişik ve

---

[*] N — Çekirdek
S = Bilim
P.S.S. = Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi (B.K.F.)
φ = Felsefe
C.D.M. = Dünya Görüşü

azalmış bir şekilde mevcut. Monod'nun dünya görüşünde bazı olumsuz izleri var (tanrıtanımaz ahlak).

2. ÇEKİRDEK 2 = *Gerçeklik*, ki Monod'nun dünya görüşünün merkezindedir: başka siyasal tavırlar karşısında bir *siyasal tavır alma*. Dinci-spiritüalist eğilime karşı bağımlı bir şekilde, ama sınıf mücadelelerinin maddeci eğilimine karşı egemen bir şekilde kendini kabul ettiren idealist bir eğilim.

Bu çekirdek 2, Monod'nun metninde bulunan bütün öğelere yayılmaktadır: yayılan eğilim idealisttir. *Felsefeye* (idealist bilim felsefesi) ve B.K.F. nin *2. Öğesine* bağımlılığı açıkça bellidir: 1. Öğenin maddeci içeriğinin idealist yorumu.

Bu sonuç basit ama çok önemlidir: iki çekirdek, karşıt eğilim merkezleri, bizzat bilimin ve bilimsel pratiğin nesnel-maddî çekirdeğinden *(çekirdek 1)* yayılan *maddeci eğilim*, modern dünyayı bölen toplumsal, siyasal, ideolojik sorunların içerdiği değerler karşısında Monod'nun aldığı tavırlardan yayılan idealist eğilim *(çekirdek 2)*.

Monod'nun B.K.F.si, felsefesi ve dünya görüşü farklı nedenlerle ve bu çekirdeklere olan uzaklıklarına göre bu iki eğilim arasında birer uzlaşmadır.

Bu iki eğilimin en açık biçimde çatıştıkları yer *B.K.F. dir:* 1. Öğe ile 2. Öğe arasındaki çelişki. Bu çelişkide egemen öğe 2. Öğedir. Burada da, daha önce söylediğim yasayı gözlemliyoruz: 1. Öğenin 2. Öğeye boyun eğmesi. 1. Öğenin 2. Öğe tarafından sömürülmesi.

MONOD'DAN İKİ ALINTI

1

Önceleri başarı kaynağı olan bazı aşırı farklılaşmaların bazı grupların değişen ekolojik bir ortam içinde tümüyle yok olmalarına yol açtığı gibi (2. zamanın büyük sürüngenleri gibi), bugün de bazı dinlerin aşırı ve kibirli dogmatik katılıkları (islamiyet ve katoliklik gibi) artık bizimkine benzemeyen bir noosfer içinde onları yok olmaya değilse bile acıklı revizyonlara götürecek aşırı bir zaaf nedeni olarak görülmektedir bugün.

Bu nedenle, noosferde bugüne kadar ortaya çıkmış en güçlü düşüncenin, —mantığın ve deneyin sistemli bir şekilde karşılaştırılmasından başka hiçbir kaynağı olmayan düşünce diye tanımlanan nesnel bilgi düşüncecesinin— geleceğinin ve kaderinin ne olacağı bilinmek istenmektedir.

2

Bilgi ethiğinin tek amacı, en yüce değeri, «en yüce iyiliği», itiraf edelim ki, ne insanlığın mutluluğu, ne onun cismani gücü ya da rahatı, ne de Socrates'ın «ken-

dini bil»i değil, nesnel bilginin bizzat kendisidir. Bunu söylemek, bu ethiği ahlakî, toplumsal ve siyasî sonuçlarıyla birlikte sistemleştirmek, onu yaymak ve öğretmek gerektiğini düşünüyorum, zira modern dünyanın yaratıcısı olduğundan bu dünya ile ancak o bağdaşabilir. İnsanın bilginin dayanağı ve taşıyıcısı olduğuna saygılı olmakla birlikte, insandan daha üstün bir değer ortaya koyan sıkı ve zorlayıcı bir ethiğin söz konusu olduğunu gizlememek gerekir. İddialı ve bazı yanlarıyla Nietzscheci bir ethik, çünkü bu bir güçlülük istemidir : ama yalnızca noosferde güçlülük. Dolayısıyla şiddeti ve cismani egemenliği hor görmeyi öğretecek bir ethik. Toplumsal bir ethik, zira nesnel bilgi bu şekilde ancak bunun normlarını kabul eden bir topluluğun bağrında kurulabilir.

SEVİNÇ MATBAASI
Telefon: 299211 ve 291707
ANKARA