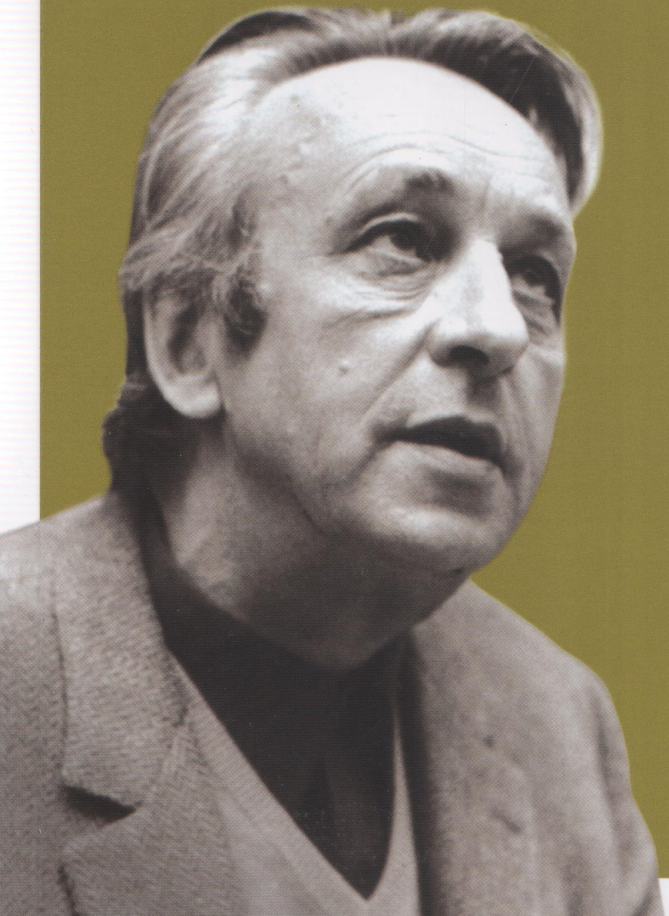
LOUIS ALTHUSSER

Filozof Olmayanlar İçin Felsefeye Giriş

Çeviri: İSMET BİRKAN



can
deneme

LOUIS ALTHUSSER

FİLOZOF OLMAYANLAR İÇİN FELSEFEYE GİRİŞ

Initiation à la philosophie pour les non-philosophes, Louis Althusser
© Presses Universitaires de France
© 2016, Can Sanat Yayınları A.Ş.
Bu eserin Türkçe yayın hakları Anatolialit Telif ve Tercümanlık Hizmetleri Ltd. Şti. aracılığıyla alınmıştır.
Tüm hakları saklıdır. Tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

1. basım: Mayıs 2016, İstanbul
Bu kitabın 1. baskısı 3 000 adet yapılmıştır.

Editör: Kaan Durukan

Düzelti: Mert Tokur, Burçak Başpınar
Mizanpaj: Atahan Sıralar

Kapak tasarımı: Utku Lomlu / Lom Creative (www.lom.com.tr)
Kapak fotoğrafı: © Herve Gloaguen / Gamma-Rapho / Getty Images

Kapak baskı: Azra Matbaası
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi D Blok 3. Kat No: 3-2
Topkapı-Zeytinburnu, İstanbul
Sertifika No: 27857

İç baskı ve cilt: Ayhan Matbaası
Mahmutbey Mah. Devekaldırımı Cad. Gelincik Sokak No: 6 Kat: 3 Güven İş Merkezi, Bağcılar, İstanbul
Sertifika No: 22749

ISBN 978-975-07-3220-1

CAN SANAT YAYINLARI
YAPIM VE DAĞITIM TİCARET VE SANAYİ A.Ş.
Hayriye Caddesi No: 2, 34430 Galatasaray, İstanbul
Telefon: (0212) 252 56 75 / 252 59 88 / 252 59 89 Faks: (0212) 252 72 33
canyayinlari.com
yayinevi@canyayinlari.com
Sertifika No: 31730

LOUIS ALTHUSSER

FİLOZOF OLMAYANLAR İÇİN FELSEFEYE GİRİŞ

DENEME

Fransızca aslından çeviren

İsmet Birkan

can

LOUIS ALTHUSSER, 1918'de Cezayir'de doğdu. İkinci Dünya Savaşı'nın başında Almanlara tutsak düşen Althusser, savaşın sonuna kadar özgürlüğüne kavuşamadı. 20 yaşından sonra aralıklarla depresyon geçirmeye başladı; tedavi gördüyse de rahatsızlığı sürdü. Paris'te Ecole Normale'de felsefe doçenti olarak görev yaptı. 30 yaşına kadar koyu bir Katolikti, daha sonra evleneceği Hélène Rytmann'la tanıştıktan sonra Komünist Parti'ye üye oldu. *Marx İçin* ve *Kapital'i Okumak* adlı yapıtlarıyla kuşağının aydınlarını etkiledi, bunu Marksist felsefe üzerine başka çalışmaları izledi. Yapısalcılık, bilgi-kuramcılık ve Marksizm, Althusser'ci düşüncenin üç temel alanıydı. 1948'den beri birlikte yaşadığı Hélène Rytmann'la 1976'da evlendi. 1980'in 18 Kasım'ında karısını boğarak öldürdü. Ruhsal dengesinin bozukluğu nedeniyle işlediği cinayet yüzünden yargılanmayan Althusser, yine uzun süre akıl hastanesinde gözetim altında kaldı. Özyaşamöyküsü olan *Gelecek Uzun Sürer*'i 1990'da kalp krizi geçirmesi sonucunda ölene kadar yazmaya devam etti.

İSMET BİRKAN, Türkiye'de Gazi Eğitim Enstitüsü ve Fransa'da Sorbonne ve Toulouse üniversitelerinde Fransız dili, edebiyatı ve uygarlığı konularında öğrenim gördü. Daha sonra Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde yüksek lisans yaptı. 1992'den 2004'e kadar aynı üniversitenin Mütercim Tercümanlık Bölümü'nde ve Devlet Konservatuvarı Müzikoloji Bölümü'nde felsefe, estetik, sanat tarihi dallarında öğretim görevlisi olarak çalıştı. Halen çeviriyle uğraşıyor. Fransa Palmes Académiques nişanı sahibidir.

İçindekiler

Önsöz 11
Editörlerin notu 27

FİLOZOF OLMAYANLAR İÇİN FELSEFEYE GİRİŞ

1. "Filozof Olmayanlar" Ne Diyor? 31
2. Felsefe ve Din 43

BÜYÜK DOLAMBAÇ

3. Soyutlama 74
4. Teknik Soyutlama ve Bilimsel Soyutlama 87
5. Felsefi Soyutlama 98
6. Doğal Yaşam Hali Miti 105
7. Pratik Nedir? 113
8. Üretim Pratiği 122
9. Bilimsel Pratik ve İdealizm 130
10. Bilimsel Pratik ve Materyalizm 140
11. İdeolojik Pratik 153
12. Devletin İdeolojik Aygıtları 162
13. Siyasal Pratik 183
14. Psikanalitik Pratik 200
15. Sanatsal Pratik 212
16. Felsefi Pratik 219
17. Egemen İdeoloji ve Felsefe 229

18. Felsefenin Teorik Laboratuvarı 235
19. İdeoloji ve Felsefe 247
20. Felsefe ve Sınıf Mücadelesi Bilimi 251
21. Yeni Bir Felsefe Pratiği 259
22. Diyalektik, Yasalar mı Tezler mi? 262
Teşekkür 269

Önsöz

Guillaume Sibertin-Blanc

G.M. Goshgarian'ın himmetiyle saptanmış olan müsveddesi ilk kez burada okurlara sunulan *Filozof Olmayanlar için Felsefeye Giriş*'in en az garip yanı, birçok bakımdan, derli toplu bir serimlemede görülen bütünlüğün, bazen Althusser'in (1967 tarihli *Felsefe ve Bilimadamlarının Kendiliğinden Felsefesi* üstüne dersler[1] ve *Lenin ve Felsefe*'den, *Soutenrance d'Amiens* [Amiens Savunması] ve 1976'daki *Transformaiton de la philosophie* [Felsefenin Dönüştürülmesi] konulu Granada konferansına) yer değiştirmeleri boyunca aklına ve diline gelmiş önermelerin beklenmedik biçimde uç uca eklenmesini de dışlamadığı bir sentez gibi görünebilen bir metinle, kaleme alınışını çerçeveleyen güncelliğin en dolaysız yankılarını bir araya getirmesi değildir: Tanısını "Marksizmin *açık* krizi"ne dair metinlerde bulan ve bu *Giriş*'e adresini, belki örtülü itici gücünü ve nihayet *konjonktür içindeki* nedenini veren 1977-1978 döneminin güncelliği... Marksizmin siyasal ve teorik krizinin konjonktürü; İşçi Hareketi ve örgütlerindeki krizle –işçi sınıfının mücadelesinin (parti ve sendika gibi) tarihsel formlarının dışından gelmekle birlikte, yine de Marksist teorinin "sonluluğunu" bir kez daha sorgu sandalyesine oturtan– azınlık ve kitlesel sosyal hareketlerin yükselişini bir araya getiren bir konjonktür... "Günümüzde Marksizm" konulu 1978 konuşmasının son satırlarını yeniden okursak, tam tamına bu *Giriş*'in başlangıç noktasını buluruz: "Zira teorik prob-

1. Özellikle kendisi hayattayken yayımlanmayan ve burada bile şaşırtıcı zenginliğinin sınandığı görülecek olan beşinci ders, ve Ekim 1966-Şubat 1968 arasına ait "Araştırma Notları": L. Althusser, "Du côté de la philosophie (cinquième cours de philosophie pour scientifiques)" (1967), içinde *Écrits philosophiques et politiques*, 2. kısım, (ed.) F. Matheron, Paris, Stock-IMEC, 1995, 2. baskı. Livre de poche, 1997, s. 267-308; ve "Notes sur la philosophie (1967-1968)", s. 313-356.

lemler (akademisyen veya siyasetçi, yönetici veya değil, 'kafa işçisi' veya 'kol işçisi') entellektüellerin kafasında oluşmaz; bunlar problemlerin ne ortaya çıkışı, ne konumları ne de açılımları hakkında karar verebilirler. [...] Marksizm, ilk belirtileri gözle görülebilen derin değişimlerin arifesindedir. Marksist teori bugün Marx'ın o eski sözünü bir daha bırakmamak üzere üstüne alabilir ve almalıdır: 'Önceki felsefi bilincimizle hesabımızı kesmeliyiz.' Tabii her şeyden önce de, hep "önceki" olan, Marx'ın kendi 'felsefi bilinciyle'... Bunun sadece filozofların, aydınların ve yöneticilerin işi, hatta sadece partilerin işi olmadığını bilerek... Zira, 'Her insan filozoftur,' (Gramsci). Son aşamada bu, kavgalarının sınavından geçmekte olan halk kitlelerinin işidir."[1]

O zaman, mademki herkes zaten filozof, neden bir "giriş" önerilsin? Kullanılan terim [*initiation*], "acemi" adayları, başkalarının "geçiş törenleri" sayesinde girmeye hak kazanmış oldukları dar çevreye dahil etmek amacıyla, yeni bir ortama, mutlu bir hayatın becerilerine, bir tensel zevk yaşantısının sırlarına ya da "Batıni" bir bilginin gizemlerine aşina kılmak anlamına gelir. Althusser'in –özellikle uygun bir terimle– "elkitabı" da dediği bu kitapsa, tam tersine, olabilecek en "zahirî" saptamadan yola çıkıyor: Önceden "verilmiş" belli bir felsefe fikri (kavramı, idesi) *vardır*. Bu ise başlığın haber verdiği yüceltici ve didaktik girişimi iptal eder görünüyor. Yine de hesap sıfırlanmıyorsa, nedeni, söz konusu fikrin yalınkat değil çift katlı ve çelişkili olmasıdır. Bu çift katlılık ona, Althusser'in 1968' den beri (*Lenin ve Felsefe*, "Bir Devrim Silahı Olarak Felsefe") Engels ve Lenin'in formüllerinden hareketle durmadan tekrarladığı ve bu *Giriş*'in de mümkün olan en büyük iş görürlüğü [*opérativité*] verdiği teze göre, en başta materyalist ve idealist eğilimler arasında bölünmüş olmasından gelmiyor. Daha derinlerden, el işi kafa işi ayrımından, farklı düşünce ve bilgi formlarını sırt sırta verdiren hiyerarşileşme olayından, entelektüel işlevin ve toplumla olan iki yüzlü (eğitim-öğretim ve egemenlik) ilişkisinin, –entellektüelin bilgisinden "öğrendiği" varsayılan ya da o bilgiyi bir emirmiş gibi "uygulamak"la görevli "pratik insanları" ile– uzmanlaşmasından geliyor. Verilmiş belli bir felsefe fikri, bu bölünme bağlamına girince, iki biçim alıyor: 1. "filozof olmayanların kendiliğinden felsefesi", yani dünya karşısında tümleşik bir pratik ve entelektüel tutum, ki bunun içinde, az çok

1. L. Althusser, "Le marxisme aujourd'hui" (1968), *Solitude de Machiavel* içinde (ed.) Y. Sintomer, Paris, PUF, "Actuel Marx Confrontation" dizisi, 1998, s. 308-309.

çelişkin "pasif aktivite" biçimleriyle dünya gidişatını ihtiyat veya tevekkülle kabullenme ile, her zaman dönüşüme az çok vesile veren bir dünyanın "rasyonalist" kavranışı bir araya geliyor; 2. "profesyonel filozofların" –ki bunlar Anlam'larını arayan metinlerin bitmez tükenmez yorum ve tefsirine koşulan acayip kişiler, doğumundan beri öğretilemez denen bir disiplini öğretmeyi uzmanlık alanı yapmış garip öğretmenlerdir– kendi pratikleri hakkında kafalarında oluşmuş "kendiliğinden fikir". Bu iki "kendiliğinden" felsefe ya da bu iki verilmiş felsefe fikrinin ne içerikleri ne tarihleri hatta ne de tarihle ilişkileri aynıdır; tarihle derken, ikisinin de içinden geçen ve ne birinde ne öbüründe hiçbir "kendiliğindenlik" bırakmayan sınıf mücadelesinin tarihini kastediyorum. Fakat ikisinin arasında sımsıkı ve en azından filozof olmayanlar profesyonel filozofların kendi etkinlikleri hakkındaki tasarımlarını da içselleştirdikleri için, öteden beri gergin olan bir ilişkiler dokusu vardır. Althusser'in *Giriş*'inin, kendisi tarafından tam ve tipik felsefi "jest" düzeyine yükseltilen merkezden kaçış, araya bir mesafe koyuş, yani bir *tez*'in ikiye ayırıcı "vazediliş" olayına göre, yeni bir "uzun dolambaç" yoluyla, bu ilişkileri gevşetmekten başka görevi olmadığı düşünülebilir.[1] 1969-1970 müsveddesinden hemen önce, Althusser, Gramsci' nin vaktiyle Buharin'e yöneltmiş olduğu sitemi kendisine karşı çevirerek, filozofların kendi işleri hakkında ürettikleri ve filozof olmayanların da –onları bir soyutlamalar dünyasında yaşıyor gibi düşündükleri zaman üstlendikleri– "kendiliğinden" tasarımlarının önemli bir yönünü atladığı için Gramsci'ye sitem ediyordu.[2] Yine çelişkili bir tasarım, çünkü filozoflara "sıradan insanların" erişimi dışındaki kendi disiplinlerinin yüceliği fikrini veren, filozof olmayanlara ise kafası bulutlarda yaşayan o garip hayvanlarla alaycı bir "hesaplaşma" fırsatı sunan, hep o aynı

1. Marx'la Hegel'in eleştiri ilişkisini idealist diyalektiğinkilerden başka terimlerle yeniden düşünmek için başvurduğu ünlü "Spinoza'dan geçen dolambaç" böyledir: "*Éléments d'autocritique*" (1972), *Solitude de Machiavel* içinde, s. 181-189.

2. Bkz. A. Gramsci, *Cahiers de prison*, 10. Defter ("Anti-Croce"), paragraf 12; ve 11. Defter, paragraf 13; burada Gramsci, "Marksist Sosyoloji Elkitabı"na "filozof olmayanların felsefesi"nin ve halkın kafasında "kendiliğinden" oluşan felsefe fikrinin eleştirel bir incelemesiyle başlamadığı için Buharin'i eleştirir. Bkz. L. Althusser, *Sur la reproduction*, Paris, PUF, "Actuel Marx Confrontation" dizisi, 1995, s. 32. Sayfalar boyunca Althusser'in, bu *Giriş*'te de özlü biçimde ele alınan, "devletin ideolojik aygıtları" teorisini uzun uzun sınadığı bu müsveddenin bizzat Althusser tarafından, başlangıç sorusu olan "Felsefe nedir?" ile ikinci ciltte döneceğini söylediği "Marksist Leninist felsefe nedir?" (ya da "Bilimsel pratiğe ve proletaryanın sınıf mücadelesi pratiğine felsefenin devrimci müdahalesi nedir?") sorusu arasında bir "uzun dolambaç" olarak sunulduğunu da hatırlatalım.

"soyutlamalar" dır. Kılavuz ip ("Ariadne ipi"!) olarak soyutlamalar sorununu alması, kuşkusuz *Giriş*'in özgün yönlerinden biridir.

Bunun ilk sonucu, diyalektik materyalist "teoriyle pratiğin, *pratiğin önceliği altında* birliği" ilkesini, çıkışta Gramsci'yle belli bir yakınlık –Althusser'in daha sonra sürekli olarak kurtulmaya çalışacağı için özellikle dikkate değer bir yakınlık– içinde, *praxis* felsefesininkine taban tabana karşıt bir kutuplaştırma işlemine tabi tutmasıdır. *Praxis* felsefesi pratiğin önceliği ilkesini bir tür hermeneutik ilke haline getirerek, en spekülatif felsefelerde bile içerdikleri "somut" öğeyi ya da içkin "tarihsel öğe"lerini oluşturan "pratikliği" [*praticité*] aramaya kalkar, ki bu kadarı bile belli bir soyutlama pratiğini var sayar: şeylerde somut tarihsel "çekirdekleri" olarak verilmiş olan bir anlamın ("pratik anlam"larının) oradan "çıkarılması" gibi. Althusser bu tutumda her zaman idealizmin –bizzat *praxis* felsefelerinin örtülü idealizmlerini ele veren– empirist bir varyantını görecektir. *Giriş*, aksi yönde, felsefenin, hasmın mevzilerini işgal etmeyi, "ön alıcı biçimde" kuşatmayı zorunlu kılan (tabii çok geçmeden kendisi de o mevzilerce işgal edilip bölündüğünü görecektir) çatışmacı [*agonistque*] tasavvurunu uygulamaya koyar. Felsefe alanını sonsuz olarak bölen idealizmle materyalizm arasındaki eğilim uyuşmazlığını ortaya koymak için Althusser, teorilerin soyutlamalarına karşıt olarak, pratiğin somut karakterine dayanmaz. Tersine, büyük dolambaca kılavuzluk edecek "Ariadne ipi" idealist eğilim zincirinin güçlü halkasına bağlanmıştır: "verilmiş" felsefe kavramından, filozofların "fikirler"e çok aşırı bir güç atfetmelerini sağlayan kavramdan, yola çıkar. Oysa bu, kendilerine de *fikirler üzerinde* aynı derecede aşırı güç atfetmeden ya da onların soyutlamalarla ayrıcalıklı bir ilişki sürdürdükleri varsayılan "taşıyıcılar"ından bazılarını seçmeden olmaz. Ancak, bu noktadan sadece pratiklerin çeşitliliğinin ima ettiği "gidiş tarzları"nın ya da soyutlama "modları"nın çokluğunu ortaya sermek için yola çıkılacaktır: sosyal, teknik, estetik pratikler, üretici ve siyasal pratikler (Althusser'in buraya kadar ayrıcalık tanıdığı iki "model"e göre), fakat aynı zamanda ve *en başta* dilsel ve cinsel pratikler (bu ikisinde, öncekilerdekinden daha az olmamak üzere, "somutun *soyut ilişkiler içinde* kavranması" çifte paradigmasını görme eğilimli, anlamlı bir serimleme sırasına göre). O zaman, bu çokluğun analizi, teoriyle pratiğin birliği ilkesinin de çoğullaştırılmasını gerektirir; bu birlik zaten, her defasında kendisini koşullandıran, fakat aynı anda basit (ya da düşünsel ya da dışavurumsal ya da uygulamsal) bir özdeşliğe indirgenmesini de engelleyen soyutlama "diferansiyeller"i [farklı tarzla-

rı] kadar değişken bir birliktir. Sonuç olarak, "pratiğin teoriye üstünlüğü" materyalist ilkesinin basit bir hermeneutik ilke olarak işleyişi biter: Althusser'in benimsediği, görünüşe göre tipolojik serimleme biçimi altında, bu "üstünlük" veya "önceliğin" kendisi de, figürlerini kaçınılmaz biçimde heterojenleştiren ve dolayısıyla kendisini de indirgenemezcesine *"üst-belirlenmiş"* [*surdéterminé*] hale getiren bir *pratikler topiğine* tabi tutulur.

O andan itibaren, *Giriş* çifte "porte" üzerinde yazılmaya başlar. Varsaydıkları, maddeleştirdikleri ve dönüştürdükleri soyutlama rejimlerine göre pratiklerin böyle bir *topiğini* çıkarmak, felsefi pratiğin "diferansiyel" bir belirlenimini hedef almak demektir. Demek ki, onu yeniden diğer pratikler arasına yerleştirmek: kullandığı soyutlamaların ("kategoriler"i) özgüllüğü sorununu –felsefi çalışmaların, kendilerine özgü soyutlamalarını "istismar ettiği" veya dönüştürdüğü– bilimsel, teknik, estetik, analitik veya politik diğer bilme süreçlerindeki farklılaşmış sonuçlarını bulup çıkarma sorunundan ayırmaksızın. Bu, aksi yönde, her pratikte işbaşında olan soyutlamaların *içkin karmaşıklığını* "vazetmek" demektir: tek soyutlamalı ya da teorik olarak homojen sayılan bir rejimde bilinebilecek olandan daha fazla düşünce taşıyan bir karmaşıklık. Ayrı rejimlerin soyutlamaları kendiliğinden, kendilerini üretenlerden *başka pratiklere* "yerleşirler", bu da onların bir topiğe yerleşimini –ne kendi koşullarına ne de bunların sonuçlarına tam olarak hâkim olamadıklarından, kendi içsellik ortamlarını hiçbir zaman kendi başlarına oluşturamayan– sosyal düşünme ve bilme süreçlerinin karmaşıklığını açıklamanın çaresi haline getirir. Uç noktada, soyutlama kavramı "somut"la olan empirist veya pozitivist karşıtlığından çıkarak, düşüncenin, kendi belirlenimi ve taşıyıcılarının nitelikleri ne olursa olsun, "her türlü teorik hükme" [*instance*] göre fazlalığı anlamına gelir. Aksi yönden söylersek, "teorik pratikler" ile "teorik olmayan pratikler" arasındaki ayrım, bir sınır-ayrım olmaya doğru gider; elbette bu onun kaybolduğu anlamına gelmez, ancak, bilgilerin hiyerarşisinin ve bilgiyle yad-bilginin polemik dağılımının karara bağlandığı bir zorlama ile tespit edilebildiğinden, kaçınılmaz biçimde anlaşmazlık konusu olarak kaldığı anlamına gelir.

Fakat Althusser'in *kesinleşmiş anti-teorisizmi* de denebilecek bu "an", aynı zamanda felsefenin *siyasal belirlenimini* en radikal biçimde vurgulayan andır: siyasetin başka yollardan sürdürülmesi olarak ya da "teoride sınıf mücadelesi" olarak felsefe (en azından "son kertede", ki bu da o mücadeleden "çıkarsanmadığı" gibi ona "indirgenmediği" anlamına gelir). Demek ki, aynı zamanda, felsefe

alanını bölen "eğilim uyuşmazlığının", sınıf çatışmalarını "teorinin", "pratiğin" ve aralarındaki ilişkilerin idealist ve materyalist belirlenimleriyle (ve "son kertede" birinin ya da öbürünün "önceliğinin" aldığı antitetik anlamla) iletişime soktuğu andır. Bu yüzden, erişilmek istenen hedef artık felsefi soyutlamaların özgüllüğünü ayırt etmek değil, soyutlamanın –sınıf egemenliği için temel önemde olan bir egemen ideolojinin birliğini sağlama görevini felsefe alanına devreden– idealist kullanımını açıklamaktır. Bu da, karşılığında, ister istemez *soyutla materyalist ilişki* problemini ya da felsefede "materyalist eğilim"in kendi pratiğini dönüştürerek soyutlama gücünü, pratikleri –yerleşik bir egemenlik ve sömürü düzenini "çimentolayan"– "egemen fikirlere tabi kılma gücü" yapma kapasitesi problemini, ortaya koyar.

Bu siyasal belirlenimin, felsefenin mutlak biçimde siyasete lehimlenmiş olduğu anda, aralarında bir *farkın* nasıl sürdürülebileceği problemini gündeme getirdiği vurgulanmıştır.[1] Ya da Althusser'in *Giriş*'te yazdığı gibi, felsefe vaktiyle "ilahiyatın hizmetçisi" olduktan sonra ve halen de egemen ideolojinin hizmetçisi olmaya devam ederken, şimdi nasıl "siyasetin hizmetçisi"nden, siyasi yönetime ve izlediği çizgiye yetke onayı ve bir tür bilimsel garanti vermekle, hatta proletarya ideolojisine ilave bir spekülatif "ruh" ya da sistematik bir dünya görüşünün "tutarlığı"nı [*cohérence*] aşılamakla görevli bir "hizmetçi"den, başka bir şey yapılabilir, sorununu. *Giriş*, problemin, bir anlamda daha "soyut", fakat "Marksizmin açık krizi"nin tanılanmasına daha yakından götüren, bir başka ifade biçimini öneriyor: İdealist felsefeyle materyalist felsefe ya da –bunların asla kendilerini basit bir karşıtlık modelinde vermedikleri (ama bu, problemde hiçbir şeyi değiştirmez) vurgulanmak istenirse– "Felsefe"nin alanını eşitlik tanımaz birleşimleriyle parçalayan, hep iç içe geçmiş çatışkın eğilimler olarak idealizmle materyalizm, aynı düzeneğin içine nasıl yerleştirilebilir? "Marksist felsefe" (diyalektik materyalizm) üstüne yapılan sorgulamanın felsefenin "Marksist pratiği" yönüne doğru kayışıyla gittikçe daha net olarak ortaya çıkacak bu problem, materyalizmi, biçimsel olarak kendisiyle aynı türden bir başka eğilime karşı mücadele eden bir eğilimden daha az ve daha fazla bir şey yapıyor: kuruluşuyla idealist, organik olarak sınıf egemenliğine bağlı, yapısal olarak da kendisini koşullandıran ve yapacağı müdahaleleri ona görev olarak veren ideolojik-politik mü-

1. Bkz. S. Lazarus (ed.) *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, Paris, PUF, "Pratiques théoriques" dizisi, 1993, s. 29-45 ve s. 81.

cadelenin yadsınmasına endekslenmiş bir felsefe alanında, daha ziyade bir tür *anomi*, norm dışı bir şey...

Bu durumu hiçbir şey, *Giriş*'te Platon'la ilgili "felsefenin başlangıcı" sahnesinin o denli geniş biçimde anlatılması kadar iyi göstermez. Althusser 1967'den beri birkaç kez ("Bilimciler için Felsefe Dersleri"nden beşinci ders; *Lenin ve Felsefe*'den minör tonda "Notes sur la philosophie", *Yeniden Üretim Üzerine*'den bu kez majör tonda aynı şey...) "felsefe olgusu"nun ortaya çıkış koşullarından hareketle belirlenimine ilişkin bütün problemleri bu olay üzerinden yansıtmıştı; ki bu koşullar felsefenin hem varoluşunun hem de tarihi boyunca geçirdiği büyük mutasyonların koşullarıdır: bilimsel bir "kırılma" veya kopuş ile sınıf mücadelesinin sosyal ve ideolojik koşullarında meydana gelen bir "devrim" in her defasında tekil (kendine özgü) olan bir "düğümlenmesi". Böyle konjonktürler veya "siyaset bilim eşleşmeleri" felsefe "makamını", bir yandan bilimsel rasyonellikteki bir mutasyonu kaydederken, bir yandan da sınıf egemenliğinin dilsel ifadelerinde potansiyel olarak gündeme getirdiği çalkantı veya yıkıntıları önlemek veya *silmek* gibi çelişkili bir göreve "atar"; başka deyişle ona, teorik ideolojik bir "uzam"ı dönüştürme işini, bu işin *yadsınmasını* gerçekleştiren bir entelektüel yapı içinde (paradigmatik olarak: bir "bilgi teorisi" olarak) düşünmek görevini verir. Ancak, Althusser'in en az bir kez, içinde iki öğenin (felsefenin tarihte ortaya çıkış koşullarının ampirik gözlemi ile, o başlangıç sahnesinin tekrarından başka tarihi olmayan bir "felsefi bilinçaltı"nı senaryolaştıran bir *fantazma* sahnesinin) ne denli iç içe geçmiş olduğunu ima ettiği bu Platonlu sahne konusunda, –son tahlilde felsefede *idealizmin* indirgenebileceği yer olan– söz konusu *yadsımanın* bizzat "felsefe olgusu" için temel önemde ve dolayısıyla söyleminin kurucu öğesi olup olmadığı sorunu baki kalır.

Bu açıdan, o sahne dedikleri kadar da diyemedikleri nedeniyle önem taşır. Hatta felsefi *aggiornamento*'nun [güncelleme] "restore edici" müdahalesi –saldırıcılığından daha az tepkici, *yükselen* bir sınıfın ideolojik mücadelesinin hizmetine geçerek hazırlığını yaptığı sosyal ve siyasal bir devrime göre "ileri gitmiş" olmasına kıyasla, önlemesi istenen ideolojik mücadelenin yıkıcı etkilerine göre daha az "gecikmiş" olan bir felsefeyi seferber eden– "burjuva" modernitesinin ideolojik politik uzamıyla karşı karşıya gelince, bu sahne daha da anlamlı hale gelir. İdeolojik pratik, siyasal pratik ve devletin ideolojik aygıtlarına ayrılmış bölümler boyunca –ki *Giriş*'in hemen hemen yarısı bunlara ayrılmıştır– merkezî olarak hep yeniden ortaya konan problem, *hegemonya* probleminden başka bir şey de-

ğildir. İmdi, bu problem Althusser'de herhangi bir egemen olma tarzını değil, *burjuva sınıfı tarafından özgül olarak icat edilmiş*, tanığı da iki tipik sınıfsal özelliği (ki bunlar aynı zamanda onun "evrenselliği"nin iki yönüdür) olan bir egemenlik tarzını göstermeye doğru kayar: devletini eşi görülmemiş derecede yetkinleştirmiş olmak; ekonomik bakımdan olduğu kadar *siyasal bakımdan* da sömürmeye ihtiyaç duyduğu egemenliği altındaki sınıfların rızasını koparmak için yine eşi görülmemiş yol ve çareler yaratmış olmak. Fakat yine o zaman, felsefeyi ideolojik politik mücadele alanına rapteden "dikiş", kendi kategorilerini "tümelleştirme" çalışması, –egemen bir ideolojinin oluşması için gerek nesnel bakımdan ("yerel" ve "bölgesel" ideolojilerin egemenlik bazında birleşimi), gerek öznel bakımdan (egemen sınıfın kendisinin birliğinin sağlanması ve egemenlik altındaki sınıfların rızasının kazanılması için, "değerlerinin" ve "çıkarlarının" hegemonik hale getirilmesi) vazgeçilmez olan– ideolojik birleştirme çalışmasının çizgisine tıpatıp oturduğundan, her zamankinden daha sağlam hale gelir.[1] Buradan, iki tez ön plana çıkar. Biri, hegemonyanın "teorik laboratuvarı" olan felsefenin, içinde kendi "kategorik" düzenleme ve icatlarını yaptığı ideolojik öğeyi, yine Althusser'in "var olmayanlar" dediği özel soyutlamaların fonksiyonu olarak, egemen veya yükselen sınıfın mücadelesiyle ilişkilendirir. Her şeye "meşru olarak" "yerini, kökenini, işlevini ve amacını" atayan ve böylece –hem "içerilmiş" hem "dışlanmış" olduğu bütünün (dinsel ideolojide "filozofların tanrısı", hukuksal-ahlaksal ideolojide "insan kişiliği" ya da "bilginin ve eylemin öznesi"...) doyum noktasına ulaşmasını sağlayan herhangi bir "var olmayan"ın müdahalesi olmaksızın– hem mutlaklaştırdığı bir yerleşik düzenin en soyut gerekçesini yaratan hem de egemen bir sınıf için kendi geleceğine hâkim olma hayalini güvenceye almanın çaresini bulan bir düşünce bütününde, "var olanın" tümelleşmesi olmaz. Pratiklerin ve soyutlama rejimlerinin topiği burada, 1969 müsveddesinde "birincil" ve "ikincil" ideolojiler ayrımı ve ideolojilerin kaçınılmaz çokluğu ya da, tersinden söylenirse, sınıf mücadelesinin, devletin ideolojik aygıtlarının disiplin kurucu "ritüeller"i üzerinden, bütün pratiklere yayılmış olması şeklinde çıkarsanmış olan tezi de güçlendirir. Her ideolojik aygıt zaten kendisine tabi olan eyleyicilerin anlam ve tanımada birliğini sağlamağa çalıştığından, felsefi soyutlama da (dinsel, bilimsel, hukuksal, ahlaksal, siyasal...) ideolojilerin

1. Burada da Gramsci'ye en yakın ifadeleri izleyerek; örneğin, 16. bölümde "egemenlik" ve "yönetim" diyalektiklerinin tekrar ele alınışında görüleceği gibi.

kendilerinin özel bir ideolojinin egemenliği altında "üst-birleşimini" gerçekleştirerek sürece müdahale eder. Zira felsefenin belki ("bir bilimin nesnesi olması anlamında") bir *nesnesi* yoksa da pekâlâ bir *maddesi* vardır: pratiklerle ve egemen sınıfın mücadelesiyle belirleyici hale gelmiş bölgesel ideoloji. Dinsel ideolojideki felsefi kategorilerden, modern felsefenin hukuksal ideolojiyle kurucu ilişkisine geçişin (birinin, öbürünün yerine terim terime ikamesi değil, diye vurguluyor Althusser; ama içinde ikircim ve müphemiyetin işleyen mekanizmasını da barındıran bir "egemenlik transferi") gerektirdiği uzun emek süreci bunu açıkça gösteriyor. Olayın tanıkları yalnız felsefenin "baş-imleyen" yaptığı *özne* kategorisi ve az çok modern düşüncenin, ön-varsayımına sistematik uzantısını ("Özne, Nesne, Özgürlük, İrade, Özellik(ler), Tasarlam, Kişi, Şey..."[1]) veren bütün "felsefi birimleri" [*philosophéme*] değil, yine buradan, bir kuruluş yasasının [*constitution*] gereklerine göre düşünülen sistemin tasarlanış tarzının, sorunları yasal [*de jure*] arzeden felsefi söylemin "taşıyıcısının" tasarlanış tarzının kendisi, teorik ve pratik "yasa koyucu özne" kavramıdır. Nihayet, bütün bunların etkisi ve sonucu, felsefeyi Devlet'e ve ideolojik aygıtlarına, dolayısıyla, devletin, kendisi için hem mekân hem araç hem de sonuç işlevi gördüğü yükselen sınıfın ideolojik birleştirme mücadelesine perçinlemektir. O kadar ki, egemen ideolojinin birliği ister istemez, devletin ve devlette, felsefenin ve felsefede, bir çifte birleştirmenin eseri olarak, bir tür *çifte kaydoluşa* [*inscription*] tabi olacakmış gibi görünüyor; bu aşkın-ampirik "ikileşme" de, devlet açısından, devletin kendini şu veya bu şekilde *bizzat felsefenin içinde temsil ettirmesini* "tazammun ediyor". *Sistem* felsefe için ya da aynı anda Deleuze'ün *"nooloji"* dediği şey için, temel önemdedir; yalnız ayrıcalıklı serimleme biçimi olarak değil –bir yandan sosyal bilgi üretim sürecinde "devleti temsil ederken" bir yandan da "bağrında devletin biçimini yeniden ürettiği" ölçüde– varoluş biçimi olarak da.

O zaman, *Giriş*, güçlüğü hep daha yakından kuşatmaya çalışıyor: Althusser egemen olan ve egemenlik altında olan sınıfların mücadeleleri arasındaki gerekli *asimetriyi* ne denli vurgularsa, idealist eğilim de o ölçüde kendini, tarihine ve birbirini izleyen belli-başlı "konfigürasyonlar"ına hâkim olduğu şekliyle *Felsefe* ile özdeşlemeye yöneliyor. Ama aynı ölçüde Marksist materyalizmin "felsefede proleter sınıf konumu" olarak kendini ayırması da, olayın

1. L. Althusser, "Éléments d'autocritique", s. 171, not 22.

mutlak tekilliğini vurgulamaya ya da felsefi "savaş alanı" *Kampfplatz* içinde yukarıda anomik olarak nitelediğim boyutta yer almaya eğilim gösteriyor. Böyle bir tekilliğin formüllendiriliş tarzları Althusser'de hep çoğul olarak kalacaktır. Marksist felsefeye içinde mevzi tuttuğu tarihsel mücadeleler alanını yadsımayan biricik felsefe –"yadsımadan vazgeçmiş olan ve ne yaptığını bildiği için *ne olduğuna göre davranan* bir pratik"– olmak ayrıcalığını tanıyan rasyonalist formülasyonun asla "hakkından gelemeyecektir".[1] Bu ayrıcalıksa, *Giriş*'te görüleceği gibi, hele kendisinden daha az kuşkulu olmayan *korelat*'ı –idealist felsefenin, kendi mücadelesinin bilincinde olmayan, mevcut düzenin –onu son kertede körlemesine savaştığı için belki daha güçlü kılan– nesnel mekanizmaları tarafından taşınan bir burjuvaziye yamanması– düşünülürse daha da kuşkuludur. Daha az riskli olmayan ama farklı şekilde risk taşıyan bir başka formülasyon, felsefenin "Marksist pratiği"ni, bilinen şekliyle felsefenin kurucu öğeleri olan ideolojiko-politik belirlenimlere karşı bir mücadele gibi görme eğilimidir, ki buna *felsefenin içinde bir felsefe-karşıtı pratik* dense yeridir. Bu, kuşkusuz, çizgiyi biraz zorlamaktır; ancak çizginin daha başlangıçtan, *Kapital'i Okumak*'tan, entelektüel pratiğin (çok yoruma konu olan) "okumak" ve (çok daha az yorumlanan) "yazmak" kadar "sözde apaçık" jestlerinin sorgulanmasından itibaren zorlandığı da düşünülebilir.

Burada yeniden masaya getirilen, bir kez daha, tarihsel materyalizmin sebep olduğu varsayılan "felsefi kırılma"nın [nesnel duruma göre] *geri kalışı* veya *gecikmesi* problemidir. Althusser'in yorumunun, sınıf mücadelesi tarihinin materyalist *bilimi* ile Marksist *felsefe* arasındaki ünlü olduğu kadar da polemik nitelikli ayrımı, hem (yapısındaki bilim-felsefe ikiliğinin sonu gelmeyen *felsefi gecikmesinin içsel anakronizminden* hareketle düşünerek) "Marksist teori"nin, hem de (örgütsel ve ideolojik bölünmelerini –mutlak bir Bilgi'ye hâkimiyet ve ikisinin "tarihsel kaynaşması" "çizgisine" onay veren– Parti-Devlet birliği tarafından ezilmelerinden hareketle sorunlaştırarak) İşçi Hareketi'nin, karmaşık tarihlerinin fıtratında olan bir dizi güçlüğün belirtisi olarak görmek suretiyle, çabalarını söz konusu ayrıma skolastik olmayan bir anlam vermeye yoğunlaştırmaktan asla vazgeçmeyeceği bilinmektedir. "Düşünülmeyenler"i [*les impensés*] krizinden ve krizinin çözülmesinden hareketle sorgulamak, gerek teorik gerek politik tüm problemlerin yeniden açı-

1. L. Althusser, *Lénin et la philosophie, Solitude de Machiavel* içinde, s. 135.

lacak gibi göründüğü 1977-1978 sunumlarında da Althusser'in tanısının düğümlenme noktasıdır. Daha doğrusu, Althusser düşüncesinin güzergâhının bu noktasında, eğer basit bir kelime değiştokuşundan başka bir şey söz konusuysa, sorun, diyalektik materyalizmin vermek istediği adla bu "yeni felsefe"den ziyade, Marksizmin hâlâ felsefi *Kampfplatz*'da proletarya sınıfının konumu olarak lüzumunu öne sürdüğü bu "felsefenin yeni pratiği"nden ne anlamak gerektiği sorunudur. Bu açıdan, *Giriş* daha 1967-1968'den itibaren dile getirilen özeleştiriyi tekrar ele almakla birlikte iyice radikalleştiriyor ki bu da sonuçlarını daha paradoksal hale getiriyor. Althusser orada, kendisinin, "*Kapital*'in özgün metni üzerine daha sonra (Engels, Lenin ve... bizler tarafından) oluşturulmuş bir Marksist felsefeyi yansıtmış olabileceğinden" kuşkulanarak, ancak bunun daha önce de pratik halinde Marx'ın bilimsel metninde mevcut olduğuna inanır gibi yaparak[1] *Kapital'i Okumak*'tan zımni olarak ön planda olan "Marx'ın felsefi suskunluğu" yorumunu askıya çıkarıyordu. Fakat bu bile, böyle bir felsefenin "kurulabilir" olduğu fikrini, hatta böyle bir şey yapabilmek iddiasını sorguya açmak ve böylece *pratik halinde var olan bir felsefe* varsayımını, ancak *pratik farklarında var olabilen*, dolayısıyla alana girişinin dışgüdümlü [*hétéronome*] koşullarından (teorik ve politik ideolojilerde mücadelenin gerekleri) ve ona "özel form"unu (sistem karşıtı olarak sunulan bir ideolojik form) veren bir konjonktürden ayrılamayan bir felsefe tezine doğru kaydırmak demekti: koşullar, konjonktür, alana giriş formu, vb... Tam da uğrunda uğraştığı amacı ve özgül sonuçlarını yitirmeden onu "çekip çıkarmanın" mümkün olmadığı şeyler...

Giriş'te, *Lenin ve Felsefe*'den itibaren felsefi müdahalenin varoluş biçimine yönelen bu dikkat ve ilgiyi tekrar bulacağız. Burada özellikle, materyalist-Marksist felsefenin sınırsızca anlaşmazlıkla yüklü bu varoluş tarzına izafe edilen paradoksal mı paradoksal "pozitivite"nin radikalleşmesi dikkatimizi çekecektir.[2] Anlaşmazlıkla yüklü, evet, ama Marx'ın *bilimsel* metinlerindekinden ziyade iki ayrı modalite altında: Komünist yöneticilerin siyasal eserlerinde (ki bu sadece siyasal *yazıları* ile özdeşleştirilemez) ve açıkça felsefi olan fakat sayıca azlığı ve (elbette *Feuerbach Üzerine Tezler*'inkiyle başlamak üzere) bölük pörçüklüğü bundan sonra *aktif* bir reddiye

1. Althusser, "Notes sur la philosophie" s. 332-333 (15 Kasım 1967 tarihli not).
2. Bkz. Granada Konferansı'nda, "La transformation du marxisme" (1976).

anlamı kazanan yazılarının *marjinalliğinde*. Sistem yokluğu artık bir "gecikme"yi ya da –uygun bir serimleme biçimi altında ileride açığa çıkarılacak (ki bu ona, "gerçekliğe mutlak hâkimiyet" idealist fantazmasını besleyen kurmaca bir özerklik atfetmek anlamına gelirdi) olan– örtülü bir Marksist felsefenin izini gösteren "semptom" türü bir boşluğu ele vermez. Stalin'in *Diyalektik Materyalizm ve Tarihsel Materyalizm* adlı yazısı burada istediği kadar "yoldan sapmış bir istisna" olarak sunulsun, bizzat Althusser de onun Engels'te daha önceden mevcut olan bir iddiayı son sınırına dek götürmekten başka bir şey yapmadığını ima eder: "diyalektiğin yasaları" ile "materyalizmin yasaları"nın bilgisini belli bir çerçeveye almak [*circonscrire*]; *Giriş* de zaten tam bu bilginin yapısökümü üzerinden sona erecektir. Sistemin reddi günümüzde, felsefi müdahalenin (eylemin), Althusser tarafından 1967-1968'den beri kuvvetle vurgulanan, fakat şimdi tüm çatışmaları kendinde yoğunlaştıran bu tez nitelikli [*thétique*], bölücü, dolayısıyla antitez nitelikli [*antithétique*], karakterinin tam arka yüzüdür: devlete karşı, ideolojik hegemonya kurmaya karşı, bizzat felsefeye karşı, hatta belki son tahlilde, *aygıt*'ın [parti, vb.] siyasal maddeselliği içinde örgütlenmesine gerekli olan ideolojiye karşı.[1]

Bu tez-sistem karşıtlığının ancak, müjdesi verildikçe boyuna geri atılan "felsefenin bu yeni pratiğinin geleceği"ne doğru, bir "ileri kaçış"ı dile getirebileceği, bir anlamda açıktır. Meğer ki felsefenin – hem *felsefi olarak gerekli* hem de *siyasal bakımdan üst-belirlenmiş* varlık biçimi olarak Sistem'in ortaya koyduğu problem, ideolojik sınıf kavgasının içsel bir problemiyle korelasyonda olsun. Egemenlik altındakiler için bir birleşik ideoloji oluşturmak, dolayısıyla, *egemenlik altındakilerin egemen ideolojisi* gibi çelişkili bir ufuk çerçevesinde yer alarak bunu hegemonikleştirmeye çalışmak, içine bir egemenlik ideolojisi yerleştirmeden ya da komünistlerin proletarya diktatörlüğü yoluyla özgürlükleri kazanma formülündeki içsel "burulu-

1. Her mücadele örgütü, mücadelesinin içinde ve uğrunda, kendi birliğini savunmak ve güvenceye almak üzere, kendine özgü bir ideoloji salgılar. [...] Partiye, örgütlenme pratiği içinde birlik ve dramatik bir dönemde davasından ve geleceğinden emin olabilmek için, ideolojisinin Hakikat'inin ve teorisiyle pratiğinin çatlaksız birliğinin açıkça ilan edilmiş güvencesinden daha azı yeterli değildi. [...] İdeolojinin bu iyi bilinmeyen işlevinin, bizzat partinin içinde, yöneticileriyle militanları arasındaki farkta, "yönetenlerle yönetilenler" arasında ayrışma demek olan burjuva devletinin yapısını yeniden üretmekle sonuçlanabileceğinin farkına varılmadığı noktada bile..." (L. Althusser, "Le marxisme d'aujourd'hui", *Solitude de Machiavel*, s. 306). Bkz. *Sur la reproduction*, s. 263-264.

şu" yoğunlaştıran çarpıcı deyime göre, "egemen bir sınıfı kendi sınıf iktidarının formlarına hapsetmeden"[1] nasıl mümkün olabilir? *A contrario*; *Giriş*, söz arasında Nietzsche veya Kierkegaard'ın "felsefi gerilla savaşı"nı gündeme getirip felsefi ideolojik-devletçi [*étatique*] hasımlarına karşı "genelleşmiş bir cephe savaşı" sürdürülemeyecek kadar elverişsiz bir güç dengesi ile açıklayarak, özellikle bu sistem karşıtlığının Marksizm için bile ikircimli niteliğini dile getirmiş oluyor. Bu antisistemizm, anlamını ancak bir "karşıtların birliği" içinde ya da sömürülen sınıfların kendi birliklerini sağlamak için, düşüncelerine bir "ideolojik kitle formu" da vererek yürüttükleri hegemonik mücadeleye çelişkili biçimde eklemlenmiş karşıt eğilim olarak kazanabilir. Mücadeleye ve dolayısıyla, her zaman gerekli fakat, "burjuva ideolojisi ve felsefesinin tuzaklarından da sürekli olarak sakınarak, felsefeyi birleştirici rolüne daha iyi *uyarlamak* için her zaman yeniden üstlenilecek" göreve de... (Tuzakların birincisi de bu birleştirici rolde olmak üzere.)[2]

Bu çelişkiden ne çıkarılabilir, onu pratik olarak aktif hale getirecek koşullar sorununu ivedi olarak yeniden gündeme getirmekten başka? Demek ki, meydanı Althusser'in metninin "büyük dolambacına" bırakmadan ve henüz mevcut olmayan –her hal ve kârda uygulamaları için hiçbir model saptanmamış olan, *a fortiori* felsefi geleneğin metinlerinin de bunun için hiçbir yöntem öngörmediği, dolayısıyla uygulama işinin, çağının mücadelelerinde tuttuğu mevziden hareketle her bireyin kendisine düştüğü– bir "felsefede yeni pratiğe" giriş yolunu okurların kendi başlarına yürümelerine izin vermeden önce, bir kez daha *Giriş*'in çağdaşı olan Marksizmin bunalımı tanısına geri dönmek gerekiyor. Başka deyişle, Althusser on yıl önce Çin Kültür Devrimi'ni analizinin sebep olduğu formülasyonlar üzerinde yeniden çalışırken, "felsefi makam"ın yalnız işçi hareketinin teorisyenleri tarafından değil –sonunda felsefi eylemin baştanbaşa siyasal bir belirleniminin birer "edimselleştiricisi" gerçek "taşıyıcılar"ı haline getirmiş olduğu– siyasal yöneticileri (Marx veya Lenin, Gramsci veya Mao) tarafından da gittikçe daha az "işgal edilebilir" olduğu o âna. Ancak aynı zamanda, belki de tam burada, bizzat "kılavuz ipi"nin *Giriş*'e empoze ettiği son bir güçlüğe de geri dönmek gerekiyor: Felsefenin bu yeni pratiği için özgül bir soyutlama modalitesi (tarzı) var olabilir mi? Bu

1. Bkz. 19. bölüm.
2. Bkz. 21. bölüm.

pratiğin kaderi burada da ancak idealist hasmının alanında, demek ki onun tümelleştirici kategorilerinin terimleriyle ve onun tümelliklerini birtakım "var olmayanlar"la tamamlayarak mücadele etmek değil mi? Tartışılmazcasına evet. Fakat bir kez daha bakınca, uzaktan uzağa, kesik kesik fakat sonunda "dolambaç"ın formunu belirleyen notlar halinde, var olmayanın tamamen başka bir pratiğinin biçimlendiği görülecektir. Bunun türlü çeşitli gerçekleşimleri arasında, sık sık tekrarlanan, *önemsiz şeylere* (idealist tümelliklerin "kenarları"na), *atık* [*déchets*] veya (idealizmin icra ettiği baskı ve yadsımaların karşılıklarına), *sessizliklere* (idealizmin tüm Hakikat'e sahip olma ve –"herkes için ve herkes adına" konuşan– sonsuz söyleminin yerini doldurma iddiasına)... yönelik dikkat ve ilgi söz konusu edilse yeridir. Althusser *Souterance d'Amiens*'te, Hegelci "tümellik" le Marksçı "bütün" arasına, yalnız gerçek farklar veya yapılarındaki indirgenemez eşitsizlikler üzerinden değil, "*her şey* 'bu bütüne sığmaz'" ("bütünün altyapı veya üstyapı olduğuna dair [...] kural yoktur") sonucu üzerinden de çizgi çekerken, söz arasında şu noktaya da temas ediyordu: *Kapital*'in "marjında", "toplumların ve tarihin Marksist teorisi, onların öngörülmemiş lüzumsuz masraf ve atıklarının tam bir teorisini de kapsar", tıpkı üretim sürecinde ne biçim-değerde ne de kullanım değerinin kodlarında kayda geçecek nitelik taşımayan birtakım "kalıntılar"ın ortaya çıkışı gibi.[1] Fakat zaten *Giriş*'in her yerinde Althusser'in materyalist filozof portresinin göbeğine yerleştirdiği, "hiçbir şeye yaramayan" şeylere ve –finalizmin Spinozacı eleştirisinin ötesinde– hiçbir "yararlılık" karşılığında yaşanmayan deneyimlere, hiçbir "anlam" ile gerekçelenmeyen olaylara, hiçbir şeyle onarılmayan acılara, durmadan yeniden doğan korku ve tedirginliklere, telafi edilemeyen kayıplara veya "temyizi imkânsız fiyaskolara"[2] dair o kaygı kendini duyuruyor. Felsefenin hayalî bir mevcudiyet [*consistance*] verdiği ve düşünüp bildiğini iddia ettiği bütünü doyum noktasına ulaştırmasını sağlayan o "ilave" var olmayanların idealistçe "elleçlenmesi"nin tersine dönmüş figürleri mi bunlar? Kaldı ki idealizm –Althusser de bu noktada ısrarlı– aynı şekilde –fakat bu kez bastırarak ya da yadsıyarak, hatta "önceden yok ederek" [*forcluant*]– var olmayan yerine koyduğu eksik veya fazla bir öğeyi kaldırıp atmadan bu özel soyut-

1. L. Althusser, "Soutenance d'Amiens" (1975), *Solitude de Machiavel* içinde s. 214.
2. Bkz. 2. bölüm.

lamalara bir "felsefi mevcudiyet" veremez.[1] Felsefenin tarihi boyunca "*olağanüstü miktarda kaale alınmamış felsefe* [...], fakat aynı zamanda kendi eğilimler çelişkisinin bastırılmışları da, teorik atıklarmış gibi, yolun kenarına bırakılmıştır"; bu da *Giriş*'i, *felsefenin* – olsa bile ancak egemen tarihi olabilecek– *felsefi bir tarihinin* değil, daha alt düzeyden bir tarihin, *felsefenin ikincil* [mineure] *bir tarihinin* ufku altına koyuyor (ve bizi Fransa'da Foucault ve Rancière'in çalışmalarına yönlendiriyor).

Althusser'in, Marksizmin "tamamlanmış teori" olarak sorgulanmasına çağrı yaptığı, aynı zamanda, bazı başkalarından sonra, nihayet "partilerin, hatta İşçi Hareketi'nin dışındaki" mücadele hareketlerini de gündemine aldığı ve partiyi devletin ideolojik aygıtı olarak kendi işleyişine karşı "dışsallaştırma" görevinin de "devletin dışı"nda bir sınıf kavgası sloganında "abardığı" anda, "egemen idealist felsefenin (hatta çoğu zaman diğerinin baskısıyla sadece onun sorunlarını düşünmeye zorlanan egemenlik altındaki materyalist felsefenin de) *göz ardı ettiği*, *reddettiği*, *sansürlediği*, *terk ettiği* her şeyin Tarihi'nin" haklarını gündeme getirmesi bir tesadüf müdür? [Her şey:] sadece "*emek* ve koşulları, sömürü, köle, serf, proleter, fabrika cehennemindeki kadın ve çocuklar, derme çatma sefil kulübeler, hastalık, tefecilik" değil, aynı zamanda "her şeyden önce *beden* ve cinsellikten gelen arzuları, sayısız otoritenin gözetimi altında olagelmiş ve halen de öyle olan erkek ve kadının bu kuşkulu kısmı; en başta erkeğin o eski malı mülkü *kadın* ve daha bebeklikten itibaren koca bir kontrol sistemiyle sımsıkı sarılmış *çocuk*; en başta tımarhanelerin "hayırsever" [hümaniter] zindanına adanmış *delilik*; en başta yasanın ve Hukuk'un peşlerini bırakmadığı *mahpuslar* ve bütün sürgünler, bütün mahkûmlar ve bütün işkence kurbanları; en başta Yunanlara göre *Barbarlar*, bize göreyse "*pis ötekiler*", "*yabancılar*" veya "*yerliler*"..."[2] Felsefe öğretilerini bilmenin burada bütün önemini koruyor olmasını sorgulamak abestir; ancak Althusser, 1968'de yaptığı gibi, *Öteki'nin kendini yetiştirme yeteneğine* –Marx'ı zikreden Lenin'in, işçi Dietzgen'i zikreden Engels'in "otodidaktizmi"ne– güvenerek, bunun dersini vermek niyetinde değildir. *Ini-*

1. Yani materyalist eğilimin idealistçe işleme tabi tutuluşunun iki yüzü: (idealizmi, bastırdığının sürekli geri dönüşüne maruz bırakan) nevrotik bastırma [*refoulement*] ya da (paranoyak yoruma göre, bizzat Platon'un gizli arzusu uyarınca, Demokritos'un yazılarının planlı biçimde yok edilmesi hakkındaki Aristoksenos'un sözünü harfi harfine alan...) psikotik "önceden yok etme" [*foreclusion*].

2. Bkz. "Büyük Dolambaç" bölümü.

tier, "inisiyatif"i ele alarak, başlamak, yeniden başlamak anlamına da gelir, en azından "henüz vakti geçmemişse" –bu endişe sık sık dile getirilecektir–. "İmdi," diye yazıyor Althusser, "hemen hemen aynı anda kitleler harekete geçmiş durumda. Bunu anlamak için onlara 'kulak vermek' lazım.": "Söz konusu olan, mevcut siyaseti "genişletmek" de değildir; siyasete doğduğu ve yapıldığı yerde kulak vermeyi bilmektir. Halen, siyaseti burjuva hukuksal statüsünden çıkarmak üzere, önemli bir eğilim yavaş yavaş belirmektedir. Eski parti-sendika ayrımı ciddi bir sınavdan geçiyor, partilerin hatta işçi hareketinin dışında tamamen öngörü dışı siyasal inisiyatifler (çevrecilik, kadınların, gençlerin vb. mücadelesi) doğuyor; gerçi büyük bir kargaşa içinde, ama bu karışıklık ileride verimli sonuçlar verebilir."[1] Bu yüzden, felsefi pratiğin bu dönüşümüne ya da felsefede Marksist bir konumun yeniden icadına yönelik bu inisiyatif, bütünüyle sömürülen sınıfların mücadelesinden çıkan "ekzoterik" dersin gölgesinde kalıyor. *Giriş*'in eşiğinde ve bitişinde (ama aynı zamanda bir orta bölümde de, "öznesiz bir sürecin sessiz eylemcisi" psikanalizciyle birlikte) bulacağımız iki materyalist filozof portresi arasındaki "salınım" [birbirini güçlendirme] buradan geliyor. Bitişinde: militan filozof, "teoride savaşan adam", ama bunu yapmayı ancak, ideolojik ve politik sınıf mücadelesinin pratiklerinden başlamak üzere, diğer pratiklerdeki mücadeleden öğreniyor. Eşikte: "filozof olmayı ancak yavaş yavaş, tevazu ile başarabileceklerini ve felsefelerinin kendilerine *dışarıdan* geleceğini bilen ve o zaman susup dinleyen" şu düşünürler...

* * *

1. *Solitude de Machiavel*, s. 289, 308.

Editörlerin notu

G.M. Goshgarian

"Biliyor musun, benim asıl yapmak istediğim, elkitapları yazmak," diyor Althusser 28 şubat 1966'da Franca Madonia'ya yazdığı mektupta. Fakat bu dileğini gerçekleştirmekte hayli gecikiyor. 1960'lı yıllarda tamamlayamadığı iki "elkitabı"ndan ancak iki ince fragman gün yüzü gördü: Nisan 1966'da *Cahiers marxistes-léninistes*'te [Marksist-Leninist Defterler] "Matérialisme historique et matérialisme dialectique" [Tarihsel Materyalizm ve Diyalektik Materyalizm] başlığı altında yayımlanan, "Teoriyle Pratiğin Birliği" konulu uzun bir metnin önsözünden alınmış bir bölüm ile, sonradan "Üretim İlişkilerinin Yeniden Üretimi"nin ilk bölümü haline gelen dokuz sayfalık bir "felsefenin geçici tanımı"; Althusser 1970'te bu metinden, ideoloji ve devletin ideolojik aygıtları konulu ünlü makalesini türetmiştir.

Yeniden Üretim Üzerine'nin bu birinci bölümünün ikinci bir ciltte devamı gelecekti; bu cilt, birincinin "uzun dolambacı"ndan sonra, "Okura Duyuru"suna göre, "felsefenin bilimsel bir tanımı"nı geliştirecekti. Oysa *Yeniden Üretim Üzerine*'nin birinci cildi bütün olarak ancak yazarının ölümünden beş yıl sonra çıkabildi. İkinci cilt ise hiç yazılmadı. Ancak, 1970'li yılların ortalarında, Althusser bu var olmayan felsefe elkitabını bir bakıma yeniden yazdı: Önce 1976'da, yayımlanmadan kalan 140 sayfalık bir müsvedde halinde, ardından, iki-üç yıl sonra, burada yazarının koyduğu başlık altında yayımladığımız metin halinde: Filozof Olmayanlar için Felsefeye Giriş.

Althusser, – önce *Introduction à la philosophie* [Felsefeye Giriş], sonra 1975'teki Soutenrance d'Amiens'e yankı olarak *Être marxiste en philosophie* [Felsefede Marksist olmak] başlığını taşıyan– 1976 müsveddesinin redaksiyonunu 8 Ağustos'tan biraz önce

bitirir ve o tarihte bir fotokopisini Pierre Macherey'ye gönderir. Müsveddeyle birlikte Macherey'ye gönderdiği mektuptan da anlaşıldığı gibi, bu metnin, hitap ettiği felsefeci olmayan okurdan fazla şey isteyebileceği yönünde endişeleri olan Althusser 1977 veya 1978' de metni tekrar ele almaya karar verir. Aslına bakılırsa, baştan aşağı yeniden yazılmış ve birkaç kez yeniden üzerinde çalışılıp gözden geçirilmiş olan bu "yeni mahsul" "elkitabı"nın, işin sonunda önceki haliyle pek az ortak yanı kalmıştır. Althusser'in dostu Sandra Salomon'a takdim ettiği versiyonda 154 sayfa tutan bu metin, "Devletin İdeolojik Aygıtları Üstüne Not"un, Althusser'in (1977 yılı sonunda "Not"un bir Almanca tercümesini yayımlatmış olan Peter Schöttler'le yazışmasının gösterdiği gibi) Şubat 1977 başlarında son şeklini vermiş olduğu versiyondan daha önceki bir halinin yarısından biraz fazlasını içermektedir. Zaten hayli gelişmiş olan bu metne Althusser, üretim pratiğini Aristoteles'in *poïesis* ve *praxis* kavramları ile ilişkisi içinde inceleyen yaklaşık yirmi sayfalık bir bölüm ilave eder. IMEC'te saklanan bu yaklaşık 175 sayfalık daktilo edilmiş müsvedde "Tapuscrit II", tarihlenmesi imkânsız birkaç yüz el işi düzeltme ve ilave ile kaplıdır. Althusser bundan başka metninin baş tarafının yeni bir versiyonunu ("Doğal Yaşam Hali Miti" konulu 6. bölümden önceki tüm metin) da yazar, öyle ki bu şekilde "Tapuscrit II"deki on beş sayfalık girişin yerine, metnin geri kalanından oldukça ayrı bir müsveddenin (yine IMEC'te saklanan "Tapuscrit I"), "Tapuscrit II"den alınmış bazı öğeleri de içeren yetmiş dört sayfası gelmiş olur. "Bu Tapuscrit I"de de yine elle yapılmış iki yüzden fazla düzeltme ve ilave vardır.

Althusser'in bir daktilocuya yazdığı bir sayfalık bir yönerge, iki "Tapuscrit"yi yeniden daktilo ettirmek istediğini gösteriyor. Herhalde, metnin baş tarafının elden geçirilmesi sırasında oluşan kimi tekrarları gidermek için olsa gerek, başka bazı değişiklikler de yapmak niyetindeymiş. Fakat arşivinde, metnin, burada –ufak tefek imla ve noktalama yanlışlarını düzelttikten sonra– oldukları gibi yayımladığımız elle düzeltilmiş iki Tapuscrit'nin bütününün temsil ettiği versiyondan daha sonraki bir halinin mevcut olmadığı anlaşılıyor.

Althusser'in eserine aşina olanlar, 1978 "elkitabının", "filozof olmayan" okurun felsefeye "inisiye olması"nı sağlamakla birlikte, onu yazarının kişisel felsefesiyle, özellikle Althusser'in 1966-1967 "teoricilik karşıtı" dönüm noktasından itibaren geliştirdiği felsefeyle de tanıştırdığını göreceklerdir. Böylece, örneğin, ölümünden sonra (ikisi hariç) yayımlanan birkaç metin *Initiation à la philosophie*'de

özetlenmiş, hatta çıkacakları haber verilmiş durumdadır: başlıcaları, "Üretim İlişkilerinin Yeniden Üretimi" ve "Devletin İdeolojik Aygıtları Üstüne Not"tan başka, "Bilimciler için Felsefe Dersleri" nden Beşinci Ders" (1967), "Feuerbach" (1967), parçalar halinde "Emperyalizm Üstüne Kitap" (1973), "Transformotion de la philosophie" (1976 Granada Konferansı), *Les Vaches noires* [Siyah İnekler] (1976), *Marx dans ses limites* [Sınırları içinde Marx] (1977-1978) ve 1994'te "Tesadüfi Materyalizmin Yeraltı Akıntısı" başlığıyla kısmen yayımlanan 1982 tarihli müsvedde...

Burada ilk kez okurlara sunulan metninin hemen hemen tamamlanmış durumda olmasına karşın, Althusser'in *Initiation à la philosophie*'yi yayımlamaktan niçin vazgeçtiğini bilmiyoruz.

FİLOZOF OLMAYANLAR İÇİN FELSEFEYE GİRİŞ

1

"Filozof Olmayanlar" Ne Diyor?[1]

Bu küçük kitap, kendilerini –doğru veya yanlış olarak– "filozof olmayanlar"dan sayan ancak felsefe hakkında bir fikir edinmek de isteyen bütün okurlara hitap ediyor.

Peki, bu "filozof olmayanlar" ne diyorlar?

İşçi, köylü, büro memuru: "Biz felsefe hakkında hiçbir şey bilmiyoruz. O bize göre bir şey değil, uzman entelektüellerin işi. Fazla zor. Zaten şimdiye kadar kimse de bize ondan bahsetmedi çünkü felsefeye sıra gelmeden okulu bıraktık."

Yönetici kadro, yüksek devlet memuru, doktor, vb.: "Evet, lisede felsefe okuduk okumasına. Ama çok soyut bir şeydi. Öğretmen konusuna hâkimdi ama anlaşılması zordu. Aklımızda hiçbir şey kalmadı. Hem zaten bu felsefe denen şey neye yarar ki?"

Bir başkası: "Yoo, öyle demeyin! Felsefe bana son derece ilginç geldi. Gerçi insanı kendine bağlayan bir öğretmenimiz vardı, onun derslerinde felsefeyi gerçekten anlıyorduk. Ama sonrasında hayatımı kazanmam gerekti. O zaman, ne yapayım, ne de olsa gün 24 saat: Teması kaybettim. Yazık oldu."

İmdi, bunların hepsine birden sorarsanız: "Peki öyleyse,

1. Sonraki iki bölüm, Althusser'in 1969'da yazdığı fakat sağlığında yayımlanmayan bir metnin birinci bölümüyle karşılaştırılmalı: "La reproduction des rapports de production", *Sur la reproduction*, (ed.) J. Bidet, Paris, PUF, "Actuel Marx Confrontation" dizisi, 2011; É. Balibar'ın önsözüyle.

[Aksi belirtilmediği takdirde dipnotlar orijinal yayınevine aittir.]

mademki kendinizi filozof olarak görmüyorsunuz, sizce filozof adını hak eden insanlar hangileri?" Hep bir ağızdan şu yanıtı vereceklerdir: "Kim olacak, *felsefe profesörleri!*"

Ve bu tamamıyla doğrudur: Kişisel nedenlerle, yani zevki ve manevi yararı için felsefeci yazarları okumaya, "felsefe yapmaya" devam edenler dışında, filozof adını hak eden yegâne bireyler, tam denildiği gibi, felsefe profesörleridir.

Bu olgu en başta bir, daha doğrusu iki soru akla getiriyor:

1. Gerçekten de, felsefenin kendi *öğretimine* ve kendisini *öğretenlere* bu denli bağlı olması bir rastlantı mı? Öyle olmadığına inanmak gerekiyor çünkü ne de olsa bu felsefe-öğretim evliliği bizim felsefe derslerimizle başlamıyor, yani dünden kalma değil. Felsefenin ta başlangıçlarında, Platon da felsefeyi birilerine öğretiyordu. Aristoteles de felsefe öğretiyordu. İmdi, bu "evlilik" bir rastlantı değilse, gizli bir gerekliliği ifade ediyor demektir ki, işte biz de bunu keşfetmeye çalışacağız.

2. Daha ileri gidelim. *Görünüşe bakılırsa* felsefe pratik hayatta pek bir işe yaramadığına, ne bilgi ne de uygulama üretmediğine göre, şu soru pekâlâ sorulabilir: "Peki, neye yarar bu felsefe?" Hatta şu garip soru da akla gelebilir: "Sakın felsefe, başka hiçbir şeye değil, *sadece kendi öğretimine yarıyor* olmasın?" Öyleyse, yalnız kendi öğretimine yarıyorsa, bu ne anlama gelebilir? Bu zor soruya da yanıt bulmaya çalışacağız.

Felsefe bağlamında işlerin nasıl yürüdüğünü görüyorsunuz. *En küçük bir parçası* (burada, filozofların hemen hepsinin felsefe öğretmeni olması) üstüne biraz düşünür düşünmez, bize soluk alacak zaman bile bırakmadan, hiç beklenmedik ve şaşırtıcı soruların ortaya çıktığını görüyoruz. Ve bu sorular öyle yapılanmış ki, onları sormamız gerekiyor; ama yanıtlama imkânımız olmadan: Yanıtlamak için *uzun bir yan yoldan* dolaşmak gerekiyor. Bu yan yol veya dolambaç ise felsefenin kendisinden başka bir şey değil. Demek ki okur sabredecek, başka yolu yok. Bu sabrı göstermeden felsefe konusunda fikir sahibi olunamaz.

Öyleyse, ilerlemek için, felsefe profesörü denen bu adamlara şöyle bir göz atalım. Onların da sizinle benim gibi karı-

ları veya kocaları, gerek duymuşlarsa çocukları vardır. Dünyadaki bütün insanlar gibi yer, içer ve uyurlar; acı çeker ve ölürler. Müzik ve sporu sevebilirler, politika yapabilir veya yapmazlar. Tamam, anlaşıldı: Onları filozof yapan, bütün bunlar değildir.

Onları filozof yapan, ayrı bir dünyada, felsefe tarihinin büyük eserlerinden oluşan *dışa kapalı bir dünyada* yaşıyor olmalarıdır. Görünüşe göre, zaten bu dünyanın dışı yoktur. Onlar Platon'la, Descartes ve Kant'la, Hegel, Husserl, Heidegger vb. ile yaşarlar. Peki, ne yaparlar? Tabii ben en iyilerinden bahsediyorum: Büyük yazarların eserlerini okurlar, döner döner yine okurlar, hiç durmadan okurlar, daha iyi anlayabilmek için bunları birbirleriyle karşılaştırır, tarihin bir ucundan öbürüne aralarında kıyaslamalar, ayrımlar yaparlar. Bu iş, bu sonu gelmeyen *yeniden okuma* olayı biraz tuhaf veya şaşırtıcı kaçsa yeridir; zira hiçbir matematik veya fizik profesörü temel matematik veya fizik kitabını böyle tekrar tekrar yeniden okumaz, böyle bir "geviş getirme" işlemine tabi tutmaz. Bilgileri sunar, açıklar veya kanıtlar, o kadar. Nokta. Aynı şeye *bir daha dönülmez*. Oysa hiç bıkmadan tekrar tekrar metinlere dönmek felsefenin temel uygulamasıdır. Filozof bunu pekâlâ bilir, üstelik bunu niçin yaptığını size açıklar da! Felsefe eseri anlamını, mesajını bir tek okumayla teslim etmediği için yapar bunu; bu eser yığın yığın anlamla yüklüdür, doğası gereği tükenmez, hatta bir bakıma sonsuzdur, *yorumlamayı* bilen için her zaman diyecek yeni şeyleri vardır. Felsefenin pratiği, dümdüz bir yeniden okuma, hatta kanıtlama değil, *yorumlama*, *sorgulama*, *meditasyondur*; büyük eserlere, içerdikleri, daha doğrusu sessizce "işaret ederek" gösterdikleri Hakikat'in içinde, *demek istediklerini* ya da *demek istemiş olabileceklerini* dedirtmeye çalışır.

Varılan sonuç: Dışı olmayan bu dünya aynı zamanda *tarihi de olmayan* bir dünyadır. Tarihin resmileştirdiği, adeta kutsallaştırdığı büyük eserlerden oluşmakla birlikte, kendi tarihi olmayan bir dünya... Kanıt mı? Filozof, Kant'tan bir pasajı yorumlamak için ister Platon'a ister Husserl'e atıf yapabilir; ilk ikisinin arasında 23 yüzyıl, birinciyle sonuncu arasında

bir buçuk yüzyıl zaman farkı yokmuş gibi, öncenin ve sonranın hiçbir önemi yokmuş gibi... Filozof için sanki bütün felsefeler *çağdaştır*. Birbirleriyle yankılarla yanıtlaşırlar, çünkü aslında hep aynı sorulara yanıt ararlar ki, zaten felsefe de bunlardan oluşur. Ünlü sav "felsefe ebedidir" [*philosophia perennis*]de buradan gelir. Görüldüğü gibi, o bitmez tükenmez yeniden okumanın, kesintisiz meditasyon işinin mümkün olabilmesi için, felsefenin de hem bitimsiz olması ("dediğinin" tükenmemesi) hem de ebedî olması (her felsefenin içinde tüm felsefenin tohum halinde var olması) gerekir.

Filozofların, yani felsefe öğretmenlerinin demek istiyorum, icraatının temeli işte böyle bir şeydir. Bu koşullarda, onların felsefeyi *öğrettiklerini* söylerken dikkatli olun! Zira açıkça görülüyor ki, onlar bu işi, öğrenilecek bilgileri, yani (o an için) *kesin* sayılan bilimsel sonuçları öğrencilerine sunan diğer öğretmenler gibi yapmıyorlar. Platon'u ve Kant'ı iyi anlamış bir felsefe öğretmeni açısından, *felsefe öğretilmez*.[1] İyi ama o zaman felsefe öğretmeni ne yapar? Öğrencilerine *felsefe yapmayı* öğretir: onların karşısında felsefenin temel metinlerini veya büyük ustalarını yorumlayarak, onların da kendisini örnek alarak felsefe yapmalarına yardım ederek, kısacası onlara felsefe yapma arzusu (Yunanca *philo-sophia* kelimesi aşağı yukarı böyle çevrilebilir) aşılayarak... Bu öğretmen kendine yeterince güvenirse bir basamak daha çıkıp *kişisel meditasyon*, yani kendine özgü orijinal bir felsefe tasarlama sürecine geçebilir. İşte felsefenin de bir şey ürettiğinin canlı kanıtı! Peki ürettiği ne? Yine felsefe, başka hiçbir şey değil ve bütün olay kapalı bir dünyada geçer. Filozofların bu dünyasının "kapalı" olmasında şaşılacak bir şey yoktur: Oradan çıkmak için bir şey yapmadıkları, tam tersine eserlerin *içselliğinde* gittikçe daha derine daldıkları için, kendi dünyalarıyla onlara uzaktan garip hayvanlarmış gibi bakan diğer insanların dünyası arasına derin bir hendek kazmış olurlar.

1. Platon, *Mektup VII*, 341 c-d. "Hiçbir felsefe öğrenilemez, yalnız felsefe yapmak öğrenilebilir," Kant, "Critique de la raison pure" Fr. çev. A. Delamare ve F. Marty, Gallimard, *Œuvres philosophies* içinde (ed.) F. Alquié, Paris, 1980, s. 1388.

Tamam, öyle olsun. Ancak okur yine de bu anlatılanların bir limit-durum, bir uç eğilim olduğunu; elbette gerçek olmakla birlikte, işin her zaman böyle olmadığını söyleyecektir. Ve okur gerçekten haklıdır: Yukarıda anlatılanlar, nispeten arıtılmış bir biçim altında, felsefenin *idealist eğilimi, idealist pratiğidir.*

Fakat tamamen başka bir şekilde de felsefe yapılabilir. Bunun kanıtı, tarihte bazı filozofların, *materyalistlerin* diyelim, tamamen başka bir yaklaşımla felsefe yapmış olmaları ve bazı felsefe öğretmenlerinin de onları örnek almalarıdır. Bunlar artık ayrı bir dünyanın, kendi *içselliğinin* üzerine kapanmış bir dünyanın parçası olmak istemiyorlar. Oradan çıkıp *dış* dünyada yaşıyorlar; (var olan) felsefe dünyasıyla gerçek dünya arasında verimli alışveriş ilişkileri kurulmasını istiyorlar. Onlara göre bu, ilkeler planında, zaten felsefenin öz işlevidir: idealistler felsefenin her şeyden önce *teorik* olduğunu düşünürken, materyalistler felsefenin her şeyden önce *pratik* olduğunu, gerçek dünyadan geldiğini ve farkında olmadan gerçek dünyada somut etkiler yarattığını düşünürler.

Dikkatinizi çekerim, idealistlere temelden karşıt olsalar bile, materyalist filozoflar bazı noktalarda onlarla, diyelim, "mutabık" da olabilirler: örneğin, *"felsefe öğretilmez"* savı hakkında. Fakat bu söze aynı anlamı vermezler. İdealist gelenek bu savı, felsefeyi bilgilerin üstüne çıkararak ve her bireyi de *kendi iç dünyasında* "felsefe esini"ni uyandırmaya çağırarak savunur. Materyalist gelenek ise felsefeyi bilgilerin üstüne yükseltmez; insanları, felsefe yapmayı öğrenmek için gereken şeyleri, tabii felsefi eserleri de ihmal etmeden ama *kendi dışlarında*, uygulamalarda, bilgilerde ve toplumsal mücadelelerde aramaya çağırır. İnce bir fark ama sonuçları önemli.

Başka bir örnek alalım, idealizmin gözünün bebeği gibi üstüne titrediği bir örnek: Felsefi eserlerin tüketilemez niteliği, pek tabii felsefeyi bilimlerden ayırır. Materyalizm, bir felsefi eserin, *anlamla aşırı yüklü* olduğu için, "harfi"ne, yani yüzeysel anlamına indirgenemeyeceği olgusunu kabulde "mutabık"tır. Hatta daha da ileri gider: Tıpkı idealizm gibi,

bu aşırı anlam yükünün, felsefenin "doğası"na bağlı olduğunu da kabul eder! Ancak, felsefe hakkında idealizminkinden tamamen farklı bir fikre sahip olduğundan, felsefi eserin bu *aşırı anlam yükü* materyalizm için yorumun *sonsuz* karakterini değil, felsefi işlevin aşırı *karmaşıklığını* ifade eder. Bir felsefi eser ona göre anlamla aşırı yüklüyse, bunun nedeni felsefe olarak var olabilmek için çok sayıda anlamı birleştirmek zorunda olmasıdır. İnce bir fark ama sonuçları önemli.

Son bir örnek daha alalım: Bütün felsefelerin çağdaş olduğuna, felsefenin "ebedî" olduğuna ve felsefenin tarihi olmadığına dair ünlü sav. Her ne kadar paradoksal görünse de, materyalizm bundan da, bazı şerhlerle, "mutabakat"ını esirgemez. Bazı şerhlerle dedik, zira materyalizm felsefede *tarih* üretildiğini, orada da felsefenin "manzara"sını değiştiren olaylar olduğunu, gerçek çatışma ve devrimler meydana geldiğini düşünür. Fakat bu kayıt geçerli olmak üzere, materyalizm de, tüm felsefe tarihinin *aynı temel anlaşmazlığın*, her felsefe içinde materyalist eğilimle idealist eğilimi karşı karşıya getiren çatışmanın, tekrarı olduğu ölçüde, kendi üslubunca "felsefenin tarihi olmadığını" söyler. İnce bir fark ama sonuçları önemli.

Hızla değinip geçtiğimiz bu örneklerden şu noktayı akılda tutacağız. Felsefe *bir* olsa da, son kertede *iki* karşıt felsefe yapma tarzı, *birbiriyle çelişen iki ayrı felsefe uygulaması* vardır: *idealist* felsefe pratiği ve *materyalist* felsefe pratiği. Ama şunu da unutmayacağız ki, paradoksal biçimde, idealist konumlarla materyalist konumlar karşılıklı olarak birbirlerinin alanlarına *müdahale etmektedir*. Felsefenin hem bir olması hem de idealist ve materyalist olmak üzere iki çatışkın eğilime ayrılması nasıl olabiliyor? İki felsefi tarafın hasım olarak birbirlerinin sınırlarını çiğnedikleri görüldüğüne göre ortak bir şeyleri nasıl olabiliyor?

Bir kez daha, dolaysızca yanıtlama imkânından yoksun olduğumuz sorular soruyoruz. Oysa yanıtlamak için Büyük Dolambaç'tan geçmek, Servis Yolu'ndan dolaşmak gerekiyor. Öyleyse, sabır...

Sabır; ama hemen ardından sürpriz.

Zira idealist profesörlerinkinden ayrı "bir başka felsefe yapma tarzı", felsefeye dünyadan el etek çektirmek şöyle dursun onu dünyaya sokan ve bütün insanlarla kardeş yapan bir felsefe uygulaması varsa; insanlara Hakikat'i yukarıdan ve emekçiler için anlaşılmaz bir dilde getirmek şöyle dursun, sırasında *susmayı* ve insanlardan, onların çalışmalarından, acılarından ve mücadelelerinden bir şeyler *öğrenmeyi* bilen bir felsefi pratik varsa, o zaman bu tarz, çıkış noktamız olan varsayımı altüst edebilir.

Nitekim, işleri güçleri ve toplumdaki konumları itibarıyla farklı insanlara bu konuyu sorduğumuzda, hepsi *felsefe öğretmenlerinden* bahsetti. Bu normaldir: Felsefe orta ve yükseköğrenimde öğretiliyor. Onlar da, alçakgönüllülükleri ya da umursamazlıkları yüzünden, felsefeyi felsefe öğrenimiyle özdeşliyorlardı. Bunu yapmakla ne yapmış oluyorlardı, mevcut toplumsal kurumlarımızın resmen beyan ettiğini, yani *felsefenin, felsefe öğretmenlerinin* malı *olduğunu*, yinelemekten başka?.. Toplumsal düzenin bu oldubittisinden korkarak, filozofların felsefesinin güçlüğünden ürkerek, bir *felsefi önyargıya* el kaldırmaya cesaret edemediler. Emeğin el emeği ve kafa emeği diye ikiye bölünmesi ve bunun pratik sonuçları, idealist felsefenin egemenliği ve "sırra ermişler"e hitap eden özel dili, onları etkiledi ve cesaretlerini kırdı. Şunu söylemekten çekindiler: Hayır, felsefe, felsefe öğretmenlerinin malı değildir. (Diderot, Lenin, Gramsci ile birlikte) "*Her insan filozoftur,*" demekten korktular.

İdealist filozoflar herkes için ve herkesin yerine konuşurlar. Bunu neden yapmasınlar ki? Adamlar her konuda Hakikat'i ellerinde tuttuklarını düşünürler. Materyalist filozoflarsa kolay kolay ses çıkarmazlar zira insanları dinlemek için *susmayı* bilirler. Her şey hakkında Hakikat'e sahip olduklarını düşünmezler. Ancak yavaş yavaş, iddiasızca filozof olunduğunu ve felsefelerinin kendilerine *dışarıdan* geleceğini bilirler; o zaman, susar ve kulak kabartırlar.

İşittiklerinin ne olduğunu, yani halkın içinde, felsefe öğrenimi görmemiş ve felsefe yapma sanatında izleyecek hiç-

bir "ustaları" olmamış emekçilerin kafasında da söz konusu edilip konuşulacak kadar belirgin bir *felsefe kavramı* bulunduğunu, öğrenmek için fazla uzağa gitmeye hacet yoktur. Bu, materyalistlerin savundukları gibi, "Her insan filozoftur," demektir, halkın kafasındaki felsefe, tahmin edileceği gibi, büyük filozof ve profesörlerin felsefesiyle tamamen aynı şey olmasa bile...

Her insana özgü bu "doğal" felsefe nasıl bir şey olabilir? Bu soruyu tanıdıklarınıza, "sıradan" insanlara sorarsanız, belki tevazu vb. nedenleriyle önce mırın kırın edebilirler ama sonunda kabul edeceklerdir: "Evet, benim de kendime göre bir tür felsefem var." Nedir bu? Belli bir "dünyayı görüş" tarzı. Soruları sürdürürseniz şöyle diyeceklerdir: "Hayatta doğrudan deneyimle iyi bildiğim bazı şeyler var: İşim, ilişkide bulunduğum insanlar, gezip gördüğüm ülkeler ya da okulda veya kitaplardan öğrendiğim şeyler. Bunlara *bilgiler* diyelim. Fakat dünyada hiç görmediğim, dolayısıyla bilmediğim birçok şey de var. Ama görmemiş olmam bunlar hakkında da belli bir *fikir* sahibi olmama engel değil. Böyle durumlarda, kafamda *bilgileri aşan bazı fikirler* de var: örneğin, dünyanın kökeni, ölüm, çekilen acılar, politika, sanat, din, vb. hakkında... Dahası da var: Bu fikirler bana sağdan soldan, düzensizce, darmadağınık, birbirinden ayrı, bir bütün oluşturmadan geldiler. Fakat, neden bilmem, bunlar kafamda yavaş yavaş birleşti, hatta ilginç bir şey oldu: bütün bilgilerimi ya da çoğunu, bu genel *fikirlerin*, onların *birliğinin* şemsiyesi altında topladım. İşte o zaman kendime bir tür felsefe, bildiklerimi de bilmediklerimi de kapsayan bütünsel bir dünya görüşü kurmuş olduğumu gördüm. Benim felsefem işte bu, fikirlerimin şemsiyesi altında birleşmiş bilgilerim." Onlara bu felsefenin ne işlerine yaradığını sorarsanız, şöyle diyeceklerdir: "Çok basit: *hayatta yolumu yönümü bulmama.* Pusula gibi bir şey: Bana kuzeyi gösteriyor. Ama bilirsiniz, herkesin felsefesi kendine."

Sıradan biri işte böyle derdi. Ama dikkatli bir gözlemci şu hususları da ilave ederdi:

"Gerçi herkes kendi felsefesini kurar ama *deneyimde*, bu felsefelerin çoğu birbirine benzer; insanların 'fikirler'i bakı-

mından bölünmelerine çıkış noktası olan ortak bir felsefi tema üstüne kişisel çeşitlemeler olarak görünürler," derdi.

"Örneğin, bir kişi hakkında, kendisini derinden yaralayan acı tecrübeleri karşılayış tarzına bakılarak, her şeye karşın kaderin kötü cilvelerini 'felsefe'yle göğüslediği; ya da hayat yüzüne gülüyorsa, onun nimetlerini kötüye kullanmadığı –ki bu durumda iyi ve kötü şeylerle bilinçli, ölçülü, denetimli ve bilgece ilişkiler sürdürüyor demektir, o zaman da ona "filozof adam" denir– söylendiği zaman, her insan için "doğal" olan bu felsefenin ortak teması [veya temeli] hakkında bir fikir edinilebilir" derdi.

Peki, bu "felsefe"nin özünde ne buluyoruz? Gramsci bunu gayet güzel açıklamıştı: Bir yanda, şeylerin (maruz kalınan) katlanılması gereken zorunluluklarına dair belli bir tasavvur, yani bir tür *bilgi*; öte yanda, hayatın acı veya tatlı yaşantılarında bu bilgiyi kullanmanın belli bir tarzı, yani belli bir *bilgelik*.Demek ki, bütünleşmiş olarak, belli bir *teorik* tutumla belli bir *pratik* tutum: başka deyişle belli bir bilgelik. Böylece sıradan insanların bu "kendinden olma" felsefesinde, filozofların felsefesinin tüm tarihi boyunca hüküm sürmüş olan iki büyük temayı buluyoruz: şeylerin, dünya düzeninin *zorunluluğuna* dair belli bir tasavvur ile dünyanın gidişatı karşısında insan *bilgeliğine* dair belli bir tasavvur. Bu fikirlerin daha bu aşamada bile "felsefi" olmadığını kim söyleyebilir?

İmdi, bu tasavvurda çok çarpıcı olan husus, çelişkili ve paradoksal niteliğidir. Zira, aslında, bu felsefe gayet *aktiftir*. Doğanın ve toplumun zorunlulukları karşısında insanın bir şey yapabileceğini varsayar; derin bir düşünüm [*réflexion*] ve kendine yoğunlaşmayı, acının derinlikleri veya mutluluğun kolaylıkları karşısında sağlam bir kendine hâkimiyeti varsayar. Ne var ki bu tutum, "eğitilmedikçe" ve örneğin politik mücadelede dönüştürülmedikçe, çoğu zaman *pasifliğe* sığınmayı ifade eder. Buna pekâlâ bir insan etkinliği denebilir denmesine, ama özünde derin biçimde *pasif* ve *konformist* bir etkinlik olabilir. Zira bu "kendiliğinden" felsefe tasarımında, bazı idea-

list filozofların bile istediği gibi dünyada pozitif olarak eylem yapmak ya da Marx'ın istediği gibi onu "dönüştürmek" değil, bütün aşırılıklarından kaçınmaya çalışarak onu kabullenmek söz konusudur. Yukarıda "sıradan insan"ın ağzından aktarılan, "*herkes kendine göre kendi felsefesini yapar*" (tabii yalnız başına: "herkes kendine") sözünün bir anlamı da budur. Neden peki? Onu ezen veya ezebilecek olan bir dünyaya tahammül edebilmek için. Gerçekten dünyanın gidişine egemen olmak söz konusuysa, bu iş onu dönüştürmeye kalkışarak değil, en az zararla kurtulmak için "felsefe"yle davranıp ona boyun eğerek yapılabilir. Kısacası, onun gücünü aşan ve değiştirmek için hiçbir şey yapamayacağına göre, kabullenmek için ister istemez çare bulması gereken bir zorunlulukla uzlaşmak söz konusudur. Demek ki etkinlik, evet, ama pasif bir etkinlik, *kaderine razı* bir etkinlik.

Burada sadece İtalyan Marksist filozof Gramsci'nin bu konudaki düşüncelerini özetlemiş oluyorum. Bu örnek üzerinde, bir Marksist filozofun nasıl akıl yürüttüğünü görebilirsiniz. O, "Kendine hikâye anlatmaz," hamasi nutuklar çekmez, "Bütün insanlar devrimcidir," demez, insanları konuşmalarına bırakır ve her şeyi olduğu gibi söyler. Evet, *henüz kavgaya girme bilinci uyandırılmamış* büyük halk kitlelerinde, hatta dövüşmüş ama yenilgiyi tatmış olanlarında bile, diplerde bir kadere rıza eğilimi vardır. Bu boyun eğme, her zaman sınıflı toplumun, dolayısıyla sömürü ve baskının tarihi olmuş olan Tarih'in en uzak yerlerinden gelir. Bilinçleri bu tarih tarafından biçimlenmiş olan halk insanları zaman zaman başkaldırmamış değillerdir; ama bunu ne kadar yaparlarsa yapsınlar, ayaklanmaları her zaman bastırıldığı için, artık boyun eğmekten ve katlandıkları *zorunluluğu* "felsefe"yle kabul etmekten başka seçenekleri yoktu.

Din de tam burada ortaya çıkacaktır.

2

Felsefe ve Din

İster istemez kabul edilmesi gereken bu zorunluluk en başta, yasalarına "ancak itaat ederek kumanda edilebilen" (Hegel) doğanın koyduğu zorunluluktur. Ama aynı zamanda ve özellikle, bireylerin tek başlarına değiştiremedikleri, dolayısıyla mecburen kabul ettikleri toplum düzeninin zorunluluğudur da. Söz konusu "felsefe"nin genellikle kadere boyun eğen görünümü de buradan gelir: "Dünyada adaletsizlik her zaman hüküm sürmüştür, her zaman zenginler ve fakirler olmuştur," vs. Bu "kadere rıza", benimseyenleri, başkaldırılarının daha da azdırabileceği kötülüklerden (sanılarına göre) esirgese bile, büyük insan kitlelerine teşmil edilince [yayılınca] yerleşik düzeni ve tüm kötülüklerini güçlendirmekten başka sonuç vermez: emekçileri sömüren ve onların her şeyi böyle bir *kadere rıza "felsefesi" içinde* ele almalarında büyük çıkarı olan egemen sınıfların yerleşik düzeni söz konusu.

Bu "felsefeyle [filozofça] ele alınacak" hayat tasarımında, yalnız "şeyler"in *zorunluluğunun* kabulünü değil, insanlara egemen olan bu zorunluluğun *denetlenemez* niteliğinin bilgisini de buluruz. Her an başımıza bir kaza, bir felaket, bir bunalım, iktidarın sert bir müdahalesi gelerek tüm hayatımızı altüst edebilir: insanlar, aslında ya kendi öngörü zayıflıklarını ya da iktidarın kaprislerini ifade eden bu "rastlantılar" karşısında çaresizdirler. O zaman söz konusu "iktidar" (doğanın veya devletin iradesi) insan yeteneklerinin *ötesinde*, hemen

hemen doğaüstü güçlerle donanmış ve "kararlar"ı tahmin edilemezmiş gibi görünür.

Bu iktidarın model ve özetinin Tanrı olduğu açıktır. İşte bu yüzden, bu düzeyde, filozof olmayanların tasavvuru her şeyden önce *dinsel* niteliktedir. İnsanlık tarihinde ne denli geriye gidilirse gidilsin, insan birey ve gruplarının öngörü ve tepki yeteneklerini aşan bu "kadir-i mutlak" gücün varlığıyla karşılaşılır. O zaman bireyler hayatlarını kendi dışlarında belirlenen bir "kader" gibi yaşarlar ve karar veren kimseyi de görmediklerinden, katlanmaları gereken bütün bu düzeni kurup işletenin *Tanrı* olduğunu düşünürler.

İşte bu nedenle, "sıradan" insanların "kendiliğinden" felsefeleri, mücadeleye seferber edilmedikleri zaman, genel olarak *kadere rızanın* egemenliğindedir. Bu nedenle her bireyin kendi köşesinde imal ettiği bu kişisel felsefelerin hepsi birbirine benzer. Çünkü her kişisel felsefenin arkasında, kişisellikle ilgisi olmayan bir *din katmanı* vardır: uzun insanlık tarihinin canlı mirası, kişisel değil toplumsal bir taban. Ve şu kanıtlanmış bir gerçektir ki, tarihte dinin yoksulların *başkaldırısına* hizmet ettiği kimi dönemler (ilk Hıristiyanlar, köylü savaşları ve bazı mezhep savaşları, Katharosçular, vb.) dışında ve bugün de bazı Hıristiyanların işçi sınıfının mücadelesine ortak olma denemeleri dışında, din tüm tarih boyunca, kitle halinde, ödülünü öbür dünyada alma "*vaadi*" karşılığında bu dünyanın acımasız sınavlarında *kadere boyun eğme* tutumuna bağlı olmuştur.

Felsefe tarih boyunca her zaman var olmamışsa da, dinin şu veya bu biçim altında "ilkel" denen ilk insan toplumlarında bile her zaman var olduğu kanıtlanmış bir olgudur. Din, felsefeden önce gelmiş, felsefenin gelişi de onu ortadan kaldırmamıştır. Tam tersine; zira Platon'la felsefe tarihini başlatan idealist felsefenin ve daha sonraki birçok felsefenin "dinin kızları" olduğu söylenmiştir. Son yüzyıllarda alan kaybetmekle birlikte dünyadan henüz kaybolmamış olan bu uzun din egemenliğinden, insanlığın ortak bilincinde bir şeyler kalmıştır. Tıpkı felsefi idealizmin uzun egemenliğinden de bir şeyler kalmış olması gibi... Bu idealizm o derece dine bağlı olmuştur ki,

felsefe dinden ancak ve ancak dinin dogmalarını kabullenmek ve büyük dinsel sorunları felsefe sorunlarıymış gibi sahiplenmek koşuluyla az çok ayrılabilmiştir. Aradaki tek fark, felsefenin bu eski sorunları *yeni bir tarzda* ele almasıdır; fakat onları "apaçık" felsefi sorunlar olarak kabul edegelmiştir.

Örneğin,[1] din "soruların sorusunu", *Dünyanın Kökeni* sorusunu da soruyordu. Neden bir şey var da hiçbir şey yok değil? Neden Yokluk [Hiçlik, *Néant*] değil de Varlık [*Être*] var? Neden dünya var ve tabii insanlar da?.. Din şöyle yanıtlıyordu bu soruları: Tanrı dünyayı Yokluk'tan yaratmıştır; bunu yapmışsa, hayvanlarla bitkilerin insanları beslemesi, Tanrı'nın çocukları olan insanların da Zaman'ın sonunda "kurtarılması" için yapmıştır.

İmdi, bu "sorular sorusu", Dünyanın Kökeni sorunu –ki Dünya, insanlar ve Tanrı sorunu demektir– felsefeye miras kalmıştır. Felsefe bunu korumak *zorunda kaldı* (eleştirmek, direğe bağlanıp yakılmakla cezalandırılacak bir sapkınlık sayılıyordu). Fakat onu dinsel ifadesindeki sadelik içinde bir anlatı olarak ya da bir dizi büyük mitsel imge dizisi olarak korumadı. Ona, soyut ve rasyonel bir düşüncenin ürünü *kavramsal* bir içerik verdi. Böylece, oğlunu dünyaya gönderen ve bir ahırda doğurtan İncillerin "kişisel" Tanrısı, gerçek bir "mümin" olan Pascal'i umutsuzluktan kızdırarak, "*filozofların ve bilginlerin Tanrısı*"[2] oldu: Yani bir kavramlar sisteminde teorik bir rol oynayan gayet soyut bir kavram oldu. Daha önce Platon onu, hiyerarşik bir toplumsal dünyayı düzene sokabilecek *İyilik İdesi* ["Hayr-ı âlâ"],[3] Aristoteles de dünyaya hareketi getiren

1. Althusser sonraki on üç paragrafta ileri sürdüğü savları 1982'de kaleme aldığı bir müsveddede geliştirmektedir; bu metinden bazı parçalar ölümünden sonra yapılan bir yayında yer almıştır: "Le courant souterrain du matérialisme de rencontre", *Écrits philosophiques et politiques*, (ed.) F. Matheron, Paris, Stock-IMEC, 1. kısım, 1994, s. 539-582. Bunun bir özeti, Althusser'in 1967'de verdiği; fakat ancak sonradan yayımlanan beş derslik "Bilimciler için Felsefe Dersleri" dizisinin birinci dersinde bulunabilir: *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (1967), Paris, Maspero, "Théorie" dizisi, 1974, s. 25-26. Bkz. s.62, not 1.

2. "Mémorial de Pascal", B. Pascal, *Œuvres* (ed.) L. Brunschvig, Paris, Hachette, 1921, 12. kısım, s. 4.

3. *République*, VII, 517 b-c.

İlk Devindirici olarak[1] düşünmüşlerdi. Descartes onu tamamen mekanizmaya indirgenmiş bir dünyanın mutlak mükemmel *İlk Sebebi* olarak;[2] Spinoza, *Sonsuz Töz*, yani Doğa'nın, etkilerini meydana getirmekteki mutlak kudreti olarak[3] (bu Spinozacı Tanrı, Doğa'ya denk düşer ki bu da Spinoza'ya temelsiz olmayan bir ateizm suçlamasına mal olmuştur) Leibniz de mümkün olabilecek dünyaların en iyisinin *Sonsuz Hesaplayıcısı* olarak,[4] vb. düşündüler.

Felsefe, bu şekilde Tanrı'nın adını değiştirerek, onu açıkseçik ve kesin biçimde tanımlayarak ve bu değiştirimden gerekli sonuçları çıkararak, aslında Tanrı'nın "doğasını" da değiştiriyor ve *dinin kendisine dayattığı Tanrı'yı kendi felsefi amaçlarına alet ediyordu*: Bu Tanrı'yı bilimsel keşifler ve toplumsal çalkantılarla derin değişikliklere uğrayan bir dünyanın *sorumlusu* ve *güvencesi* yapıyordu. Tanrı'yı kendi hizmetine alıyor ama aynı zamanda onun hizmetine giriyordu. İdealist felsefe bunu yapmak için çok uzun zaman, birkaç istisna dışında, "Şeylerin Radikal Kökeni" (Leibniz)[5] sorununu da kendi üzerine aldı ve bu sorundaki "gizem"i anlamaya, onu kavramsal ve kesin olarak tanımlanmış terimlerle düşünmeye kalkıştı... sanki bu sorunun bir anlamı varmış gibi...

İmdi, *anlamı olmayan soruların da var olabildiği* fikri, materyalizmin bir kazanımıdır. Bahsettiğimiz "şeylerin radikal kökeni" sorununda, materyalistler, hatta bizzat Kant,[6] herhalde dinin esinlediği ve felsefenin düpedüz başından savma-

1. *Métaphysique*, XII, 7, 1072a-1072b.

2. "Réponses aux premières objections", R. Descartes, *Œuvres*, (ed.) C. Adam ve P. Tannery, Paris, Vrin, 9. kısım, 1.böl., 1982, s. 86-88.

3. *Éthique*, Fr. çev. B. Pautrat, Paris, Seuil, 1999, Kitap I, Tanım VI, s. 15; Kitap II, Öneri, XXIX, Scolie, s. 67.

4. G. W. Leibniz, *Essais de théodicée*, (ed.) J. Brunschvig, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, s. 108; "Cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus," [Tanrı hesabını yapar ve düşünmesini icra ederken dünya da meydana gelir] "Dialogus" içinde G. W. Leibniz, *Die Philosophischen Schriften*, (ed.) C. Gerhardt, 7. kısım, Berlin, Weidmann, 1890, s. 190.

5. *Sur l'origine radicale des choses*, Fr. çev. P.-Y. Bourdil, Paris, Hatier, "Profil formation" dizisi, 1994.

6. "Aşkın görünüş [...] aşkın eleştiri sayesinde mahiyeti açığa çıkarıldığı ve boşluğu açıkça tanındığı zaman bile ortadan kalkmaz (örneği, şu önermenin sunduğu görünüş: Dünyanın zaman içinde bir başlangıcı olmalıdır)", *Critique de la raison pure*, s. 1015.

sı gereken basit bir teorik sahtekârlık görüyorlardı. Bir benzetme yapmak gerekirse ben şöyle derim: "*Neden bir şey var da hiçbir şey yok değil?*" sorusu, çocukları eğlendirmek için sorulan, "*Bir sürü nehrin boşaldığı deniz neden taşmıyor?*" sorusu kadar saçmadır. Bu soru sorulurken şu nokta akla gelmiyor: Eğer "bir şey" (varlık) olmasaydı, ortada yokluk sorusunu soracak kimse de bulunmazdı, dolayısıyla yokluk, *varlığın var olmayabileceğine* inanırmış gibi yapmaya yarayan bir aldatıcı kavramdır; oysa böyle bir seçenek yoktur!

Şimdi, mademki yolumuzda acelemiz yok, idealizmin ve materyalizmin düşünmeyi nasıl kullandıklarını göstermek üzere, (Heidegger gibi modern filozoflara da hâlâ esin kaynağı olan) şu ünlü Dünyanın Kökeni sorunu konusunda, aydınlatıcı bir örnek vermek istiyorum.

İdealist filozof şöyle diyecektir: Tanrı Dünya'yı Kaos'tan, yani *Yokluk*'tan yarattı. Tanrı'nın dünyayı yaratma fermanından önce (Kendi'nden başka) hiçbir şey yoktu. O küçük "önce" kelimeciğinin nasıl ürkütücü problemler çıkardığına dikkat edin, çünkü bir "zamanda öncelik" kavramı getiriyor. Peki, zaman Dünya'nın yaratılışından önce de var mıydı? Yoksa o da dünyanın yaratılışıyla birlikte mi ortaya çıktı, yani o da mı yaratıldı? O da yaratıldıysa, zamandan önce zaman yoktu demektir; sadece Tanrı'nın sonsuzluğu + Yokluk vardı ve Tanrı saf yaratma yoluyla (*"hiç"ten yola çıkarak*) Yokluk'tan dünyayı çıkardı. İşte Tanrı'nın *mutlak kudretini* apaçık gösteren ve vurgulayan bir delil (zira insanların dünyasında "hiç"ten hiçbir şey "yaratılamaz"). Fakat Tanrı güçlendikçe daha da anlaşılmaz olur. İdealist felsefe, kendi kendisiyle tutarlı biçimde, işi Tanrı'nın "anlaşılamaz" olduğunu ve tüm insan kavramlarının ötesinde bulunduğunu, eğer ondan söz ediyorsak bunu ancak "benzetme" (analoji) ile yapabildiğimizi (tabii tüm oranları da koruyarak, zira o bizimle aynı ölçüye vurulamaz) söylemeye dek vardırır. İmdi, hadi varın anlayın, Yokluk'la birlikte var olan tek "şey" olduğunu ve dünyanın varlığını bu hiçlikten çıkardığını! Öyleyse gerçekten Dünyanın mutlak Kökeni olacaktır; ama anlaşılabilir değil.

Bunun yerine, Epikuros'unki gibi materyalist bir felsefeyi ele alalım. Bu felsefe Dünyanın Kökeni'nden (bu anlamsız sorundan) değil, *başlangıcından* bahseder. Dünyayı yokluktan çekip çıkarmak için Tanrı'nın mutlak gücünü devreye sokmaz. Söz konusu başlangıçtan önce ne Tanrı ne de Yokluk vardır. Peki, ne vardır? Tam ve tipik materyalist sav: *Daha o zaman ve her zaman bir şey vardır, daha o zaman ve her zaman "madde" vardır* ve o Kaos değildir; bazı yasalara tabi bir şeydir. Bu madde neden ibarettir? Ağırlığın (kütleçekim kuvvetinin) etkisi altında, sonsuz boşlukta, çarpışmaksızın paralel olarak "düşen" sonsuz sayıda bölünemez parçacıklardan, *atom*'lardan ibarettir. Yazıları elde olmayan Epikuros'un felsefesini serimleyen Romalı şair-filozof Lucretius, "Şeylerin Doğası" başlıklı bir şiirde, dünyanın başlangıcından önce atomların "*yağmur gibi*" yağdığını söyler. Atomların "eğikleşme" yani düz düşüş çizgisinden belli belirsiz sapma gibi tuhaf bir özellikleri olmasa, bu "yağış" sonsuza dek sürerdi. Çarpışarak belli noktalarda toplanmaları, yığışmaları için *ufacık bir sapma*, azıcık "*eğilme*" yeterli olur: İşte size dünyanın başlangıcı ve oluşumu. Köken'de ne Tanrı ne de Yokluk var; zaten Köken diye bir şey de yok. Sadece başlangıç; ve başlangıcı açıklamak için, önceden var olan bir "madde": öğelerinin (zorunsuz, kuralsız, "keyfi") *karşılaşma/çarpışmalarıyla* "dünya" haline geliyor. Her şeyi belirleyen bu karşılaşma, zorunsuzluk veya rastlantının bir "figür"ü, ancak dünyadaki zorunluluğu üretiyor: Rastlantı böylece kendi başına, Tanrı'yı işe karıştırmadan, zorunluluğu üretmiş oluyor.[1] Bir bakıma, başka deyişle, Dünya kendi başına yaratılıyor ve idealist Köken sorununun yerine materyalist Başlangıç (ya da olay, oluşum) sorununu koyunca *anlamsız sorulardan kurtulmuş oluyoruz*; yalnız Dünyanın Kökeni sorunundan değil, ona

1. "Marksist üretim ve bilgi teorisi [...] her türlü akıl teleolojisinden vazgeçme ve bir sonucun kendisini doğuran koşullarla tarihsel ilişkisini bir ifade ilişkisi değil bir üretim ilişkisi olarak, dolayısıyla klasik kategoriler sistemiyle uyuşmayan ve bizzat o kategorilerin değiştirilmesini isteyen bir kelimeyle, *zorunsuzluğun zorunluluğu* diye adlandırabileceğimiz bir kategori olarak tasavvur etme mecburiyetini dayatır." Bkz. *Lire le Capital*, (ed.) É Balibar, Paris, PUF, "Quadrige" dizisi, 1996 (1965). s. 46.

bağlı diğer bütün sorunlardan da: Tanrı, Tanrı'nın mutlak kudreti, anlaşılmazlığı, zaman, ebediyet vb.

Aynı şekilde, din *Dünyanın Sonu* sorusunu da soruyordu (her iki anlamında: ölümle öbür dünya ve bu dünyanın nereye gittiği). Yeryüzünde neden insan var? İnsanın varış durağı ne? Varoluşunun ve tarihinin anlamı ne? Bu tarihin sonul amacı [*finalité*] ne? Hıristiyan dini bu sorulara ilk günah, Tanrı'nın Mesih'te vücuda gelmesi [enkarnasyon] ve Mesih'in çilesiyle zamanın sonunda insanlığın kefaretinin ödenmesi dogmalarıyla yanıt veriyordu. Felsefe uzun süre bu sorunu gündemine aldı, almak zorunda kaldı, (idealist veya spiritüalist ise hâlâ da almayı sürdürüyor). Fakat doğal olarak biçimini, yani o etkileyici Hıristiyan imgelerini, olduğu gibi korumadı. Bu sorunu felsefi kavramlarla, birbirleriyle olabildiğince bağlantılı soyut kategorilerle düşündü. Doğal Durum –insanı doğal durumdaki anarşi sonucu oluşan Savaş Durumu'nun kötülüklerinden korumak için– kaçınılmaz biçimde Toplumsal Durum'a düşüş temalarını geliştirdi ve tarihte özgürlüğün nihai zaferinin koşullarını düşündü. Burada da yine, *politik ve ideolojik mücadelenin konusu hedeflerin tarih içindeki değişimlerine* ve filozofların kendi özel konumlarına göre, sorunun ve yanıtın terimlerini değiştirdi. Fakat, Epikuros, Machiavelli, Diderot, vesairenin yer aldığı uzun bir geleneğin esinini yeniden gündeme getiren Marx'ın materyalist felsefesi buradaki teorik sahtekârlığı düpedüz ve açıkça ortaya koyuncaya dek, insan varoluşunun Anlam'ı ve tarihin Anlam'ı sorunlarını korudu.

Anlamı olmayan bir soru daha. Bir fikir vermek için [şöyle diyeyim]: İnsan varoluşunun ve tarihinin Anlam'ı sorunu (sanki kadir-i mutlak biri önceden onlara nihai bir amaç belirlemiş gibi), Malebranche'ın çocukça sorusu kadar saçmadır: "Denize, kumlara ve yollara neden yağmur yağıyor ki?..[1]" Verilmek istenen mesaj: Bunun Anlam'ı yok çünkü denizde

1. *Traité de la nature et de la grâce*, I, paragraf 14, N. Malebranche, *Œuvres*, 2. kısım, (ed.) G. Rodis-Lewis, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade" dizisi, 1992, s. 25-26. Bkz. yine aynı yerde, *Entretiens sur la métaphysique, sur la religion et sur la mort*, IX, *Œuvres*, 2. kısım, s.843-844.

su eksik değil; hiçbir bitkinin yetişmediği kumlar ve yollarınsa suya ihtiyaçları yok; *dolayısıyla bu yağmur hiçbir işe yaramıyor*. Kendisini felsefe olarak ortaya koysa da aslında dinsel bir dünya tasarımında anlam taşıyacak bir şaşkınlık bu: *Mutlak güçlü bir Varlık'ın dünyadaki bütün varlıklara bir amaç ve bir işlev yüklediğini* iddia eden bir tasarımda. Buna materyalizm şöyle karşılık verir: Dünyanın "hiçbir işe yaramayan" şeylerle dolu olduğunu niçin kabul etmemeli? Daha da ötesi, ne dünyanın, ne insan varoluşunun, ne de insanlık tarihinin bir Anlam'ı (önceden saptanmış sonu, amacı?) olmadığını niçin kabul etmemeli? Yoksa bu *cesaret kırıcı* mı? Canım, niçin şunu kabul etmiyorsunuz açıkça: Dünyada eylem yapmak için, gidişatını etkilemek için, yani emekle, bilgiyle ve mücadeleyle oraya *anlam koyabilmek* için en güvenilir koşul, *Dünya'da* (–tam bir kurgu olan– mutlak güçlü bir Varlık tarafından önceden saptanıp belirlenmiş bir) *Anlam olmadığını* kabul etmek değil mi?

Demek ki felsefe, dinden çıktığı için, dinin sorunlarını da üstlendi. Bunun, yüzyıllar boyu dinin dışında düşünmek *yasak* olduğu için, ihtiyatı elden bırakmamak kaygısıyla yapıldığı sanılmamalıdır. Filozofların hepsinin (istisnalar da vardır) "maskeli"[1] (Descartes) yürüdüğü, yani çifte düşüncesi, "çifte öğretisi" olduğu da sanılmamalıdır. Bu sav 18. yüzyılda felsefeyle dinin çelişkili ilişkilerini açıklamak için çok yaygındı. Filozofların, "saf Akıl" olduğu söylenen felsefenin kendine özgü doğası nedeniyle, her zaman Hakikat'i düşünmüş ve ellerinde tutmuş olduklarını, fakat bunu –engizisyon ve ölüm korkusu altında– açıkça beyan etmek yasak olduğundan, *kamusal alanda kullanılmak üzere*, düşüncelerini gizlemeye ve dinsel iktidarın cezalarından korumaya çalışırken bir yandan da insanlara o Hakikat'ten bir şeyler iletebilmek için, kendilerine bir başka öğreti imal etmiş olduklarını varsayıyordu.

1. "(...) *comoedi, moniti ne in fronte appareat pudor, personam induunt: sic ego, hoc mundi theatrum conscensurus, in quo hactenus spectator exstiti, larvatus prodeo,*" (Yüzünün kızardığını göstermemek için maske takan aktörler gibi, şimdiye dek sadece seyircisi olduğum bu dünya sahnesine çıkarken ben de maskeli olarak yürüyorum); "Cogitationes privatæ", *Œuvres*, X, 1986, s. 213.

Bu idealist tasavvur tarihsel hakikate uymuyor. Gerçekte, bazı istisnalar (Spinoza) hariç, Tanrı'dan söz eden filozoflar böylelikle sadece çağlarının ideolojik mecburiyetlerine boyun eğmiş olmadılar; onlar da adını değiştirdikleri bu Tanrı'ya inandılar; onlar da Dünyanın Kökeni ve varoluşun Anlam'ı gibi dinsel sorunları ciddiye aldılar; onlar da dinden miras kalan bu mutlak Hakikat "sorunsalında" düşündüler. Gerçekten de felsefi sistemlerine "temel" yapmak için, düşüncelerini gizlemek isteyen "saf" filozoflar olarak değil, gerçekte oldukları *inanmış idealistler* olarak "bütünü düşünmek" için, bu Tanrı'ya ihtiyaçları vardı.

Felsefe için zorluklarla dolu o söz konusu çağlarda bile başka tarzda, tamamen başka bir "sorunsal" içinde düşünülebildiğinin kanıtı ise idealist gelenekten ayrı, başka bir düşünme geleneğinin mevcut olmasıdır: Yalnız dinin dışında değil, felsefe sorunlarına dönüştürülmüş dinsel sorunların da dışında düşünebilen *materyalist gelenek*. Tamamen farklı bir "taban" üzerinde, tamamen farklı bir "sorunsal" içinde düşünen ve *anlamı olmayan sorunları* kaldırıp atan bir gelenek...

Bu birkaç hatırlatmanın bir tek amacı var: Felsefe her zaman saf Akıl, din ise akıl dışılık ve toplumsal sahtekârlıktan ibaret olduğuna göre, felsefenin dinle ilişkisinin ne yalın ne de "saf" bir ilişki olmadığını göstermek. Sadece dinin, toplumsal kavganın –doğrusu şimdiye dek oldukça nadir görülen– kimi koşullarında, basit bir *kadere rızadan* öte bir şey de olabileceği için değil, aynı zamanda felsefe sadece dinle olan ilişkisi ve dinsel sorunlarla değil, bu ilişkinin arkasında gerek idealist gerek materyalist özünde felsefi *tavır alışlarla* da belirlendiği için. Bu tavırların başka hedefleri de vardır ve felsefeye Dünyanın Kökeni, insan varoluşunun ve insanlık tarihinin Anlam'ı gibi dinsel sorunları kabul veya reddettirirler. Bu tavır alışlar sadece dinin varlığına bağlı değildir; dünya tarihini çalkalayan büyük toplumsal, ideolojik ve politik çatışmalar dışında anlaşılamayan/açıklanamayan fikir ve yönelim karşıtlıklarına atıf yaparlar.

Bütün bunlar ileride açıklanacaktır.

Ne var ki, felsefenin sorunlarının çoğu ona dinden gelmişse, elbette şu soruyu sormak gerekir: *Bu din dediğimiz şey ne olabilir?* Çok zor bir soru.

Uzun insanlık tarihi boyunca, insanların çoğu için, din hiçbir sorun çıkarmıyordu ve hiçbir "gizemli" yanı yoktu. Zira çıkacak sorunlara yaptığı hizmetlerle kendisi yanıt veriyordu ve tartışılmaz bir "apaçıklık" olarak dünya düzeninin bir parçası konumundaydı. Kiliseleri, rahipleri, mit ve dogmaları, kutsal tören ve uygulamalarıyla orada, ortada, duruyordu. Her şeyin Hakikat'i olarak, bu hakikati dile getirmek, öğretmek ve insanlar üzerinde hükümran kılmak üzere, oradaydı. Devlet tarafından tanınmıştı, kurumlaştırılmıştı ve destekleniyordu. Şeylerin düzeni, yüceltildiği zaman daima egemen sınıfın çıkarına döndüğü için, uzun süre, Marx'ın bir gençlik formülüne göre, dinin sadece "*halkın afyonu*"[1] sömürülenlerin başkaldırılarını uyutmaya, dolayısıyla sömürücülerin egemenliğini güçlendirmeye yarayan bir uyuşturucu olduğu sonucuna varıldı. Gerçekten de bütün sınıflı toplumlarda, inananların bir kısmı sınıf mücadelesi içinde devrimcilerden yana sürüklense bile,[2] din bu ideolojik sınıfsal rolü bal gibi oynar.

Ancak, sınıflı toplumdan önce, "ilkel" cemaat toplumlarında da dine benzer bir şey vardı ve orada başka işler görüyordu. Mitleriyle sosyal grubu, büyük güçlüklerle geçimini sağladığı kaynak olan doğaya karşı mücadelesinde *birleştirmeye* yarıyordu. Büyücü veya rahiplerin ağzından ekim, hasat, av ve balıkçılık için uygun zamanları ilan ettiriyor, insanları *ortak* bir çalışma için örgütlüyordu. Rahipler böylece teorik nitelikte bazı bilgileri ellerinde tutuyor, hatta kendilerine saklıyor, bu da diğer insanlar üzerindeki iktidarlarını pekiştiriyordu.

1. "Introduction á la Critique de la philosophie du droit de Hegel" K. Marx, *Œuvres*, 3. kısım, (ed.) M. Rubel, Paris, Gallimard, "Pléiade" dizisi, 1982, s. 383.

2. İlk baskı: "Sosyalist ülkelerde olduğu gibi bir 'laik din' şeklini aldığı zaman bile". 2. baskı: "Laik bir din (18. yüzyılda ilerici olan Mason örgütlerinin savunduğu Akıl dini) şeklini aldığı zaman bile".

Hepsi bu kadar değil. O çağlarda dir. yerini tutan şey bireylerin hayatının tüm olaylarına el atıyordu: *doğum, ergenlik, cinsel ve sosyal katılım* [*inisiyasyon*], *aile kurma, çocuk doğurma ve ölüm* gibi. Hayat, cinsellik, toplum, ölüm, belki dil de: sonu olmayan bir çember. Bu olayların böyle özel törenlerle vurgulanması bir rastlantı değildir. Bunlar sosyal grubun biyolojik olarak *yeniden üretimini* ve grup dışından evlilik [*exogamie*] yoluyla, diğer topluluklarla ilişkisini, ittifaklarını ve bunların yenilenmesini sağlıyordu.

Kendi toplumlarımızda tanıdığımız dinlerin çoğu da, o çağlarda başat olan toplumu birleştirme ve üretimi örgütleme rollerini bırakmış olsalar da, insanın yaşayışına, cinselliğe ve ölüme "inisiyasyon" rollerinden hiçbir fedakârlık yapmamışlardır. Doğum, evlenme ve ölüm olaylarını hâlâ törenleriyle "onaylıyor" ve "günahlar"ın itirafı yoluyla, cinselliğe gidişi ve bunun "normalliği"ni kontrol ediyorlar. *Dinler böylece, iyi anlaşılamayan bir bağla, doğum, cinsellik ve ölüme bağlı kalıyorlar* ve bu ilişkide ölüm çoğunlukla diğer ikisini gölgeliyor.

Gerçekten de ölüm, insan uygarlığının tüm tarihine damgasını vurmuştur. İnsanın, ölülerini gömen, dahası onlara mezar inşa eden, dahası –açıkça görülebilir bir *"ölüm sonrası hayat"* sağlamak istiyormuş gibi– onları günlük hayatta kullandıkları bütün eşyalarla, hatta bu vesileyle kurban edilen bütün hizmetçi ve eşleriyle birlikte gömen biricik hayvan olduğu sık sık dile getirilmiştir. Bütün çağlarda, bütün dinlerde, onu tanımayan ve görünüşe göre ondan korkmayan (Madagaskar gibi) uygarlıklarda bile, ölüm, bir şekilde hayatta kalma temasına bağlı bulunmuştur. Zira ölümü "tanımamak" ve ölülerin mezarı başında dirilere şölen çekmek de *hayatın devam ettiğine* inanırmış gibi yapmak anlamına gelir.

İmdi, bu endişe verici ölüm sorununa yanıt bulmak için, din bütün mitolojisiyle hazırdı: dünyanın ve insanların yaratılışı, insanın cennetten kovuluşu, bu dünyadaki sefaleti, nihayet sakin ve mutlu başka bir dünyada ebedî hayat sağlayacak olan "kurtuluş", vb. Ve bu din, dönüştürülmüş haliyle, bir gün pekâlâ güçlülerin aleti haline gelebilir ve sömürülen-

lere öbür dünyada *telafi edilmek* üzere bu dünyada *kadere rıza* propagandası yaparak güçlülerin davasına hizmet edebilir, hatta sadece bu ideolojik köleleştirme işlevine indirgenebilirdi. Ancak öte yandan, insanların endişe ve çaresizliklerine yanıt veren, kölelik ve sömürü altında ezilenlerin hayatına hiç olmazsa görünüşte bir Anlam katan, bir tür kardeşlik hayalinin yaşantı veya umudunu ve bir başka hayat umudunu –aldatıcı bir umut; ama yine de umut işte– veren teselli edici sığınak olmaktan da çıkmış değildi. Bu zavallılar için, her an başlarına gelebilecek endişe verici ölüm sorunu, yalnız hayatlarının sonunda gündeme gelmiyordu. Zira ölüm aynı zamanda hayatın da yokluğu demekti: İncillerde dendiği gibi "küller"den ibaret olan bu hayatın yokluğu. Öyleyse, "hayat bile denemeyecek bu çile doldurma süreci"nde niçin acı çekmek gerekiyor ki? Din bu *yaşarken ölüme* bir dirilme ve *bir başka hayat* vaadiyle karşılık veriyordu. Bu suretle, pek iyi anlıyoruz ki, sömürücülerin çıkarlarına hizmet etmiş oluyordu çünkü insanlara boyun eğme duygusu aşılıyor ve gelecek hayatta telafi vaadiyle, mevcut katlanılmaz hayatı katlanılabilir kılıyordu. Fakat bütün bunlar, ister istemez, ölmüşlerin mezarları gibi tüm insanlık tarihine eşlik edegelen ölüm, ölüm sorunu, ölüm korkusu, ölümün ve acının "gizem"i kavramlarının etrafında dönüyordu. *Bu ölüm ve çekilen acılar ne için? İnsanların ölmesi ve acı çekmesi niçin gerekiyor?*

İnsanlar için kabulü en zor olan şey herhalde, materyalistlerin savunduğu, dünyada ölümün "var olduğu" ve ölümün dünyaya egemen olduğu fikriydi. İnsanın ölümlü olduğunu, hayatın sonlu, zaman içinde sınırlı olduğunu söylemek yetmez. Dünyada bir sürü hiçbir anlam taşımayan ve hiçbir işe yaramayan şey olduğunu; özellikle *kötülüğün ve acının ne bu dünyada ne de başka yerde hiçbir telafisi olmaksızın var olabileceğini* de belirtmek lazımdır. Mutlak (hiçbir zaman yerine getirilemeyecek) *kayıpların*, temyizi olmayan *başarısızlıkların*, ne anlamı ne devamı olan olayların, boşa çıkan ve çölün kumlarında kaybolan nehirler gibi, iz bırakmadan tarihin hiçliğinde kaybolan girişimlerin, hatta kosko-

ca uygarlıkların bulunduğunu kabul etmek söz konusudur. Bu düşünce dünyanın kendisinin de (önceden saptanmış) hiçbir Anlam'ı olmadığına, ancak mucizevi bir rastlantı sonucu var olduğuna, yıldızlar arası soğuk hiçlikte yok olmuş sonsuz sayıda başka dünyanın arasından sivrilip çıktığına dair materyalist sava dayandığından, ölüm ve yokluk riskinin insanı nasıl her yandan kuşattığı ve sürdüğü hayat ona ölümü unutturmak şöyle dursun daha da yanında ve yakın kıldığı zaman, insanın korkuya kapılabildiği kolayca görülür.

Ölüm sorununun arkasında hem doğum hem de cinsellik sorunlarının saklandığını; dinin, her insan "toplumu"nun biyolojik olarak yeniden üretimini ilgilendiren bu üç soruna (doğum, cinsellik, ölüm) çözüm bulmakla meşgul olduğunu unutmazsak, dinin sınıf mücadelesinde "halkın afyonu" rolüne indirgenemeyeceğini de anlarız. Evet, sürekli olarak sınıf kavgasının içinde ve hemen her zaman güçlülerin tarafındadır. Fakat var olduğu için girmektedir kavgaya; var olmasının nedeni ise, Dünyanın Kökeni ve Dünyanın Sonu gibi büyük anlatıların arkasında, *onu ölüme, cinselliğe ve doğuma bağlayan* birtakım çekirdek işlevler görmesi, çekirdek soru ve yanıtlara sahip olmasıdır. Az önce dediğim gibi insan topluluklarının biyolojik sürekliliğini ilgilendiren bu sorunlar, insanlar tarafından bilinçaltında, bunaltıcı kaygıda ya da bilinçsiz bunaltıcı kaygıda yaşanır. Yarattıkları derin tedirginlik sınıflı toplumların ortaya çıkışıyla dağılmak bir yana tam tersi olmuştur, fakat oraya indirgenebilir olduğu söylenemez, çünkü bu tedirginlik sınıflı toplumlardan daha eskidir. Çocuğa hâkim olup ana babasının koruyucu kucağını aratan, bir kazadan ucuz kurtulan adamı titreten, savaşa girmek üzere olan askerin saldırı öncesinde benzini solduran hep o derin tedirginlik veya bunaltıcı endişedir; hastalığın daha da ıstıraplı kıldığı kaçınılmaz son yaklaşırken yaşlıları etkisine alan da odur.

Ölümle, çalışırken, savaşırken ya da hasta yatarken –hatta sever/sevilirken ("İnsan sevgi karşısında da ölüm karşısında olduğu gibi yalnızdır," A. Malraux)– olsun, tüm "çıplaklığı" içinde, duru bir görüşle ve korkusuzca yüzleşmek, halk bil-

geliğinin ve materyalist felsefenin büyük temalarından biridir. Ağır bir çene kanserine yakalanmış olan Freud mahkûm olduğunu biliyordu ama en şiddetli acılar içinde bile öleceğini –ve bunun *ne zaman vaki olacağını*– bilerek, son âna kadar çalıştı. Ölümü "olduğu şey" yerine koyuyordu: Yani hiçbir şey! Ama bu hiçbir şey uğruna ne acılar çekiliyor!

Freud'dan bahsediyorum; bu bir örnek ve biliniyor; çünkü adam ünlüydü. Ama kim bilir kaç milyon meçhul insan ölümün amansız sükûnetine, "ölümün verdiği huzur" denen şeye, bitmez tükenmez ve dile dökülemez acılar içinde kavuşmuştur! Cinselliğin de korkunç sıkıntı ve bunalımlara sebep olabildiği ve varoluşun (dünyaya geliş, doğum) da gizeme bürünmüş olduğu (niye ben de "bir başkası" değil?) bilindiğine göre, bireyleri sosyal insanlar haline getirmek için onların biyolojik olarak yeniden üretimlerini nesnel olarak "onaylayan" dinsel müdahalelerin, beşeri endişe ve korkularda yalnız Akıl'la çürütülemeyen bir karşılığı olduğu görülür.

İmdi, materyalist felsefe çoktan beri dini yapanın ölüm olduğunu ("tanrıları yaratan korkudur") öne sürüyordu; dinle mücadele için, ölümün "*hiçbir şey*" olduğunu kanıtlayarak ölüm korkusunu yok etmek suretiyle, ölümü ondan "çalmağa" girişti. Daha MÖ 4. yüzyılda Epikuros şöyle akıl yürütüyordu: Yaşayan bir insan için ölüm *hiçbir şey*'dir, çünkü adam yaşıyor; ölmüş biri için de ölüm *hiçbir şey*'dir, çünkü artık onun hakkında hiçbir şey bilemez.[1] 18. yüzyılda başka materyalistler de insanın örgütlenmiş maddeden ibaret olduğunu ve bu yapı (ölümde) çözülünce önceki haline döndüğünü savunuyorlardı. Bunlar, olgunluğa ulaşmış güçlü zihinler için kabul edilebilir olsa da, koruyucuyu dinde arayan insanlarının çoğunu ikna edemeyecek kadar zayıf argümanlardır. Özünde ölümün ceset için veya canlı için geçirilecek kısacık bir andan

1. "Lettre à Ménécée", Épicure, *Lettres et maximes*, (ed.) M. Conche, Paris, PUF, "Quadrige" dizisi, 1987, s. 219-221. ["Ölümden neden korkayım, hiç karşılaşmıyoruz ki! Ben yaşarken o yok, o gelince de ben yokum."]

başka bir şey olmadığı elbette doğrudur, ancak pek çok ölümün öncesinde çekilen o kadar acı için bu doğru değildir; ölenlerden insanın faniliğine dair o ebedî dersi –korku dersini– alan ve ölümde kaçınılmaz biçimde kendilerini bekleyen kaderi önceden gören "sağlar" için de doğru değildir.

Felsefi delillerin insanı ölüm korkusundan kurtarma girişimindeki yetersizliğine karşın, dünyanın dinsel tasavvuruyla felsefi tasavvuru arasından bir ayrım ya da radikal bir ayrılık, yine de tam burada hissedilebilir.

Platon, "*Felsefe yapmak ölmeyi öğrenmektir,*"[1] dediğinde, gerçekten dinin savunduğu boyun eğme temalarıyla buluşmuş olur ama tefekkür ve akıl yürütme yoluyla: Ona göre ölmek, "duyulandan", bedenden sıyrılıp Hakikat'i seyre dalabilmektir. Spinoza da materyalist bir cümlede, "*Felsefe ölmeyi öğrenmek değil yaşamayı öğrenmektir,*" dediğinde,[2] Epikuros'un akıl yürütmesinden daha ileri gider; ölümün "hiçbir şey" olduğunu göstermek yerine, ona hiçbir şey imiş gibi, yani adını bile anmayarak yaklaşır ve sadece hayattan söz eder.

Bu iki *karşıt* tutumun (karşıt, çünkü biri dini tutuyor, öbürüyse onu gayet eleştirel bir tarzda ele alıyor, birincisi idealist ikincisi materyalist) en azından bir ortak noktaları vardır ki, o da akıl yürütmeleri ve ciddi bir çabayla "akılcı" kanıt ve delil *aramalarıdır*. Az veya çok inandırıcı olup olmadıklarıysa ayrı bir konudur. Platon bedenin insan için Hakikat'i görmesini yasaklayan bir "mezar" olduğunu ve "ölme"nin de Hakikat'i görmek üzere bedeninden (duyularla edinilen algılardan) kurtulmak olduğunu açıkladığında,[3] dediklerine katılmak için oldukça fazla iyi niyet gerekir (kolayca katılınamaz). Epikuros ölüme ilişkin kanıtlamasını yaparken, ne kadar çürütülemez gibi görünürse görünsün hiç ikna edici değildir.

1. Phédon, 67e, 81a. Althusser ifade biçimini Montaigne'den alıyor: bkz. *Les Essais*, Paris, Gallimard, "Pléiade" dizisi, s. 82: "*Que philosopher, c'est apprendre à mourir.*"

2. "Özgür insan hiçbir şeyi ölümden az düşünmez (en az ölümü düşünür), bilgeliği de ölüm değil hayat üstüne bir tefekkürdür," *Éthique*, Kitap IV. Önerme LXVII, s. 445.

3. *Cratyle*, 400 c; Phédon 66a-67b.

Fakat gerçek şu ki, öne sürülen bütün bu deliller, bazen yapay ve indî [keyfî] olsalar da, neticede, tüm öğeleri birbirine uyan *tutarlı* bir söylem üretmek isteyen Akıl'ın ciddi bir çabasıyla aranıp bulunmuş *rasyonel nedenler*'dir. Din ile aralarında ne kadar fark var! Din kendi nedenlerini, *onları aramak için en küçük bir zahmete bile katlanmadan*, bulmak için en küçük bir çaba göstermeden, aralarında akla uygun ve tutarlı bir düzen kurmadan, ezelden beri elinde tutar. Zira onları bizzat Tanrı'dan almıştır; aynı zamanda onların Doğruluk'unun mutlak güvencesini de almış olduğundan, yanılma tehlikesi de yoktur! Deyim yerindeyse, "Aptesinden şüphesi yoktur," dinin; ölümden ya da can çekişen birinden söz ettiği zaman, bunu insanları korkutarak (günahkârlara cehennem) ya da avutarak ve daima kendi iktidarını yeniden üretmek için bu olayı istismar ederek bu sınavı dönüştürmek için yapar.

Son derece çarpıcı gelen bir nokta da materyalizmle din arasındaki bu "ayrışmanın" kendilerini "filozof olmayanlar" olarak telakki eden sıradan insanların en somut, en gündelik yaşantılarında kendini göstermesidir.

Yukarıda, filozof olmayanların felsefesinin *pasif ve boyun eğici* yönüyle dinden bir şeyler almış olduğunu söylemiştim. Üstlerine çöken ağır miras düşünülürse bu doğrudur: yüzyıllar boyu sürmüş kölelik, kana boğularak boşa çıkarılmış bütün başkaldırılar... Yukarıdan bastıran ve onları ezen –Doğa'nın olsun egemen sınıfın olsun– mutlak iktidarına karşı içgüdüsel olarak kuşku duymaları ve ondan sakınmaya çalışmaları anlaşılır bir tutumdur. Çok eskiden beri bir ihtiyat dersi almış olarak, bu iktidarın icraatına karşı kurnazlığa başvurmaları ve bundan sakınarak hayatta kalacak şekilde davranmaya çalışmaları da anlaşılabilir.

Fakat aynı insanların bu "kendiliğinden olma" felsefesinde, aynı zamanda, tohum halinde tamamen başka bir tasavvur da bulunur ki, öncekiyle çelişkili olup *delillerin sırasını tersine çevirir*. "İnsan olmak birtakım belli hayat koşullarına ve sınırlı yeteneklere tabi ve son kertede ölümlü olmaktır,"

fikrini bu kez korkmadan yeniden ele alır. Ancak bu konuda Tanrı'ya başvurup *kadere razı olacak* yerde, sonucu insanların gerçek pratiğinden çıkarır ve şöyle der: *İşte tam bu sonlu ve sınırlı "insanlık hali"dir ki, insanları çalışmaya, doğayı dönüştürmeye ve dünya hakkında* –dinin kendilerini muaf tuttuğu– *hakikati bir nebze olsun araştırmaya güdüler.*

Platon'da insanlığın başlangıç çağlarını anlatan bir hikâye vardır.[1] Konuşan, materyalist filozof Protagoras'tır, zira Platon sözü ona vermiştir. Protagoras olayı şöyle açıklar: Doğanın kürkleriyle soğuktan koruduğu hayvanlardan farklı olarak, insanlar kendilerine düşman bir dünyaya *çırılçıplak* doğdular. Hayvanlar sorunsuz olarak ürediler (zaten –sorun çıkarabilecek– *tarihleri yoktur*). Fakat soğuktan titreyen insanlar hayatta kalmak için bir araya toplanmak ve çalışmak zorunda kaldılar. *Yoksulluklarını üretici faaliyete dönüştürdüler*, toplumu, bilim ve sanatları icat ettiler ve bu çalışmayla kendilerine bir *tarih yarattılar* ve sanatın bütün harikalarını ürettiler. Bu açıklama bizi sonsuz bir perspektife yerleştiriyor. Ancak Protagoras'a bir söz de biz ilave edelim, insanların *çırılçıplak* doğduğu fikri şaşılacak derecede doğrudur. Şu anlamda ki, insan yavrusu, doğar doğmaz yürüyebilen ve annesinin bakımından vazgeçebilen hayvan yavrularına kıyasla, bir "prematüre" durumundadır ve annesi basit hayatına gerekli besin, bakım ve sevgiyi sağlamazsa hayatta kalamaz. İnsanlar başlangıçta nasıl çıplak doğmuşlarsa, şimdi aynı çıplaklığı tek tek her çocuklarında yeniden buluyorlar. Bir çocuğu "insanlığa" dahil etmek, onu insanların tüm tarih boyunca kazandıkları niteliklerle donatmak, onu insanın özgül niteliği emek ve mücadelenin ürünü olan bu tarihe yerleştirmek demektir. "İnsan çalışan hayvandır" (Kant[2]). "İnsan

1. *Protagoras*, 320d-321c.

2. "İnsan, çalışmak zorunda olan biricik hayvandır," Reflexions sur l'education Fr. çev. A. Philomenko, Paris, Vrin, 1993, s. 148.

alet yapan hayvandır" (Franklin,[1] Marx[2]). İnsan tarihsel bir hayvandır.

Bu, günlük hayatta da görülür. Nitekim insan doğal ve sosyal hayatın olaylarına tabi olmakla yetinmez. *Çalışan* bir varlık olarak, *eylem yapan* bir varlık olarak, doğada ve toplumda bir şeyleri *dönüştürür*. Her emekçi, *yeni* bir sonuç –daha önce doğada mevcut olmayan bir ürün– meydana getirmek için emek gücünü belli bir maddeyi biçimlendirmesine yardım eden aletlere doğru olarak uygulamasının yeterli olduğunu bilir. Her insan, koşullar elverişli olduğu takdirde dolaylı veya dolaysız bazı etkiler meydana getirmek için diğer insanlar üzerinde eylemde bulunmanın yeterli olduğunu ve söz konusu etkilerin, eylem için yeterince insan toplanabilirse, toplumda o âna kadar mevcut olmayan *yeni* bir sonuca yol açabileceğini bilir.

Bu deneyim insanlardaki her şeyin anlaşılabilir ve denetlenebilir nedenleri olduğuna dair kanıyı güçlendirir: Anlaşılabilir ve denetlenebilir nedenler, zira insan o şeylerin üretim yasalarına –ki bunlar doğa ve toplum yasalarıdır– uyarak belli sonuçlar elde etmeyi başarmıştır. Böylece üretim, eylem, söz konusu yasaların doğruluğunun kanıtı olur. Eylemi yapan da insanın kendi olduğuna göre, eylemini yöneten yasaları bilir, çünkü onlara uymak zorundadır. 18. yüzyılda yaşamış bir İtalyan filozof Giambattista Vico şöyle diyordu: "*verum factum*". Bu söz "doğru, olgu'dur" ya da "doğruluk [hakikat] eylemle meydana çıkar," anlamına gelir.[3] Din de,

1. Alıntı: T. Bentley, *Letters on the Utility and Policy of Employing Machines to Shorten Labour*, Londra, William Sleater, 1780, s. 2-3. "Man has been defined [as] ... *a tool-making animal, or engineer* (Franklin)."

2. "Aristoteles'in tanımı öz anlamıyla, insanın, doğası itibarıyla yurttaş, yani bir şehrin sakini (bir 'toplum'un üyesi) olduğunu söyler. Bu tanım, Franklin'in 'İnsan doğal olarak alet yapıcıdır,' tanımının Yankee'yi anlatması gibi, klasik Antikçağ'ı anlatır." *Le Capital*, Fr. çev. J. Roy, Paris, Éditions Sociales, 1976, s. 622.

3. *De l'antique sagesse de l'Italie*, Fr. çev. J. Michelet, (ed.) B. Pinchard, Paris, Garnier-Flammarion, 1993, s. 71-73. "*Verum et factum convertuntur*" ("doğru" ile "olgu" birbirine dönüşebilir). Bundan, Vico'ya göre, şu sonuç çıkar: "İnsanlar, dünyayı yapmış olan kendileri olduğu için onun bilgisini edinebilirler." (*Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations*, Fr. çev. A. Pons, Paris, Fayard, "Esprit de la cité" dizisi, 2001, s. 130). Marx da bu ilkeye atıf yapar: *Le Capital*, 1. kısım, s. 631,

aynı bağlamda, Tanrı'nın da, kendisi "yapmış", yaratmış olduğu için, Dünya'yı bildiğini söyleyebilir. Emekçi buna, bu deneyi ilk yapanın Tanrı değil –gidip bakın, orada mı!– üretim süreci içinde kendisi olduğu şeklinde yanıt verebilir. Bilimsel doğrular elde edebilmek uğruna, sonuçlarına güvenebilmek için yasalarını kesin olarak bilmek zorunda olduğu koskoca bir deney düzeneğini devreye sokmağa mecbur olan bilgin de aynı şeyi söyleyebilir.

Böylece, (işçiler, zanaatkârlar ve köylülerden bilimadamlarına kadar) bütün emekçilerin çalışmalarıyla devasa bir deneyim kitlesi üretilmiş olur ve insanlık tarihi boyunca birikerek, doğa ve toplumun dönüştürülme süreci içinde keşfedilen nedenselliğe ve somut şeylerin yasalarına dayalı *materyalist* bir dünya görüşünü oluşturup güçlendirir. *Bu felsefede, ilkeler düzeyinde, artık ne dinsel ne de kadere boyun eğdirici hiçbir şey kalmamıştır. Aksine, bu bir emek ve mücadele felsefesidir,* insanların pratik çabalarına omuz vermeye gelen *aktif bir felsefedir; teorinin* felsefesi olan idealizme karşıt olarak, materyalizm *pratiğin* felsefesidir. Bununla teoriyi ihmal ettiğini değil, pratiği onun "üstüne" çıkardığını, "pratiğin teoriye göre önceliğini" vurguladığını kastediyoruz.

Durum gerçekten böyleyse (bütün bu tabirlerin ne demek olduğunu açıklayacağız) bir soru sormaktan kendimizi alamayız. Eğer insanlar hayatlarının *asıl önemli kısmını* doğadaki şeylerden türeyen zorunlulukları göğüsledikleri *çalışma* sürecinde ve toplum olaylarından gelen zorunluluklarla yüzleştikleri *mücadele* veya *boyun eğme* sürecinde geçiriyorlarsa, filozofların büyük felsefelerinden birincisinin (Platon) *idealist* nitelikte olmasını, *tüm felsefe tarihinde egemen eğilimi idealizmin temsil etmiş olmasını,* materyalizmin ise akıntıya karşı gitme cesaretini göstermiş birkaç filozofla temsil edilmiş olmasını nasıl açıklamalı? Buna herhalde sahnede dinin

"Sosyal insanın üretici organlarının tarihi –ki her türlü sosyal örgütlenmenin maddesel temelidir– [...] araştırmaya değer değil mi? Ve Vico'nun dediği gibi, insanlığın tarihi doğanın tarihinden, birincisini bizim yapmış olmamızla ayrıldığına göre, bu girişimi başarıya ulaştırmak [ikincisine kıyasla] daha kolay olmaz mı?"

de mevcut olduğu, hem de felsefeyi "hizmetçisi" yapacak kadar egemenliğine aldığı, sonuç olarak da felsefeye kendi idealist bakış açısını dayatabildiği şeklinde yanıt verilecektir. Ancak, az yukarıda gördük ki bu açıklama yetersizdir ve filozofların felsefesinin, tarihte idealizm biçimi altında ortaya çıkmak için, *kendine özgü* daha karmaşık *nedenleri* vardır.

Bu konuda birkaç şey söylemenin ve bunun için filozofların felsefesinin *başlangıcından* söz etmenin zamanı geldi. Filozofların felsefesi neden MÖ 5. yüzyılda Antik Yunan'da ortaya çıktı?[1]

Tarihçiler bu soruya birkaç yanıt önerdiler. Bazıları şöyle dedi: Felsefe Yunanistan'da bir "piyasa"nın ve *paranın* varlığı temelinde, paranın felsefi soyutlamalara esin kaynağı olan bir "soyutlama" örneği sunuşu üzerinden, ortaya çıktı. Başkalarıysa şöyle dedi: Felsefe Yunanistan'da *demokrasi* temelinde, demokratik kuralların felsefi soyutlamalar için soyut bir model sunuşu ve çeşitli görüşlerin karşılaştırılmasını zorunlu kılışı üzerinden, ortaya çıktı. Bu açıklamalardan, felsefi kavram ve akıl yürütmelerin *soyut* karakterini akılda tutalım. Fakat, felsefi soyutlamanın kökenini gidip de parada ya da demokraside mi arayalım? Öyle görünüyor ki işin aslı böyle değil.

Bu kökeni insan kültürünün tarihinde, yine Yunan'da, MÖ 4. ve 5. yüzyıllar arasında, ortaya çıkmış olan ilk gerçek *bilimde*, geometride aramak gerekir. Burada, bilgi alanında gerçek bir *devrim, o zamana dek bilinmeyen* ve kimsenin beklemediği bir düşünme ve akıl yürütme tarzı söz konusudur. Daha önce, *ampirik* matematik Doğu Akdeniz havzasındaki bazı halklar tarafından hayli geliştirilmiş fakat *teorik* biçime ulaştırılamamıştı. Bu ifade ne anlama geliyor? Şu anlamda: Sayıların (aritmetik) ve şekillerin (geometri) birçok özellik-

1. Althusser "Bilginlerin Kendiliğinden Felsefesi" temalı derslerinin beşincisi "Du côté de la philosophie" de, burada önerilene yakın ama metni sağlığında yayımlanmayan bir yanıtın ana çizgilerini veriyor (bkz. s. 45). (*Écrits philosophiques et politiques*, 2. kısım, Paris, Stock-IMEC, 1995, s. 259-262). Bkz. ayrıca *Sur la reproduction*, s. 47-48.

leri biliniyordu. Bu özellikler gerçek sayıların çeşitli birleşimlerinin gözlenmesinden ve somut şekillerin karşılaştırılmasından çıkarsanmıştı. O devirde *somut nesneler* üzerinden akıl yürütülüyordu: sığırların sayısı, tarlaların uzamdaki uzunluklar ve yüzölçümleri gibi. Sayılar ve şekiller üzerinde işlemler yapılabiliyordu. Kanıtı: Tapınakların mimarları ve gemi yapımcıları pratikte, birtakım bellenmiş teknik usul ve kurallar sayesinde, oldukça zor problemleri çözebiliyorlardı. Buldukları çözümler bugün bile hayranlığımızı çekiyor. Ancak, *doğru* sonuçlara ulaşsa da, bu matematiğin, MÖ 6. yüzyılda Yunan'da, Thales adında az çok mitsel bir sima çevresinde ortaya çıkmış olan bizim bildiğimiz matematikle hiçbir benzerliği yoktu. Niçin? Çünkü ulaştıkları *doğru* sonuçlar sadece ampirik gözlem ve işlemlerin ürünleriydi: *Ne açıklanıyor ne de kanıtlanıyorlardı.*

Thales'le her şey değişti. Tamamen başka bir tarzda ve başka nesneler üzerinde akıl yürütülmeye başlandı. Artık somut sayıların birleşimlerini ve somut şekillerin dönüşümlerini *gözlemek* bırakılıp somut içeriklerinden, benzedikleri somut nesnelerden arındırılmış saf sayılar ve saf şekiller olarak düşünülen *soyut* nesneler üzerinde düşünülüyordu. Bu soyut nesneler üzerinden akıl yürütürken, yine aynı şekilde soyut olan ve son derece "verimli" olduğu görülen başka yöntemler kullanılmağa başlandı: ampirik kıyaslama/karşılaştırma değil, "saf" bir tümdengelim ve kanıtlama. Örneğin, üçgenin açılarının özellikleri incelenirken, şekil yerdeki kuma çizilmiş olsa bile, kumdaki somut üçgen üzerinde değil, akla gelebilecek bütün üçgenleri temsil eden *"saf" üçgen* üzerinde işlem yapılıyordu; ve bir özellik kanıtlandığı zaman, onun mutlak surette *tartışılamaz* ve mümkün olan bütün üçgenler için geçerli olduğundan emin olunuyordu. Fakat bu şaşırtıcı keşfin ilginçliği bununla da kalmıyordu; zira "saf" matematikçinin uygulamaları nesnede zaten bilinen özelliklerin geçerliğini "göstermek"le yetinmiyor, onda ampirist matematikçilerce yalnız bilinmeyen değil akıllarına bile gelmeyecek yeni özellikler bularak, özelliklerini çoğaltıyordu. Ni-

tekim bir filozof, "Gösterimler [*demonstration*] ruhun gözleridir," diyecektir:[1] bedenin gözlerinden çok daha uzağı gören gözler..

İmdi, o zamana kadar kim, şu kısıtlı ve ölüme adanmış insan bedeninin gözlerinden çok daha uzağı görüyor veya gördüğünü iddia ediyordu? *Din.* Dolayısıyla, insan bilgisindeki bu "nitel sıçrama"nın, yeni matematiğin verimlilik ve prestijinin ve özellikle tam "özerkliği"nin, zihin çabasıyla zamandan ve ölümden bağımsız "gösterimler" üretme yeteneğinin, bir şekilde dine "dokunmuş" olduğuna kuşku yoktur.

İşte bu "dolambaç" üzerindendir ki, o sıralarda *kozmolojiler* (evren teorileri: evrenin bileşenlerinin son kerte öğeleri, hava, su, ateş, sıcak, soğuk, vb.) alanında yerinde saymakta olan filozofların felsefesi kesin bir dönemece girdi ve Platon'un büyük girişimiyle, *geri döndürülemez bir tarihsel varoluş* kazandı. Felsefenin başlangıcının Platon'dan önceye çıktığı kabul edilebilirse de, o aşamada ancak "kekeleme" söz konusuydu. Filozofların felsefesi asıl anlamında Platon'la doğdu; filozoflar da Kurucu olarak ona atıf yaparlar: çağdaşlarının Birinci'si, felsefenin oluş ve formunu ilk kez saptayan ve tarihe empoze eden kişi olarak. Her zaman bilmedikleri nokta ise, *bu formun neden icat edildiği ve niçin hâlâ bu kadar canlı kaldığıdır.*

Yunan toplumunun "çimento"su olan, fikirlerini birleştiren, dolayısıyla egemen ideolojisini oluşturan dinin, matematik biliminin ortaya çıkışıyla ciddi biçimde sarsıldığı, *tüm Hakikat'i* elinde tutma iddialarında yara aldığı düşünülebilir. Zira ilk kez müdahale alanının, tartışılmaz doğrular ortaya atan ve kendisininkinden tamamen farklı bir dil –"gösterim" dili kullanan bir dindışı bilimin kazanımları tarafından daraltıldığını görüyordu. Egemen fikirler ve bunların din içinde birleştirilmesi, tehdit altına giriyordu.

Platon ne yaptı? Matematiğin gelişiyle yara alan egemen fikirlerin birliğini yeniden kurmak gibi "*duyulmadık*" *bir proje*

1. Platon, République VII, 527e, 533d; Spinoza, *Éthique*, Kitap V, Önerme 23, Scolie.

tasarladı. Din adına matematiğe savaş açarak değil, onun sonuç ve yöntemlerini tartışmaya açarak değil, tam tersine, onların varlık ve geçerliğini tanıyarak ve getirdiği yeniliği ondan ödünç alarak: *"saf" bir akıl yürütmeye konu olabilen saf nesneler* kavramı. Kurduğu felsefe okulunun kapı alınlığına o ünlü, "Geometrici olmayan buraya girmesin," cümlesini yazdırmasının[1] nedeni de buydu. Ama böylece matematiğin okuluna yazılmış gibi görünen aynı Platon, aslında bu işlemi matematiği felsefenin okuluna kaydetmek için yapıyordu. Felsefesinde matematiğe birinci değil, bizzat felsefenin ardından ikinci sırayı veriyordu! Bunu yapmakla, matematiği felsefeye tabi kılarak denetim altına almayı, dolayısıyla *yeniden hizaya getirmeyi* ve düzene –bir ara tehdit ettiği veya edebileceği ahlaksal ve politik değerlerin düzenine– sokmayı başarıyordu. Bunu yapmakla, matematiğin keşfiyle egemen fikirlerin üzerine çöken tehdidi etkisizleştirmiş oluyordu.

Egemen fikirlerin birliğini yeniden kuran bu devasa ideolojik-politik operasyon elbette basit bir geriye dönüş değildi. Gerçekten de tehdidi etkisizleştirmek için bir kozmoloji veya mitten başka bir şey lazımdı: saf nesneler üzerinden iş gören yeni bir söylem, yeni bir yöntemle *"İdealar"*, *rasyonel gösterim* ve *diyalektik*. Bu anlaşılır bir şeydir: Matematiksel fikirlerin varlığına hâkim olabilmek ve onları felsefeye göre "ast" konumundaki yerlerine yerleştirebilmek için, *onların düzeyinde* iş görebilecek bir söyleme ihtiyaç vardı. Bu yeni söylem ise, işte tam filozofların felsefesinin söylemidir.

Ne var ki, bu operasyonla, yeni doğmakta olan felsefe aynı zamanda öbür kampa, dinin kampına, daha doğrusu "idealar"ın yani din tarafından birleştirilmiş egemen ideolojinin tarafına geçmiş oluyordu. Zira sanki her şey şöyle olmuştu. Yeni bilimin gelişi egemen fikirlerin nispeten birleşik kumaşında [dokusunda] bir yırtılmaya sebep olmuş ve bu yırtığı tekrar dikmek, "onarmak" gerekmişti. Bazı insanlar, siz de

1. İlk tanığının Jean Philopon (MS 6. yüzyıl) olduğu anlaşılan geç döneme ait bir geleneğe göre. Bkz. Aristoteles'in *De Anima*'sına dair yorumu, *Commentaria in Aristotelem graeca* içinde, 15. kısım, (ed.) M. Haydruck, Berlin, Reimer, 1897, s. 117.

bilirsiniz, bir tartışmada sıkıştılar mı, güçlüklerden kaçmak ve "kazı çevirmek" için lafı değiştirirler. Burada da, oranlar korunmak şartıyla, işler aşağı yukarı böyle gelişti. Platon tarafından felsefenin icadı, eski alanda karşılaşılan güçlükleri ve dinin birleştirdiği bir dünyada bilimin ortaya çıkışıyla oluşan zararları göğüsleyebilmek için gereken "alan değişimi"ni temsil etti. Bu yüzden, haklı olarak, Platon felsefesinin, *dinin rol ve problemlerini "saf" rasyonellik planına aktarmaktan* başka bir şey yapmadığı söylenebilir. Felsefe ortaya çıkıyorsa, bilimin tehdidinin hükümsüz kalması ve her şeyin tekrar düzene –dinin düzenine– girmesi içindir. Şu farkla ki, felsefenin Tanrısı, gördüğümüz gibi, artık sıradan inananların Tanrısından başka bir şey olacaktır: "filozofların ve bilginlerin Tanrısı".

Gerçi her şey tekrar yoluna girdi girmesine ama bu parlak fikir "eskrim"inin göz kamaştırıcı felsefi hesaplaşmanın sonucu şu oldu ki, artık mevcut kültür sahnesinde *kimsenin gelişini beklemediği iki yeni aktör* vardı: 1) otantik bir *bilim* olmuş *matematik* ki, ampirik matematiğin yerini alacak ve daha Antikçağ'dan itibaren Eukleides ve Archimedes'le harika bir gelişim gösterdikten sonra, 16.-17. yüzyıllarda Galilei fiziğinin doğuşunu sağlayacaktır; ve 2) *felsefe*. O çağda doğan ve operasyonundan zaferle çıkan felsefe, 18. yüzyıl rasyonalistlerinin zannettikleri gibi din ile hiç de arasını bozmuyordu. Egemen fikirlerin, dolayısıyla dinin, tehlikeye giren birliğini tekrar kurmak için, matematiğin doğuşuna bir "parad" ve "karşı-hamle" olarak ortaya çıkıyordu.

Bu felsefe[1] kendini açıkça *filozofların* (ve felsefe öğretmenlerinin) *felsefesi* olarak takdim eder; çünkü onu icra etmek için "geometrici" olmak, yani yeni bilimi ve yöntemlerini öğrenmiş olarak, dini rasyonel bir söylem içinde yorum-

1. Sonraki sayfalar, Althusser'in Mart-Nisan 1976'da İspanya'da Granada ve Madrid'de verdiği bir konferansın metniyle karşılaştırılmalıdır: "La transformation de la philosophie" (*Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, "L'Infini" dizisi, 1994, s. 139-178). "La transformation"dan biraz sonra kaleme alınmış gibi görünen ve oradaki bazı savları geliştiren 150 sayfalık yazma "Être marxiste en philosophie" gibi, bu metin de yazarın sağlığında Fransızca olarak yayımlanmamıştır.

layacak kabiliyette olmak gerektir; bu ise tabii her önüne gelenin harcı değildir. Bizzat Platon'un itirafına göre, bu felsefe idealisttir; uzun vadede, felsefe tarihinde idealizmin materyalizm üzerindeki sonu gelmez egemenliğini başlatmıştır ki, bu durum günümüzde de devam etmekte ve sınıflı toplumla örtüşmektedir. Zira matematik hakikatleri ve insan hayatını oluşturan bütün maddesel pratikleri denetimde tutmayı ve *bilgilere* üstün "*idea*"lara tabi kılmayı başarmak için idealist olmak gerekir. Zira görünüşte rasyonel bir söylemi dinsel değer ve sorunların hizmetine vermeyi başarmak için idealist olmak gerekir. O zaman, felsefenin ve filozofun her şey ve her hakikat üzerinde mutlak *iktidara* sahip olduğunu iddia etmek de idealistliktir ki, bu konum Hakikat'i (dinsel ve siyasal) bir iktidar aracı haline getirir ve filozofları da, Hakikat'i tek başlarına ellerinde tutan, cahil ve kaba insan sürüsüne ve Krallara –tabii sözlerine kulak verirlerse– yukarıdan ihsan etmeye lütfen razı olan, sırra ermiş küçük bir entellektüel grubu yapar. Zira Krallar ve rahiplerin ve her türlü iktidar sahiplerinin, dünyaya düzen getirebilecek ve herkes yerli yerinde kalarak toplumsal işlevini ifa edecek şekilde, mevcut düzeni güçlendirebilecek tek sistem olan *bu felsefede çıkarları vardır*: Köle köle olarak, zanaatkâr zanaatkâr olarak, tüccar tüccar olarak, özgür insanlar özgür olarak, rahipler rahip olarak, savaşçılar savaşçı olarak ve kral da kral olarak kalmalıdır! İdealizm Hakikat'ten bahseder, fakat Hakikat'in arkasından İktidar profilini gösterir ve iktidarla birlikte Düzen sahneye çıkar. Filozoflar dünyadan el etek çekmiş gibi görünürler; ama bu, kaba, cahil ve materyalist insan güruhundan ayrılmak içindir. Dünya'dan ancak dünyaya müdahale etmek, ona Hakikat'i –iktidarın ve Düzen'in hakikatini– dikte etmek için çekilirler.

Küçük bir grup insanın böyle bir iktidar uygulama *iddiasında* bulunmasının garip olduğu söylenecektir. Zira bunların, söylemlerinin dışında ne güçleri vardır ki? Verilebilecek tek yanıt, *söylemlerinde iktidar bulunduğu, çünkü iktidarlara hizmet ettiği ve gücünü hizmet ettiği güçlerden aldığı* şeklinde olabilir: yani al gülüm ver gülüm. Peki, idealist filozofların

söylemi hizmet ettiği sosyal güçlere (dinsel, politik, vb. iktidarlara) ne *verebilir*, ne *ilave edebilir*? Sakın siyasal iktidarla din –idealist felsefe kılığına bürünecek– ilave bir kuvvete de ihtiyaç duyuyor olmasınlar? İyi ama ne için? Bu soruyu şimdilik askıda bırakıyoruz. Sabır!

Tüm felsefe tarihini başlatan bu Platon felsefesiyle işimizi bitirirken, işte şaşırtıcı bir özellik daha: Bu idealist felsefe bağrında düşmanını, materyalist felsefeyi barındırır! Kendisini "İdeaların Dostları" arasında sayan Platon, "Dünya Dostları"nın[1] materyalizmiyle savaşır; fakat söz konusu materyalizm kendi düşüncesinde de birçok yerde ortaya çıkar. Bilimlerde asla görülmeyen tuhaf bir özellik: bağrında düşmanını saklamak! Platon'un idealist felsefesi de içinde materyalizm saklıyor: mevcut; fakat "çürütülmüş" olarak. Ona söz hakkı vermek için değil, onu önlemek, önünü almak için; ele geçirebileceği pozisyonları önceden işgal etmek ve materyalistlerin argümanlarını da, çürütülmüş ve namluları kendilerine çevrilmiş olarak, idealizmin hizmetine vermek için.

Genelleştirme yapabiliriz: *Her felsefe, idealist olsun materyalist olsun, içinde hasmını barındırır*. Önleyici bir tutumla, "nehyetmek" için. Tamam. İyi ama neden nehyetsin ve bağrında –kendilerine çevrilmiş de olsa– hasmının argümanlarını saklasın ki? Neden bir felsefe, hasmına kulak asmaksızın, düpedüz, "gıllığışsız" idealist veya materyalist olamıyor? Güneşin altında hepsine yeterli yer yok mu? Mevcut yer, kavgası yapılacak kadar dar mı? *Felsefede niçin zorunlu olarak hasımlar var ve niçin bunların kavgası zorunlu olarak idealizmle materyalizmin etrafında dönüyor?*

Garip, değil mi?

1. *Sophiste*, 246a-249d.

BÜYÜK DOLAMBAÇ

Sonuna geldiğimizde, şimdiye kadar karşımıza çıkan ve ortaya attığımız sorulara yanıt getirmemizi sağlayacak Büyük Dolambaç burada başlıyor. Açıklamak istediğimiz felsefeye böyle bir Büyük Dolambaç'ın gerekli olması, 14.-16. yüzyılların denizcilerine, insanın bilgisi uğruna başka denizleri ve başka dünyaları fethetmek, Yerküre'nin ölçülerini almak ve yuvarlak olduğunu doğrulamak için, bilinmezlik içinde Büyük Kıtaların en uç noktalarını aşmanın, Ümit Burnu'nu dolaşmanın ve Macellan Boğazı'nı geçmenin gerekli olmuş olmasını hatırlatıyor. Kırılıp dökülmüş gemileri ve yırtılmış yelkenleriyle yola çıkış limanlarına döndüklerinde, üstünde yaşadıkları küçük dünya hakkında artık çok farklı bir fikir edinmiş oluyorlardı. İnsanın kendi dünyasını tanımak için kendi dünyasından çıkması ve Büyük Dolambaç'tan dolanması gerekir. Böyle bir eve dönüş serüvenini aramak için ne denli uzağa gidilse azdır.

Felsefede de durum böyledir. Gerçek anlamıyla ve dürüstçe *kendini tanımak*, felsefe dünyasındaki yerinin ve onu diğerlerinden ayıran özelliğin ne olduğunu bilmek isteyen bir felsefe, evine karşılaştırmalarla yüklü olarak dönmek ve kendisinin "ne" olduğunu biraz daha iyi anlayabilmek için, felsefe tarihi üzerinden bu Büyük Dolambaç'tan dolanmalı, yakın ve uzak, kendinden mümkün olduğunca uzak eserlere dalmalıdır. Bütün büyük felsefeler bu Büyük Dolambaç'tan geçmiş-

lerdir: Kant kendini tanımak için gerekli ipuçlarını gidip uzak Platon'da ve yakın Descartes'ta aramış, Marx kendini tanımlayacak öğeleri aramak için hem en uzağa hem en yakına başvurmuş, Aristoteles'in ve Hegel'in kapılarını çalmıştır.

Demek ki, bizim de bu Büyük Dolambaç'tan geçmemiz gerekecek. Bunu, hem en yakın hem en uzak filozoflardan yararlanarak yapacağız. Ama aynı zamanda *bir başka Büyük Dolambaç'a daha gireceğiz*: Filozofların felsefesinden uzaklaşarak, insanların somut "pratikler"ini analiz edeceğiz. "Eve döndüğümüzde" felsefenin bizim için ne olabileceğini görmek için, gerekli riskleri de üstlenerek, *Büyük Dolambaç'ı "felsefe-olmayan" üzerinden* geçmeye çalışacağız.

Çok sayıda Felsefe Tarihi vardır ve bunların bazıları iyidir de. Ama kim bir *Felsefe-olmayanın Tarihi* yazmayı düşünmüştür ki? Demek istediğim: Kim egemen idealist felsefenin (hatta çoğu zaman ona tabi olan, yani ötekinin baskısıyla sadece onun sorunlarını düşünmeye zorlanan materyalist felsefenin de) *göz ardı ettiği, reddettiği, sansürlediği*, yaşam ve tarihin çerçöpü, dikkatine değmeyen şeyler sayarak *boşladığı* her şeyin Tarih'ini yazmayı gerekli görmüştür?

Her şeyden önce *madde*, onun ağırlığı ve gücü; her şeyden önce *emek*, onun koşulları, sömürülmesi, köle, serf, proleter, fabrika cehennemindeki kadın ve çocuklar, sefil kulübeler, hastalık, yıpranma, tefecilik; her şeyden önce *beden* ve onun cinsiyetten gelen arzuları, sayısız otoritenin hâlâ devamlı olarak gözaltında tuttuğu insan doğasının o şüpheli parçası; her şeyden önce erkeğin ezelî özel mülkü *kadın* ve doğumundan itibaren koskoca bir kontrol sistemiyle sarılıp sarmalanan *çocuk*; her şeyden önce tımarhanenin "hayır işi" hapishanesine adanmış *delilik*; her şeyden önce yasa ve Hukuk'un peşlerini bırakmadığı *mahpuslar* ve bütün kovulma, mahkûmiyet ve işkence kurbanları; her şeyden önce Antik Yunanlara göre *Barbar*, bize göreyse *métèque* [*pis*], *"yabancı"* veya *"yerli"* sayılan insanlar; her şeyden önce, devlet *iktidarı* ve onun görünüşte aile, okul, sağlık, idare, siyasal yapı gibi "tarafsız" kurumlar içinde gizlenmiş bütün ve "ikna" aygıtları; her şeyden önce sınıf mücadelesi, her şeyden önce savaş. *Hepsi bu kadarcık.*

Elbette Aristoteles de kölelerden bahseder ama hayvan olduklarını söylemek için.[1] Elbette Hegel de savaştan bahseder ama onun ulusların soyunu tazelediğini söylemek için: gökten gelen şiddetli rüzgârın durgun suları silkeleyip, kokuşmalarına engel olduğu gibi.[2] Elbette Spinoza da, gücünün bilinmez olduğunu söylemek için bedenden bahseder,[3] ama cinsellik hakkında hiçbir şey söylemez. İşte küçücük bir dolambaç... ve tekrar düz yola giriş.

Ve kimin aklına geldi, en azından yüzyıllar boyunca,[4] bu felsefi olmayan "şeyler"in bir Tarih'ini yazmak... ta ki egemen felsefe bunları bu derece *hor görmüşse*, bunu onların resmî sansürüyle arasındaki ilişkiyi, egemen sınıfın dini, ahlakı ve siyasetiyle suç ortaklığını sessizce geçiştirmekte büyük çıkarı olduğu için yaptığı gösterilebilsin?.. Ve tabii bu suç ortaklığının büyük ölçüde felsefenin kendisini de tanımladığı?.. Fransız filozof Paul Nizan savaştan önce filozofları "bekçi köpekleri" olarak tanımlıyordu. Saydığımız bütün yakıcı sorunlar konusunda bu filozofların havlamaya bile ihtiyaçları yoktu: *Susmaları* yeterliydi.

Bütün bu sorunları bu küçük kitapta söz konusu etmeye bizim de maddeten imkânımız yok. Yapmaya hazırlandığımız Büyük Dolambaç'ta sadece *"felsefe olmayan"*ın alanına ait bazı insan eylem ve yaşantılarından bahsedeceğiz: felsefenin ne olduğunun anlaşılması için en önemli olanlarından. Ama herkes başkalarının da var olduğunu aklından çıkarmasın, zira onlar da, sessizce, bütün söylenecek olanlara eşlik etmektedir.

1. *Politique*, I, 5, 1254b-1255a.

2. *Deux manières de traiter secintifiquement le droit naturel*, (ed.) B. Bourgeois, Paris, Vrin, "Bibliothéque des textes philosophiques" dizisi, 1972, s. 55.

3. "Ve gerçek şu ki, Beden'in neler yapabileceğini şimdiye dek kimse belirleyememiştir," *Éthique*, Kitap III, Önerme II, Scolie, s. 209.

4. Zira günümüzde, örneğin Foucault ve Rancière'in çalışmaları Fransa'da böyle bir arayışa tanıklık etmektedir. (Althusser'in notu.)

3

Soyutlama

Öyleyse, sözü, dünyadaki ilk bilimi ve ona *karşılık vermek* için oluşan felsefeyi kapsayan çifte başlangıçtan itibaren yeniden alalım.

Okur belki fazlaca hızlı gittiğimiz izlenimine kapılacaktır. Zira yukarıda bu çifte "dünyaya geliş"e tanık edildik ve felsefenin bir bakıma egemen ideolojinin dokusunda meydana gelen yırtılmayı "onarmak"la görevli olduğunu anladık. Tamam. Fakat aynı zamanda bize bu ilk bilimin temel özelliğinin önceki matematiğin uygulamalarıyla ilişkiyi koparmak ve "soyut" nesneler üstüne kanıt ve delile dayalı olarak akıl yürütmek olduğu da söylendi. Ve felsefenin de, ideolojik restorasyon faktörü rolünü oynayabilmek için ona ayak uydurmak zorunda kaldığı... Fakat bu bilimin gerçekte ne olduğu, hangi temeller üzerinde doğabildiği ve özellikle nesnelerini ve akıl yürütmelerini öncekilerden ayırt eden şu ünlü "saflık" veya "soyutluğun" ne olduğu bize açıklanmıyor. Gerçekten de, bu "soyutlama" ne mene bir şey olabilir ve önünde başka soyutlama biçimleri olmaksızın, söz konusu bilimle birlikte mucize gibi doğuşunu kim kanıtlayabilir?

Demek ki, işe baştan başlamak, çalışan, acı çeken, savaşan ve tarihe tabi göründükleri zaman bile aslında tarihin yapıcısı olan büyük insan kitlelerinin pratik deneyimlerinden yola çıkmamız gerekiyor. Bu pratik deneyimlerde *soyut-*

lamaya, *soyuta* benzer bir şeyler bulup bulamayacağımızı görmeye çalışmamız gerekiyor.

İmdi, ilk bakışta, gerçek uygulamalardan gelen deneyimlerle beslenen ortak duyunun tepkisi şöyle olacaktır: Hadi canım, öyle şey olur mu? Var olan her şey somuttur! Bir erkek veya kadından, bir tarladan, atlardan, bir traktör veya fabrikadan, mal veya paradan daha somut ne olabilir? Her şey ne ise odur, vardır, tanımlanmıştır, parçalarının toplamından oluşmuştur, aynı derecede somut sonsuz sayıda başka şeylerle birlikte bulunur. O soyutlama dediğiniz şeyle ne yapmak istiyorsunuz? Pekâlâ bilirsiniz ki, biri gelip abuk sabuk hikâyeler anlattığında, "bütün bunlar soyut şeyler", yani gerçekliği, somutu hesaba katmayan temelsiz laf kalabalığı, denir ve adam baştan savılır.

Biliyoruz ki somut bir dünyada, doğumumuzdan ölümümüze kadar somutun içinde, somutun egemenliği altında yaşıyoruz. Bu kadarı bile yeterince çekilmez bir durum. Üstüne üstlük bir de hayallere mi kapılalım yani, olmayan şeylere mi inanalım? Soyutlamalarınızı toplayıp gidin de bizi rahat bırakın!

Bu tepkide, "kötü soyutlamalar" diyeceğimiz ve tüm materyalist geleneğin (Spinoza[1]) ve kimi idealistlerin (Hegel[2]) reddedip kınadığı şeye karşı derin bir protesto dile gelir. Aslına bakılırsa, gerçeklikten "soyutlanıldığında", çoğu kez hayal âlemine düşülür, kurulan hayaller de bazen çıkara yönelik olur ki, o zaman diğer insanları da gerçeklikten koparmak, onları gerçeklik konusunda aldatmak isteniyor olabilir.

Fakat soyutlama her zaman "bütün gerçekliği" kapsamaz; gerçekliğin yalnız bir parçası soyutlanır (çıkarılıp kenara konur), ki dikkat geri kalanına yoğunlaştırılsın. Tarlasını süren köylü ya da montaj bandında çalışan işçi, sadece işlerine yoğunlaşmak için, çalışmaları esnasında pek çok şeyi

1. *Traité de la réforme de l'entendement*, (ed.) B. Rousset, Fr. çev. Rousset, Paris, Vrin, "Bibliothéque des textes philosophiques" dizisi, 1992, s. 87, 103-105.

2. *Science de la Logique*, Fr. çev. G. Jarcyzk ve P.-J. Labarrière, Paris, Aubier, "Bibliothéque philosophique" dizisi, 1981, 2. kısım, s. 72-73, 156-163.

"soyutlar" [dikkat alanından çıkarırlar].[1] Aynı şekilde, bilgin de, gerçekliğin incelemekte olduğu şu ya da bu yönüne odaklanıp, geri kalanını "soyutlayacak" yani çıkarıp kenara koyacaktır. Bu, geri kalanın var olmadığı anlamına gelmez; bilgin onu geçici olarak "kenara koyar", tıpkı çift süren köylünün karısıyla çocuklarını geçici olarak kenara koyması gibi. Genelleştirelim: *Her özgül pratik* (çalışma, bilimsel araştırma, tıp, siyasal mücadele), *gerçekliğin bir bölümünün dönüşümüne odaklanmak için, o gerçekliğin tüm geri kalan bölümünü "soyutlar"*, yani bütünden çıkarıp kenara koyar. Soyutlamak, gerçekliğin bir kısmını bütününden "ayırmak" demektir. Soyutlama en başta bu işlem ve onun sonucudur. Soyut olan, somut olana, *ayrılmış kısmın* bütüne karşıt olması anlamında karşıttır.

Doğrusu bayağı ilerleme kaydettik! Zira gerçeğin bir kısmını bütünden ayırırsanız, "soyutlarsanız", o ayrılan kısım da gerçek değil midir? Ne bakımdan onun –olumsuz değil olumlu açıdan– "soyut" olduğunu söyleyebilirsiniz? Soyutlanan [ayrılan] parça çıkarıldığı somut bütünle aynı "madde"den yapılmışsa ortada soyutlama diye ne kalır? Kesip biçme tarzı. Elindeki sığır gövdesini "eklemlerine uygun olarak"[2] (Platon) parçalayan kasap önce bir parçayı sonra bir başkasını kesip çıkarır. Kesilip ayrılan but bir "soyutlama" mıdır? Sorarsanız suratınıza güler: O da geri kalan kısım gibi etten ibarettir.

Demek ki arayışı başka yöne kaydırmak gerekiyor. Örneğin, ressamların hayal gücü üstüne sorular soran Descartes'ın şu örneği yönüne.[3] Bu hayal gücü, ne kadar uzağa giderse gitsin, mevcut doğanın, mevcut varlıkların ötesine geçemez. Fakat ressam öteden beriden, onların aynı anda hepsine birden sahip olmayan varlıklardan derlediği gerçek parçalarını istediği gibi birleştirebilir. Örneğin, bir kadından vücudunu, bir aslandan pençelerini, bir kartaldan başını alır, bunları uç

1. Fransızca *abstraire* fiilinin asıl anlamı "(bir şeyi bir şeyden) çıkarmak"tır; Türkçeye yalnız ikincil anlamıyla "soyutlamak" olarak alınmıştır. (Ç.N.)

2. *Phèdre*, 265 e.

3. *Méditations*, *Œuvres*, 9. kısım, 1. bölüm, s. 15.

uca ekleyerek resmini yaparsanız, hiç kimsenin hiçbir zaman görmediği yepyeni, garip ve var olmayan bir varlık, yani bir Khimaira elde edersiniz. Bu, bir dizi soyutlamanın ürünüdür: kadın vücudu filan kadından, pençeler filan aslandan, kartal başı da filan kartaldan ya da resimlerinden, "soyutlandığı" [çıkarılıp alındığı] için... *Bütün bunlar doğadan gelir, ama ürün doğada yer almaz.* Tersine, bu soyutlamalar dizisinin ürünleri hep birlikte doğaya onda olmayan bir şey *ilave ederler.* Bu kez soyutlamanın tanımı *pozitif* ama gayet paradoksal olur: Zira doğadan çıkmaksızın ona bir şey eklemektedir. Kasap gibi kesip biçmekle yetinmeyip *kompozisyon* yapan ressamın çalışmasının ürünü budur.

İyi de, diyeceksiniz, bu ressamları ilgilendiren bir iş değil mi; hayatla ne alakası olabilir? İnsanların ezici çoğunluğu ressam filan değildir. Hayal dünyasında Khimaira'larla birlikte yaşamazlar; somut dünyada yaşarlar.

Acaba öyle mi?

Ya size deseydik ki, insanların günlük hayatlarının bütün olaylarında, gündüz ve gece (evet, gece de: rüyalarda) karşılarına çıkan ilk "soyutlama" *dildir*?

Gerçekten de, kelime dediğimiz şey bir "gürültü"den başka nedir? Telaffuz edilen bir gürültü, demek ki doğada mevcut bir şey, doğadaki diğer bütün gürültülerden "çıkarılmış", "soyutlanmış" bir şey değil mi? Ama bu kelime dediğimiz soyut şeyde, soyutlama ancak gürültü olarak, gösterdiği şeyle birleşik ve bağlaşık olduğu için vardır. Örneğin, "Kediye kedi derim," dendiğinde, boğaz ve dil kaslarının belli bir konumunda çıkarılan k-e-d-i seslerinden oluşan gürültünün, farelerin peşinden koşan ve acıktığı zaman miyavlayan ve "kedi" diye adlandırılan hayvanın doğal gerçekliğiyle bağlantılı olduğu kastedilir. Demek ki "kedi", kedi gibi canlı bir varlıkla bağlantılandığı için kelimeye dönüşmüş bir gürültüden ibarettir.

Yine görülüyor ki, Khimaira olayında olduğu gibi, doğadan "çıkarılan" bu iki öğenin (k-e-d-i sesi ve kedi denen hayvan) "kompozisyonu" tamamen *kuralsızdır* (keyfî, tesadüfî).

Şeyleri göstermek için seçilen kelimelerin böyle kuralsız [*arbitraire*] oluşuna daha önce, aslında kelime ile şey, ses ile şey arasında doğal bir "denklik" olduğuna inanma eğilimindeki Platon tarafından da işaret edilmişti. Platon buna Yunancadan birçok örnek veriyordu.[1] Fransızcadan örnekler de verilebilir. Örneğin, *murmure* [mırıltı] derken, adeta ilgili sesi çıkarmak için dudakların bir aralanıp bir kapandığı görülür ve kelime aralarından geçerken çıkan ses işitilir gibi olur. Aynı şekilde, *brouhaha* (çeşitli seslerden oluşan uğultu) kelimesi telaffuz edilirken, bir kalabalıktan çıkan gürültüyü taklit ettiği bellidir. Hatta "*trembler*" [titremek] kelimesi telaffuz edilirken bile, ister *tremble* [telli kavak] denen ağaç, ister üşümüş bir adam söz konusu olsun, sanki rüzgâra tutulmuş ince uzun bir gövdenin ya da titreyen bir insan vücudunun hareketi gözümüzün önüne gelir; hatta bunu 15. yüzyıl İtalyan ressamı Masaccio'nun, Vaftizci Yahya'yı dere kenarında gösteren bir tablosunda da gözlemleyebiliriz: Birisi çıplak vücuduna yukarıdan vaftiz suyunu dökerken Yahya titremektedir.[2] Titreyişin resmini yapmak...

Ancak, adeta bir şeyin "kopyasını çıkaran" fakat o şey olmayan (çünkü kelimelerden, imleyenlerden ibaret) birkaç söz birimi dışında, kelimelerin büyük çoğunluğu gösterdikleri şeyin hiçbir özellik veya niteliğini taklit etmezler. "Adam" kelimesinin, "kadın" kelimesinin, erkek ve kadın dediğimiz gerçek varlıklarla ne ses, ne koku, ne biçim, ne tat, ne de diğer herhangi bir türden hiçbir çeşit ilişkileri yoktur. İnananlar için Tanrı'nın da, *kelime olarak*, bu adı taşıyan "gerçeklik"le hiçbir alakası yoktur; öyle ki, koskoca bir ilahiyat okulu (Tanrı'nın ne olduğunu bildikleri ve bunu söyledikleri kabul edilen ulemaya ilahiyatçı deniyor) Tanrı ile dilin hiçbir kelimesi arasında ilişki bulunmadığı, dolayısıyla Tanrı'ya hiçbir

1. *Cratyle*, 390e, 435a-e.

2. Althusser, *Neophytes'in Vaftizi* tablosunu kastediyor; bu, Masaccio'nun 1426-1427'de Floransa'da Santa Maria del Carmine Kilisesi'ndeki Brancacci Şapeli'nin duvarına yaptığı bir fresktir; Saint Pierre'i bilinmeyen bir adamı vaftiz ederken gösterir.

ad verilemeyeceği, onu adlandırmanın tek yolunun adları *yadsıyarak* vermek olduğu fikrini savunmuşlardır: yani var olmayan, güçlü olmayan, yetkin olmayan, hatta Tanrı-olmayan [yad-mevcut, yad-güçlü, yad-yetkin, yad-Tanrı] diyerek... Bu onu yok saymanın bir yolu değil, düşünülebilecek "her adın" üstünde, zira her türlü gerçekliğin üstünde olduğunu ifade etmektir.

Demek ki, kelimelerin ezici çoğunluğu gösterdikleri şeylere karşı tamamen "özgür", nedensiz ve keyfîdir. Bu, kelimelerin sesleriyle anlamları arasında hiçbir doğal, maddesel ilişki bulunmadığı anlamına gelir. Dilbilimci Saussure "imin [göstergenin] nedensizliği" [*arbitraire du signe*] teorisini geliştirirken işte bu özelliği kayda geçirmiştir.[1] Kelime dediğimiz gürültüler [sesler] veya yazılı işaretler ile imledikleri [gösterdikleri] şeyler arasında hiçbir doğal ve zorunlu ilişki bulunmadığını, buna karşılık göstergelerle şeyler arasında nedensiz olmakla birlikte (hiçbir doğal denklik veya benzerlik söz konusu olmaksızın) zorunlu bir ilişkinin kurulduğunu göstermiştir.

Bu ilişki nasıl kurulmuş? Gerçi bütün dinlerin müminleri insanlara dili bahşedenin Tanrı ya da elçisi olduğunu iddia ederler ama elbette durum böyle değildir. Demek ki, Tanrı tarafından değilse bu ilişki insanlar tarafından kurulmuştur. Fakat bu noktada, 18. yüzyıl filozoflarının çözüm getirmeyi denedikleri ama başaramadıkları yenilmez güçlükler ortaya çıkıyor. Zira insanların şeylere belli adlar vermekte ve hepsinin aynı şeylere aynı adları vermekte uyuşmaları için toplum halinde yaşamaları gerekiyordu. Ancak, toplum halinde yaşamak için aralarında bir toplumsal sözleşme, bir tür "konvansiyon" yapmış olmaları gerekiyordu ve bu uzlaşmayı gerçekleştirmek için de elbette dil lazımdı! O zaman, teorik bir kısır döngü içinde kalınır ki bundan ancak Rousseau'nun yaptığı gibi

1. "Dilbilimselim gösterge nedensizdir. Belli bir akustik imgeyi belli bir kavrama bağlayarak ona im değerini veren bağ radikal olarak nedensiz ve 'keyfi' bir bağdır," F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, (ed.) Rudolf Engler, Wiesbaden, Otto Harassowitz, 1967, s. 152.

dile bilinmeyen bir köken ama yine de bir başlangıç yakıştırarak çıkılabilir; zira dil ezelden beri var değildir, insanlar hayatlarına hayvan olarak başlamışlardır ve hayvanlar konuşmaz.[1]

Adlarla şeyler arasında nedensiz ve uzlaşımsal bir ilintiden başka bağlantı yoksa da, buna karşılık, Saussure sesler arasında zorunlu ilişkiler bulunduğunu ve çeşitli kelimeleri ayıran şeyin fonolojik sistemdeki kurala bağlı farklılıklar olduğunu göstermiştir. Bunun anlamı, hiçbir fonolojik öğenin kendiliğinde ve kendi başına var olmadığı, onu diğer fonolojik öğelerden ayıran ve onlarla ilintileyen farklar sayesinde var olduğu anlamına gelir (örneğin *p* kendi başına değil *b* ile arasındaki farkla, *d* kendi başına değil *t* ile arasındaki farkla var olur). Dil böylece, sesler açısından, bir "farklar sistemi"dir. Kelimeleri tanılamayı, dolayısıyla birbirinden ayırt etmeyi ve onlar sayesinde şeyleri de ad vererek ayırt etmeyi sağlayan ses birimlerini oluşturan, işte bu "yakınlık ve fark" kuralıdır.

Saussure aynı şekilde kelimeler arasında da yakınlık ve karşıtlık ilişkileri bulunduğunu ve dilde tek işlevleri bu karşıtlık veya yakınlıkları göstermek olan birçok kelime ve yapı bulunduğunu da göstermiştir. (Örneğin, Fransızcada *son* kelimesi hem "ses" hem "kepek" anlamına gelir. Aynı kelimenin iki anlamını ayırt etmeyi sağlayan, ya birtakım özel kelimeler ya da yapılardır: "*le son du clairon*" [borunun sesi] tamlamasında birinci anlam, "*faire l'âne pour avoir du son*" [kepek versinler diye eşek numarası yapmak] deyiminde ikinci anlam söz konusudur.)

Dil, nedensiz ilişkilere dayanmakla birlikte, hem fonolojik (farklı sesleriyle) hem dilbilimsel (kelimelerinin cümlelerdeki konumuyla) iki katlı bir sistem oluşturur; işleyişi zorunlu olarak uyulan gerekli yasalarla düzenlenmiştir; bunlara uyulmazsa kimse kimseyi anlayamaz.

1. "Kurulmuş toplumun dillerin oluşmasına mı, yoksa önceden oluşmuş dillerin toplumun kurulmasına mı daha gerekli olduğuna dair [...] bu zor problemin tartışılmasını meraklısına bırakıyorum," J.J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes Œuvres complètes* içinde, 3. kısım, Paris, Gallimard, 1964, "Bibl. de la Pléiade" dizisi, s. 151.

İmdi, soyutlama denilen işlemi mümkün kılan da işte bu acayip gerçeklik, yani dildir. Bu açıdan bakılınca, *konuşan bütün insanlar "doğal olarak" soyutlamayı kullanırlar*, yani bu yeni soyutlamayı...

Bunu onlara söylediğinizde çok şaşırabilirler, tıpkı Mösyö Jourdain'e "nesir söylediği" söylenince şaşıp kaldığı gibi... Ama bu doğrudur. Kanıtı da, *bütün insanların soyutlama kullandıkları*, yani somut dünyada yaşarken bir yandan da –en somutları dahil– eylemleri ne olursa olsun, *bu soyutlamanın da içinde yaşadıkları* gerçeğini açığa çıkarmak için, herhangi bir kelimeyi tek anlamıyla almanın yeterli olmasıdır.

Örneğin, "İnek öldü," diyen bir köylüyü ele alalım. Onun için, burada herhangi bir inek değil, *onun kendi ineği*, veteriner kaza nedeniyle yetişemediği için bu gece buzağı yavrularken ölen Nazlı söz konusudur. Demek ki, "*inek*"ten bahsettiğinde "kendi ineğini" ve kendi inekleri arasından belli bir ineği, bu gece öleni, kastetmektedir. Demek ki, başka hiçbir hayvanla karıştırılamayacak bir hayvan, düşünülebilecek en somut, en tekil şey söz konusudur.

Ancak, herhangi bir köylü de, kendi ineği ya da herhangi bir inek hakkında, ya dille ya jestle belirtmek veya göstermek koşuluyla, "*inek*" diyebilir ve koşul yerine getirilmişse kimse yanılgıya düşmez. Başka deyişle, her durumda, yani bütün durumlarda, yani hangi durumda olursa olsun, *en soyut ve en genel bir "form", yani "inek" kelimesi, hiçbir yanılgıya yer vermeksizin, en somut bir nesneyi, şu değil bu ineği, gösterebilir* ve kimse de bunu yanlış anlamaz. "Patron ineğin teki," ya da, "Patron iyi bir adam ama ne de olsa patron," diyen bir işçi söz konusu olduğunda da tıpatıp aynı olay gerçekleşir. Bütün bu durumlarda, *dilin yaptığı soyutlama, şeyler arasından en somut şeyi göstermeye yaramaktadır.*

Alman filozof Hegel, *Tinin Görüngübilimi* adlı eserinden ünlü bir metinde bunu göstermiştir.[1] Şöyle diyor: Herhangi bir durumda herhangi bir insan düşünün. Bu kişinin

1. *Phénoménologie de l'Esprit* Fr. çev. Jean Hyppolite, 1. kısım, Paris, Aubier, 1941, s. 83-85.

parmağıyla gösterdiği ya da söylemek istediği bir şeyi, en kısa ve en somut bir kelimeyle, dünyanın en tekil şeyini gösteren kelime bile sayılamayacak bir tür jestle anlatmak istediğini farzedin. Bu kelime veya jestin yapacağı sadece o somut şeyi göstermek olacak, kelime/jest sadece "bu" veya "şu" anlamına gelecektir, o kadar. Böylece "bu/şu" olan şey gösterilmiş olacak ve gösterilen bu şey konusunda kimse tereddüde düşmeyecektir: Önümüzdeki gerçekten "bu şey"dir, "o şey" değildir. "Bu şeyin kendisi olduğundan ve kaybolmadığından (zira bir anda yerine başka bir şey gelebilir) iyice emin olmak için de, o kişi belirtecektir: "şimdi, burada olan bu şey". İmdi, diyor Hegel, durumun değişmesi için o kişinin sırtını dönmesi yeter; somut ve tekil nesneyi, "şimdi burada" olan "bu şeyi" arayacak olursa, büyük olasılıkla (trenin penceresinden akıp giden manzarayı seyrederken olduğu gibi) "şimdi buradaki bu şey"in tamamen değişmiş olduğunu görecektir. Hegel haklı olarak bundan, dolayımsız somut ve tekilin mevcut olmadığı değil, işlevi onu somut olarak göstermek olan dilin kendisinin *soyut ve genel* olduğu sonucuna varıyor.

Elbette, somutu "kavramak" için dilin soyutlamasından başka yollar da olup olmadığı sorusu akla gelebilir. Bir insan bir yemek yediği zaman yediğinin ne olduğu konusunda yanılmaz: Filan yemeği yemektedir, başkasını değil. Bir adam bir kadına sarılıp onunla seviştiği zaman, Marivaux komedilerindeki durumlar hariç, hangi kadın olduğu konusunda hataya düşmez: Bu o kadındır, başkası değil. Fakat kendisi susar; "söz" kollarında ve diğer organlarındadır.

Bir işçi "kendi" parçasını imal etmeye çalışırken de aynı şey olur: Aslında somut nesneyi "imlemekte" sayılır, çünkü elinde tutmakta ve elindeki diğer aletlerle onun üzerinde "çalışmaktadır". Bundan, *insanın dili üzerinden değil bedeni üzerinden iş gören bir somutu kavrama yolu daha bulunduğu* sonucu çıkarılabilir. İster bir hammaddeyi işlesin, ister bir başka kişiyle cinsel ilişkide bulunsun, ister ekmek yiyip şarap içsin, ister siyasi iktidarı ele geçirsin... Bütün bu durumlarda, sahtekârlık dışında, kavranan somut şey konusunda yanılma

yoktur ve bu şey insan tarafından tek kelime edilmeden sahiplenilmiş olur.

Ancak, bu kavrama/sahiplenme eyleminde eksik olan, sosyal iletişimdir; diğer insanlara, "Bu benim karım, bu benim ekmeğim, bu şeyler benim atım veya aletlerim," diyebilme kabiliyetidir. Bu nedenle eksik olan, *somutu sahiplenme eyleminin toplumca ve kamuca tanınmasıdır*. Oysa her şey gösteriyor ki, toplum halinde yaşamak için –ki insan böyle yaşar– insanın sadece somut şeyleri fiziksel olarak sahiplenmeye değil, ya diğerlerinin zımni rızasıyla ya da *mülkiyet hakkı dolayısıyla*, bu sahiplenmenin toplumsal olarak tanınmasına da ihtiyacı vardır; yoksa önüne gelen atını veya aletlerini alabilir veya çalabilir. Demek ki, bedensel, fiziksel sahiplenme eyleminin, bir bakıma –herkesin önünde açıkça, "Bu kadın gerçekten (başkasının değil) onundur, bu at gerçekten onundur, vb." şeklinde bildirim yapacak– özel bir dilin, *hukuk dilinin*, dolambacından geçen bir "resmileşme" ile pekiştirilmeye ihtiyacı vardır.

Demek ki, en "somut" sahiplenmenin bile, riske girmeksizin, aksine mümkün olan tüm güvencelerle hayata geçirilmesi için, *hukuk dilinin*, yani soyut bir ilişkiler sisteminin toplumsal onayına ihtiyacı vardır. Bu soyutlamayı ve onun onayını kabul etmezse, somutu somut olarak sahiplenme olayı giderek toplum tarafından tanınmamak, dolayısıyla hukuku çiğnemek, dolayısıyla hırsızlık veya suç sayılmak tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Bu sıfatla da yine bir soyut kuralın, başkasının malını çalmayı yasaklayan hukukun etki alanına girer. Kamu önünde suç veya kabahat ile onun –her zaman somut olan– karşılığını üretmiş olur: suçlulara veya canilere verilen ceza.

Bu, somutla soyutun "diyalektik" çemberidir. Somut olmadan soyutlama olamıyor; ama insanlar da somutla toplumsal ilişkiye ancak dilin ve hukukun soyut kuralları aracılığıyla girebiliyorlar. Bu kuralları çiğnerlerse, suçlarının bedelini "somut olarak" ödüyorlar. Zira dilin kötüye kullanımı, hakaretler, yalanlar, vb. hemen her zaman *kişisel olarak* sa-

hiplerine dönüyor, tıpkı hırsızlık, cinayet ve diğer Hukuk'a "saygısızlıklar" gibi.

Anladık, diyeceksiniz, dilin ve Hukuk'un gözetimi altında yaşıyoruz, tamam. Ama bütün hayatımızı bunlarla geçiriyor da değiliz ki canım! Hayat kelimelerden oluşmuyor, yapıp ettiklerimizin tüm içeriğini de Medeni Kanun düzenlemiyor. Hukuk herkes için geçerli genel kurallar koyar, zaten bu yüzden bunlara soyut denir. Rahat bırakılmak için bunlara uymak yeter. Zamanın geri kalanı bizimdir: örneğin işimiz, kişisel hayatımız, arzu ve zevklerimiz gibi. İşte *hayatımızın gerçek "somut"u: kendi kendimize yaptığımız şeyler.*

Hem evet hem hayır. Evet, zira çalışan kişinin somut aletlerle somut bir maddeyi işlemeye girişen bir adam olduğu, başkası için çalışıyor olsa bile –ama hele kendisi için çalışıyorsa– o işe bütün bilgi ve becerisini, bütün sabrını koyduğu doğrudur. Evet –bir uçtan öbür uca atlayacak olursak– seven kişinin somut bir kadına (yalnız ona, başkasına değil) bağlanan bir adam olduğu ve bütün dikkatini, bütün tutkusunu bu ilişkiye yoğunlaştırdığı doğrudur. Hayır, zira söz konusu adamların her birinin çalışmayı veya sevmeyi ancak dil ve hukukunkiler kadar soyut ve öğrenilmiş birtakım jestleri tekrarlayarak başardığını fark etmek için biraz geri çekilerek bakmak yeter.

Bir işçi, ne kadar becerikli olursa olsun, *işinin formu*, yani pratik jestlerinin ne olacağı, mevcut hammadde ve mevcut alet ve makineler tarafından ona *dayatılıyor* olmasaydı; mevcut üretim ilişkileri de emeğin örgütlenip bölümlenme sürecinde ona kendi yerini vermiş olmasaydı, falan jesti değil de filan jesti yapmak zorunda kalmayacaktı; oysa bu alet ve makineler onun tarafından imal edilmiş olmayıp, bu formu ondan bağımsız olarak saptamış olan uzun bir sosyal ilişkiler tarihinin ürünleridir. Jestleri elbette kendisinindir ama aynı anda bütün dünyada milyonlarca işçinin de yapmakta olduğu aynı jestleri tekrarlamaktadır: o ve benzerleri için yaşadıkları toplumlarda egemen olan üretim ilişkileri tarafından önceden, "soyut olarak" saptanmış jestler.

Hayır, zira somut bir kadını (yalnız c nu, başkasını değil) seven her erkeğin, kendisine ait başka kelimeler ve başka jestler aramaya kalksa bile, ona sevgisini ve bağlılığını ifade etmek için, ufak tefek değişikliklerle de olsa, çoğu kez gelenekçe saptanmış birkaç zavallı kelimeyi, birkaç zavallı jesti tekrarlamaktan başka bir şey yapmadığını fark etmek için, biraz geri çekilerek bakmak yeter; gelenek bunları onun doğumundan çok önce saptamış ve yüceltmiş olduğu gibi, basın, romanlar ve radyo –ve de şarkılar!– sabahtan akşama dört bucağa yayıp durmaktadır. Biraz daha geri çekilip bakılırsa, her uygarlıkta aşkını ilan etmek için belli kelime ve jestler, *farklı* kelime ve jestler, kullanıldığı görülür; hatta cinsiyetler arası ilişkiler aile veya din tarafından önceden ve kesin olarak saptanmışsa, bu "jest" bazen sessizlik olur. Peki, bu kelime ve jestler nereden gelir? Bir kadınla bir erkeğin ilişkilerinde neyin peşinde koşulduğuna dair *belli bir yerleşik fikirden*; daha doğrusu, bir erkekle bir kadının ilişkilerinde *istenip aranan şeye uygun olarak ne yapılması gerektiğine dair* belli bir grup fikirden. Bu fikir grubu (sevgi, ebedilik, çift, mutluluk, çoluk çocuk, kadına üstün olan erkeğin önceliği, terk etme/edilme, pişmanlık, geri dönüş, ölüm) bir tür *pratik "ideoloji"* diyebileceğimiz bir şey oluşturur. Bu "fikirler" ancak erkek ve kadınların ezici çoğunluğuna dayatılmakta olan *ilişkileri* ile var olurlar; en somut aşk ritüelinin alışılmış kelime ve jestlerini de işte bu ilişkiler esinler ve düzenler.

Çok basit bir hakikatin serimlenmesini karmaşıklaştırmamak için, bu basit iki örneği ele aldık. Bu hakikat şudur: Evet, Dil soyuttur (somut şeylere bağlı, fakat nedensizdir ve onlardan bağımsız olarak vardır; bu da *genel* bir değer taşımasını sağlar ki bu, her türlü soyutlamanın da özgül niteliğidir); evet, Hukuk soyuttur (çünkü her türlü tikelliği "soyutlar", yani bünyesinden atar, geneldir ve herkes için geçerlidir); ama iş bu kadarla kalmaz, sonsuz sayıda *soyut jestler* de mevcuttur ki, somut pratiklerle bağlantılı olmakla birlikte onlardan bağımsız olarak vardırlar, bu da genel bir değer taşımalarını ve *o somut pratiklere hizmet etmelerini* sağlar.

Şimdiye kadarki kazanımlarımızı özetlemek istersek, şöyle diyeceğiz: Soyutlama, somut bütüne ait bir parçanın ondan ayrılması, çıkarılması demek değildir. Soyutlama somuta bağlıdır, değişebilen tarzlara göre ondan türer (örneğin, dil hukuk gibi ya da soyut jestlerin her türlü pratikten çıkarılması gibi, somuttan "soyutlanmış" [çıkarılmış] değildir). Ancak soyutlamanın tipik özelliği somutun bir parçasından *başka* bir şey olmasıdır, çünkü somuta bir şey *ilave eder*. Peki, ne ilave eder? Somutu ilgilendiren (dilbilimsel, hukuksal, toplumsal, ideolojik) *bir ilişkinin genelliğini*. Dahası: *Bu ilişki kendini fark ettirmeden somuta egemen olur; somutu somut olarak kuran da bu ilişkidir.*

Demek ki, ortada döngü gibi bir şey var: Somut başta, ardından soyut geliyor, sonra yeniden somuta geçiliyor. Bu bizim dediğimiz şey: Somutun toplumsal olarak sahiplenilmesi soyut ilişkilerin egemenliğinden geçer. Demek ki elde iki somut var: toplumsal olarak sahiplenilmemiş somut –ki son kertede *hiçbir şey*'dir– ve insanlar tarafından toplumsal olarak sahiplenilmiş, ama bundan da öte *o sahiplenilme tarafından somut olarak üretilmiş* somut. Bu şu anlama geliyor: Dil ve hukuk olmadan, üretim ilişkileri ve ideolojik ilişkiler olmadan, dünyada hiçbir şey insan için somut değildir. Zira onu ne adlandırabilir, ne atfedebilir, ne üretebilir, ne de ona niyetlerimi bildirebilirim.

Oscar Wilde'ın bir hikâyesi vardır, kendi usulünce dünyanın yaratılışını, cenneti ve içinde Âdem'le Havva'yı anlatır. Dediğine göre o zamanlar Tanrı dalgınmış, bu yüzden onlara dili bağışlamayı unutmuş. Wilde olayı şöyle açıklıyor: Âdem'le Havva asla karşılaşmamışlar, karşılaşmadıkları için de hiçbir iş yürümemiş: yani ne Yılan, ne iyilik/kötülük ağacının yemişi, dolayısıyla ne günah ve bütün o felaketler dizisi, ne Vücuda Gelme ne de Dünyanın Kefareti, vb... Peki, niye (rastlaşmış ama) karşılaşmamışlar? "*Konuşmayı bilmedikleri için birbirlerini göremiyorlarmış da ondan.*"

4

Teknik Soyutlama ve Bilimsel Soyutlama

İyi ama, diyeceksiniz, her daim soyutlamanın içindeysek, daha doğrusu her zaman onun sultası altında, soyut ilişkiler içinde yaşıyorsak; somuta erişmek ve onu dönüştürmek için her zaman soyutlamadan geçmek zorundaysak, her yerde hüküm süren bu soyutlama ile az önce söz konusu edilen bilimsel soyutlama arasında ne fark var? Sadece bir derece sorunu mu söz konusu?

Gerçekten de böyle olduğu akla gelebilir. Nitekim, görünüşe göre her uygulamanın, o uygulamayı "kuran" kendine özgü soyut ilişkileri vardır ve uygulamalar hiyerarşisinde yukarı doğru gittikçe, en sıradan pratiklerden (dil, üretim, insan ilişkileri) "en yüksek" sayılan bilimsel pratiğe yükselirken, bir derece farkı gözlemlenebileceği varsayılabilir. Fakat pratikler arasındaki bu "hiyerarşi" (değer veya liyakat farkı) konusunda kuşkuyu elden bırakmamak lazımdır; zira bu pekâlâ, pratiklerin birbirlerine göre yerlerinden değil de toplumun yapılanış tarzına bağlı toplumsal bir değer yargısından gelmiş olabilecek bir fikirden de olabilir. Nitekim bu husus örneğin Platon'daki "pratikler hiyerarşisi" nde[1] çok açık biçimde gözlenebilir. Bu tür bir "hiyerarşi" ise düpedüz belli bir Toplumsal Düzen'e, daha doğrusu onun "restorasyon"una destek çıkmaya ve gerekçe bulmaya yarar.

1. *République*, IV, 419a-434c.

Demek ki, geçici olarak, bu riskten kaçınmak için, her pratiğin kendine özgü bir "doğası", yani bir özgüllüğü bulunduğunu ve bir pratikten ötekine geçişin de, olayı gerçeklik içinde gözlemleyecek olursak, kendi özgüllük ve farklılığı içinde analiz edilmesi gerektiğini söylemekle yetineceğiz.

Herkes, örneğin, biraz toprağa ve bir miktar hayvana sahip olan ve hâlâ eski "zanaatçı" usulüne göre çalışan bir köylü ile, Beauce Ovası'nda yüzlerce hektar toprağa ve koskoca bir makine parkına sahip olan ve "endüstriyel" usule göre çalışan büyük bir kapitalist çiftçinin *üretim pratiklerini* karşılaştırırsa, bu farkı fark edecektir: İkisinin üretim pratikleri aynı değildir. Dahası, kendisi çalışmayıp toprak rantından (çiftliğinin kirasından) ve gelirinin spekülasyonundan (borsa veya sanayiye yaptığı yatırımlardan) geçinen büyük "toprak ağası"nın pratiği de aynı değildir, zira kendisi hiçbir şey üretmemekte, (ortakçılarının) dolaysız ve ("yatırımları" yoluyla işçilerin) dolaylı sömürüsüyle geçinmektedir. Kendine ait olmayan bir fabrikada, kendine ait olmayan makineler üzerinde, montaj bandında çalışan bir işçinin de ayrı, farklı bir pratiği vardır, tıpkı çalışmayıp onu sömüren ve geliriyle –ya kendi işletmesine "yatırım" yaparak ya da bankalar veya kârlarını "yatırdığı" diğer endüstri dallarıyla birlikte çalışarak– spekülasyon yapan patronunun da olduğu gibi.

Fakat şimdi bu çalışanların veya çalışmayanların "*dolayımsız*" pratiklerini (onları yaparken *gördüğümüz* şeyleri) bırakıp aletlerinde, makinelerinde, usullerinde (kapitalistlerin finansal yöntemleri dahil) *gerçekleşen* ve onların dolayımsız pratiklerini belirleyen, *yaptıkları işi yapmalarına gerekli imkân ve araçları sağlayan* pratiği göz önüne alırsak, karşımıza tamamen başka bir pratik çıkar: Bu pratik yalnız birtakım alışkanlık, "el becerisi" [*ustalık*], (emek kullanımında ve "iş" hayatında) "usullere" aşinalık gibi nitelikleri değil, birtakım maddesel gerçeklikleri, makine ve tesisleri, Kurumları, kısacası bu gerçekliklere, dolayısıyla onlara denk düşen pratiklere yatırılmış geniş bir *teknik bilgi beceri* faktörünü de varsayar.

Burada soyutlama bir kez daha mahiyet değiştirir; bu faktörün oluşturduğu bütünün (fabrikalar, makineler, emeğin örgütlenişi, finansal spekülasyon yöntemleri) son derece ileri ve karmaşık *bir tekniğin gerçekleşmesini* temsil ettiğini de düşünürsek, o zaman bu teknikte yer alan soyutlamanın bir "bilgi soyutlaması" olduğunu görürüz: sadece bir *"yapma bilgisi"* [*savoir-faire*] değil, soyut ve nisbeten tutarlı bir bilgi yumağı; (tarımsal üretim, makine imalatı, emeğin örgütlenmesi, sermaye yatırımı, vb.). Kitaplarında kayda geçmiş, iletilebilen ve öğretilebilen, *hem bir yapma bilgisi hem de bir saf bilgi*. Bu bilgi pratikte doğrulanabilir veya yanlışlanabilir; çünkü uygulanabilir ve sonuç alınabilir.

Üretimde bilimin büyük bir rol oynadığı bizimki gibi toplumlarda, bu teknik bilgi, gerçekleştirdiklerinin önemli bir bölümünün bilimsel sonuçların uygulanmasına bağlı olduğu ölçüde, *kısmen* bilimsel bilginin "serpintiler"inden ibarettir. "Kısmen" diyorum, zira *tekniğin, "bilimsel teorinin sonucundan ibaret"* olduğuna göre saf teori olduğu ve ayrı bir pratik teşkil etmediği fikrini savunan, Kant gibi idealist filozoflar olmuştur. Fakat bu görüş, "saf" bir soyutlama içinde yer alan "saf bir teori" lehine, yapma bilgisinin ve teknik bilginin *maddeselliğini* ve ("saf" teorinin saydamlığına indirgenemeyen) nesnelerinin opaklık ve direncini göz ardı etmek demektir. Ve son olarak da, bilimlerin ortaya çıkışından çok önce bir yapma bilgisinin, teknik veya pratik bilginin var olduğunu da gözden kaçırmaktır.

Gördük ki, "saf matematiğin" doğuşundan çok önceleri de, matematik işlemler gerçekleştirmek ve yalnız hesaplama ve ölçmede değil, mimarlık, "su işleri", gemicilik ve silahçılıkta da, sonuç almak için *ne yapılacağı* biliniyordu. Devasa kütleleri uzak mesafelere taşımak, birtakım "makineler" yardımıyla "mermiler" fırlatmak için gerekli fizik, statik ve dinamik operasyonlarını gerçekleştirmek, optik ve kimyasal deneyler yapmak ve tabii ekip biçme ve hayvancılık için gerekli bütün "agronomik" operasyonları yürütmek için *ne yapmak gerektiği* biliniyordu. Elbette bütün bu bilgi "ampi-

rik"ti, "saf" nesnelere dayalı gösterimlerle elde edilmiş değildi, fakat kapsamı çok çok genişti ve o olmasaydı önce (Babilliler, Mısırlılar, vb. tarafından) elde edilmiş sonuçların gösterimini sunan saf matematiğin keşfi düşünülemezdi bile.

Bu yapma bilgisi, bu teknik bilgi, nereden geliyordu? Tarihöncesinden başlayarak insanlık tarihinin kilometre taşlarını teşkil eden ve günümüzde de hâlâ kaybolmamış olan *teknik keşif ve buluşlardan.* Paleolitik Çağ'a, Yontma Taş Devri'ne veya ateşin bulunuşuna kadar çıkmasak bile, çağlar boyunca insanlar madenleri keşfetti, tekerleği icat etti, suyun ve rüzgârın enerjisini kullanmanın yolunu buldu, tahılları keşfederek "otlakçılık"tan ekip biçmeye, "tarımcılığa" geçtiler, vb. Bu "keşif ve icatlar"ın nasıl yapıldığını kimse bilmiyor. Ama olsa olsa mevcut öğelerden, daha önceye ait çeşitli tekniklerin rastlaşmasından ve herhalde bir ölçüde, tamamen farklı öğelerin beklenmedik biçimde bir araya gelmesiyle buluşu hızlandıran bir tür "tesadüf"ten (mevcut olmaması da mümkün bir öğe veya olaydan) doğmuş olabilirler. Zira ancak önceki yapma bilgisi ve aynı zamanda insanların yaşadıkları dünyanın kafalardaki tasarımı temeli üzerinde doğmuş olabilirlerdi.

Zira unutmayalım ki ne denli ilkel olurlarsa olsunlar, bu insanlar toplum halinde yaşıyorlardı ve yine gördük ki, bu toplumların *yeniden üretilmesi*, hem topluluğun biyolojik yeniden üretimini hem de doğayla ilişkilerini onaylayan karmaşık bir fikir ve törenler dizisini varsayıyordu. Her nesnenin ve her pratiğin tanılanıp yerine yerleştirilmesini ve ona toplum için uygun anlamın verilmesini sağlayan bu "dinsel dünya tasarımı"nın, şeylerin basit düzeyde algılanmasında ve yeni özelliklerinin "keşfi"nde veya aletlerin ve ilk makinelerin icadında da rol oynamadığını düşünmek zordur.

Bu yüzden, bir yapma bilgisinden ve bir teknik bilgiden söz edilebilirse de, onu şeylerle *basit dolaysız temas* yoluyla edinilmiş olarak telakki etmekten, şeylerin özelliklerini insanlara yalın *ampirik* tarzda ifşa ettiklerini düşünmekten sakınmalıdır. Ampirizm hakikatin şeylerde bulunduğunu, onu

bilmenin de basitçe görmek veya oradan çıkarmak olduğunu ileri sürer: Şeyden, hakikati olmayan her şeyi "ayırırım" ve hakikatini elde ederim. Doğru olamayacak kadar basit bir görüş: Zira her zaman şeylerle *pratik* ilişkiler sürdürürüm, onları "işlerim", onları tanımak için de zaten işlemek gerek. Ama onları işlerken her zaman kafamda birtakım fikirler, düşünceler vardır; bunlarda bilgi ile ideoloji ayrımlanamayacak kadar birbirine karışır ve bu ideolojik ilişki de çalışmamın, araştırmamın ve buluşumun bir bölümünü teşkil eder [çalışmama taraf olur], zira en baştan beri bilgime "çerçeve olmuştur". *Demek ki saf "ampirik" bilgi yoktur*; "ampirik" bilgiden ancak *karşıtlık* üzerinden, bilimsel bilginin tipik özelliğini, teknik-pratik bilgiden farkını, açıkça ortaya çıkarmak için söz edilebilir.

Bu sav önemlidir, çünkü bütün ampirist felsefelerin temelini teşkil eden saf ampirik bilgi kavramı, idealizme saf İde veya Formların mutlak gücü iddiasında haklılık veya –saçmalığı yüzünden– güçlendirici delil sağlamaya yarayan bir idealist mittir.

Pratik-teknik bilgi üzerinde bu kadar durduysam, idealist felsefenin bir kör noktasını teşkil ettiğindendir. Bu felsefe, insanların yüzyıllar boyu çalışmalarından ve el yordamıyla yaptıkları buluşlardan ortaya çıkmış olan söz konusu pratik bilginin kendince bir özgüllüğü olduğunu *görmek istemez*. Onu ne pahasına olursa olsun ya sözde saflığıyla mevcut olmayan bir "ampirik bilgi" mitine ya da "uygulanmış" şekliyle düpedüz ve saf bilime indirgemeye çalışır. Bu felsefe söz konusu pratik-teknik bilginin bilimden önce gelmiş olduğunu ve onsuz bilimin de tarihte ortaya çıkamayacak olduğunu görmek istemez. Bu felsefe, bilimin egemen olduğu çağımızda da, Archimedes veya Leonardo da Vinci zamanındaki gibi, *bilimden geçmeyen* fakat bilim tarafından iş olup bittikten sonra kapılan keşif ve buluşlar yapıldığını görmek istemez. Nesnesini işleyen veya sınayan basit insan pratiğinin [emeğinin], hâkim ideolojinin desteklediği iddialarında bilimin göz ardı ettiği, reddettiği, hor gördüğü şeyleri de kavramayı başarabileceğini görmek istemez.

"Yad-felsefe" nin Tarihi'nden bahsediyordum: Bu, reddedilip karanlığa mahkûm edilen fakat tüm gözle görülür pratiklere destek olan veya yoldaşlık eden ve bazen "kültür" dünyasında bir sürpriz veya egemen fikirlerce tahammül edilemez bir skandal olarak ortaya çıkan o keşifleri mümkün kılan, tüm sessiz insan pratiklerinin tarihidir. Egemen felsefenin hor gördüğü pratiklerden çıkmış keşiflere örnek mi istiyorsunuz? Hükümdarlara hizmet etmiş olan ve ne dediğini bilen Macchiavelli: "Hükümdarları tanımak için "halk" olmak lazımdır," ve, "semizlerle zayıfların bitmeyen kavgası".[1] İşçi Hareketi'nde militanlık yapmış olan ve ne dediğini bilen Marx: "Tarih, sınıf mücadelelerinin tarihidir."[2] Histeri hastalarıyla karşılaşan ve ne dediğini bilen Freud: İnsanın bilinçdışı düşünce ve arzuları vardır ve bunlar cinsel kaynaklıdır.[3]

Pratik bilgi de diyebileceğimiz teknik-pratik bilgi üzerinde bu kadar durmuşsam, bunun bir nedeni de "saf" olmayışıdır: Bu hal, yalnız bilimler gibi deneysel gösterim veya kanıtlar ortaya koymamasından değil, göründüğü kadarıyla her zaman ya "dünya tasarımı"nın ya toplumun ideolojisinin ya da onu üreten sosyal grubun sessiz ilişkilerine bulaşmış olmasından ileri gelir. Pratik bilgiyi vurgulamak, aynı zamanda her türlü bilginin koşulu olan şeyi, yani ideolojiyi de açıkça görülür kılmaktır. Birçok filozof insanlarda bilim öncesi kavramların ve hatalı tasarımların bulunduğunu kabul etmiştir. Örneğin, Bacon'ın saydığı çeşitli hatalar arasında, iktidarın ve dinin varlığına bağlı "kabile hataları", yani toplumsal hatalar yer alır.[4] Fakat pek az filozof bu basmakalıp veya yan-

1. "Halkların tabiatını iyi tanımak için hükümdar, hükümdarınkini iyi tanımak için de halk olmak lazımdır," *Le Prince* Fr. çev. Gaille-Nikodimov, Paris, Le Livre de poche, "Classiques de la philosophie" dizisi, 1998, s. 56.

2. "Toplumların tarihi sınıf kavgalarının tarihinden ibaret olmuştur," *Le Manifeste du Parti Communiste* Fr. çev. L. Lafargue, (ed.) F. Engels, Berlin, Akademie Verlag, *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe*, I30. kısım, 2011, s. 343.

3. *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, Quadrige dizisi, 2010.

4. *Novum Organum*, Paris, PUF, "Épiméthée" dizisi, 2010, I, Aphorismes XXXIX, s. 110-112 ("idols of the tribe").

lış fikirlerin birer birer değil *sistemleri* içinde, (basit hatalar gibi) negatif yönden değil *pozitif* yönden ele alınması gerektiğini düşünmüştür. Bu sezgi Spinoza'da görülür; o, bilimsel bilgiden (ikinci tür bilgi) önceye birinci tür bilgi dediği şeyi, yani "hayal gücü"nü koyar.[1] Her algı onda gerçekleşir, her şey onunla adlandırılır, algılanan ve adlandırılan her şey onunla hayal gücü sisteminde, bu *gerekli yanılsamada* nasıl temsil ediliyorlarsa o şekilde, şeyler düzeninde yerini alır.[2] Bu yanılsama bir psikolojik yetinin [*faculté*] yanılsaması değil (Spinoza yeti kavramını kabul etmez[3]), her zaman toplumsal olan bir dünyanın yanılsamasıdır. Bu gerçekliğin –yani ideolojinin– teorisinde daha derine nüfuz etmek ve onun da soyut ilişkilerden kurulmuş olduğunu keşfetmek için Marx'ı beklemek gerekmiştir.

Bütün bu açıklamalar niçin?

Bilimsel bilgiyi gerektiği gibi sunabilmek için, *hem pratik bilgiyi* hem de içinde ve egemenliği altında üretildiği *ideolojik ilişkileri* yerlerine koymak gerekiyordu da onun için.

Tarihte ilk bilim, matematik, pratik bilgi ile belli bir ideolojik konjonktür temelinde ortaya çıkmıştır. Bu ortaya çıkış, yine bir pratik bilgiyle belli bir ideolojik, felsefi ve bilimsel konjonktür (zira o devirde felsefe vardır) temelinde olmak üzere, bütün diğer bilimler; fizik, kimya, biyoloji, vs. için de tekrarlanır. Fakat her "vaka"da, önceki pratik bilgi ile terimin güçlü anlamıyla bilimsel bilginin mahiyeti arasındaki farkı belirtmek için, ya bir "kırılma" ya da bir "alan değiştirme"den söz edebiliriz. Bu mutasyon daima önceki yanıtlara göre bir paradoks biçimini alır: Yeni yanıtların beklendiği yerde, bilim soruları değiştirmekle işe başlar (Marx); Scheele'nin bir çözüm [flojistik] gördüğü yerde, Lavoisier bir problem (kimya-

1. *Éthique*, Kitap II, Önerme XI, Scolie 2, s. 169.

2. Sayfa kenarına elyazısıyla alınmış ve iki kez altı çizilmiş not: "beden!"

3. "Zihnin hiçbir mutlak anlama, arzulama, sevme, vb. yetisi yoktur. Bundan şu sonuç çıkar ki, yetiler ve benzeri kavramlar ya tamamen kurmaca ya da metafizik 'var olan'lardır [*étant*]" *Éthique*, Kitap II, Önerme XLVIII, Scolie, s. 183.

nın doğuşunu belirleyen oksijenin keşfi) görür,[1] vs. Böylece, yeni bir bilimin doğuşu, bilimin doğaya sorduğu sorular sisteminde, karşısına aldığı problemler sisteminde meydana gelen derin bir değişiklikle örtüşür: *sorunsalda* mutasyon. Bu değişim doğal olarak bilimin problemlerini düşünmekte kullandığı kavramları etkiler: Pratik bilgiden miras kalan sorunsalın mutasyonu, eski kavramların yeni kavramlara ve bununla korelasyon halinde, eski "obje"lerin yeni "obje"lere, dönüşmesiyle birlikte gider. Thales'in üstünde akıl yürüttüğü üçgen kuma çizilmiş üçgen değildir. Galilei'nin üstünde akıl yürüttüğü hareket Aristoteles'in düşündüğü hareket değildir. Kimyacının "cismi" simyacıların "cismi" değildir.

Bilimsel bilgiyi pratik bilgiden ayıran esas fark nedir? Pratik bilginin somut, ampirik nesnelerle ve somut sonuçlar elde etmeyi sağlayan işlemlerle ilgili olduğunu biliyoruz. Ancak, ne de olsa bir bilgi olduğundan, bahsettiği somut nesnelere bir şey de *ilave eder*. Peki, ne? *Genellik* biçimini alan bir soyutlama: yani ele alınan somut nesnelerin veya gözlemlenen özelliklerin oluşturduğu sınırlı kümeyi *–ve sadece o kümeyi–* ilgilendiren bir genellik. Kısaca, filan reçetenin *bütün gözlemlenmiş vakalar için* ve yalnız onlar için, *genel olarak* geçerli olduğu pratik yoldan saptanmıştır, o kadar.

Bilimsel bilgi ise, buna karşılık, doğrudan doğruya soyut ve bu nedenle *artık genellik değil evrensellik düzeyinde* bir soyutluğa sahip olan objeleri ilgilendirir. Bir bilimsel kavram, bir bilimsel teorem, bir bilimsel yasa, gösterim *bir tek vaka* –ki o da soyut bir obje olup kendi türünden objelerin sınırsız kümesini temsil edebilme özelliğine sahiptir– üzerinde gerçekleştirilse bile, söz konusu kavram, teorem veya yasayla tanımlanan bütün objeler için geçerlidir.

1. Carl Wilhelm Scheele (1746-1786) [yanma olayını açıklamak için, yanan cisimden uçup giden] "flojistik" adı verilen gizemli bir madde tasarlamıştı; Lavoisier bunun [aslında yanan cisme eklenen] bir gaz (oksijen) olduğunu gösterdi. [Söz konusu madde "flojiston" adıyla da geçer. Ayrıca bu teorinin kurucusu G.E. Stahl'dır. Scheele flojistik veya flojiston'u tasarlamamış, aksine oksijeni bulmuş, fakat sonucun yayımlanması geciktiğinden, buluşun onuru başkasına gitmiştir. (Ç.N.)]

Genellikten evrenselliğe sıçrama, bir tek obje üzerinde kanıtlanan ama onunla aynı bütün objeler için geçerli olan sonuçlar, bunlar bilginin erimini baştan başa değiştiren etmenlerdir. Bilgi artık gözlemlenen vakalarla sınırlı değildir; çünkü aynı türdeki bütün mümkün vakaları kapsamaktadır; "saf" bir üçgen üzerinde saptanan özellikler artık bütün mümkün veya gerçek üçgenler için de geçerlidir.

Bu yeni bilginin en dikkat çekici özelliği, yeni evrensel kavramlar yeni evrensel nesneler üzerinde çalıştırılırken yeni soyut nesneler üretilebilmesi ve bunların bilinebilmesidir ki, bu da bilimsel araştırmaya yepyeni bir alan açar. Bilim artık, pratik bilginin üzerinde çalıştığı gözlem konusu vakalar kümesiyle sınırlı değildir. Gerçi somutu gözlemlemekten vazgeçemez ama bu somut saf verilerin dolaysız mevcudiyeti değildir. Bilimin somutu *deneysel* somuttur, konacak problemin fonksiyonu olarak "arıtılmış", tanımlanmış ve üretilmiş, Bachelard'ın dediği gibi "gerçekleşmiş teoriler"den oluşan karmaşık bir aletler düzeneğine yerleştirilmiş bir somuttur.[1] Bu deneysel somut, *deneysel düzeneğe* yerleşmenin koşullarına tabi olduğu için "kendi türünün temsilcisi" yani kendiyle özdeş bütün somutların temsilcisi olur. Dolayısıyla, sadece kendi bilgisi üzerinden [kendisinin bilinmesiyle] onların da bilinmesini sağlar, çünkü evrensel geçerliğine kefil olan teorik olarak tanımlanmış koşullarda üretilmiştir.

Demek ki, modern bilimin ortaya çıkışının, pratik bilgi temelinde de olsa, bilimsel etkinliği "somut"la ilişkiden kesin olarak kurtarmış olduğu düşünülmemelidir. İdeolojide bile somutla ilişki devam eder; nasıl olduğunu göreceğiz. Gerçi pratik bilgide de gerçek somutla ilişki bir bilgi ilişkisidir, fakat –belki birkaç sınırlı "tümevarım"la birlikte– sadece göz-

1. "Doğal olarak gözlemden deneye geçilir geçilmez bilginin polemik karakteri daha da netleşir. O zaman, fenomenin seçilmesi, süzülmesi, arıtılması, aletlerin kalıbına dökülmesi, aletler planında yeniden üretilmesi gerekir. Aletlerse maddeleşmiş (geçerliği kanıtlanmış) teorilerden ibarettir. Buradan, her yönüyle teorinin damgasını taşıyan fenomenler çıkar. [...] Demek ki, gerçek bilimsel fonomenoloji özü itibarıyla bir 'fenomenoteknik'tir," *Le Nouvel esprit scientifique*, Paris, Félix Alcan, 1934, s. 12.

lemlenen vakalar kümesini ilgilendiren *genel* bir bilgi söz konusudur. Bilimsel bilgi olayında ise gerçek somutla ilişki sadece nesnel değil *evrenseldir* de. Demek ki, somutla ilişki bilimde de devam eder. Yalnız çıkış noktası olan somutla (deneysel somutla) değil, varış noktası olan somutla, "düşünce somutuyla" da (Marx).[1] Ve bilgi daima toplumsal pratiğin buyruğunda bulunduğundan, bir kez üretilince, teknik süreçler veya eylem "ilkeleri" biçiminde, yeniden toplumsal pratiğe döner. *Somut-soyut-somut* döngüsü böyle bir şeydir. Bu terimleri (somut, soyut) koruduk; çünkü tanım gerektirmez gibi görünüyorlardı. Fakat artık yolumuzda giderken, somutun ancak bir pratik için, soyutun da ancak bir teori için var olduğunu öğrendiğimize göre, ilk ifade tarzımızın yerine bir başkasını koyabilir, *pratik-teori-pratik* döngüsünden bahsedebiliriz. O zaman, her teorinin pratikten çıkıp sonra, insan kültürünün tüm tarihini kucaklayan sonsuz bir çevrim içinde tekrar pratiğe döndüğünü söyleyebiliriz.

"Pratiğin teoriye göre önceliği" savı işte bu çevrime gönderme yapar. Marksist materyalist geleneğe ait olan bu deyimi herkes bilir. Ama o aynı zamanda idealizme de aittir! Zira Kant gibi bir filozof da pratiğin teoriye üstünlüğünü kabul eder.[2] Fakat kelimeleri kullanırken dikkatli olmalıdır: Kant'ta pratik terimi ahlaksal tutum ve davranışı, ödevin yerine getirilmesini ifade ederken, Marksist gelenekte bu terim insanların üretim faaliyetini ve sosyal mücadelesini dile getirir. Demek ki aynı deyim iki ayrı anlam taşıyor. Ancak, Marksist "pratiğin teoriye göre önceliği" savı da, şu küçük "öncelik" kelimesi ve pratikle teori arasında varsayılan kesin ayrım yüzünden yanlış yorumlanma riskine maruzdur. Pratiği teoriden radikal biçimde ayıran ve genel olarak pratik üzerinde iktidarı teoriye veren idealizmdir. Gerçekteyse, her pratikte teori (bilgi) olduğu gibi, her teoride de pratik vardır

1. *Contribution à la critique de l'économie politique*, "1857 Girişi", Fr. çev. M. Husson, Paris, Éditions Sociales, 1957, s. 164-165.

2. *Critique de la raison pratique* Fr. çev. L. Ferry ve H. Wismann, Œuvres philosophiques, 2. kısım, s. 745. "Saf spekülatif akılla ilişkisinde, saf pratik aklın üstünlüğü".

(her bilgi emekten çıkar). Teori-pratik kavram çifti iki ayrı nesneyi değil, ayrılmaz iki terim arasındaki değişebilen ilişkiyi gösterir: pratikle teorinin birliği. "Öncelik"e gelince, burada iki terim arasında bir hiyerarşi, yani birini öbüründen daha "yüksek", daha "soylu" görmemelidir; zira bu tutum bir değer yargısı içerir. Pratiğin teoriye göre önceliği, bana kalırsa, *pratiğin* yürüyen bir lokomotif tekerleğindeki *hareketi koruyup sürdürmeye yarayan fazladan ağırlık veya "safra" rolü oynadığı*, bir bağlantı olarak anlaşılmalıdır.

Demek ki, pratik bilginin, zamanda önce geldiği, bilim onun kazanımları üstünde doğduğu için, teorik (bilimsel) bilgiden üstün olduğu söylenmemelidir. Gerçi bilimsel bilgi sonradan onu fersah fersah geçmiştir ama pratik bilgi hâlâ yaşamaktadır; teoriyi zaman zaman yeniden canlandırıp gücünü sürdürmesini sağladığı gibi, üstelik teknik uygulamalarının bilgisi elinde olduğu için, teorinin bilgilerini gerçekleştirir. Pratik bilginin arkasında düpedüz pratik vardır: teorinin tüm canlılık ve hareketine (ya da hareketsizliğine: Ortaçağ'da bilimlerdeki durağanlıkta, hatta unutuluşta olduğu gibi) önderlik eden, üretim denen, ekonomik, siyasal ve ideolojik sınıf kavgası denen sosyal pratik. Teorinin pratiğe, yalnız üretim pratiğine değil sınıf mücadelesi pratiğine de, geri dönüşüne de (ya da dönmeyişine: bugün Marksist teorinin bunalımında olduğu gibi) önderlik edecek sosyal pratik dahil.

Pratiğin teoriye önceliği kavramının, bu şekilde, hareket, önderlik, sürükleyici güç, canlandırma ve sürdürme terimleriyle ifade edilebilmesi, idealist bir uydurma olan ve filozoflarla bilginleri sıradan insanlardan yalıtarak, basit "pratisyenler"in erişemeyecekleri ancak egemenliği altına girebilecekleri bir Hakikat'in sahiplik, koruyuculuk ve dağıtımcılığını onlara (yalnız teorisyenlere) emanet etmekten başka işe yaramayan "teoriyle pratik arasındaki karşıtlık" kavramıyla ilişkiyi kesmek anlamında çok önemlidir.

5

Felsefi Soyutlama

Bu açıklamalardan, pratik bilgiyle ve bilimsel bilgiyle karşılaştırmak suretiyle felsefe için de biraz aydınlık çıkarabilir miyiz? İmkânsız değil: ancak varacağımız sonuçların sınırlı olacağını iyi bilmek koşuluyla. Çünkü bu karşılaştırmada düşüncemizi tek bir noktaya odaklamak zorundayız: felsefi soyutlamanın kendine özgü karakteri.

Gördük ki insanlar dilleriyle ve pratikleriyle, o pratiklerden çıkan bilgiyle, sonra da ondan çıkan bilimsel pratikle, hiçbir zaman soyutlamadan çıkamıyorlar. "Somut"un dışında yaşadıklarından değil, fakat somutu hedeflemek, adlandırmak, tanımak, ona erişmek ve sahiplenmek için soyutlamaya mahkûm bulunduklarından.

Yine gördük ki soyutlama, dilsel soyutlama, ideolojik (dinsel) soyutlama, pratik bilgi ya da bilimsel bilgi söz konusu olduğunda, hep aynı "niteliği" veya aynı "görünümü" göstermiyordu.

İmdi, felsefe bize pratik bilgi ve bilimsel bilgininkinden tamamen farklı ama paradoksal olarak bizi ideolojik soyutlamaya yaklaştıran başka bir tür soyutlama sunar.

Felsefi soyutlama elbette pratik soyutlamaya benzemez. Sadece somut olarak gözlemlenen sınırlı sayıda bir vaka kümesini ilgilendirmez; zira dünyadaki her varlık için, gerçek olsun ya da mümkün –yani "namevcut"– olsun varlıkların tümü için geçerli olduğunu iddia eder. En azından idealizm

bu iddiayı öne sürer. Örneğin Platon diyalektikçi (yani gerçek) filozofun "her şeyi gören" olduğunu bildirir.[1] Kant "bütün"ü varlıkların bütünü olarak değil, bilgilerin sonsuz tümelleşmesi fikri olarak tasarlar.[2] Hegel "Doğru'nun Bütün olduğunu" ve felsefenin özgül işlevinin, mantıksal ve tarihsel gelişiminin ürünü olarak, Bütün'ü düşünmek olduğunu ilan eder.[3] Çağdaş bir örnek de verecek olursak, Sartre da, insan denen varlığın en derin felsefi projesi olarak bütünden değil de bütünleşmeden [*totalisation*] bahseder.[4]

Bu "bütün"ün gerçek varlıklardan oluşup oluşmadığına gelince, bütünü "görmek", bütünü "düşünmek" veya "bütünleşme"ye yönlenmek idealist felsefenin haddi aşan bir iddiasıdır. Kim vermiş felsefeye bu insanüstü iktidarı?

Fakat idealist felsefe bununla da kalmaz. Bu gerçek[lerden oluşmuş] "bütün"ü, sonsuz sayıda ***mümkün*** –yani var olması olanaklı, yani var olmayan– dünyanın arasından bir tanesinin gerçekleşmesi saymaya kadar gider. Leibniz'in konumu böyledir örneğin. Tanrı'nın bakış noktasına yerleşir ve bize, birtakım yalın "ilkeler"i sonsuz sayıda birleştirme tarzına göre birleştiren Tanrı'nın sonsuz zekâsını gösterir. Kafasına göre, bu süreçten sonsuz sayıda mümkün dünya çıkar, Tanrı da inayetiyle en iyisini yaratmayı seçer; daha doğrusu "mümkün dünyaların en iyisi", bir tür bilgisayar gibi çalışan Tanrı'nın zihninde [anlama yetisinde] kendiliğinden seçilir. Bize bu ilahî hesabı açıklamak için "Tanrı'nın bakış açısına"

1. *République*, VII, 537c.

2. "[Bilimlerin] sistemlerinin hepsi [...] sonul biçimde, bir bütünün parçaları olarak, insan bilgisinin tek sistemini oluşturacak şekilde aralarında birleşir ve tüm insan bilgisinin bir 'arşitektoniği'nin yapılmasına imkân verirler ki, bu iş bugün [...] pekâlâ mümkün olduğu gibi hiç zor da olmayacaktır." *Critique de la raison pure* s. 1386-1387.

3. *Phénoménologie de l'Esprit*, s. 18-19.

4. "[...] Tarih ancak tarihsel zamansallaşmanın [*temporalisation*] belli bir ânında keşfedilebilen çeşitli pratikler son kertede kısmen tümelleştirici olarak ve anlaşılabilir ve kesinkes bir tümelleşme tarafından bizzat karşıtlıkları ve çeşitlilikleri içinde birleştirilip kaynaştırılmış olarak görünüyorlarsa anlaşılabilir."*Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, "Bibliothéque des idées" dizisi, 1960, s. 754.

yerleşmiş olan filozof elbette *diğer* mümkün dünyaları bilmez, zira kendisi alt tarafı yaratılmış biricik dünyada yaşayan bir insandır. Ama Tanrı'nın işi böyle yaptığını bilir; dolayısıyla, "hukuken" mümkün'ün gerçek'ten önce geldiğini ve Tanrı'nın sonsuz aklına sahip bir filozofun yalnız gerçek dünyayı değil, bu ilahî "kombinatuar hesabı", dolayısıyla "şeylerin radikal kökeni"ni, yani aralarından "mümkün dünyaların en iyisi"nin seçildiği sonsuz sayıda mümkün dünyadan oluşan bütünü, bileceğini de bilir.

Fakat Leibniz daha ileri gitmemizi de sağlar. Bir tek mümkün dünya vardır; diğer mümkünler var olabilirlermiş ama olmamışlar, var değiller. Tanrı'nın hesabına, dolayısıyla, filozofun düşüncesine dahildirler gerçi ama *var olan* "bütün"ün düşünülebilmesi için vazgeçilemez derecede gerekli olan *var olmayanlar* [namevcut] olarak.[1]

Bütün bunları idealist felsefede sanki bir tür "açıkartırma" eğilimi olduğunu belirtmek için söylüyorum. Bu felsefe "bütün"ü, her şeyi düşünmek istiyor; elbette burada *var olan* şeylerin ve varlıkların "bütün"ü söz konusu; "her şey"e bir açıklama getirmek istiyor. Fakat gerçek varlıkların "bütün"ünü açıklamak için soyutlamada bir basamak daha çıkmak ve onları *mümkün olanların* bütününün (ya da onların *mümkünlük* koşulları sisteminin) fonksiyonu olarak düşünmek zorunda kalıyor. Ancak, (Leibniz'de olduğu gibi) *mümkünlerin* bütününü ele aldığı andan itibaren varlığa geçmemiş, dolayısıyla var olmayan mümkünleri de düşünmüş oluyor. Bu felsefenin iddialarının nerelere kadar uzandığını görüyorsunuz! Var olan varlıkların bütünü+mümkün olan varlıkların bütünü ve bunlar arasında, diyelim, *var olmayan*; ama var olan şeylerin varlığında ve/veya bilinmesinde belirleyici bir rol oynayan şeylerin bütünü.

Ne kadar şaşırtıcı olursa olsun, bu bir gerçek: Felsefe "bütün"ü düşünmek istediğinde, kaçınılmaz biçimde, mevcut

1. Bkz. *Essais de Théodicée*, s. 108, 253; ve *Monadologie, Discours demétaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, (ed.) M. Fichant, Paris, Gallimard, "Folio essais" dizisi, 2004, s. 230-231.

şeylere fazladan bir şey "ilave etme"ye sürükleniyor. "Bütünü düşünebilmek" için bu "ilave" ye ihtiyaç duyması zaten bir paradoks ama *bu ilave "şey" de mevcut değil*! Bu ilave, var olmayan bir "şey", hatta bazen açıkça var olmayan olarak da düşünülüyor. Örneğin: Demokritos ve Epikuros'ta, atomların çarpışması ve böylece dünyanın "bütün"ünün oluşmasının koşulu olarak, boşluk (bu boşluk bir var olan olarak tasarlanıyor ama düşüncesi negatif: Aslında düşünülmüyor dense yeridir). Örneğin: Platon, Heidegger, Sartre, vesairede Yokluk. Örneğin: Kant'ta "kendinde-şey" [*la chose-en-soi*] (duyularla algılanmadığı için "var olduğu" söylenemez), vb.

Demek ki, paradoksal biçimde, sanki "bütünü düşünmek" isteyen felsefe, iddiasının arkasında durmak için, yalnız gerçek şeylerin "bütün"ünü düşünmeye değil, "mümkünlerin" bütününü de sürece dahil etmeye ve son olarak *var olmayan "şeyler"i de*, demek ki "bütün" var olanın çok ötesini, yani yalnız gözlemlenen her şeyin değil gözlemlenebilir her şeyin de ötesini, düşünmeye mecburmuş gibi bir durum ortaya çıkıyor. İdealist felsefe bu adımı atmakta tereddüt etmez. O zaman, önermeleri de pratik soyutlamayla ilgisi olmayan bir "soyutlama" derecesi gösterir, çünkü "tümelleştirici"dirler ve bu "tümelleştirme" gerçeği çok çok aşar.

Ancak, tam da bu özelliğiyle, felsefi soyutlama da bilimsel soyutlamaya benzemez. Şöyle diyeceğiz: İdealist felsefenin soyutlaması "tüm[el]leştirici" iken bilimsel soyutlama "evrensel"dir ve bu hiç de aynı şey değildir. Belli bir bilimin soyutlaması "tümelleştirici" değildir, çünkü "bütün"ü [her şeyi] açıklamak iddiasında bulunmaz. Evrenseldir, ama kendi türü içinde; aynı kavrama uygun bütün nesneleri ilgilendirir, diğerlerini değil. Örneğin, matematiksel pratiğin "saf" üçgeni üstüne kanıtlanan bir önerme bütün üçgen biçimli şeyler için geçerlidir ama dünyadaki her şey için değil. Aynı fikir başka terimlerle de ifade edilebilir: Her özel bilim (matematiğin her bir dalı, fizik, kimya, vs.) *sonludur*; *sınırlı* bir nesneyle uğraşır. Bu sınırlı nesne üzerindeki bilimsel araştırmanın sonsuz olması bir şeydir, her bilimin nesnesinin "sonlu" olması ise tamamen başka bir şey. İki bilim (örneğin günümüzde

kimya ile moleküler biyolojide olduğu gibi) birbirine karışıp birleştikleri zaman bile ortaya sonsuz bir bilim –var olan "bütün" şeyleri açıklama iddiasında bulunan "tümelleştirici" bir bilim– çıkmaz. Gerçi tarihte zaman zaman, sonlu bir bilimin, bilgin veya filozoflar tarafından var olan şeylerin tümünü açıklayan sonsuz ve "tümelleştirici" bilim olarak ileri sürüldüğü görülür. Bizzat Galilei; bile, fiziğin ilk yasalarını keşfettiği zaman, "Büyük Dünya Kitabı'nın matematik diliyle yazılmış" ve uçtan uca geometri şekilleriyle anlaşılabilir olduğunu sandı. Descartes da, kendi keşfettiği analitik geometriyi bir "*mathesis universalis*" [evrensel matematik] içinde her şeyi açıklamaya elverişli olarak sunmak suretiyle, bu iddiayı üstlendi.[1] Leibniz onu taklit etti: ancak onun "evrensel bilimi" diferansiyel ve integral [*infinitésimal*] hesaptan ibaretti.[2] Demek ki, bilginler aynı zamanda filozof olduklarında, zaman zaman sonsuzluğun çekiciliğine kapılıyorlar ve sonlu (nesnesiyle sınırlı) bilimlerine, "tümelleştirici" (gerçek ve mümkün bütün varlıklar için geçerli) ve sonsuz bir felsefenin "sonsuz" işlevini yakıştırmaktan [atfetmekten] kendilerini alamıyorlar. Fakat bu girişim, uygulama ve tarih tarafından her defasında boşa çıkarılıyor: Her zaman bilim kendini sonlu nesnesinin, felsefe de kendini sonsuz projesinin önünde buluyor.

O zaman bilimin veya felsefenin (Platon, Descartes, Leibniz ve Hegel'de görüldüğü gibi) Tanrı'ya ihtiyaç duyması anlaşılabilir zira sonsuzluk iddiasını temellendirmesi gerekmektedir. Kendisiyle tutarlı olarak, bu sonsuzluğun kökensel "ilke"sini hayali bir varlıkta düşünür, (ki bu varlık zaten "filozofların ve bilginlerin Tanrısı"nı istemeyen Pascal gibi gerçek dindarlarca soyut bulunarak reddedilir). Bu hayalî varlık Tanrı'dır. Filozof mevcut dinde "hazır bulduğu" ve ideolojik

1. *Regulae ad directionem ingenii, Œuvres,* X, 1986, Regula IV, s. 378.

2. G.W. Leibniz, "De la méthode de l'universalité", *Opuscules et fragments* içinde (ed.) L. Couturat, Paris, Alcan, 1903, s. 97-142; "Mathesis universalis", *Mathematische Schriften* içinde (ed.) C. Gerhardt, 7. kısım, Halle, Schmidt, 1863, s. 49-76, yeni basım Hildesheim, Olms, 1962.

nedenlerle üstlenmek zorunda kaldığı bu Tanrı'yı, kendisi de *sonsuz* olarak, ona dünyayı yaratacak –dolayısıyla mümkün ve gerçek bütün varlıkları kucaklayacak– sonsuz gücü atfetmek için sonsuz sıfatlarla (anlama yetisi, irade, iyilik, vb.) donanmış olarak düşünür.

Bu Tanrı'yı söz konusu felsefelerin bir unsuru olarak telakki etmeye o denli alışmışız ki, onu karakterize eden temel özelliği gözden kaçırmak riskiyle karşılaşıyoruz: Elbette dinden alınmış bir kavram bu. Fakat onun teorik yardımına başvuran felsefe için, *fazladan*, dolayısıyla "*namevcut*" bir varlıktan başka nedir ki? Ne var ki, az önce geçen boşluk, hiçlik, "kendinde şey" kavramları gibi, o da felsefenin sonsuz, "tümelleştirici" karakterini temellendirmek için vazgeçilmez bir kavramdır. Filozofa göre Tanrı var olduğu ve sonsuz olduğu içindir ki felsefi önermeler sınır tanımaz, her türlü bilimin ve bilginin sonluluğundan kaçabilir ve kendilerini sonsuz olarak sunabilirler: yani dünyada var olan *her şeyi* açıklamaya yetenekli olarak...

Bu özelliğiyle, felsefenin soyutlaması egemen ideolojinin soyutlamasına yaklaşır, din şeklini veya başka herhangi bir (hukuksal, siyasal, vb.) şekli alır. İdeolojik "bilgi"de, az sonra göreceğimiz gibi, tüm bilimlerin, tüm bilginin, sonlu karakteri "soyutlanır" zira ideolojinin kendisi de "tümelleştiricidir", dünyadaki her şeyi açıklayacağını, her şeyin Hakikat'ini ve Anlam'ını verebileceğini, her şeyin yerini, işlevini ve nihai hedefini (dinde olduğu gibi) saptayabileceğini iddia eder. İdeoloji ancak felsefe gibi kendine, sonlu varoluşun hiçbir koşuluna tabi olmayan hayalî varlıklar üretmek koşuluyla var olabilir ve işleyebilir: örneğin (dinde) Tanrı, örneğin (hukuksal ahlaksal ideolojide) insan kişiliği, örneğin (felsefi ideolojide) bilginin, arzunun ve eylemin öznesi gibi.

Her ikisi de "tümelleştirici" olan ideolojiyle idealist felsefe arasındaki bu akrabalık bir açıklamayı gerekli kılıyor.[1]

1. "Tapuscrit I" burada bitiyor. Gelen iki paragraf Tapuscrit II'de, "soyutlama"ya ilişkin başlığın ilk versiyonunun sonunda yer alıyor; ardından, burada 6. Başlık "Doğal Hal Miti"ni oluşturan bölüm geliyor.

Soyutlama üstüne bütün bu açıklamalar bizi önemli bir sonuca götürür: Eğer insan toplumsal bir ömür sürmeye başlar başlamaz soyutlama içinde yaşamaya başlıyorsa; somut bir varlığı fiziksel olarak sahiplenmeye kalkıştığında bile –bu sahiplenmenin koşulları da soyut olduğu için– soyutlamadan çıkamıyorsa, bu durum, ideolojiler ve idealist filozoflar tarafından gerek somutluk gerek soyutluk üzerinden sürdürülen birtakım yanılsamalardan vazgeçmek gerektiğini tazammun [ima] eder.

Yani, kabaca, filozofların Doğal Yaşam Hali [État de Nature] dedikleri şeyden vazgeçmek gerektiğini ima eder.

6

Doğal Yaşam Hali Miti

Filozoflarca insanların Toplumsal Yaşam Hali'ne geçmeden önce yaşamış oldukları hayal edilen Doğal Yaşam Hali bir mittir: örneğin, Robinson Crusoe'nun yalnızlığı ya da bildiğimiz toplumun "olumsuzluklar"ını taşımayan bir topluluk gibi. Bu "Doğal Hal" birçok dinde cennet olarak adlandırılır.

Örnek olarak Hıristiyanlığın görüşünü alırsak, cennet, Tanrı tarafından günahsız olarak yaratılıp doğanın iyilikseverliğine emanet edilmiş bir çift insanın yaşadığı koşullardır. O zaman doğa cömertti, insanları besliyordu ve üstelik –önemli bir nokta– onlar için saydamdı. Yeme-içme konusunda, her zaman olgun meyveleri toplamak için elini uzatmak yeterliydi; ama Âdem'in bir şeyi eksiksiz "bilmesi" için onu gözüyle görmesi veya eline alması da yeterliydi. Sık sık sanıldığının aksine, insanlar her şeyi bilmek hakkına sahiptiler ve bu bilgi, insanda akılla özdeş, onu imleyen kelimelerle özdeş, tamamen *dolaysız* ve *saydam* olarak, duyularla veriliyordu. Âdem'in bilmek için çalışmaya, üretmeye ve araştırmaya ihtiyacı yoktu. "Hıristiyan filozof" Malebranche'ın dediği gibi, "sırf görme ile" biliyordu.[1] Şeylerin hakikati şeylerin içindeydi, ona sahip olmak için sadece bakışla onu ora-

1. *Éclaircissement sur la Recherche de la vérité*, IV, *Œuvres*, 1. kısım, s. 823.

dan *çıkarmak* yeterliydi. Soyut somutla özdeşti. Bu, *ampirizm* denen bilgi teorisinin en tipik ve tam imgesidir. Dinden gelen cennet mitiyle birlikte kaybolmadığını göreceğiz.

Fakat bu mitte daha başka şeyler de vardı: doğanın cömert ve iyiliksever olduğu, elini uzatsan ellisi hep olgun meyveleri toplamanın yeterli olduğu fikri gibi. Kısacası, *insanın bilmek için çalışmaya ihtiyacı olmadığı gibi yaşamak için de çalışmaya ihtiyacı olmadığı fikri.* Hemen görülüyor ki, bilgide ampirizm ile geçim araçlarını üretmek için çalışma gereğinin yokluğu arasında bir tür ilişki var. Her iki durumda da Doğa, yani nesneler, yani nesne, her şeye yetiyor: İnsanların ihtiyaçlarını karşılamak için dönüştürülmesi gerekmiyor; yanıt nesneye önceden "yazılmış". Onu oradan çekip çıkarmak yeterli; bu "çıkarım" da o zaman, tüm yalınlığı ve dolaysızlığıyla, soyutlamanın ampirist şekli oluyor. Böylece görülüyor ki, bütün insanların içinde yaşadıkları aynı soyutlamalar, idealist felsefe tarafından, insanın doğayla, yani nesnelerle, basit temasının ürünü olarak tasarımlanabiliyor. Ve aynı zamanda, bu çarpıtılmış soyutlama tasarımının, hem "sırf görme"ye indirgenen bilme pratiğini hem de hep olgun ve el altında ("*handgreiflich*", Hegel[1]) olan meyveleri toplamaya indirgenen üretme pratiğini ilgilendirdiği de görülüyor.

Elbette bu mitte daha başka şeyler de vardı: İnsanlar arasındaki ilişkilerin de insanlarla doğadaki nesneler arasındaki ilişkiler kadar saydam olduğu fikri gibi. İnsanla doğa arasındaki ilişkilere dair bütün problemlerin önceden doğanın âlicenaplığıyla çözülmüş olduğu bir kez kabul edilince, insanlar arası ilişkilerin de böyle bir saydamlıkla donatılmış olmasında anlaşılmayacak bir şey yoktur. Bu yüzden, bu Cennet Durumu'nda veya Doğal Yaşam Hali'nde, inananlar veya filozoflar insana aynı şekilde "ruhuna veya aklına saydam" bir beden atfederler. Beden artık Platon'un sözünü ettiği, insanın aklıyla veya ruhuyla gerek bedeninin gerek şey-

1. *Science de la Logique*, s. 20 "*palpable*, ele gelir, elle tutulur".

lerin "doğasının" arasına girerek doğanın ve kendinin bilinmesine engel olan; arzu, açlık, zevk ve elem duyan, o "mezar" ya da "perde" değildir:[1] İnsana hiç direnmeksizin itaat eden ne tutkuları, ne arzuları ne de bilinçaltı olan ve böylece pratik saydamlıktan ibaret olmasıyla aynı zamanda teorik saydamlık da olan basit bir alettir.

Bu koşullarda, bütün insanların özü itibarıyla iyi olan "doğanın güdümü"ne uymaları sayesinde aralarındaki ilişkiler basit, yalın, açık, net ve pürüzsüz olduğundan, artık hukuksal veya siyasal hiçbir problemin –savaş ve barış, iyi ve kötü, vb. gibi korkutucu ikilemlere kaynaklık eden problemlerin hiçbirinin– çıkmayacağı da bellidir. Tanrı insanları cennetten kendi iyiliklerine doğru götürür; bunun için akıllarının doğru yolunu ve "doğanın güdümü"nü izlemeleri yeterlidir. Buradan anlıyoruz ki, sözünü ettiğimiz bütün toplumsal soyutlamalar, özellikle somutun bedensel olarak sahiplenilmesini güvenceye alan hukuk ve devlet, bu Cennet Durumu veya Doğal Yaşam Hali'nde mevcut değildir. İnsanlar arası ilişkiler saydam olduğundan, opak kalıntıları bulunmadığından, hiçbir zaman anlaşmazlık veya suç diye bir şey olmadığından, ne hukuka ne mahkemelere ne de devlete ihtiyaç vardır. Ayrıca ahlaka da ihtiyaç yoktur, çünkü "doğanın güdümü" veya –Rousseau'nun diyeceği gibi– "kalp" onun yerini tutar.

Ne var ki, herkes bu fazla güzel hikâyenin fazla kötü bittiğini bilir: Cennet ilk günahta, Doğal Hal de Savaş Hali'nin felaketlerinde son bulur. Ve her iki olayda da trajediyi başlatan, bir rastlantı gibi, ahlak, hukuk ve siyasetle, yani tam da insanların vazgeçemedikleri –ama Cennet Durumu ve Doğal Hal mitlerinin göz ardı ettiği, "soyutladığı"– toplumsal soyutlamalarla alakalı bir şey olur.

İlk günah mitini herkes bilir: Cennetteki insan çifti sırf görme yoluyla her şeyi bilmektedir, "iyi ile kötünün ayrımı" hariç; bu da diğer ağaçlar gibi dallarından meyveler sarkan

1. *Kratylos*, 400c.

bir ağaçla temsil edilir. İyi ve kötüyü [ayırt ede]bilmenin böyle insanların erimi içinde olmasında olağanüstü bir durum yoktur; çünkü zaten bütün bilgiler insanlara aynı şekilde verilmektedir: Hepsi "el altında" olduğundan elini uzatıp kavramak yeter. Ancak, olağanüstü olan, Tanrı'nın tam da iyilik-kötülük ağacının meyvelerini –yani bilgilerini– toplamayı insanlara yasaklamasıdır.

Hıristiyan miti bu yasak için hiçbir ciddi gerekçe göstermez, belki şu hariç: İnsanlar iyi ile kötüyü ayırt edebilirlerse bundan türlü türlü anlaşmazlık ve felaketler doğabilirdi, bu yüzden bu bilgi onlara yasaklanmıştı. Bu argüman garip görünebilir, zira Tanrı kadir-i mutlaktı; fakat demek ki, mutlak gücü iyi ile kötünün bilgisinin sınırında bitiyor, yasağının çiğnenmesinden doğacak olayları engellemek için elinden bir şey gelmiyordu. Bu da bir anlamda, ama bu kez aksi yönde, *bazı soyutlamaların mutlak gücünü kabul etmek* demektir; çünkü her şeyi yaratmış olan Tanrı'nın kendisi bile, yarattıklarının bazılarına karşı bir şey yapamıyordu. Ve gerçekten de bir kez "dalgınlık"la (Malebranche ilk günahı böyle açıklar,[1] ki zaten başka türlü de açıklanamaz; bu dalgınlık da bir soyutlama şeklidir, ama somut, münferit, dolayısıyla türünün tek örneği) insan (Havva) iyilik-kötülük ağacının meyvesini koparınca cennetin bütün mutluluğu uçup gitti, insanlar oradan kovuldular ve çıplak olduklarını, yaşamak ve tabii bilmek için de çalışmak zorunda olduklarını gördüler.

Locke'tan Rouseau'ya ve Kant'a kadar Doğal Hal kuramcıları da, başka argümanlarla da olsa, hep aynı hikâyeyi anlatırlar. Ancak bu kez Doğal Hal'in yitirilmesinin kökenindeki sebep ahlak (iyi ile kötü) değil, onların da "kökeni" olan *özel mülkiyet*, yani toprağın, meyvelerin, hayvanların ve paranın fiziksel olarak sahiplenilmesidir. Bu olgu genelleşerek sı-

1. "Şöyle [...] tasarlanabilir ki, ilk insan yavaş yavaş ruhunun kapasitesini kısmen veya tamamen yoğun bir kendini beğenmişlik sevinciyle ya da belki duyusal bir sevgi veya zevkle doldurdukça, Tanrı'nın mevcudiyeti ve kendi ödev duygusu zihninden silinmişti [...] Böyle 'dalgınlaşınca' (dalgınlıkla yoldan sapınca) da günaha düşmekten kaçınamadı," *Éclaircissements*..., IV, *Œuvres*, 1. kısım, s. 851.

nır anlaşmazlıklarına ve gittikçe genişleme eğilimi gösteren bir mücadeleye, Savaş Hali'ne yol açar. Ve insanlar, aralarında –başlangıçtaki barışa, Doğal Hal'in yitik barışına çok uzaktan benzeyen– bir barışın nimetlerinin hüküm sürmesini sağlamak için, toplum sözleşmesinde hukuk, ahlak, devlet ve siyaset olarak geçen o *toplumsal soyutlamaları*, o *toplumsal ilişkileri* ihdas etmeyi [kurmayı] büyük güçlüklerle başarırlar.

Bütün bu mitlerde, idealist düşünme biçimine karşın, derin bir materyalist hakikat vardır. Gerçekten orada, örneğin, dünyanın ve insanların yaratılışında, *Tanrı'nın bile evrensel soyutlama yasasını "soyutlayamadığı"* demek ki kendisinin de ona tabi olduğu fikrini buluruz ki, bir bakıma söz konusu yasanın mutlak erkini dolaylı olarak tanımak demektir. Orada, insan hayatından her türlü soyutlamayı radikal biçimde dışlamaya kalktığımızda, *soyutlamanın gidip bir yere sığınarak bir yasağa konu olduğu* fikrini buluruz.[1] İnsanlarla dünya arasındaki ve insanların kendi aralarındaki –erkekle kadın arasındakiler dahil– dolaysız, başka deyişle soyutlamasız, ilişkinin mutlak olabilirlik koşulu işte bu yasaktır: İnsanlar iyinin bilgisiyle kötünün bilgisi arasındaki farkı, yani gerçek bilgiyi keşfederken bir yandan da, sanki tesadüfen, bir *cinsiyetleri* olduğunu, beşerî hayat için son derece önemli olan bu soyutlamayı da keşfederler.

Orada, insanların bir kez "günah"a düşünce, yani kendilerini gerçek durumlarının, bir Doğal Yaşam Hali hayaliyle kılık değiştirmiş olmayan durumun içinde bulunca, toplumsal ilişkilerin baskısıyla cinsel ilişkiye, yaşamak için çalışmaya, artık "sırf görme"yle değil gerçek pratikle, doğayı dönüştüren pratikle gelecek bilgilerin peşinde emek harcamaya mecbur oldukları fikrini buluruz. Orada, kısaca, insanların şeylerle dolaysız ve somut ilişkilerde bulundukları, şeylerin onlara hakikatlerini dolaysızca verdiği, (pek tabii yerleşik

1.Bu yasak Doğal Hal'in sistemini çalıştırır: Burada, aynı şekilde *cinsiyet* ilişkilerine tabi olan ilkel toplumların mekanizmasını "işleten" (yine münferit [*ponctuel*]) ensest yasağı akla gelmelidir. (Althusser'in notu.)

dinle alakalı nedenlerle uydurulmuş) *hayalî "soyutlama"dan* çıkılarak, üretmek ve bilmek için çalışmanın gerektiği gerçek hayatın dünyasına, soyutlamanın anlam değiştirdiği bir dünyaya girildiğini keşfederiz; soyutlama burada basit bir "okuma", basit bir "meyve toplama", şeylerin hakikatini şeylerden kolayca *"çıkarıverme"* işi olmaktan çıkıp, aksine, hammaddeden başka bir de emek gücüne (insan ve becerileri) ve emek kullanma araçlarına (aletler, kelimeler) ihtiyaç duyulan gerçek bir *çalışma* haline gelir.

Ancak, bu yoldan bir başka sonuca daha ulaşıyoruz ki, felsefe için (hatta din için de) ilginç olmaktan uzak değildir. Zira hatırlayın, analizimiz esnasında neyi gözlemleyebilmiştik? Bu dinsel veya felsefi dünya görüşünün, Cennet Durumu veya Doğal Hal tasarımının, ne denli dinsel ne denli idealist olursa olsun, yine de, *baş aşağı* veya *yeri değişmiş* diyebileceğimiz bir şekilde, insanın hayat koşullarının, (cinsiyet yoluyla) üremesinin, üretmesinin, bilmesi ve bilgisinin maddesel gerçekliğinin tanınmasını de içerdiğini, değil mi? Elbette bu noktaya gelmek için bu mitleri veya felsefeleri "yorumlayabilmek" lazımdır. Fakat bu yorumlama tamamen kuralsız, keyfî bir iş değildir. Aksine, *bu mitlerin ve felsefelerin içinde* yer alan ve orada herhalde tesadüfen değil derin bir zorunluluk gereği bulunan öğelere dayanır.

Bu zorunluluğu şimdilik, söz konusu mit ve felsefelerin, sadece kendileri için düşünüp yazan münferit bireylerin değil, halk kitleleri tarafından anlaşılıp izlenmek amacıyla yazan tarihsel kişiliklerin eseri olduğunu söylemek suretiyle tanılamış oluruz. Batı dillerinde din anlamındaki *religion* kelimesinin "bağ" anlamındaki bir Latince kelimeden geldiği söylenir. Buna göre, din, aynı halka mensup insanları birbirlerine "bağlamayı" amaçlayan bir öğretidir. Dinsel mitlerin de böyle bir işlevleri vardır: hitap ettikleri erkek ve kadınların aynı inançlarla birbirlerine bağlanarak "bir tek halk oluşturmalarını" sağlamak.

Felsefi Doğal Hal mitleri konusunda da durum aynıdır. Bunlar yükselen burjuvazinin oluşum döneminde ortaya

çıkmışsa, onun özlemlerini dile getiriyor, onun sorunlarını ortaya koyuyor ve onun çözümlerini öneriyorsa; böylece *burjuvazinin birliğinin çimentosu* oluyor, onun toplumsal ve siyasal zaferinde çıkarı olan bütün insanların onun etrafında toplanmasını sağlıyorsa, bu bir rastlantı değildir. İmdi, insan kitlelerine böyle dinsel veya felsefi bir mit çerçevesinde seslenildiğinde, söylenenlere kulak verilmesi isteniyorsa, *söylemde hem bu mitin kendisini hem bu kitlelerin varlığını, hem de onların pratik deneyimlerini ve yaşayış koşullarının gerçekliğini hesaba katmak gerekir.*

Demek ki, ister dinsel mitte ister felsefi mitte olsun, *bir yerlerde* söz konusu kitlelerin yaşayış koşullarının, deneyimlerinin ve isteklerinin gerçek durumu da yer almalıdır. *Onları kazanmak gerekir* derken, bu deyim en kuvvetli anlamda, dirençlerini önceden kırmak, muhalefetlerini önceden görüp önlem almak şeklinde anlaşılmalıdır. Neye muhalefetlerini? Neye olacak, onlara sunulan ama onların çıkarlarına değil de başka insan gruplarının, rahipler sınıfının veya Kilise'nin veya iktidardaki sosyal sınıfın vs. çıkarlarına hizmet eden dünya görüşüne tabii...

İşte şimdi, hâlâ dinin kanadı altına sığınmış olsa bile, felsefe hakkında biraz daha kapsamlı ve ayrıntılı bir fikir edinmeye başlıyoruz. Felsefe, mevcut veya sadece mümkün, yani "namevcut", şeylerin bütünü üstüne birtakım önermeler (veya "Tezler") öne sürmekle yetinmez; bu önermeleri, o şeylerin *bilgisinden ziyade konusu olabilecekleri çatışmaları ilgilendirecek bir tarzda* dile getirir. Bu nedenle, her felsefe (hadi o noktaya dek gidelim) kendi karşıtını içinde barındırır, bu nedenle idealizmin içinde materyalizm kol gezer, tıpkı materyalizmin içinde idealizmin kol gezdiği gibi; zira her felsefe bir anlamda, kendi *dışında* angaje olduğu çatışmayı kendi *içinde* de yeniden üretir.

Felsefede gözlemlemek fırsatını bulduğumuz bu çok özel soyutlamanın anlamı nasıl örtüsünden sıyrılmaya başlar? Gerçekten oldukça garip bir soyutlamadır bu; çünkü bilim gibi dünyada mevcut şeyleri açıklamak amacını değil,

var olan, hatta var olmayan her şeyden bahsetmek amacını güder; hem de bunu, söz konusu varlıkların yer, anlam ve işlevleriyle alakalı hâlâ süregiden *daha önceki* bir çatışmayı, felsefeye *dışarıdan* buyuran, fakat felsefenin felsefe olarak var olabilmek için *kendi içine* taşımak zorunda kaldığı bir çatışmayı, işe karıştıracak bir tarzda yapar. Demek ki, *aktif bir soyutlama*; adeta *polemik*, kendi içinde bölünmüş, sadece sözde "obje"leriyle değil (çünkü onların var olup olmamaları fark etmez) aynı zamanda kendi özgül konumlarıyla, kendi özgül "savlar"ıyla da (çünkü onlar ancak aynı zamanda –bu felsefenin sandık odasına tıkılmış ama yine de yitmemiş– çelişkili savlarla yadsınmak gibi paradoksal bir koşulla dile getirilebilirler) alakalı bir soyutlama. İmdi, felsefi soyutlamayı hem teknik-pratik soyutlamadan hem bilimsel bilginin soyutlamasından ayıran da işte bu beklenmedik karakterdir. Fakat aynı zamanda, gördük ki, onu garip bir şekilde ideolojik soyutlamaya yaklaştıran da yine bu karakterdir.

7

Pratik Nedir?

Ama... bu açıklamalarla yetinip burada durabilir miyiz? Hayır; çünkü bunlar henüz yüzeysel ve felsefenin içine dalmamızı sağlayacak malzemeden yoksunlar. Oraya girmek için ikili bir dolambaçtan, bir yandan bilimsel pratik öbür yandan ideolojik pratik üzerinden geçmek ve gerek çoğu kez bu ikisini denetleyen (üretim pratiği gibi) gerek onlara eşlik eden (estetik pratik gibi) gerek onları aydınlatabilen (analiz pratiği gibi) başka pratikleri de yardıma çağırmak zorundayız.

Fakat daha önce, bu kadar sık kullandığımız şu küçücük "pratik" kelimesi üstünde biraz durmak yararsız olmayacaktır. Teoriye üstünlüğünü ileri sürdüğümüz bu *pratik nedir*? Her teori genel olarak pratiğe veya belli bir pratiğe göre "ikinci sırada" olduğuna göre, çelişkiye düşmeden "pratiğin teorisi"ni yapabilir miyiz?

İşin başında Yunan filozofu Aristoteles'ten gelen ünlü bir ayrımı akılda tutacağız. Aristoteles pratik kelimesinin iki anlamını ayırt eder:[1] Birinci anlamına göre pratik, *poïesis*, yani üretim veya yapım, imal demektir. Böyle kullanılınca, bir insanın (veya bir ekibin) emek gücü ve aklıyla, çalışma araçları (aletler, makineler) kullanarak (gerek ham gerek daha önce bir miktar işlenmiş) bir hammaddeyi zanaat veya

1. *Éthique à Nicomaque*, VI, 4, 1140a.

endüstri düzeyinde "imal edilmiş" bir nesneye dönüştürme eylem veya sürecini gösterir.

İkinci anlamına göreyse pratik, *praxis*'tir; burada, bir eyleyici ve dıştan gelen araçların etkisiyle dönüşen şey söz konusu "nesne" değil, kendi eylemi, kendi pratiği içinde, bizzat dönüşen "özne"nin [eyleyici] kendisidir: Aristoteles örnek olarak kendini tedavi eden hekimin veya kendini değiştiren bilgenin *praxis*'inden bahseder. Bu iki anlama Marx'ta da rastlanır: "emek/çalışma süreci" içinde hammaddenin dönüştürülmesi ve "devrim süreci" içinde insanın kendisinin dönüşmesi (*Feuerbach Üzerine Tezler*).

Bu iki anlamı ayırt eden öğenin –hepsi her iki süreçte de verilmiş bulunan– hammadde, çalışma araçları veya emek gücünün varlığı veya yokluğu değil, "nesne"nin *dışsallığı* veya *içselliği* olduğu açıktır. Birinci durumda insanın dışında bir nesne söz konusudur; ikincideyse kendi kendinin hem hammaddesi hem emek gücü hem de üretim aracı olan "özne" söz konusudur. Demek ki biçimsel olarak, içeriği ve bileşenleri açısından şema aynıdır fakat dönüştürülecek nesne açısından farklıdır. Bu ayrım, analizimizin ileri aşamalarında çok işimize yarayacaktır.

Demek ki, "pratik" kelimesi *gerçeklikle aktif bir ilişki* gösteriyor. Örneğin, bir alet belli bir maddeye özellikle iyi uyarlanabiliyor ve beklenen sonucu veriyorsa, "çok pratik" olduğu söyleniyor. Bir kişi bir dili yeterince iyi kullanabiliyorsa, o dilde "pratiği iyidir" deniyor. Aynı şekilde, bir kişi tarım araç ve makinelerini hiç kullanmamış ve nasıl kullanılacağını bilmiyorsa, yalnız kitaplardan, yani teoride tanıyorsa, bu araçlarda "hiç pratiğinin olmadığı" söyleniyor.

Pratik kavramı böylece *gerçeklikle aktif temas* kavramını içermiş oluyor; ona göre içsel olan "etkinlik" fikri de bir *insan (veya özne)-eyleyici* kavramını içerir. Bu insan-eyleyici de, hayvanlardan farklı olarak, en azından ilke düzeyinde, "eylem planını kafasında tasarlayabilen" bir varlık olduğundan, "pratik" terimini münhasıran *insana özgü bir yetenek*

olan gerçeklikle aktif temas olayını ifade etmek için kullanmak uygun olur. Bu bağlamda, örneğin, başarabildikleri harika işlere karşın, "arıların pratiği"nden değil, marangoz, teknisyen, mimar, mühendis, doktor, hukukçu, politikacı, vesairenin pratiğinden söz edilecektir.

Ancak, bu *pratik* fikrinin, insana atfedildiği için ve insan da "bilinç"le donatılmış –yani dışarıdaki şeyleri zihindeki tasarımlarından ayırt ederek bu tasarımlar üzerinde çalışabilen ve kafasında eyleminin planını yapabilen– bir varlık olduğu için, tersine dönmüş bir yankı gibi *teori* fikrine karşılık verdiği hemen görülür.

Teorinin "teorisyenler"e özgü bir şey olduğu sanılmamalıdır. Onların (bilimcilerin, filozofların) teorisi, her insanda bulunan bir yeteneğin en soyut, en arıtılmış, en işlenmiş biçiminden ibarettir. "Teori" terimi –*şeylere elini sürmeden*, olduğu gibi bırakarak– "görmek, seyretmek" anlamında bir Yunanca kelimeden gelir. Böylece, nesnesine dokunmadan uzaktan bakan, sadece seyreden göz, "elleyen", "elden geçiren", yani çalışan elin karşıt konumuna yerleştirilmiş olur. Demek ki bu kelime, dolaysız gerçeklikle arasına konmuş ve korunan bir "mesafe" kavramını içerir. İlke planında, genel olarak *bilinç* diye adlandırılan şeyi, yani gerçeklikten gelen algıları toplayıp koruma ve aynı zamanda bu geri çekilme ve imkân verdiği "oynaklık" sayesinde, bunları birbirlerine bağlama, hatta önceleme yeteneğini ifade eder. *Bu anlamda bütün insanlar teorisyendir*. Sabah traktörünün üstünde tarlasına giden çiftçi kafasında gününün planını yapmıştır ama bu tek günden çok ötesini de görür yoksa işlerini yürütemezdi.

İnsanlarda bulunan, gerçeklikten gelen algıları toplayıp koruma ve gerektiğinde önceleme yeteneğine "bilinç" adını vermiştik. Bunu kolaylık olsun diye, uzun bir geleneğin dayatmasıyla yaptık. Zira bilinç terimi idealist felsefenin en sevdiği terimlerden biridir. İnsanlarda *dil yeteneği* vardır dersek de aynı şeyi söylemiş oluruz, zira dolaysız gerçeklikle zihindeki tasarımı arasına adı geçen mesafeyi *önceden* yerleştiren zaten dildir: Önceden, çünkü soyutlamasına binaen onu baştan içerir. Bu anlamda da *bütün insanlar teorisyendir*

denebilir ama "gördükleri için" olmaktan ziyade *konuştukları için*... Neden böyle olduğunu biliyoruz: Dil soyutlamalardan (soyutlanan somut gerçeklikleri gösteren "kelimeler" olarak işleme tabi tutulmak için soyutlanan gürültülerden) oluşmuştur da ondan.

Bu nedenledir ki, teori ile pratik arasındaki karşıtlık ele alınırken çok dikkatli ve uyanık olunmalıdır.

İnsanların dünyayla ilişkilerinin somut gerçekliği içinde, hiçbir zaman bir yanda sadece pratik (saf hayvanca ve kör bir çalışma), öbür yanda sadece teori (tamamen eylemsiz saf seyretme) gibi bir durumla karşılaşılmaz. En basit pratikte (örneğin hendek kazan vasıfsız işçinin işinde) bile işin yapılış tarzı, izlenecek plan, kullanılacak aletler, vs. konusunda birtakım *fikirler* vardır ve bütün bu "fikirler" dilde yer alır, o dili kullanan insanlar onun "teori" olduğunu bilmeseler bile. Buna karşılık, en yüksek teoride, en soyut matematikçi teorisinde de her zaman pratik vardır: sadece matematikçinin problemler üzerinde çalışması dolayısıyla değil, problemlerinin karatahtada tebeşirle matematiksel *simgelerle kaydedilmesi* dolayısıyla da, matematikçi bu simgelemenin bir pratik olduğunu bilmese de.

Pratiğin teoriye göre önceliği dediğimiz (materyalist konumu belirleyen) felsefi sorun, işte bu karmaşık karşılıklı bağlılık içinde ortaya çıkar. İdealizm, teorinin üstünlüğünü iddia ederken son kertede her türlü pratiği belirleyenin "seyretmek" ya da aklın etkinliği olduğunu ileri sürmüş olur. Materyalizm ise, pratiğin üstünlüğünü vurgularken son kertede her türlü bilgiyi belirleyenin pratik olduğunu ileri sürmüş olur.

Fakat bu konumların genelliği bile önemli bir şeyi fark etmemize imkân verir: *insan pratiklerinin genel, yani "soyut" niteliği*. Pratik, insanların gerçeklikle aktif temasını gösterir diyorduk. Elbette tamamen garip görünen sıra dışı pratikler de vardır (deliliğin "anormal" pratikleri gibi). Hatta, her pratik bireysel bir insan-eyleyici gerektirdiğine göre, şu veya bu yönüyle bireysel olmayan hiçbir pratiğin mevcut olmadığı bile savunulabilir. Örneğin, bir malı tek bir müşteri için tek

bir tane olarak üreten Ortaçağ sanatkâ ına yapılan övgüyü biliyoruz. Fakat o sanatkâr bile *genel bir sosyal pratiği* yeniden üretmekten başka bir şey yapmıyordu yani kolektif bir geçmişten miras kalan toplumca tanınmış birtakım usul veya süreçleri, belirlenmiş bir sosyal talebe uyguluyordu. Gerçi "işinin/eserinin" karşısında yalnızdı ama onun yanında binlerce başka sanatkâr, aynı pazara aynı malları "arz etmek" için, sessizce, aynı aletlerle aynı hareketleri tekrarlıyordu. Eserine "kişisel" bir şey ilave ederse, bu da hem üretilen nesnenin işeyararlığı hem de mevcut toplumda geçerli olan "moda" tarafından dayatılan sosyal limitler dahilinde oluyordu.

Bu nokta çok önemlidir, çünkü söz konusu olacak pratikler ancak önce *sosyal* oldukları ölçüde bireysel olabilirler. Görünüşte yalnızlık içinde üreten sanatkâr için doğru olan, emeğin kolektif olarak örgütlenmiş olduğu bir ortamda çalışan ve hem mevcut toplumun "karşılığı ödenebilir" sosyal ihtiyaçlarını tatmin için hem de kapitalist sınıfın elinde servet birikimi için üreten modern emekçiler için daha da doğrudur.

Demek ki her pratik sosyaldir. Ve sosyal olduğu için, öylesine karmaşık bir öğeler yumağını (üretim için: hammaddeler, üretim görevlileri, üretim araçları ve bunları çerçeveleyen sosyal üretim ilişkileri) işin içine sokar ki, onu artık basit bir *eylem*, hatta basit bir *etkinlik* olarak düşünmek imkânsız olur. Zira gerek eylem gerek etkinlik birer sebep veya sahipleri, yani birer özne veya eyleyicileri olduğunu ve bir pratikte olup bitenleri anlamak için o sebebe, o kökene kadar gitmenin yeterli olduğunu düşündürürler. Demek ki, doğal olarak, sosyal pratikleri birer eylem veya basit faaliyet olarak değil, birer *süreç* olarak düşünmek noktasına geliriz: yani, *karşılıklı eylem ve etkileşimlerinin başlangıçtaki verileri değiştiren bir sonuç vermesi için yeterli derecede birbirleriyle uyumlu maddesel, ideolojik, teorik ve beşerî (eyleyiciler) öğelerden oluşmuş bir bütün* olarak...

Böylece, *birtakım eyleyicileri gerçeklikle aktif temasa getiren ve toplum için yararlı bir sonuç doğuran sosyal sürece* "pratik" adını vereceğiz. Elbette bir bütün olarak "sosyal pratik"

ten de söz edilebilir, tabii bu deyim gerekçelenebilirse, yani çeşitli pratiklerin birbirleriyle karşılıklı bağıntıları kastediliyorsa. Fakat kullanımı böyle bir gerekçeye dayanmıyorsa bu deyime karşı kuşkulu olmak gerekir; zira farklı pratikleri "sosyal pratiğin" karanlığında "boğmak", her pratiğin *kendine özgü karakterini* belirtmemek, örneğin bilimsel veya felsefi pratiği "hizmetçi" statüsüyle siyasal pratiğe tabi kılmak gibi olumsuz yan etkileri vardır (bkz. Stalin dönemindeki Lissenko örneği). Pratiğin ne olduğunu anlamak için, *birbirinden ayrı ve nispeten özerk sosyal pratiklerin varlığını* tanımak gerekir. Örneğin teknik pratik bilimsel pratik değildir, felsefi pratik de bilimsel pratikle karıştırılmamalıdır, vb...

Fakat yöntemi ilgilendiren bu önlem bir kez alınınca, bütünlüğü içinde "*sosyal pratik*" kavramının geçerli bir kullanımının ne olabileceği hakkında bir fikir verilebilir. Bu kavram söz konusu edildiğinde, bu ancak, belli ve genel bir sosyal "formasyon"un içinde pratiğin teoriye göre önceliği deyimine bir anlam vermeyi denemek için yapılabilir.

Nitekim her sosyal formasyonda [her toplumda] birtakım pratiklerin işbaşında olduğunu görüyoruz: üretim pratiği, teknik bilgi ve –ardından– bilim pratiği, siyaset pratiği, ideolojik pratik, estetik pratik, vb. O zaman karşımıza çıkan sorun, mevcut bütün pratikleri tanılayıp sınıflamaktan ziyade, *aralarından hangisinin, pratiklerin bütünlüğünde belirleyici olduğunu bilmektir*.

Bu sorun, zannedilebileceği gibi sadece spekülatif bir sorun değildir; pratiklerin belirleyiciliğine dair tasarımın kendisi de pratiklere dahil olduğu, ya bir ideolojiden ya da bilimden kaynaklanabildiği ölçüde, pratik etki ve sonuçları vardır. Elbette bu etki ve sonuçlar görelidir; zira ideolojinin bir toplumun evrimi üzerindeki etkisi de görelidir ve sınıflar arasındaki iktidar ilişkilerine bağlıdır. Bu sorun, sadece spekülatif olmadığı için, felsefenin belli başlı sorunlarından birini teşkil eder.

Bazen son derece incelikli biçimlerde teorinin pratiğe göre önceliğini iddia eden idealist felsefe açısından, son ker-

tede diğer pratikleri belirleyen "baş" pratiğin, *en teorik pratikler*, ideoloji, bilim veya felsefe canibinde aranması gerekir. Bu görüşe uygun olarak, Hegel, tüm insanlık tarihini –ekonomik/politik üretimden bilime, dine ve felsefeye varıncaya kadar bütün pratikleri– kucaklayan muhteşem bir sistem çerçevesinde, dünyayı yöneten "hükümdar" gücün felsefi İde [*Geist* (Tin)] olduğunu göstermiştir: Buna göre, felsefi pratiğe göre "ast" konumdaki bütün diğer pratikler de zaten bilincine varmaksızın bizatihi felsefi nitelikte olup çalışma, sınıf kavgaları, savaşlar, dinsel krizler, bilimsel keşifler, vs. üzerinden, bizzat Hegel'in felsefesinde, kendi felsefi doğalarının "öz bilincinin" gelişini hazırlamaktan başka bir şey yapıyor değillerdi. Tabii bu devasa açıklama girişimi masum değildi, çünkü burjuva tarih ideolojisine, ("dünyayı yöneten fikirlerdir") felsefi bir "gösterim" biçimi altında, kendi garantisini sunuyordu.

Marksist materyalist felsefe ise, tam tersine, pratiğin teoriye göre önceliğini savunarak son kertede bütün diğer pratikleri belirleyen pratiğin *üretim pratiği*, yani üretim ilişkileriyle üretici güçlerin (üretim araçları+emek gücü) üretim ilişkileri şemsiyesi altında birleşmesi olduğu savını öne sürer. Marksist materyalist felsefe, insanların bir tarihe sahip olmak ve siyaset, ideoloji, din, bilim ve felsefe ortamında yaşayabilmek için önce düpedüz, yalınca "yaşamak", fiziksel olarak var olmayı sürdürmek, dolayısıyla geçim malzemesini ve üretim araçlarını maddesel olarak üretmek zorunda oldukları fikrini (ki zaten bunu idealistler de tartışmaz) savunmakla kalmaz; zira bu "iki terimli bir soyutlama" olurdu: insanlar+besinleri.

Marksist materyalist felsefe, insanların geçim araçlarıyla aralarındaki bu ilişkilerin üretim ilişkileri tarafından düzenlendiği, dolayısıyla sosyal bir ilişki ("üç terimli bir soyutlama") olduğu fikrini savunur. Üretim pratiği, böylece, bu temel ilişkiyi *kendi oluş koşulu* olarak içerdiği içindir ki, diğer pratikleri düzenleyen ilişkiler bu birinci ilişkiyle *bağlantıya sokulabilir*. Marksizm, "Şu veya bu nesneyi ürettiğinize göre şöyle veya böyle bir toplum elde edersiniz," demez: "İçinde geçiminizi sağladığınız *sosyal üretim ilişkisine* göre, şöyle veya

böyle, ideolojik, vb. ilişkiler elde edersiniz" der. Bu sosyal ilişki ise sınıflı bir toplumda çatışkılı, kavgalı bir nitelikte olduğundan,"üretim (taban) tarafından belirlenme" olayı mekanik olmayıp, diyalektiğe ait olan bir "oynaklık" içerir. Bu nedenle bu belirlenmeye, üretimden başka "kerteler, merciler" de bulunduğunu, nispeten özerk ve belli bir açık alana sahip olan bu "mercilerin" gerisingeri tabana, üretime etki yapabildiklerini tebarüz ettirmek için, "son kertede, son mercide" açıklaması ilave edilir.

Marx da, bu "son kertede" belirlenmeyi vurgulamak için, sosyal formasyonların ve tarihin doğası hakkındaki genel varsayımını bir *topik* biçimi altında ortaya atmıştır. Topik, hem birbirlerine göre yerlerini hem de göreli önemlerini iyi görebilmek için, bazı gerçekliğin bir düzen içinde yerleştirildiği bir alan veya uzam [*topos*: yer] demektir. Marx bu "topiği" 1859 tarihli *Katkı*'ya yazdığı önsözde serimlemiştir. Orada her sosyal formasyonun (toplumun) bir veya iki katlı bir eve benzediğini gösterir. Zemin kat veya "taban" veya "altyapı"da üretimi (üretim ilişkisiyle üretici güçlerin üretim ilişkisi şemsiyesi altında birleşimini) buluruz. Birinci katta, bir yanda hukuk ve devleti, öbür yanda ideolojileri kapsayan "üstyapı" bulunur. Taban, "son kertede belirleyicidir"; "üstyapı" ise, taban tarafından belirlenmekle birlikte, onun üzerine geri-etkide bulunabilir. Ancak, bu topik basit bir yerleştirmeden, belirlenme "düğümler"inin, "kerte veya merciler" bütününün ve onların toplumsal etkililiklerinin bir şemasından ibarettir. Asıl yapılacak iş bundan sonradır ve bu iş de [gerçekliği anlamak] genel olarak "sosyal formasyon" veya "toplum" kavramları üzerinde değil, ancak halen var olan ve tarihsel olarak var olmuş olan toplumlar üzerinde yapılabilir.

"Son kertede belirlenim" konusundaki sağlam fakat pek ihtiyatlı bu "şema", üstyapı ile ideolojilerin ve ayrıca bilimin de araştırılması bağlamında çok değerlidir. Zira Marx'ın paradoksu şudur ki, *bilimsel pratik onun topiğinin hiçbir köşesinde yer almaz*. Bu durum, bu boşluğu ne pahasına olursa olsun doldurmak ve bilimi ya ideolojiler arasına koymak (ve

böylelikle Stalinci ideologların pek sevdikleri burjuva bilimi ve proletarya bilimi ikilemine düşmek) ya da üretici güçler arasına yerleştirmek, hatta tam tekmil bir "üretici güç" saymak gerektiği anlamına mı geliyor? Aslına bakılırsa Marksist teori böyle gereklilikler öne sürmez. Eksiksiz bütün pratikleri kendi topiği çerçevesinde açıklamak iddiasında bulunmaz. *Nesnesi sınırlıdır.* Marx'ın iddiası bir "sınıf mücadelesi bilimi"nin temellerini atmak olmuştur, o kadar; *başka hiçbir şey değil.* Bilimsel pratiğin ideolojiden, dolayısıyla sınıf kavgasından etkileneceği bellidir. Bilimin sonuçlarının ve belli bir felsefi bilim kavramının ideolojik sınıf kavgasında cepheye sürülebileceği de apaçık bir olgudur. Bilimin büyük bölümüyle ve gittikçe daha büyük ölçüde, üretimin taleplerine göre harekete geçtiği kesindir. Bu şekilde, gerek üretimle gerek ideoloji ve felsefeyle, dolayısıyla sınıf kavgasıyla, sürdürdüğü ilişkilerin derin olduğuna da kuşku yoktur. Fakat bu ilişkiler konjonktüre göre değişir ve her hal ve kârda bilimsel pratik öteki pratiklere indirgenemez çünkü gerçeklik hakkında nesnel bilgi sağlayan biricik pratiktir. Demek ki, Marx'ın aklından bile geçmemiş olan, bütün pratikleri ya altyapı tarafına ya da –devleti ve ideolojileri kapsayan– üstyapı tarafına yerleştirme "gerekliliği"nden etkilenmeyerek, onu kendi özgüllüğü içinde incelemek ve her somut durumda tabi olduğu ilişkileri keşfetmeye çalışmak lazımdır.

Bu nedenle, bu temel bilgilendirme girişimimizde, mevcut belli başlı pratiklerden (ki ayrıntısına girilirse sayıları sonsuzdur) ama sadece Marx'ın materyalist topiğinde yer alanlardan değil, bilimsel pratik, analitik pratik ve estetik pratik gibi orada yer almayanlardan da bahsetmeye kendimizi yetkili görüyoruz. Fakat onlardan bahsederken, esas amacı pratiğin teoriye göre önceliğini örnek üzerinde göstermek olan Marksist topiğin program niteliği taşıyan felsefi görüşlerini gözden kaçırmıyoruz.

8

Üretim Pratiği

Üretim pratiği, kelimenin Aristoteles'teki birinci anlamına, yani dönüştürülecek nesnenin dönüştürenin dışında olmasıyla belirlenen *poïesis*'e, tamamen hak verir gibi görünür.

Gerçekten de üretim pratiğinde ne görüyoruz? Örnek olarak ister zanaat erbabını ister modern büyük sanayide üretim bandında çalışan fabrika işçisini alalım, sonuç özünde aynıdır.

Karşımızda, belli bir *hammaddenin* (ahşap, toprak, maden cevheri, hayvan, yün, vb.), *emek gücüyle* (emekçilerin çalışması), *üretim araçları* (alet ve makineler) kullanılarak dönüştürülmesi süreci vardır. Hammadde, emek gücü, çalışma araçları: İstenen bir sonuç elde etmek üzere "kombinasyon"u (birlikte iş görmesi) gereken üç öğe (Marx) işte bunlardır, ister çelik üretmek, ister kumaş dokumak, ister mezbahada hayvan boğazlamak, kısacası her türlü tüketime hazır ürün imali söz konusu olsun. Bu, Marx'ın "emek süreci" dediği şey olup, sınıflı olsun olmasın her türlü toplumda yer alır.

Görünüşte bu süreçten daha "somut" bir şey yoktur; çünkü bütün öğeleri doğal, her tek vakada bireysel ve görülüp dokunulmaya açıktır. Evet, hiçbir şey bu kadar somut değildir, ancak... bir şartla: Yeter ki bu öğelerin "birlikte iş görmesi" gerçekleşsin, mümkün ve etkin olsun; yoksa süreç yürümez ve hiçbir şey üretilemez. Bu "kombinasyon" fikri ilk bakışta o kadar da önemli gibi görünmez, çünkü sürece her baktığı-

mızda, ister aletleriyle ahşabı işleyen bir zanaatkâr, ister ekinini ekeceği tarlayı traktörüyle süren bir köylü, ister fabrikada bir makine parçasına biçim veren bir tornacı söz konusu olsun, her defasında *çoktan beri* yürürlükte olan, dolayısıyla zaten gerçekleşmiş olan, bir "kombinasyon" olayının iş görmekte olduğunu görürüz. Ne var ki işler her zaman böyle "yürümüş" değildir. Böyle "yürümeye" başlamadan önce uzun deneme yanılma evrelerinden geçilmiştir.

Fabrika işçisini alalım: *Daha önce* gerekli teknik bilgileri kazanmış değilse makinesinin önünde eli kolu bağlı kalacak ve "kombinasyon" gerçekleşmeyecektir. Makinesini alalım: Önceden bir enerji kaynağına (eskiden bir nehrin akışına, sonra buhara, şimdi de petrol veya elektriğe) bağlı değilse, işlemeyecektir. Motorun benzinini alalım: Gerektiği gibi arıtılmış değilse motor çalışmayacaktır. Ve tabii "kombinasyon" da hayata geçmeyecektir. İmdi, bütün bu verileri seçip almak tornacının elinde ve yetkisinde değildir; bunlar ona bilim ve tekniğin bütün tarihi tarafından birer sonuç olarak dayatılmaktadır; bu tarih ise bilinen belli yasalar ve onların seçilen hammaddelere ve eldeki makinelere uygulanış tarzları şeklinde var olur. Aynı tarih herhangi bir makinenin herhangi bir maddeyle çalıştırılamayacağını, ilkeleri bilinmeyen bir makinenin kararnameyle icat edilemeyeceğini ve çalışma sürecinin teknik deneyime sahip olmayan kişilere emanet edilemeyeceğini öğrettiğinden, o denli "somut" sandığımız bu sürecin, kendisini oluşturan somut öğeleri göz önüne alır almaz bütün sırlarını ele vermediğini fark ederiz: Çalışma ya da emek süreci ancak soyut yasalar altında var olabilir.

Demek ki ister istemez şu gerçeğin saptanmasına varıyoruz: Herhangi bir emek/çalışma süreci ancak *soyut yasalarla belirlendiği takdirde* "işleyebilir" (ya da, başka deyişle, öğelerinin "kombinasyon"u etkinleşebilir); bu yasalar ise hem bilimsel ve tekniktir (işlenen hammaddeyle ilgili bilgileri, üretim araçlarının gerçekleştirilmesini ve emekçilerin deneyimini bir araya getirirler) hem de tarihseldir (tarihin belli bir ânında ancak belli kombinasyonlar mümkündür, başka-

ları değil). *Demek ki, hiçbir emek süreci, teknik üretim ilişkileri dediğimiz bu soyutlamaların koyduğu şartlar dışında mümkün olamaz.* Üretim pratiğinin somut öğelerinin "kombinasyon"unu sağlayan ve emekçileri de bunları kullanabilecek deneyime sahip olmaya zorlayan işte bu teknik üretim ilişkileridir.

Fakat üretim pratiğinin böyle bir tasarımı, yani emek süreci olarak tasarımı da hâlâ "soyut"tur. Niçin? Çünkü söz konusu olan sadece "kombinasyon"un gerçekleştiğini ve "işlediğini" açıklamak değildir; bu kombinasyonun aynı zamanda *sosyal* olduğunu, yani var olan, bu üretim sayesinde var olan ve kendini yeniden üretmezse var kalamayacak olan bir toplumda var olduğunu da açıklamak gerekir de onun için.

Her şeyi şöyle bir basit şema içinde ele alalım. Emek sürecinin var olması için, *tezgâh başında, şantiyede ya da fabrikada emekçilerin bulunması* gerekir. Tezgâhta tahtanın, şantiyede çimentonun, fabrikada çeliğin bulunması için de, daha önceki bazı emek süreçlerinde, gerek ormanda ve bıçkıhanelerde, gerek madenlerde, gerek yüksek fırınlarda bazı işçilerin bulunmuş olması gerekir. İşçilerin bulunması veya bulunmuş olması derken, *istenen saatte, yeterli sayıda ve gerekli çalışma disiplinine sahip olarak* orada olmalarını kastediyorum. Elbette, diyeceksiniz, bundan doğal ne var? Tabii öyle olacak! Fakat kazın ayağı hiç de öyle değildir! Zira işçiler de herkes gibi insandır. Çalışmaktansa örneğin balık tutmak, top oynamak ya da keyiflerine göre başka bir şey yapmak onlara daha cazip gelebilir. Öyleyse, onları belli saatte hep birlikte işyerinde hazır bulunmaya ve yıpratıcı çalışma şartları altında iş disiplinine uymaya kim mecbur ediyor?

Sınıflı toplumlarda bunun yanıtı basittir: Emekçiler (kölelerse) karınlarını doyurmak veya (kapitalist toplumda işçilerse) ücretlerini almak için çalışmak zorundadırlar, yoksa açlıktan ölürler. Çalışmaya mecburlarsa, bu da emek güçlerinden başka şeyleri olmadığı içindir. İyi ama, onların emek güçlerinden başka şeyleri yoksa, üretim araçları (topraklar, madenler, fabrikalar, makineler) kime ait? Onları sömüren

bir sosyal sınıfa. Demek ki, bir sahip olanlar sınıfı, bir de hiçbir şeyleri olmadığından çalışmak zorunda olanlar sınıfı vardır. Sınıf demek sınıf ilişkisi demektir. Son kertede, emekçiler tam saatinde işbaşında hazır bulunuyorlarsa, *sınıf ilişkisi yüzünden* buna zorlandıkları içindir.

Aynı gözlemi sınıfsız toplumlara da genişletebiliriz. Bu kez emekçileri istenen anda işbaşında (örneğin av yerinde) hazır olmaya zorlayan, sömürü ilişkisi değildir. Ama yine de, mit ve ritüellerde gizli emir ve yasaklarla düzenlenmiş ve aynı şekilde emeği/çalışmayı örgütleyen bir *sosyal ilişkidir*.

Demek ki artık, şu basit gerçekliğin, yani emek sürecini hayata geçirmek için gereken işçilerin belli saatte işyerinde hazır bulunmasının, yani görünüşe göre "en doğal" sandığımız bu olayın, tam tersine dünyanın "en az doğal" ve "en az kendiliğinden" olgusu olduğunu görüyoruz. Emekçiler oradaysalar, *üretim ilişkileri onları buna zorladığı içindir*, ister "ilkel" denen bazı kapitalizm öncesi toplumlarda olduğu gibi (sınıfsız) bir topluluk ilişkisi, ister bir sınıf ilişkisi söz konusu olsun.

Bu nedenle az önce üretim pratiğinin emek süreci olarak tasarımının "soyut" bir tasarım olduğunu söyledim. Gerçekten de, gerekirse ve en azından şimdilik, fabrikanın, hammaddenin ve makinelerin hazır olması göz ardı edilebilir; zira bir kez oraya getirilince kendiliklerinden kalkıp gidecek değillerdir. Ama emekçiler öyle mi? Onları gelmeye ve tekrar tekrar dönüp gelmeye mecbur eden nedir? İster topluluğun baskısı, ister sınıf (sömürü) ilişkisi şeklinde olsun, *sosyal ilişkinin zorlaması*. Bu sosyal ilişkiye Marx, üretim söz konusu olduğu için, *üretim ilişkisi* diyor. *Bu soyut bir ilişkidir*, çünkü etkisini emekçilerin başının üstünden gösterir ve onları, kendilerini "özgür" zannetseler bile, ya topluluğun geçimini sağlamak ya da sömürücü sınıfın iktidarını sürdürmek için işe gelmeye zorlar. Soyut bir ilişkidir, çünkü emekçilerin görevlerini yaparken gerçekleştirdikleri somut hareket ve jestlerle hiçbir alakası yoktur.

Fakat bu soru öbür ucundan da sorulabilir. Emek sürecinin gerçekleşmesi ve "kombinasyon"un etkinleşmesi için,

işçilerin zamanında işyerine gelmeye zorlanması yeterli değildir. Bir *çalışma yerinin*, üretim araçlarının (fabrika, hammadde, makine, vb.) önceden bir araya toplanmış olduğu bir mekânın *bulunması da gereklidir*. Bu "nesneler" kendiliklerinden veya tesadüfen yer değiştirmez, bir araya toplanmazlar. Birinin bunların *sahibi* olması ve onları böyle bir araya toplamak için bir nedeninin olması da şarttır. Sınıflı bir toplumda, üretim araçları sömürücü sınıfa aittir; onları üretimi mümkün kılacak bir düzenek halinde bir yere toplama nedeni ise artı emeğe, yani emekçilerin imal ettikleri ürünün kendi ihtiyaçlarını karşılayacak kadarının *üstündeki kısmına*, el koymaktır: yani emekçilerin sömürülmesi.

Oranlar korunmak şartıyla "cemaat" toplumlarında da aynı şey olur. Sihirbaz avın yer ve zamanını saptayınca insanlar avı sürdürmek için ormanın belli bir yerinde toplanıyorlarsa, bunun nedeni ormanın cemaate [topluluğa] ait olması ve bu üretim aracının ortak mülkiyetinin topluluk üyeleri tarafından bireyleri aşan bir sosyal ilişki olarak tanınmış ve kabul edilmiş olmasıdır.

Demek ki, emek sürecinin somut öğelerinin "kombinasyon"unun ötesinde, bu öğelerin aynı yer ve zamanda organik olarak toplanmasını sağlayan şey, emekçiler açısından olduğu kadar üretim araçları açısından da birtakım sosyal ilişkilerdir, ki bunlar, sınıflı toplumlarda, insanları üretim aracına sahip olanlar ve olmayanlar diye sosyal sınıflara "paylaştırırken", sınıfsız toplumlarda emeğin örgütlenmesinin sosyal koşullarını topluluğa ait ortak mülkiyet üzerinden sağlarlar.

Burada bir noktayı özellikle belirtmek belki yararlı olacaktır; zira söz konusu sosyal ilişkinin soyutluğu oldukça özeldir. Nitekim üretim araçlarını elinde tutan sınıfla bunlardan yoksun olan sınıfı, yani sömürücü sınıfla sömürülen sınıfı, karşı karşıya konmuş görünce, "Bu üretim ilişkisi 'beşerî' bir ilişki, insanlar arası bir ilişki, çünkü *sadece insanları* karşı karşıya getiriyor, şu farkla ki bunların kimileri zengin kimileri yoksul," diye düşünmek yanılgısına kapılabiliriz. O zaman bu, bir bakıma, *iki terimli* bir ilişki olur: Zengin insanlar yok-

sul insanları sömürüyor. Ama bu, çok önemli bir olguyu, zenginlikle yoksulluğun bir *üçüncü terim*, yani üretim araçları tarafından saptandığını gözden kaçırmak olur; zira zenginler bu araçları elde tuttukları için zengindirler, yoksullarsa bunlardan yoksun oldukları için yoksul ve çalışmaya, dolayısıyla sömürüye hedef olmaya mahkûmdurlar. Üretim araçları ise insan değil, bir değere sahip *maddesel şeylerdir*. Buradan, üretim ilişkisinin soyutluğunun kendine özgü yapısı ortaya çıkar: İki değil üç terimli bir ilişkidir bu; sınıfların arasındaki ilişki, üretim araçlarının sınıflar arasındaki dağılımıyla belirlenmiştir.

Buradan bakınca, ampirist olsun formalist olsun idealist felsefe için tamamen kafa karıştırıcı bir soyutluk/soyutlama biçiminin mümkün olduğunu fark edebiliriz. Gerçekten de ampirist veya formalist soyutlama daima "iki terimli" ya da *ele alınan nesnelerin hepsi aynı* –diyelim yatay– *düzeyde yer aldığı için*, "x terimli" karşıtlık türü üzerine kuruludur. Burada, görüyoruz ki, aynı soyutlamanın "iki terim"e dağıtılması soyutlama kavramını tüketmiyor, çünkü zaten kendisi, o terimlerin "arkasında" veya "önünde" bulunan ve aralarındaki ilişkiyi yöneten maddesel bir üçüncü terimle ilişkilerinin sonucudur.

Demek ki şöyle diyeceğiz: Emek süreci teknik üretim ilişkilerinin egemenliği altındadır. Ancak, emek süreci –soyutlama olmakla birlikte– "kötü" bir soyutlamadır da, zira bir sosyal üretim ilişkisine tabi olmayan emek süreci yoktur. İşte bu temel soyutlamanın (bu üretim ilişkisinin) varlığını açıkça ortaya çıkarmak için, Marx, emek sürecinin öğelerini inceledikten sonra, "*üretim süreci*"nden söz eder ve şunu gösterir: emek süreci öğeleri açısından tüm toplumlarda aynı olmakla birlikte, *ne kadar üretim tarzı* (ne kadar üretim ilişkisi biçimi) *varsa o kadar üretim süreci vardır*. Zira *insanları çalışmaya zorlayan etmenler* "ilkel" topluluklarda, köleci rejimde, feodal sistemde ve kapitalist toplumda aynı değildir. Şunu da ilave edelim: Bu "üretim süreci"nin amacı sınıfsız toplumlarda ve sınıflı toplumlarda aynı değildir. Birinciler-

de, pazar ilişkilerine tabi olmayan, satılmak için üretilmeyen, kullanıma yönelik basit ürünler; ikincilerdeyse doğrudan üreticilerden gasp edilen artı emek, yani kapitalist toplumda üretilen şeyler satışa yönelik "mallar" haline geldikleri zaman artı değere dönüşen artı emek söz konusudur.

Daha da ileri giderek üretim ilişkisinin yalnız üretim araçlarının sahip olanlarla yoksun olanlar arasında dağılımını değil, büyük ölçüde, üretim sürecinin içinde *emeğin bölünüş ve örgütlenişini* de yönettiğini; öyle ki, emekle emekçi (işle işi yapan) arasındaki dolaysız ilişkinin, gerçekten dolaysız ve somut olmak şöyle dursun, ancak üretim ilişkilerinin ve onlardan türeyen sosyal ilişkilerin oluşturduğu mutlak güçlü soyutlamalara tabi olduğu için –ve o ölçüde– somut olduğunu da gösterebiliriz.

Bu koşullarda, pratik konusunda, dönüştürülen nesnenin radikal biçimde emeğin *dışında* olduğu Aristotelesçi *poïesis* tasarımını koruyabilir miyiz? Görünüşe göre olan tam da budur. Doğa her türlü üretim çalışmasından *önce* gelen ham veridir; insanlar ondan ihtiyaçları olan şeyleri çıkarmak için onu dönüştürürler. Kömür veya madenin şu değil de bu ülkede bulunmasında, bulunduğu zaman da cevherin oraya insan tarafından konmamış olmasında –insan açısından– bir tür kaba zorlayıcılık vardır: Bu olgular insana tamamen yabancı ve onun dışındadır. Ama daha yakından bakarsak fabrikada kullanılan enerji de doğadan gelir: elektrik üreten su veya kömür gücü, yakıta dönüştürülen petrol, vb. İnsan enerjiyi de dönüştürür ama üretmez. Hatta insanın kendisi de doğanın bir ürünü, gücü de kaslarının veya beyninin gücü değil midir? Giderek, son kertede, emek sürecinde, doğanın bir parçasının (insan), dönüştürülmüş başka parçalarını (enerji, aletler) kullanarak, yine doğanın bir başka parçasını (hammadde) dönüştürdüğünü söyleyemez miyiz? Bu ise bir bakıma doğanın kendi kendisini dönüştürdüğüne kanıt sayılamaz mı? Böylece, Aristoteles'in birinci tanımı (*poïesis*) kendiliğinden bizi ikinci tanımına (*praxis*), yani dış nesne olmaksızın kendini dönüştürme sürecine, götürmüş olamaz mı?

Ne var ki, bu tür bir söylem benimsememize engel olan şey, hem hammadde ve üretim araçlarını hem de –varsa– emekçilerin fiziksel kuvvetlerini belirleyip yöneten fiziksel doğa yasalarıyla, emek gücünün varlığını yöneten soyut yasalar arasındaki farktır. Bunların hepsi yasadır ve aynı zorunluluğu taşırlar. Ancak, ikinciler birincilerin "doğal" sonucu değildir ve onlara benzemezler. Bu fark hakkında bir fikir verelim: *Doğa yasaları "eğilimsel" yani kendi aralarında çelişkin veya çatışkın, başka deyişle devrimlere tabi değilken*, üretim ilişkilerini yöneten yasalar iki toplumsal sınıfı karşı karşıya getiren, dolayısıyla bir çatışkıyı ve yerleşik düzenin ya sürdürülmesini ya da devrilmesini varsayan yasalardır.

Bu nedenle, son tahlilde, üretim pratiğini bir *praxis*'ten ziyade bir *poïesis* olarak düşünmek daha doğru olur. Zira doğa yasaları, üretimde kullanılsalar bile, üretimi yöneten sosyal ilişkilerin dışındadırlar. İnsan toplumları hızlı devrimlerden geçer, sınıflar ortaya çıkar, bir egemen sınıf yerini bir başkasına bırakır ve bütün bunlar doğanın zamanına kıyasla çok kısa bir süre içinde olup biterken doğanın kendisi hemen hiç değişikliğe uğramaz. O hep olduğu yerde ve geçimlerini sağlamak için kendisine saldıran çeşitli toplum biçimlerine kıyasla hep aynı, üretimin ve üretimi yöneten ilişkilerin de her zaman dışında kalır.

9

Bilimsel Pratik ve İdealizm

İnsan hayatında işleyen pratiklerin ezici çoğunluğunun üretim pratiğiyle özdeş sayılabileceği ve nesnelerinin kendilerine göre "dışarı"da olduğu açıktır. Maddesel üretimin kendisi için bunu kanıtlamaya lüzum bile yoktur. Bilimsel pratik ya da (anlamı daha geniş olup teorik olduğu ölçüde ideolojik pratiği ve doğası gereği teorik olan felsefi pratiği de kapsayan) teorik pratik içinse bunu göstermek daha ilginç olacaktır. Şimdiye dek söylenenlerden, bu konuda belli bir fikir edinmiş bulunuyoruz. Fakat bunu biraz netleştirmek ve belirginleştirmek herhalde yararsız olmayacaktır. Zira bu alanlarda yasa kuvvetine erişmiş idealist önyargılar hüküm sürmektedir; bunlar örneğin bilimsel çalışmayı, şaşırtıcı bir olayla karşılaşmış veya şeyler hakkında daha "derinlemesine" görüşlere ulaşmış bir bireyin nedendir bilinmez aniden yararlanıverdiği bir sezginin, bir "aydınlanma"nın ürünü gibi sunarlar. Bu, bilimsel çalışmanın sezgici (idealist) bir tasarımıdır. Fakat aynı bilimsel çalışmanın başka idealist sunuluş tarzları da vardır, örneğin daha önce sözünü ettiğimiz ampirist tasarım gibi. Bu görüşe göre, hakikat nesnede içerilmiş olduğuna göre, bilimcinin bütün çalışması onu oradan çıkarmaktan, yani duyusal algıda verilmiş her bireysel nesneden çıkarılan parçaları birleştirerek, bilgi dediğimiz "soyutlamayı" üretmekten ibarettir. Ampirizm duyumcu [*sensualiste*] olabilir: Nesne hakkında verilmiş her şey algılayanın algısın-

dan ibaretse öznel, duyum bizzat algılanan nesnenin özelliklerini veriyorsa nesnel duyumculuk söz konusudur. Fakat nesne entellektüel sezgide veriliyorsa, ampirizim rasyonalist olur (Descartes).[1]

Fakat bu tasavvur [tasarım] sadece bilgisinden bağımsız bir nesnenin varlığını (ki bu materyalist bir görüştür) değil, aynı zamanda kendi bilgisini dolaysız olarak içinde barındıran bir nesnenin varlığını da varsayar ki, bilimcinin işi de zaten onu oradan çıkarmaktan ibarettir. Sırası gelmişken dikkati çekelim, bilimcilerin, özellikle deneysel bilimle uğraşanların ideolojik bilinçlerinde çok yaygın olan bu anlayışta, saptırılmış ve dolayısıyla yanlış biçimde de olsa bir hakikati dile getirdiği ölçüde, gerçek bir tutarlılık ve ciddiyet vardır: O hakikat de, bilimcinin çalışmasıyla üretilen bilginin gerçekten, kendi bilgisinden bağımsız ve bilimcinin çalışmasının dışında bulunan nesnenin *bilgisi* olduğudur. Bu şu anlama gelir: Herhangi bir nesnenin bilgisi, henüz üretilmeden önce, henüz bilinmiyorken bile o nesnededir ve o nesneye "aittir". Dolayısıyla, onu önceden nesneye dahil saymaya hakkımız vardır; çünkü zaten "hukuken" ona aittir.

Bu görüşün tek ama ciddi sakıncası, bilimadamının çalışmasını, dolayısıyla bilgi üretim süreci esnasında nesnede yer alan dönüşümü, ayraç içine almasıdır. Gerçekten de, eğer ampirist sav doğru olsaydı, bilginlere neden ihtiyaç duyulsun, şeylerin hakikati neden, Malebranche'ın savunduğu Âdem'in her şeyi görür görmez "bilmesi" gibi, "bir bakışta" yüzlerinden okunmasındı ki? Bu durumda bilimin bütün o devasa maddesel ve kavramsal mekanizma ve aygıtları lüzumsuz olurdu: Bunlar elde edilen sonuca göre –o sonuç zaten kazanılmış olduğundan– oransız büyüklükte bir çabayı temsil ederdi. Bir başka nokta da her türlü bilimsel çalışmanın mutlak koşulunun anlaşılmamasıdır: Bu koşul, sık sık ve sürekli olarak çıkmaz yollar ve yanılmalarla karşılaşmak,

1. "Bilimciler İçin Felsefe" dersinde ileri sürülen tezleri yeniden ele almaktadır (bkz. s. 62, not 1): "Du côté de la philosophie", s. 266-292.

yani deneyimlerle (doğrulanmak yerine) yalanlanmaktır. İngiliz filozof Popper, bir teorinin bu riski kaçınmadan ve güvenle göğüslemek için önceden kabul etmesi gereken koşullara dair idealist bir felsefe kurmak için de olsa, haklı olarak söz konusu koşul (*deneysel yalanlanma* riski) üzerinde durmuştur.[1]

Bu idealist tasarımlardan kaçınıldıktan sonra bile bilimsel etkinlik hakkındaki yanlış görüşlerle işimiz tamamen bitmiş sayılamaz. Bugün çok yaygın olan ve her felsefi tasarım gibi kökleri de çok eskilere giden görüşlerden biri, *mantıksal neopozitivizm* denilen akımdır. Neopozitivist; çünkü kendini pozitivizme bağlıyor; mantıksal, çünkü pozitivizmi matematiksel mantığın formel koşullarına tabi kılarak yenilemiş oluyor.

Mantıksal neopozitivizm çok güçlüdür: Apaçık kanıtlara, bizzat bilimsel pratikten çıkan apaçık gerçeklere dayanır. Sadece nesnel, maddesel, deneyle doğrulanmış olguları gerçek olarak tanır. Bu anlamda, kendini Kant idealizmi geleneğinde konuşlandırır: Sadece varlığı ve nitelikleri, ne denli karmaşık olursa olsun (ki Modern Çağ'da gerçekten son derece karmaşık olmuştur) deneysel kontrole tabi olabilen bir nesne, "bilimsel nesne" olarak vardır. Bu, şu demektir: Her zaman ve her yerde istendiği kadar tekrarlanabilen (koşullar nesnel olduğu için her an yeniden üretilebilirler) deneysel kontrolun doğrulamasının dışında kalan bütün "nesneler" bilim için "var" değildirler, başka deyişle, ya düpedüz yokturlar ya da kontrol edilemeyen, deneyle yalanlanamayan, dolayısıyla hayalî [uydurma] söylemler olarak vardırlar; dinler, psikanaliz ve Marksizm gibi...

Buraya kadar mantıksal neopozitivizm yeni bir şey getirmiyor: Aslında, (nesnelerinin varlığını kanıtlayan) meşru bilimler ile ancak hayalî nesnelere sahip gayrımeşru "sözde

1. *Conjectures et réfutations. La croissance du savoir scientifique*, Fr. çev. M.L. de Launay ve M.B. de Launay, Paris, Payot, "Bibliothèque scientifique" dizisi, 1985. (1956), s. 63-65.

bilimler" (metafizik, rasyonel ilahiyat, vb.) arasında Kant'ın yaptığı ayrımı tekrarlıyor.[1] Özgünlük gösterdiği yer verilmiş ya da deneysel çalışmayla kazanılmış *önermelerin* doğruluk, yani geçerlik ölçütü olarak *Biçimsel Mantığı* işin içine soktuğu zaman ortaya çıkıyor. Biçimsel mantığın "işlediği" madde ise, bilimcilerin (ve bilimci olmayanların) işlerini görmekte kullandıkları *dil*'dir, yani bilimsel dil ve "doğal" dil. Burada, sözü edilen ilk soyutlamamızı, dil soyutlamasını tekrar buluyoruz; neopozitivizm bunu bir veri olarak kabul etmiyor (oysa diğer bütün idealist felsefeler böyle yapar), aksine *meşru* (ya da gayrimeşru) kullanımını keşfetmek için sorguluyor, araştırıyor, ayrıştırıyor.

Gerçekten de, açıktır ki, reel bir nesnenin reel özelliklerini sakat veya yanlış ifadelerle dile getirirsek, gerçekte çelişkili ama çelişkisi gözden kaçabilecek önermeler alanına girmekten çekinmezsek, otomatik olarak bilimsel hataya yol açacak bir söylemsel hataya düşmüş oluruz. Bütün bunlara diyecek olmazdı, eğer mantıksal neopozitivizm aslında deneysel geçerleme [*validation*] kurallarını *deney öncesi* mantıksal geçerlilik yasalarına tabi kılmasaydı veya kılmaya eğilimli olmasaydı ve böylece idealizmin ampirizmle birlikte en iyi karakterize edilmiş "anti-hakikat"ini temsil eden *biçimciliğe* düşmeseydi...

Nitekim, ampirizmde nesneden önce gelen hiçbir şey, sonra gelen hiçbir şey, dolayısıyla *nesneden ayrışan hiçbir şey* yoktur: ne geçerlilik ne de doğruluk kuralları. *Biçimcilikteyse*, tam tersine, bilgisinden/bilinmesinden önce ve sonra ve bilinmesi esnasında, varlığını ve özelliklerini belirleyen biçimsel kurallara tabi olmayan hiçbir nesne yoktur. Leibniz'in eski rüyası: yaratacağı dünyayı "hesaplayan", varoluş ve özelliklerinde biçimsel mutlak çelişmezlik yasalarına tabi kılan Tanrı fikri. Fikir böylece, her önermeyi biçimsel çelişmezlik yasalarına ve "doğruluk tabloları"na tabi tutan neopozitivizmde

1. "Denebilir ki, saf aşkın bir fikir, hakkında hiçbir kavrama sahip olmadığımız bir şeydir; ancak akıl, bu kökensel yasaları izleyerek, ister istemez bu fikri üretir," *Critique de la raison pure*, s. 1045-1046.

modern versiyonuna kavuşmuş oluyor. Ve paradoksun üstüne dikilen tüyün –artık böyle felsefi paradokslara alışmaya başlıyoruz, değil mi?– mantıksal neopozitivizmin ancak bir tür ampirizme dayanmak koşuluyla bir formalizm olabildiğini de görüyoruz, "dil olguları" ampirizmi: İkisi de radikal.

Ampirizmin savlarının arkasında da, fazla zahmete bile girmeden, ontolojik bir formalizm keşfetmek mümkündür. Fakat her iki durumda da bizi asıl ilgilendiren, bilimsel pratiğin sonuçlarının *felsefi güvencesi* diyebileceğimiz şeye biçim veren ortak gerekliliktir.

Sanki her şey, gerek ampirist gerek formalist felsefeyi benimseyen bilimciler bu felsefelerden ***kendi pratiklerinin doğruluğu için bir güvence*** sağlamasını bekliyorlarmış gibi olup bitiyor.

Güvence isteme/verme tekniği insanın kullandığı en eski tekniklerden biridir ve kökü herhalde ilk "pazar" işlemlerine [mal değiştokuşlarına] ve mülkiyetin ilk biçimlerine kadar gider. Bu durumlarda, birine belli bir miktar para ödünç veren kişi ondan, vade gelince borcun ödeneceğine dair maddi veya manevi bir güvence ister. O zaman borçlu, ya borcuna denk değerde bir malı –borç ödendiğinde geri alınmak üzere– üçüncü bir kişiye teslim eder ya da borcun ödeneceğine kefil olan bu üçüncü kişinin manevi otoritesini devreye sokar. Güvence, ipotek yani alacaklının alacağını borçlunun malları üzerinden tahsil etme hakkı şeklini de alabilir. Her durumda güvence işlemi üç taraf veya öğeyi işin içine sokar: ödünç veren, ödünç alan ve bir kişi veya bir Mal olabilen Üçüncü Taraf. Alacağın vadesi gelince ödeneceğini alacaklıya maddi ve manevi olarak garanti eden, işte bu Üçüncü Taraf, alışveriş ve sözleşmecilerin *üstünde* yer alan bu kişi veya maddi varlıktır.

İmdi, bilimsel pratiğin idealist filozofları için de işler böyle yürür. Bilimadamı adeta bir "ödünç veren"dir: Çabasını, emeğini ve varsayımlarını ortaya sürer. "Ödünç alan" ise bütün bu öncelenmiş harcamanın hedefi/alıcısı bilimsel nesnedir. Ve bilimci çabasının karşılığının ödenmesini ister. De-

mek ki, çabalarının *gerçekten beklediği sonuçları*, uğruna bütün harcamalarını yaptığı şeyi, yani *bilimsel bilgileri* getireceğine dair *güvence* ister. İdealist felsefeler işte ona bu güvenceyi sağlayan Üçüncü Taraf, yani kefildir. Onun söylemlerinin geçerliğini, deneylerinin koşul ve formlarını ve kurallara tam olarak uymuşlarsa sonuçlarının doğruluğu için güvence verirler. Demek ki, biçimsel olarak, sonuçlar, bilgiler, hakikatler –bilimadamı operasyonuna, yani kullanılan kelimenin de çok iyi ifade ettiği gibi *spekülasyonuna*, girişebilsin diye– adeta önceden bir yerde "emanete alınmış" olup, en azından bir "kişi" (Tanrı, Varlık, bu konuda konuşan filozof...) tarafından zaten önceden bilinmektedir.

Bütün bu operasyonun neye yaradığı ise tartışma konusudur, zira ne olursa olsun işler bu şekilde yürümez ve bilimci de başarılı olup olamayacağını hiçbir zaman önceden bilemez. Buna karşılık, gerek varsayımlarından veya alet edavatlarının geçerliliğinden emin olmadıkları, gerekse –bilimsel araştırmanın hak ve yetkilerini bile sorguya açan– başka idealist filozofların saldırılarına karşı kendilerini içten savunmak ihtiyacını duydukları için, bu tür güvencelere gereksinimi olan bilimadamları da bulunabileceği ileri sürülebilir.

Ama böyle yanıtlar yetersizdir, zira bilimsel pratiğin bu felsefesinde masada olan yalnız bilim değildir. Karşılıklı ilişkileri içinde tüm insan pratikleri, bunlar arasında kurulu tüm düzen söz konusudur ki bu bir sosyal düzendir: dolayısıyla siyasal, dolayısıyla sınıf kavgasının yer aldığı bir düzen... Bu tür felsefeler yandaş toplama açısından kazanamadıklarını (yine de yandaşları vardır) bilimin örneğini ve saygınlığını kullanarak, *diğer pratiklerin uygulayıcıları nezdinde* kazanırlar: Onları böylelikle, bilim modelini öne sürüp "sömürerek" korkutup sindirirler. Bilim modelinin tartışılamamak gibi büyük bir avantajı vardır zira "bilim bilimdir" tanımı gereği doğruyu bilir ve tartışılmaz.

Bu noktadan bakınca, bir felsefenin ne olabileceğini anlamak için sadece açıkça söz ettiği pratikleri değil, *söz etme-*

diklerini de, hatta *insan pratiklerinin bütününü* de hesaba katmamız gerektiğini görmeye başlıyoruz; zira felsefi açıklama girişiminde onların karşılıklı içsel ilişkileri masaya gelir.

Örneğin, az önce sözünü ettiğimiz korkutup sindirme etkisi Karl Popper'in felsefesi vakasında açıkça görülmektedir; zira Popper, kendi itirafına göre, (aslında pek derinlere ulaşmayan) tüm felsefesini psikanalizin ve Marksizmin bilim olmadığını kanıtlamak için kurmuştur. Ona göre bunlar bilim değildir; çünkü varsayımları hiçbir zaman deney yoluyla *yalanlanamaz* (gerçekten de psikanalitik deneyler de, sınıf kavgası deneyimleri de her yer ve anda aynı biçimler altında tekrarlanamaz); demek ki bunların din türünden sahtekârlıklar olma ihtimalleri çok yüksektir.[1]

Diğer idealist bilimsel pratik felsefelerinde her şey o kadar açık ve net beyan edilmiş olmasa da, iyi araştırılınca hep aynı türden "motivasyonlar" bulmak mümkündür: Hepsinde mevcut başka pratikleri ister geçerli, ister geçersiz göstermek için bilimsel modelin kullanılması söz konusudur.

Fakat yalnız güvence veya geçerleme işlevine takılıp kalmamak da lazımdır. İdealist felsefe her zaman bu işlevi görüyorsa da bunu her zaman aynı ideolojik ve politik anlamda yapıyor değildir.

Bu işlev pozitif ve ilerici bir anlamda da ifa edilebilir: İdealist burjuva felsefesinin durumu buna örnektir.

Üretim güçlerini, alet edavat ve makineleri, ölçü aletleri vs. şeyleri geliştirmekte olan yükselen burjuvazinin bilime ihtiyacı vardı. Demek ki, bilimin gerçekten bilim olduğunu garanti eden, nesnel bilgiler sağlayan ve din gibi ya da Aristoteles'ten miras kalmış –fiziksel cisimlerin hareketine dair bir teori bile verememiş– doğa felsefesi gibi hayalî yapılarla ilgisi olmayan bir felsefeye de ihtiyacı vardı. Bu ihtiyaç sadece, kendi keşiflerinin yeniliği karşısında şaşkına dönen ve "ci-

1. Bkz. örneğin, *La Société ouverte et ses ennemis* 2. kısım: "Hegel et Marx", Fr. çev. J. Bernard ve P. Monod, "Philosophie générale" dizisi, 1979 (1945), s. 147-150. *Conjectures et réfutations*, s. 60, 62-65.

simlerin sahiden Galilei'nin yasalarına uyup uymadıklarını" anlamaya çalışan bilimadamlarının "psikolojik" taleplerine yanıt vermiyordu. Amansız bir ideolojik mücadelenin gereklerini karşılıyordu. Zira burjuvazi toplumdaki yerini fethetmeye giriştiğinde, oradaki mevcut işgalcileri kovması gerekiyordu. Bilim diye bir şeyin varlığını tanıttırmak istediği zaman, alanı öteden beri işgal etmekte olan dinsel ideolojinin devasa güçlerine karşı mücadele etmek zorundaydı.

Ama böylelikle idealist burjuva felsefesi sadece bilim uğruna savaşmış olmuyordu. Bilim uğruna mücadelenin, siyasal ve ideolojik mücadelelerin bütününden yalıtılamayacağını da hesaba katması gerekti. Bir yandan bilime (feodal dinsel ideolojinin ezici iddialarına karşı) *garanti* işlevi görürken, bir yandan da bilimden –belli bir "bilim" fikrinden– *kendi siyasal kavgasının geleceğini garantiye almak için* yararlanıyordu. Felsefenin birliği altında bu karşılıklı güvence transferinin en tipik ve saf örneğini, Aydınlanma ideolojisi içinde, 18. yüzyıl vermiştir. Felsefe, bilimlerin doğal ve sosyal dünyanın bilgisini sağladıklarına kefil oluyor, sağlanan bilimsel hakikatin gücü de insanların bir gün, dünyayı eşitsizlik ve kölelikten kurtarmak için yapılacak sosyal reformların lüzumunu kabul edeceklerini garanti ediyordu.

Demek ki, burjuvazinin devrimci bir sınıf olduğu o dönemde, felsefi güvence işlevi yalnız bilimleri değil, sosyal pratiklerin tümünü kapsıyordu ve ilerici bir faktördü. Elbette burjuva felsefesi bilimleri "kullanıyor", prestijlerini "sömürüyordu" fakat bunu özgürleşme amacıyla yapıyordu: bilimleri özgürleştirmek için, insanları özgürleştirmek için.

Aynı garanti işlevi tamamen farklı bir yönde de etki gösterebilir: sınıf ilişkilerine, sınıf kavgasının hedeflerine göre, gerici ve tepkisel bir yönde.

Burjuvazi 19. yüzyıl ortalarında iktidarını sağlama aldığında hâlâ bilime ihtiyacı vardı, halen de vardır; zira sınıf mücadelesi burjuvaziyi kapitalist üretim tarzının üretici güçlerini hiç durmadan geliştirmeye ve "devrimleştirmeye" (Marx) zorlar. Fakat o dönemde işçi sınıfının mücadelesi bağlamın-

da gelen ilk büyük saldırıları göğüslemesi gerektiğinden, felsefi donanımını elden geçirmek zorunda kalmıştır. Felsefe, pozitivist olsun mantıksal neopozitivist olsun, hâlâ bilime güvence işlevi görüyor. Fakat artık bunu Aydınlanma filozoflarının kastettiğinden bambaşka bir bilim kavramı adına bilim emekçilerini *kontrol etmek* için yapıyor: artık insanların özgürleşmesi fikriyle dolaysız ilişkisi bulunmayan bir bilim kavramı adına; hakikati *Yerleşik Düzen* olarak, az sayıda insanın tekelinde bulunan, gerek Auguste Comte'da olduğu gibi "manevi (ideolojik ve politik) iktidarı", gerek modern bürokratların bilgisayarlarıyla yaptıkları gibi toplumun genel yapılanış tarzını güvenceye alan Hakikat olarak dayatan bir bilim kavramı adına...

Vaktiyle bilim fikriyle bağlantılanan Özgürlük fikri klasik burjuva filozoflara nasıl sadece bilimsel pratikten değil her şeyden önce insanların kurtuluşu için verilen sınıf mücadelesinin pratiğinden gelmişse, aynı şekilde Yerleşik Düzen fikri de pozitivistlere doğa yasalarından ya da teknokrasi filozoflarına bilgisayar programlama işinden değil, her şeyden önce –artık emekçilerce kabul edilmeyen– *kendi Düzen'ini zorla dayatmaya* mecbur olan burjuvazinin sınıf mücadelesinden gelmiştir: Mutlaka bir Düzen'in olması gerektiğine ve burjuva Düzen'inin de gerçek doğru düzen olduğuna kefil olan bir felsefe adına.

Sözü edilen iki vakada idealist felsefenin bilimi, ürünlerini ve saygınlığını "sömürdüğü" doğru olmakla birlikte, aynı kelimelerin altında gizlenen anlam farklarını dikkatle ayırdetmek de gereklidir.

Birinci vakada, idealist felsefe bilimi "sömürüyor" yani belli bir bilim fikrini sosyal pratiklerin hizmetinde işe koşuyor; ancak, bu pratikler devrimci olduğundan, bu şekilde "sömürülen" bilim, bilimsel pratiğin temel değerlerine genel olarak saygı gösteriyor. Nitekim bilimin özgürleşme mücadelesiyle siyasal özgürlük mücadelesi aynı yönde yürüyor, bu da çok vahim sapmalardan kaçınmayı sağlıyor, ama bunları tamamen dışlamıyor (örneğin Descartes, Kant ve Hegel

kendi sistemlerine sığdırmak için bilimi böyle eğip bükmüşlerdir).

İkinci vakada ise idealist felsefe bilimleri "sömürüyor" yani aynı şekilde belli bir bilim fikrini sosyal pratiklerin hizmetine koşuyor; ancak söz konusu pratikler bu kez gerici tepkisel olduğundan, burjuva düzenini tehdit eden emekçileri zorla o düzene sokmak gerektiğinden, bu şekilde sömürülen bilim fikri içerik değiştiriyor. Bilim, kadir-i mutlak bilginin modeli oluyor: Olguyu sapta, o kadar, nokta; yasayı koy, o kadar, nokta; ve olgular aleminde yasanın hüküm sürmesini sağla, nokta. Bu (yerleşik iktidar için) güven verici kavramın kapsamına girmeyen her şey, bu fikri ve bu düzeni tehdit eden bütün bilimler, "keenlemyekûn" yani yoklukla malul, birtakım sahtekârlıklar olarak ilan ediliyor: örneğin Marksist teori ve psikanaliz gibi. Buna karşılık, egemen ideolojinin bütün teorik oluşumları, ekonomi politik, sosyoloji, psikoloji "bilim" olarak vaftiz ediliyor ve onların yerleşik Düzen'i güçlendiren "yasa"larına tabi olmak gerekiyor. Böylece felsefi güvence anlam değiştirmiş oluyor: Kabaca bilimlerin ve insanların özgürleşmesine hizmet edecek yerde, otorite ve düzen ilkesi oluyor.

Demek ki neymiş? Aslında bilim hakkında yanılsamalardan ibaret olan ampirizm ve formalizmden daha az "masum" hiçbir şey yokmuş!..

10

Bilimsel Pratik ve Materyalizm

Böylece, bilimsel pratikten ampirist ve formalist kavramlar bir kez ayıklanınca tamamen başka, materyalist olmaya çalışan bir tasarımın yolu açılmış oluyor.

O zaman, bilimsel pratiği kafamızda nasıl canlandırabiliriz? Başlangıçta, belli bir hammaddeyi, tanımlanmış bir emek gücünü ve eldeki üretim araçlarını işe koşan bir süreç olarak. Bu süreçte, belli bazı bilgileri elde etmek amacıyla, emek gücü (araştırmacının bilgisi, aklı, zekâsı), üretim aletlerini (teori, deneylerin maddesel altyapısı ve aygıtları, vs.) verilen hammadde (deneye konu olan nesne) üzerinde devreye sokar ve kullanır.

Bu şemanın, maddesel üretimin, yani "emek süreci"nin (Marx) şemasını, aynen yansıtmaktan öteye gitmediği söylenebilir. Bu görüş yanlış değildir ancak büyük farklarla...

Birinci fark, "*hammadde*"ye ilişkindir. Bilimsel pratiğin "hammaddesi", öz anlamıyla "ham" maddeden (demir cevheri, kömür, vb.) ya da önceden işlenmiş maddeden (çelik, bakır, vb.) oluşacak yerde, maddesel nesnelerle –bilimin gelişmişlik düzeyine göre– henüz bilimsel olmayan veya artık bilimselleşmiş birtakım tasarımların bir tür karışımından oluşur.

Ancak şimdi, işimizi daha da zorlaştırmak üzere, bir bilimin doğuşuna tanık olduğumuzu düşünelim (bilimlerin doğum tarihlerini aşağı yukarı biliyoruz) ve buna göre olabildiğince "saf" yani olabildiğince az teorik, bir hammadde tasarla-

yalım; zira yine biliyoruz ki, bütün gelişmiş bilimler büyük ölçüde bilimsel, yani teorik bir hammadde üzerinde çalışırlar.

Demek ki, ele aldığımız "uç" vakada, bilimcinin önünde sadece algılarından gelen verilerin bulunduğunu, henüz hiçbir çalışma veya ölçü aletinin yardımından yararlanmadığını varsayıyoruz. Hemen belirtelim ki bu varsayım ütopiktir; çünkü bildiğimiz bütün örnekler bütün bilimlerin doğuş ânında asgari bir teknik donanımla (örneğin, Yunan matematikçileri şekillerini cetvel ve pergel kullanarak çiziyor ve tanımlıyorlardı) işe başladıklarını gösteriyor. Ama bunun zararı yok: Teorik belirlenimlerden tamamen arıtılmış bir boşluk varsayalım. Peki, bu durumda neyle uğraşıyor oluruz? Ampirizmin betimlediği, bilen özneyle bilinecek nesne arasındaki saf temasla, saf somutla mı? Hayır, bir yığın soyutlamayla karşı karşıyayızdır. Elbette somut kendini duyusal algılarda verir, ama algıların bize "verdiği" şey somutun ne olduğundan ("öz"ünden) ziyade basit mevcudiyeti, yani "varoluşu"dur. Elbette bir şeyin varoluşu bize gösterilirken "öz"ünden de mutlaka bir şeyler verilmesi kaçınılmazdır. Fakat –olay da zaten bu– bütün bu süreç öyle kalın bir soyutlama katmanı altında yürür; bu soyutlamalar çarpıtıcı etkilerinde o denli doğal görünürler ki, varlıklarının farkında bile olmayız. Peki, nelerdir bunlar?

En başta, ele alınan sosyal grupta mevcut bütün somut pratiklerle ilgili olanlar: üretim pratikleri, cinsellik ve üreme [kendini yeniden üretim] pratikleri, sınıf kavgası pratikleri (sınıflı toplum söz konusuysa). Sonra, söz konusu toplumda işlevleri ve sınıf anlaşmazlıklarını kurala bağlayan bütün sosyal pratiklerle ilgili olanlar: hukuk, ahlak, din ve (varsa) felsefe. İlkel toplumların deneyimleri –diğerlerininkiler de cabası!– gösteriyor ki, bu soyutlamaların işlevi ilgili oldukları sosyal ilişkileri kurallara bağlamaktan ibaret değildir; o toplumda yapılabilecek bütün ampirik gözlemlere yer ve zaman belirlemek de işleve dahildir. Bu demektir ki, ilkel bilimsel pratikte, gözlemleri bu soyut genelliklerin verilerinden ayırmak imkânsızdır; bunlar tüm gözlemlerin temelini değilse de tanılama ve anlamlandırma ağını oluştururlar.

İşte bu nedenle, bilimin en ilkel şeklinde bile bilimcinin üstünde çalıştığı hammaddenin tanımlanmış bazı soyut genelliklerden ayrılamayacağını söylemekle haksızlık etmiş olmayız; bu genellikler ise çeşitli sosyal pratiklerde yaşanan uzun evrim ve gelişim sürecinin sonuçlarıdır. Bu yüzden vaktiyle[1] söz konusu hammaddeyi *Genellikler-I* [*Généralités*] terimiyle ifade etmeyi önermiştim; terimin çoğul olması, bilimcinin uğraşacağı, görünüşe göre dolaysız "veriler"de yoğunlaşan soyutlamaların karmaşıklığını gösteriyordu. *Genellikler-I* arasında, maddesel veya cinsel diğer pratiklerden çıkan genelliklerin yanı sıra, çeşitli (hukuksal, ahlaksal, dinsel, felsefi, vb.) ideolojilerden çıkan genelliklerin varlığına da işaret etmiştim.

Yukarıda koşullarını incelediğimiz varsayımsal bilim hakkındaki bu söylediklerimiz, kuruluşunu tamamlamış ve gelişmekte olan bütün bilimler için *a fortiori* geçerlidir. Araştırmacının üzerinde çalıştığı hammadde, adı geçen genelliklerle birlikte başka soyutlama biçimleri de içerir: teknik pratiğin soyutlamaları ve bilimin daha önce üretmiş olduğu bilgiler gibi. Öyle ki, matematikteki gibi bir limit-durum düşünebilir ve *bilimin sadece kendi üzerinde* –yani daha önce üretmiş olduğu sonuçlar üzerinde– *çalıştığını* bile söyleyebiliriz. O zaman, bilim bir "özne" sayılırsa, Aristoteles'in ikinci tanımına girmiş olur; zira kendi kendisinin nesnesi olduğuna göre, artık elinde dıştan gelen bir nesne yoktur.

Fakat matematik bir sınır-durumdur. Bütün deneysel bilimlerde dışa ait bir nesnel ve maddesel öge vardır: Bu öge mevcut teoriye dahil edilmiş, ölçü ve gözlem aletlerinde gerçekleştirilmiş olsa bile, yine de dışarda var kalır ve bu haliyle gerek dolaylı gerek dolaysız duyusal gözlem alanına girmiş olur. Modern fizikte elbette nesnenin kendisi (filan parçacık) çıplak gözle görülmez; ama en azından izi, bir filme kaydedilmiş olarak ya da analiz edilen ışık tayfındaki çizgilerin kayışı üzerinden, dolaylı veya dolaysız olarak gözlemlenebilir. Fakat bu algılanabilir öğenin kendisi, bütün bu deney düzeneğinin

1. *Pour Marx*, Paris, Maspero, "Théorie" dizisi, 1977 (1965), s. 186.

dışında kaydedilemez, ki bu düzenek de kendi içinde gerçekleştirilmiş bir hayli büyük bir soyutlama ve bilgi yığınını temsil eder.

Şu olgu üzerinde ısrarla durmak lazımdır: Bu soyutlamalar, kelimenin sıradan anlamına karşıt olarak, boş olmayıp tam tersine, uzun bir süreç sonunda elde edilmiş belli ve tanımlı bilgilerle doludurlar; bunların oluşturduğu yapı da boş bir uzamı değil, tam tersine, mükemmelen nirengilenmiş bir uzamı tanımlar: olayın, yeni buluşlara yol açacak ya da araştırma varsayımlarında yani deney düzeneğinde değişiklik yapmayı gerekli kılacak bilimsel "olgunun", meydana geleceği uzamı. Öyle ki, bilim ilerledikçe hammaddesi, kendisini oluşturan birçok soyutlama veya bilgilerin birleşiminden ibaret olan somuta doğru evrilme eğilimindedir. Marx şöyle diyordu: Bilim popüler ideolojinin sandığı gibi "somuttan soyuta" gitmez; ampirik olarak var olan nesnelerden, onların (zaten öteden beri içlerinde "mündemiç" olan ve çıkarılması gereken) hakikatine gitmez. *Aksine, bilim soyuttan somuta gider*, soyutlamayı, mevcut soyutlamaları adım adım arıtır, ideolojik soyutlamalardan pratik-teknik bilginin soyutlamalarına geçerek bilimsel soyutlamalara varır ve böylece somut bir nesnenin somut bilgisi olur.[1] Bu büyük materyalist hakikati ne yazık ki filozofların çoğunun, hatta bilimadamlarının, önemsemediğini, göz ardı ettiğini söylemeliyiz. Oysa bu olmadan bilimsel pratikte ne olup bittiği anlaşılamaz.

Bilimsel pratik süreci açısından *araştırmacı* hakkında diyecek fazla şey yoktur; zira, bazı vakalarda belirleyici rol oynayabilen şu ya da bu özel yetenek bir yana bırakılırsa, tamamen içinde çalıştığı halihazırdaki bilimin durumuyla belirlenmiştir. Nitekim mevcut teorileri temel almaksızın hiçbir teori kuramaz, kazanılmış sonuçları temel almayan hiçbir problem ortaya koyamaz, elindeki imkânları temel almayan hiçbir deney düzeneği uygulayamaz, vs. Kendisini aşan bir sürecin eyleyicisidir sadece, öznesi, yani yaratıcısı değil.

1. *Contribution...*, "Introduction", s. 164-166.

Bilimsel pratik, yani bilimsel üretim süreci, böylece, "öznesiz bir süreç"tir;[1] ama elbette bu, araştırmacının emek gücünden, dolayısıyla aklından, yeteneklerinden, vs. vazgeçebildiği anlamına gelmez; sadece eyleyicinin, bilimsel araştırmacının mahiyetini ve rolünü belirleyen nesnel yasalara tabi olduğu anlamına gelir.

Bütün bilimadamları bunları bilirler. Modern deney tesislerinin devasa niteliğinin, araştırmacının kendini çok aşan karmaşık bir sürecin eyleyicisinden ibaret olduğunu gösterdiğini bilirler. Hatta bilimsel problemlerin yalnızca filan birey tarafından değil, tüm dünya bilim camiası tarafından ortaya atıldığını ve bütün büyük keşiflerin, ilgililer arasında haberleşme bile olmaksızın, "dünyanın birkaç yerinde" ve "aşağı yukarı aynı dönemlerde" yapıldığını da bilirler. Bilimsel araştırmanın, aslında büyük ölçüde üretim talepleri ve sınıf mücadelesinin gerekleri tarafından dışarıdan belirlenen, muazzam ve etkileyici bir serüvene atılmış olduğunu bilirler. Hepsi bir araya toplansalar bile bilimsel araştırmanın gelişim sürecine pek fazla etki yapamayacaklarını bilirler. Hiç olmazsa içlerinden bazıları da, bu süreci etkilemek istiyorlarsa, *"alan değiştirmek" ve siyaset yapmak zorunda olduklarını* bilirler. Zira, idealist filozofların inandıklarının aksine, bilim ve bilgi siyasete değil, siyaset bilim ve bilginin gelişmesine kumanda eder.

Bilimsel pratiğin gelişmesinin bu "öznesiz süreç" karakteri tüm aşamalarına ve tüm öğelerine damgasını vurur: hammaddesine, eyleyicilerine (araştırmacılar), üretim aletlerine ve sonuçlarına. Bu fikri, ileride başka bir vesileyle tekrar ele almak üzere, şimdilik bir yana bırakıyoruz.

Hammadde hakkında söylenenler elbette *üretim aletleri*

1. "Tarih yapmak deyiminin ideolojik anlamına göre ne derece 'tarih yapan' birey varsa, bilimsel söylem açısından bilimin de ancak o derece *öznesi* vardır." L. Althusser, "Trois notes sur la théorie des discours" (1966), *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan* içinde Paris, Stock-IMEC, 1993, s. 165. Öznesiz süreç konusunda bkz. "Sur le rapport de Marx à Hegel", in *Lénine et la philosophie*, Paris, Maspéro, 1972, s. 49-71: "Remarque sur la catégorie "Procès sans Sujet ni Fin(s)", *Réponse à John Lewis*, Paris, "Théorie" dizisi, 1973, s. 69-76.

için de geçerlidir. Bunların bilimsel soyutlamaların, teorik bilgilerin gerçekleşmesi olduğunu söylemiştik. Bu nokta, deney olayına giren bütün alet ve araçlarda açıkça görülür. Eskiden ölçü aletleri basitti. Şimdiyse mahiyet ve rollerini, yapıldıkları madenin kalitesini, kullanıldıkları sıcaklık derecesini, vakumda (veya açıkta) iş görecek olduklarını, vs. gerekçelemek için son derece soyut teorilere ihtiyaç duyuluyor. İşin bu yanı üzerinde uzun uzadıya durmuyorum; filozof Gaston Bachelard'ın ünlü bir sözü bu durumu çok iyi özetlemiştir: "Aletler maddeleşmiş teorilerdir."[1]

Buna karşılık, olayın daha az bilinen bir yönü üzerinde durmak istiyorum: teorik üretim aletleri arasında bugünkü bilim "*teori*"sinin de yer aldığı konusunda... Aslında bunun hammaddede de mevcut olduğu da söylenebilir; çünkü belli bir bilimde üzerinde çalışılacak madde, o bilimin teorik kazanımlarına uygun olarak tanımlanır. Örneğin, Bachelard deneyin "saf cisimler" üzerinde yapıldığını göstermiştir, oysa doğada "saf cisim" yoktur; her "saf cisim" bir bilimsel teoriyle ona tekabül eden bir tekniğin ürünüdür.[2]

Üretim araçları için geçerli olan, *a fortiori* hammadde için de geçerlidir, zira teorik üretim araçlarında yer alan teorinin ilginçliği, orada olduğundan başka bir formda, yani hammadde veya üretim aracı şeklinde değil, *mevcut bilim teorisinin saf formu olarak* yer almasıdır. Elbette bu, teorinin üretim araçlarında bütünüyle içerildiği anlamına gelmez, zira genel olarak orada ancak *kısmen*, belli bazı bilimsel kavramlar şeklinde yer alır; fakat bunlar operasyonel anlamları açısından teorinin bütününe bağlıdırlar. İşte bu kavramlardır ki, gerek denetlenecek varsayımlar şeklinde, gerek ölçü, gözlem ve deney aletleri olarak hammadde üzerindeki çalışmada hem dolaysız hem dolaylı olarak devreye girerler.

1. Bkz. s. 95, not 1.

2. "Böylece, uzun simya çalışmaları boyunca, bir 'tözlerin saflığı' rüyası –adeta manevi bir saflık– hep canlı kalır. Elbette tözlerin 'madde'sine kadar nüfuz edecek bu saflık arayışının çağdaş kimyadaki saf madde hazırlanması olayıyla hiçbir ortak yanı yoktur." *La Poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 1961, s. 64-65.

Bu analizde ilginç olan, az önce bize istisnai gibi gelen matematik örneğinin burada da gündeme gelebilmesi ve bir bakıma bilimin, hatta deneysel bilimin de olsa, sadece kendi üzerinde çalıştığının ve bu açıdan kendi kendinin hem hammaddesi, hem eyleyicisi hem de üretim aletleri olduğunun söylenebilmesidir. İyi ama sadece kendi üzerinde çalışıyorsa nasıl oluyor da yeni buluşlar yapmayı, sürekli kendini tekrarlamaktan kaçınmayı başarabiliyor? Şöyle oluyor: Bilim, içinde çelişki barındıran bir nesne üzerinde çalışıyor; zira kendi üzerinde çalışan bir teori, son kertede her türlü çelişkisinden kurtulmuş, yani nesnesinin son ve kesin bilgisine ulaşmış bir teori üzerinde çalışıyor değildir. Tersine o, kendi "tamamlanmamışlığı" üzerinde çalışan ve bu "esneklik"ten, bu eksiklikten, bu çelişkiden, daha ileri gitmeyi, ulaşılmış bilgi düzeyini aşmayı, kısacası gelişmeyi sağlayacak imkânlar çıkaran, bitmemiş, tamamlanmamış bir teoridir.

Bunu yaptığı zaman ürettiği şey ise yeni bilgidir. Ben vaktiyle, bilimsel araştırmanın eyleyicisinin hammadde (*Genellikler-I*) üzerinde "çalıştırdığı" bu karmaşık soyutlamalar ve aletler bütününü *Genellikler-II* diye adlandırmayı önermiştim. Aynı zamanda bu bilme süreci ile üretilen yeni bilgilere de *Genellikler-III* adını vermiştim.

Bu adlandırmaya itirazlar gelebileceğini, özellikle, bilimsel soyutlamaların pratik-teknik soyutlamalardan evrenselliklerivle ayrıldığını iddia ettiğime göre, süreç sonunda elde edilen bilimsel bilgilere Genellik değil Evrensellik demenin daha uygun olacağının söylenebileceğini biliyorum. Gerçekten de yaptığımız ayrımı hatırlayalım: Bir genellik her zaman ampirik iken bir bilimsel soyutlama evrensel ve her zaman teoriktir. Dolayısıyla, bu eleştirinin kısmen bir temele dayandığını kabul ediyorum. Kaldı ki bunu *Genellikler-II*'ye de yaymak mümkündür; çünkü ileri düzeyde bir bilim söz konusu olduğu ölçüde, orada da bilimsel yani evrensel soyutlamalar bulunur. Ancak şu da var ki, *Genellikler-I*'de olduğu gibi *Genellikler-II*'de de birtakım ideolojik "genellikler" yer alır ki bunlar, bildiğimiz gibi, sahte evrenselliklerdir.

İmdi, sürecin sonunda üretilen bilgilerde ya da *Genellikler-III*'te de aynı şekilde ideolojik genelliklerin varlığı gözlenebilir. Bu durum, bilimin henüz "tamamlanmış" olmadığına –ki asla öyle olamaz– teorik problemlerinin tamamen çözülmüş olmaması bir yana, kaçınılmaz biçimde ortamdaki ideolojinin baskısı altında kaldığına da işarettir; bu ideoloji bilimsel problemlerin konuş tarzına bulaşır veya bulaşabilir (hatta bazen yardım bile edebilir). Bu nedenle, sürecin ürettiği bilgilerden ibaret olan bilimsel soyutlamalar için de Genellikler terimini korudum.

Şimdi bilimsel pratik sürecini bütünlüğü içinde masaya yatırırsak aslında *ilişkilerden* ibaret olan bir soyutlamalar sisteminin egemenliği altında olduğunu görürüz. Bu ilişkiler basit, hatta mekanik olarak uç uca eklenmiş soyutlamalar değil, özgül bir düzene göre bir araya gelmiş ve nispeten istikrarlı bir yapı oluşturan soyutlamalardır. Söz konusu ilişkiler arasında ilk planda daha önce sözünü ettiklerimizi zikredebiliriz: halihazırdaki teori ile deney düzeneğinin tekniği arasındaki ilişkiler.

Bu ilişkiler, yakından bakılınca, son derece karmaşık şeylerdir. Deneysel doğrulama olayları bu ilişkiler altında gerçekleşir, bunların koşullarını kesinlikle o ilişkiler belirler. Fakat bu teorik üretim ilişkileri sürece müdahil olan yegâne faktörler değildir. Felsefi ve ideolojik ilişkilerin de onlara ilave edilmesi lazımdır. İdealist felsefeler felsefe ile bilim arasındaki ilişkiler hakkında ileri sürdükleri görüşte yanılıyorlarsa, özellikle her türlü bilimsel teorinin öğelerini felsefenin belirlediğini söylerken hataya düşüyorlarsa da, bilimsel üretimin ilişkileri arasında felsefi, hatta ideolojik ilişkileri de sayarken yanılmıyorlar.

Çoğu zaman, ideolojik ilişkiler gibi, doğal dil üzerinde ya da doğal dile geçmiş soyut dil üzerinde taşınan *felsefi ilişkiler*, birtakım felsefi *kategori* ve *tez* düzeneklerinden oluşurlar; bunlar bilimin bildikleri ile araştırdıkları arasındaki sınırda, yani teorisinin oluşumunda, rol oynarlar.

Basit bir örnek verecek olursak, Galilei'nin eseri olan bilimsel fiziğin, Aristoteles'ten ödünçleme eski nedensellik kavramının yerini alacak yeni bir nedensellik kavramı olmadan kurulamayacak olduğu açıktır. İmdi, fiziği yeni bir nedensellik kavramı çizgisine yerleştiren bu kategorinin üretimine kim çaba göstermiştir? Descartes'ın ve Descartesçıların felsefesi değil mi? Bu vakada, felsefenin fizik tarafından dile getirilen bir talebe yanıt verdiği düşünülebilir. Fakat çoğu kez felsefenin böyle taleplerden önce davrandığı ve bilimsel kullanımı çok sonra gelecek birtakım kategoriler imal ettiği de olur. Burada da basit bir örnek verelim: Aristoteles felsefesinde, sonradan teolojik biçim alan bazı genel teorik sebeplerle, paradoksal olarak "devinimsiz devindirici" rolü oynayan ve bu şekilde cisimlere uzaktan etki yapan bir "birincil sebep" kategorisi geliştirmişti. 20 yüzyıl sonra Newton, cisimlerin birbirleri üzerine uzaktan etkisi [çekme-itme] olayını kavramlaştırmak için, temassız yani çarpışmasız etkiyi tasavvur edemeyen Descartesçı mekanikçileri afallatarak, bu kategoriyi benimseyecekti.

Felsefi (ve de ideolojik: aradaki fark burada pek önem taşımaz) *ilişkilerin* bilimsel bilgi üretim sürecine de egemen olduklarının görüldüğü bu olguda, karşımızda ne zamanda ne uzamda çizgisel bir nedenselliğin değil, bir yandan mevcut bilimin gelişmesi için gerekli, yani hâkim büyük teorik problemlerce dayatılan felsefi ilişkileri ifade ederken, bir yandan da gerek önceleme gerek boşa çıkarma yönünde sürprizler hazırlayabilen başka bazı yapıların bulunduğunu da iyi görmek lazımdır. Belli bir bilim, tarihinin belli bir ânında ele alındığında, *teorik üretimin felsefi ilişkileri* keyfi veya tesadüfi ilişkiler değildir. Fakat elbette o sırada mevcut olan felsefi kategori ve tezlerin bütününü temsil etmezler.

Gerçekten de felsefenin, kavgalarını verirken hedefi bilimlerden ibaret değildir. Bütün diğer insan pratiklerinin de yer aldığı tüm geniş cepheyi tutmak zorundadır. Bilimsel pratik cephesine sürülecek kategori ve tezleri biçimlendirmek için kavgasının amaçlarının tümünü hesaba katar, bu da şu

anlama gelir: Felsefe, söz konusu bilimsel pratiğin gerçekliğine elinden geldiği kadar saygı göstermekle birlikte, bütün müdahalelerini ortak bir teorik temele oturtmak için, onun "tasarlanış tarzını" az çok eğip bükmek zorunda kalır. İşte bu kaçınılmaz "çarpıtma" yüzündendir ki, Felsefe ilke olarak bir bilim değildir, ilke olarak bilgi sağlamaz, ama çok özel bir pratiğe ev sahipliği yapar: bilimsel pratiğin diğer pratiklerle olan teorik (ve diğer) ilişkilerine müdahalede bulunma pratiği. İleride bu müdahalenin nasıl bir şey olduğunu göreceğiz.

Elbette saf bilimsel olmayan, felsefi ve ideolojik olan bilimsel üretim ilişkileri bulunduğu tezi, pozitivist bilim tasarımına taban tabana ters düşer. Nitekim pozitivizme göre, rasyonalizmin bütün versiyonlarında olduğu gibi, bilimsel pratikte işin içine giren her şey sadece ve sadece bilimseldir; hatta üzerinde çalışılan nesne bile, bilimsel deneyden önce opak olmasına karşın, soyutlamayla içinden özü çıkarıldığı zaman, o "öz"ün zaten daha önce içinde olduğunu kanıtlamış olur.

Pozitivizm, bilimin mutlak bilimsel tarafsızlığı tezini ve de bilimin mutlak güçlü olduğu tezini, buradan türetir: hakikatin taşıyıcısı kadir-i mutlak bilimin, insanlar tarafından hemen tanınmak ve onların iyiliği uğruna politika işlevi görmek için, insanlara kendini göstermesi ya da öğretilmesi yeter. Bu rasyonalist bilim görüşü, burjuva bilim ideolojisinin klasik biçimidir zira kendisi de egemen olan sınıfın egemen ideolojisine aittir. Yalnız bu rasyonalist bilim ideolojisiyle dolaysız temasta olan bilimcilerde değil, gerek burjuvazinin gerek işçi sınıfının geniş kesimlerinde de, bu ideolojinin ilkokuldan itibaren verilen bilim öğretimi üzerinden insanlara doğrudan doğruya ulaştığı gözlemlenebilir.

Bu açıdan, şu noktayı akılda tutmak yararsız değildir: Bilimin, sadece ve dolaysızca deneysel olan o sınırlı kesimine indirgenebileceğini düşünmek tam anlamıyla *bir (kötü) soyutlamadır*. Sırf bu kesimde olup biten her şey (hammadde, malzemeler, aletler ve teorik problemler de) dış dünyaya bağlı olduğu için değil; bilimsel pratik saf bilimsel sonuçlarına varınca orada durulmadığı için de. Nitekim bu sonuçlar

teknik uygulamalara konu oldukları gibi –ki bu zaten temel varlık nedenleridir– emek gücünün yetiştirilmesi için gerekli bir eğitime de konu olurlar. İmdi, bu eğitim hiç de bilgi üretim sürecini adım adım tekrarlamaz; ana sonuçlarını serimlemekle yetinir; ama bu işi de, güç ilişkileri belli olduğuna göre, egemen ideolojinin formunca yapar, yani ideoloji, felsefe ve sınıf kavgasının rolünü göz ardı eden rasyonalist ideolojinin formunca... Söz konusu olan eğitim bunu yapmakla, bilimsel üretimin bütün koşullarını kendi hesabına yeniden yaratmaya katkıda bulunmuş olur.

Burası birinci derecede önemli bir noktadır ve Marx da, maddesel üretimden söz ederken üzerinde ısrarla durmuştur. Hiçbir üretim, beklenen sonuçlarıyla birlikte, üretim sürecinde kendi koşullarının tüketilen kısmını yerine koyacak bir şey de üretmeden mümkün olamaz: *Hiçbir üretim süreci, kendini yeniden üretmenin koşullarını sağlamadıkça mümkün, yani kalıcı olamaz.* İmdi, bu açıdan, tam da yeniden üretim koşullarının üretiminde, felsefi ve ideolojik koşulların belirleyici bir rol oynadıkları düşünülebilir.[1]

Zira yaptığı deneylerin koşullarını da, varsayımlarını ve montajlarını da çeşitlendirebilen bir deneysel bilimin bu "varyasyonlar"ın mümkün olduğunu düşünmesine sebep olan nedir? Bu değişiklikleri düşünülebilir ve gerçekleştirilebilir kılan *değişmez ilişkilerin* varlığı değil mi? İmdi, bu ilişkilerin, yakından incelendiklerinde, *felsefi ve ideolojik ilişkiler* oldukları anlaşılır. Örneğin, *töz* veya *sebep* kavramları böyle-

1. "Üretimin koşulları aynı zamanda yeniden üretimin de koşullarıdır. Bir toplum ürünlerinin bir kısmını sürekli olarak üretim araçlarına, yeni ürün öğelerine dönüştürmeden kalıcı üretim yapamaz." *Le Capital*, 1. kısım, s. 403.

"[...] toplumun yönetici hizbinin mevcut duruma yasa mührü vurmakta ve gelenek-göreneğin çizmiş olduğu engelleri yasa statüsünde sabitlemekte çıkarı vardır [...] mevcut devletin tabanı ve kökenindeki ilişkiler durmadan kendilerini yeniden üretikleri, zamanla derli toplu ve düzenli bir görünüm aldıklarında zaten bu kendiliğinden olur; bu kurallılık ve düzen durumunun kendisi de, basit tesadüflerden veya keyfilikten bağımsız sağlam bir toplum görünümü almak isteyen her üretim tarzı için mutlaka gerekli bir şeydir." *Le Capital*, 3. kısım, s. 719.

dir: Bunlar, üretim pratiğinin ya da askeri pratiğin çıkardığı yeni problemlere yanıt vermek üzere, Aristoteles fiziği, sonra Galilei fiziği gibi "varyasyonlar"ın doğmasına imkân vermişlerdir. *Doğa yasası* ve *insan doğası* kavramları da böyledir: 17. ve 18. yüzyılların siyasal ve ideolojik çatışmalarının ortaya çıkardığı yeni problemlere yanıt olarak, doğal hukuk ve ona tekâbül eden tüm siyasal teori (bütün farklı şekilleriyle: Hobbes'u Locke'tan, hatta Rousseau'dan kesinlikle ayıran hususlar düşünülsün) gibi "varyasyonlar"ın doğmasını sağlamışlardır.

Böylece, yüzyıllar boyunca insan kültürüne egemen olan birtakım felsefi kategorilerin (töz, sebep, Tanrı, ide, vb.) ya da ideolojik fikir veya kavramların (doğal yasa, ahlak yasası, rasyonel ve ahlaksal insan doğası, vb.) var olduğu görülüyor. Üstelik bu egemenlik sadece "cahillere" ve "basit insanlar"a uygulanmış da değildir; en yüksek soyutluk ve güçlük derecesinde, en geniş teorik ve pratik etki alanına sahip teorik, felsefi ve bilimsel yapılaşmalara da *teorik matris* [model, kalıp] işlevi görmüştür.

Bu (felsefi) kategoriler ve (ideolojik) fikirler bütünü böylece *teorik üretimin koşullarını yeniden üretmeye*, sürüp gitmesini yani ilerlemesini sağlamaya yaramıştır. Elbette şu noktayı da hesaba katmak lazımdır: Çeşitli pratiklerin çıkardığı farklı problemlerin birleşmesinin etkisiyle, bu teorik üretim ilişkileri bütünü tarih içinde değişikliğe uğrar; ancak bu değişim oldukça yavaş olur ve mutasyon anları da söz konusu tarihin dönemlere ayrılmasını mümkün kılacak kadar göze görülür durumdadır. Demek ki, çeşitli üretim dallarıyla (çeşitli bilimler) birlikte bilimsel pratiğin bir tarihi düşünülebilir ve yazılabilir; ancak sadece o pratiğin alanında gözle görülen olayların anekdotik düzeyine düşmemek koşuluyla: yani o pratiğin en baş koşulu olarak onun yeniden üretimine, yani varoluşuna hâkim olan teorik üretim ilişkilerini düşünmek koşuluyla.

İşte size felsefenin bir varoluş biçimi ki, herhalde yakalamak ve tanımlamak o kadar kolay olmayacaktır; çünkü idea-

lizmin felsefe hakkında öne sürdüğü tasarımlarla (felsefenin bilimler üzerindeki mutlak gücü) kolayca karıştırılabilir. Fakat tam da bu yüzden onu iyi anlamak daha da önemlidir, zira, biraz önceden beri kuşkulandığımız gibi, bir yerde hem felsefe hem ideoloji birlikte bulunur bulunmaz mücadele de eksik olmuyor; hem de zorunsuz, keyfi bir mücadele değil, son kertede sınıf mücadelesine bağlı gerekli bir mücadele. Mücadele varsa, ister istemez bir yanda bilimin çıkarına hizmet eden bir parti, öbür yanda onu egemen ideoloji hesabına sömüren bir parti olacaktır. Demek ki, bilimin kendi içinde bile dayanak veya gerekçe olarak kullandığı değerler uğruna veya bunlara karşı bu kavga sürdüğüne göre bilim tarafsız değildir. Bilimadamları genel olarak bunu bilmezler ve bu yüzden egemen ideolojinin etkisine eleştirmeksizin teslim olurlar. Bilimci olmayanlar da genellikle bunu bilmez ve aynı şekilde, bilimin saygınlık ve iş görürlüğünü kendi çıkarına, yani hizmet ettiği sınıfın çıkarına kullanan aynı ideolojiye kapılırlar. Bunu sadece bazı ender bilimadamları, materyalist filozoflar ve Marksist politik militanlar bilirler. Birinciler bunu pratiklerinin verdiği içgüdüyle, ikinciler felsefelerinin ilkeleriyle, üçüncüler de Marx'ın keşfettiği tarihsel materyalizm (ya da sınıf mücadelesinin yasaları) teorisiyle bilirler.

11
İdeolojik Pratik

Üretim pratiğinden ve bilimsel pratikten bahsettikten sonra ideolojik pratikten de bahsetmek kaçınılmaz olur; zira o bilinmeden felsefenin ne olduğu konusunda tam bir anlayışa varmak imkânsızdır.

Bana sorarsanız gerçekten bir ideolojik pratik vardır. Tabii bu oldukça şaşırtıcıdır; çünkü buraya kadar analizlerimizde kullandığımız kategorileri onun içinde kolayca seçemeyiz. Ama yine de daha yakından bakmak gerekir.

İdeolojik pratiğin en şaşırtıcı yanı, içinde bir eyleyicinin varlığına dair iz bulunmamasıdır. İdeoloji az çok düzenli biçimde bir araya getirilmiş bir fikirler sistemi ise, bu fikirlerin "bilinçler" üzerinde herhangi bir eyleyicinin aracılığı olmadan etki yaptıkları açıktır; onların propagandasını yapan bile bu açıdan gereksizdir, zira etkiyi yapan o değil, onun üzerinden söz konusu fikirlerin apaçık doğruluğu ve ikna gücüdür. Çünkü bir ideoloji söz konusuysa, eyleyicinin o ideolojiyi icat etmiş olan kişi olduğu söylenemez. Pekâlâ bilinir ki, dünya tarihinde ağırlıklı ve etkili bir rol oynayan ideolojilerin bilinen bir sahipleri [mucitleri] yoktur ya da (örneğin Mesih gibi) bir mucit bulunabilse bile, onun yokluğunda yerini aynı anda başka herhangi biri alabilirdi. Demek ki olay, sanki ideoloji insanlar üzerinde *kendi kendine ve kendiliğiyle etkide bulunuyormuş*, sanki kendi kendisinin eyleyicisiymiş

gibi olup bitiyor, ki bu da onu, daha bu aşamada, yukarıda söz konusu ettiğimiz Aristotelesçi tanıma yaklaştırıyor.

Fakat ideolojik pratikte hâlâ kafamızı karıştıran şey, ideolojinin, kendi kendisinin dönüştürücüsü olarak üzerinde etkide bulunduğu hammaddenin "doğası"dır. İlk bakışta bu hammaddenin, "bilinç"le donatılmış ve nasıl olursa olsun birtakım "fikirler"e sahip varlıklar olarak, insanlar olduğu söylenebilir. Ancak aynı anda açıkça görülür ki, insan bireyleri ve onların bilinçleri burada sadece sahip oldukları fikirlerin *taşıyıcıları* olarak gündeme gelmekte ve ideolojik pratiğin etkide bulunduğu hammadde de aslında bu fikirler sisteminden oluşmaktadır. Demek ki burada bir paradoks karşısında bulunuyoruz: Bir ideolojik pratik ya da bir fikirler sistemi başka bir fikirler sistemi üzerinde doğrudan doğruya etkide bulunuyor, zira, ayrışmış eyleyici bulunmadığına göre, üretim aletleri (*Genellikler II*) mevcut ideolojinin tek fikir sistemi ile karışıyor. Ancak bu koşulla, ideolojik pratik mevcut ideolojinin, farklı ve ayrı bir başka ideolojinin dolaysız etkisiyle dönüştürülmesi olarak düşünülebilir, aksi takdirde bu dönüştürme olayı saçma olur.

Bütün bunlar biraz gizemli gibi görünebilir. Ancak ilkeler düzeyinde her şey oldukça basittir, bir koşulla: bir ideolojinin, ancak bir *sosyal ilişkiler sistemi* olarak bir "fikirler (tasarımlar) sistemi" olduğunun anlaşılması koşuluyla. Başka deyişle, bir fikirler sistemini dönüştürmek üzere ona etki yapan başka bir fikir sistemi görüntüsü altında, bir sosyal ilişkiler sistemini dönüştürmek üzere ona etki yapan başka bir sosyal ilişkiler sistemi vardır. Bu mücadele de, "fikirler alanında" daha doğrusu "ideolojik sosyal ilişkiler alanında"[1] (Lenin) yürütülmekle birlikte, genel sınıf mücadelesinin bir biçiminden başka bir şey değildir.

1. "Formların varoluşlarının maddesel koşullarıyla ilişkisi, sosyal hayatın çeşitli yönleri arasındaki ideolojik sosyal ilişkiler üstyapısıyla maddesel ilişkiler arasındaki, ilişki sorunu, materyalizmin çözüm getirdiği o sorun, değil midir?" *Ce que sont les "amis du peuple" et comment ils luttent contre les sociaux-démocrates*, *Œuvres complètes*, Paris, Éditions Sociales, 1958, 1. kısım, s. 154, 197.

Nitekim söz konusu fikirler arasında, üretim ilişkisinde olanlara oldukça benzeyen bir süreç işler. Hatırladınız mı? Üç terimli, dolayısıyla çift girişli ilişki: iki sınıf arasında, fakat her birinin üretim araçlarıyla ilişkisi konusunda.[1] Burada da bir "birinci" ilişkimiz var: iki fikir ya da fikir sistemi arasında. Fakat "ikinci" bir ilişki hemen devreye girip birinciye anlamını kazandırıyor: Zira iki fikir sistemi arasındaki ilişki, *bir başka gerçeklikle her birinin kendine özgü ilişkileri* konusunda devreye giriyor. Hangi gerçeklik? İdeolojik sınıf kavgasının *hedefleri*, ideolojik sınıf kavgasının ilişkileri. Örnek mi? Fikir planında, doğanın rasyonel olup olmadığı konusunda, determinizmin lehinde veya aleyhinde, siyasal özgürlüğün lehinde veya aleyhinde, Tanrı'nın varlığının lehinde veya aleyhinde, sanatta özgürlüğün lehinde veya aleyhinde, vs. kavga edilebilir.

1. Althusser başlangıçta 11. başlığa dahil ettiği fakat sonradan metni yeniden elden geçirirken çıkardığı bir pasaja gönderme yapıyor: "Örneğin, maddesel üretim pratiğini ele alalım. Bu, bir veya birçok emekçinin (emek gücü), bir hammaddeyi (maden, ağaç, vb.) mamul bir ürüne dönüştürmek amacıyla, üretim araçlarını (alet ve makineler) kullandığı bir emek sürecidir. Bu süreç, sonuca (herhangi bir ürün) ulaşılması için çeşitli öğeler arasında bulunması gereken maddesel ilişkiyi (örneğin demiri değil ağacı işlemek için şu veya bu tür aletler gerekir) tanımlayan soyut ilişkiler çerçevesinde yürür. O zaman, bu üretim ilişkilerinin teknik ilişkiler olduğu söylenebilir. Fakat aynı süreç şimdi yaptığımız gibi *soyut olarak* (yani her türlü toplumdan bağımsız olarak) değil de somut olarak ele alınırsa o zaman yalnız teknik üretim ilişkilerini değil öğelere, onların üretimdeki yer ve işlevlerine kumanda eden *sosyal ilişkileri* de devreye sokmak lazım gelir. Bu ilişkilerse, bilindiği gibi, son kertede çift yönlü ilişkilerdir: (ya işbölümü yoluyla ya da sınıflara bölünme yoluyla oluşmuş) insan grupları arasındaki ilişkiler ve bu insan gruplarıyla üretim araçları arasındaki ilişkiler. Üretim araçları (hammaddeler, üretim aletleri) bütün toplumca kollektif olarak sahiplenilip kollektif olarak işe koşuluyorsa, karşımızda 'topluluksal' üretim ilişkileri (ilkel toplumlar, komünist toplumlar) var demektir. Tersine üretim araçları bir grubun elindeyse ve aynı toplumun diğer üyeleri bunlardan yoksunsa ve bu yapı organik olarak korunuyorsa; karşımızda sınıflı bir toplum var demektir; bu durumda üretim araçlarına sahip olan sınıf bunlardan yoksun olan sınıfı sömürmekte, onu –en başta kendi sınıf egemenliğinin aleti devlet olmak üzere– bir sürü düzenekle üretmeye mecbur ettiği artı ürüne el koymaktadır. İş o kadar ileri gider ki, sosyal üretim ilişkileri ya da daha doğru bir ifadeyle, mevcut sosyal üretim ilişkisi hesaba katılmazsa, bu ilişki göz ardı edilerek sadece üretimde gözlemlenebilen 'fenomenler' ele alınırsa ve böylece üretime hangi girdilerin dahil olduğu, ürünün nasıl dolaştığı, değerinin nasıl paylaşıldığı, vs. analiz edilirse, insan Ekonomi Politik denen şeyin, yani bilimsel bir çalışmanın, yapıldığı izlenimine kapılır, ki gerçekte asla böyle bir şey yapılmaz."

Bu durumda ne olur? Şunu söyleyebiliriz: Mevcut "hammadde"yi, yani halen bilinçlere hâkim olan fikirleri (ideolojiyi) dönüştürmek için eylemde bulunan (ideolojik pratik) ideoloji (fikirler), söz konusu "bilinçler"i eski ideolojiden yenisine aktarmaktan başka bir şey yapıyor değildir. Demek ki ideolojik pratik böyle bir *egemenlik transferine*, bu *egemenliğin yer değiştirmesine*, indirgenmektedir. Örnek: Dinsel bir dünya görüşünün egemen olduğu yerde, ideolojik pratik (mücadele) yeni bir ideolojinin –ne bileyim, örneğin rasyonalist bir burjuvazi ideolojisinin– egemenliğini dayatmakla sonuçlanır. (Avrupa'da, 14.-18. yüzyıllar arasında bunun olduğunu görüyoruz.)

Pekâlâ, öyle olsun, diyeceksiniz, ancak bu basit olumlamalar bile ürkütücü problemler ortaya çıkarır: Önce söz konusu egemenliğin mekanizması problemi, sonra da bu ideolojilerin oluşması problemi; zira bütün bunlar yukarıda söylenenlerde önceden biliniyor sayılmış ve açıklanmamıştır.

Öyleyse, bir yol bu egemenliğin mekanizmasından bahsedelim. Bir "bilinç", somut bir bireyin bilinci, bir fikrin, hele bir fikir sisteminin, egemenliğine nasıl giriyor? O fikirleri doğru kabul edince, denecek. Tabii, elbette. Ama bu "doğruluk kabulü" (veya tanınması) nasıl gerçekleşiyor? Doğrunun sadece varoluşunun, hemen doğru olarak kabul edilmesini sağlamadığını biliyoruz. Bunun için bayağı bir emek gerekiyor, teknik pratiğin ya da bilimsel pratiğin kullandığı emek.

Fakat belki de doğrunun doğruluğunun tanınması olayı, apaçık ortada oluşunun etkisiyle, kendiliğinden gerçekleşiyor, olamaz mı? Dostum Pierre'e sokakta rastladığımda, onu tanıyorum ve, "Bu gerçekten o," diyorum. İçimde de gerçekten şu duygu var ki, ben Louis, şu "doğruluk"la [hakikatle] somut ve direkt temas halinde bulunuyorum: Pierre orada, sokakta, bana doğru geliyor, ben de onu tanıyor ve, "Evet, bu o," diyorum. Gelgelelim işler biraz daha karmaşıktır; zira, "Bu sahiden o," diyebilmem için *Pierre'in kim olduğunu*, uzun boylu, esmer, bıyıklı, vs. olduğunu bilmem gerekir. Demek ki tanımanın ön-varsayımı bilmedir ve böylece kendimi bir döngü karşısında bulurum.

Yine de bir şekilde tanıma bilmeye üstün geliyor, zira bilme emeği/çabası için zamana ihtiyacım olmasına karşılık, tanıma sürecinin sonucu hemen bir anda, çeyrek saniyede, alınıyor: sanki tanıma her zaman ve her yerde kendi kendisiyle önceleniyormuş gibi. Sanki Pierre'i tanıdığımı sandığım anda Pierre "ide"si bana hâkim oluyormuş gibi. Sanki bana bu apaçık gerçeği, "Bu sahiden o," gerçeğini, sadece varoluşuyla, Pierre kabul ettiriyormuş gibi. Öyle ki, roller tersine dönüyor. Pierre'in kimliğini ya da herhangi bir fikri (örneğin Tanrı'nın var olduğu fikrini) doğru olarak "tanıdığımı" sanan benim ama gerçekte *Pierre'le karşılaşma ya da fikrin ortaya çıkması* (Tanrı'nın varlığı konusunda, örneğin bir vaaz) *yoluyla bana kendini kabul ettiren, söz konusu fikir oluyor!*

Ve bu görüşü en uç sonuçlarına dek götürürsem, aşağıdaki şekilde dile getirebileceğim çok şaşırtıcı bir noktaya varıyorum:

Her şey şöyle olup bitiyor: Sanki bir fikre veya fikir sistemine "inandığımda", o fikirleri "tanıyan" ve karşıma çıkınca, "Bunlar sahiden onlar! Ve sahiden doğru!" diyen ben değilmişim de, tamamen aksine , o fikirler veya fikir sistemi beni egemenliğine almış ve mevcudiyet veya dışavurumları üzerinden, varlıklarını ve doğruluklarını ve aynı zamanda onları doğru bulma ve bunu içtenlikle ifade etme yeteneğimi bana empoze ediyormuş gibi. Her şey şöyle olup bitiyor: Son kertede roller tamamen değiştokuş edilmiş, bir fikre seslenip, "Hey, sen, biraz yüzünü göster de doğru musun yanlış mısın bileyim!" diyen ben değilmişim de bana seslenen ve doğruluklarını ve onunla birlikte bu doğruluğu resmen tanıma işlevini, hatta mecburiyetini, kabul ettiren, o fikir veya sistemmiş gibi. İşte bu şekilde, bir ideoloji oluşturan fikirler insanların özgür "bilinçlerine" kendilerini zorla kabul ettirirler, hem de öyle biçimler altında ki, insanlar o fikirlerin doğruluğunu özgürce tanımaya/kabul etmeye mecbur kalırlar; dolayısıyla, doğruluğu bulunduğu yerde, yani ideolojiyi oluşturan fikirlerde, görüp tanımaya yetenekli özgür *özneler* konumuna geçmek zorunda kalırlar.

İdeolojik pratikte işleyen mekanizma işte böyle bir şeydir: *bireyleri özneye dönüştüren ideolojik sesleniş veya çağrı mekanizması*. Bireyler zaten öteden beri daima özne, yani bir ideolojiye tabi olduklarından (insan doğası itibarıyla ideolojik bir varlıktır), tutarlı olmak isteniyorsa, ideolojinin, öznelere özne olarak seslenmek, yani (zaten özne olan) somut bireyleri egemen ideolojiden –insanları kullanarak eskisine hâkim olmak için mücadele eden– yeni bir ideolojiye aktarmak suretiyle, bilinçlerin içeriğini (fikirleri) dönüştürdüğünü söylemek gerekir.

Bu çok özel mekanizmanın etki ve koşullarının analizinde çok daha ileriye gidilebilir. Ancak şimdilik biz burada duracağız. Zira şu soruya da yanıt bulmaya çalışmamız gerekiyor: İdeoloji diye bir şey neden var? İdeolojiler nereden geliyor?

İnsanların toplumsal varoluş tarihinde ne kadar geri gidilirse gidilsin, insanların ideoloji içinde, yani "ideolojik sosyal ilişkiler" içinde yaşadıkları görülür. Neden? Bu ilişkilerin insanların sosyal hayatına, işbölümüne, emeğin örgütlenişine ve çeşitli sosyal gruplar arasında süregiden ilişkilere bağlı olduğu açıktır. Bu açıdan, önemli olan, bireysel icat veya fantezi olarak şu veya bu fikir değil, *ancak sosyal eylem yeteneğine sahip olan fikirlerdir*: İdeoloji oradan başlar; onun berisinde saf bireysel kurgular ya da deneyimler dünyası vardır. Fakat sosyal olarak yerleşik bir fikirler bütünüyle karşılaşır karşılaşmaz, ideolojiden söz etmeye başlayabiliriz.

O zaman da hemen bu fikirler topağının toplumsal işlevinin ortaya çıktığını görürüz. Yukarıda çeşitli sosyal pratiklerden söz etmiştik. İnsan öyle yaratılmıştır ki, insan eylemi dil ve düşünce olmadan tasavvur bile edilemez. Bundan çıkan sonuç ise, kelimelerde temsil edilen fikirlerden meydana gelen –ve böylelikle onun ideolojisini oluşturan– bir sistem olmaksızın yürüyebilen hiçbir insan pratiğinin olmadığıdır. Toplumsal hayatta çeşitli pratikler bir arada yürütüldüğü, fakat aralarından bazıları –yani toplumsal bölümlenme veya birliktelikle, toplumsal mücadele veya bağlaşıklıkla ilgili

olanlar (diğerlerinin koşulları olmak dolayısıyla)– açıkça tüm diğerlerine baskın çıktığı için, her ideoloji, yani her pratiğin altında yürütüldüğü üstyapıyı oluşturan ideoloji demek istiyorum, kendi köşesinde soyutlanmış ve dokunulmamış olarak kalamaz; sosyal birlik veya mücadele ideolojilerinin egemenliği altında olup, onlar tarafından yapılandırılır. İşte bu ideolojilerdir ki (ilkel mitler, din, siyasal ve hukuksal ideolojiler), egemenliklerine almış oldukları yerel ideolojilerin bütününe damgalarını vururlar.

İşte bu nedenledir ki, egemen olup birleştirdikleri birçok pratiğin yerel ve bölgesel çeşitliliğine, maddesel farklılık ve özerkliğine karşın, *sınıflı toplumlarda ideolojilerin daima bir sınıfın, ya egemen olanın ya da egemenlik altında olanın, damgasını taşıdığı* söylenebilir. Sınıflı toplumda kalındıkça bu "egemen ideoloji-egemenlik altındaki ideoloji" çiftinin aşılması mümkün olamayacağına göre, ayrı ayrı "egemen olan" ve "egemen olunan" ideolojilerden bahsedecek yerde, *her* (yerel ve bölgesel) *ideolojinin içindeki "egemen olan" ve "egemen olunan" eğilimlerden* bahsetmek daha uygun olacaktır; buna göre, birinci eğilim egemen sınıfın çıkarlarını temsil ederken, ikinci eğilim bunun altında egemen olunmuş sınıfın çıkarlarını temsil etmeye çalışmaktadır. Bu ince noktanın belirtilmesi önemlidir; zira aksi takdirde, egemenlik altındaki sınıfın ideolojisinin egemen sınıfın ideolojisinin damgasını taşıması, hele her iki ideolojinin kimi öğelerinin karşılıklı olarak birbirlerinin içinde bizzat yer alması açıklanamazdı.

Bütün bunlar doğruysa da, ideolojinin varoluş biçimlerine dair bir önemli noktayı da belirtmek gerekir. Gerçekten de, "İdeoloji dediğin idelerden, yani fikirlerden başka bir şey değildir," görüşüne biraz fazlaca inanılır. Hakikatteyse, Descartes'ınki gibi idealist bir felsefe dışında, bir insanın "bilincinde" "ide" olanla olmayanın neler olduğunu söylemek bayağı zordur. Hatta insanda "bilinç" olanla olmayanın ne olduğunu bile öyle kolayca söyleyemeyiz. Bir insanın fikirleri o insanda, madde kelimesinin en alt düzeyden anlamıyla, bir maddesel varoluş biçimi ya da maddesel taşıyıcı bulurlar:

Kelime ve cümleleri telaffuz ederken seslerin birbirine eklemlenmesi, belirtmek için sesimizin çıkardığı "gürültü" olsun, bir nesneyi, dolayısıyla bir niyeti, dolayısıyla bir fikri, göstermek için yapılan bir el veya kol hareketi veya vücudun aldığı bir durum olsun.

İdeolojilerin sosyal varoluşları söz konusu olduğunda, bu hususlar daha da geçerlidir. İdeolojiler, kendi statüleri, kodları, dilleri, âdet ve görenekleri, ritüel ve törenleri olan *kurumlar* denilen şeyden ayrılamazlar. Basit bir olta balıkçıları derneği bile buna örnek teşkil edebilir. Çok daha güçlü gerekçelerle, bir Kilise veya siyasal parti ya da –geniş anlamda– Okul/Akademi ya da sendika veya aile ya da Tabipler Odası, Mimarlar Odası veya Baro, vs. bu arada sayılabilir. Burada da ideolojilerin kendi maddesel varoluş koşullarını, maddesel taşıyıcılarını, daha doğrusu maddesel varoluş biçimlerini aradıkları söylenebilir; çünkü ideoloji denen o fikir yumakları tam anlamıyla bu kurumlar sistemine sıkı sıkıya bağlıdırlar.

Bu kurumların her birinin sadece egemen ideolojiyi somutlaştırmak ve egemen sınıfın çıkarları doğrultusunda onu halk kitlelerine aşılamak için tasarlandığını söylemek gülünç olur. Çünkü, örneğin Okul'un aynı zamanda emek gücünü yetiştirmeye, çocuklara ve gençlere insanlığın tarih boyunca edinmiş olduğu bilgileri kazandırmaya yaradığı da açıktır. Aynı şekilde, tüm siyasal partilerin ve tüm sendikaların da sadece bu aynı hedefe yönelik olarak düşünülmüş olduğu söylenemez; zira bir işçi partisi işçi sınıfının çıkarlarına hizmet eder. Tıp alanındaki ideolojik aygıtın sadece burjuva ideolojisini yaymak için kurulduğu da söylenemez zira aynı zamanda hastaları tedavi etmeye, yani eksilen emek gücünü yerine koymaya da yarar, vs. Hatta üretimle ilgili hiçbir hizmet vermez gibi görünen Kilise'nin bile münhasıran bir ideolojik propaganda aracı olduğu söylenemez; çünkü, bir kere, her zaman egemen sınıfın hizmetinde değildir; sonra, doğum, çekilen acılar ve ölüm gibi vesilelerle, insanları kişisel olarak ilgilendiren biçimler altında, yüksek düzeyli sosyal ve simgesel işlevler görür.

Ama şu da bir gerçektir ki, üretime ve sosyal dayanışmaya nesnel biçimde yararlı olan bu çeşitli işlevlerin örtüsü altında, söz konusu ideolojik aygıtlar egemen ideoloji tarafından ele geçirilmiş ve birleştirilmiştir. Bu, egemen sınıfın bir gün bunları kurarak o işlevi yüklemeye karar vermiş olduğu anlamına gelmez. *Ancak uzun ve çok zahmetli bir sınıf kavgasıyla ve bu kavga pahasına* onları ele geçirebilmiş (zira bunlar daha önce de mevcuttular ve eski egemen sınıflara hizmet ediyorlardı, örneğin Kilise, Okul, aile, tıp, vs.) veya temellerini atabilmiştir. Demek ki varlıkları, önceden alınmış ve hedeflerinin tamamen bilincinde basit bir karar sonucu değildir. Yeni sınıfın egemen sınıf konumuna geçerek devlet iktidarını sahiplendiği, sonra da bir kez iktidara yerleşince Devlet'in mevcut ideolojik aygıtlarını ele geçirmeye, tekrar elden geçirmeye ve ihtiyaç duyduğu yenilerinin temellerini atmaya giriştiği, uzun bir sınıf mücadelesinin sonucudur.

12

Devletin İdeolojik Aygıtları[1]

İşte asıl büyülü, belirleyici kelimeyi söyledim: Devlet. Gerçekten de her şey Devlet'in çevresinde döner. Nitekim ideolojinin idelerden –sadece idelerden– ibaret olduğu fikrini savunmaya önem veren bilinç idealistleri dışında, ideolojiler hakkında buraya kadar ne demişsek hepsini kabul etmeye hazır kuramcılar bulunacaktır, *yeter ki devlet kelimesi telaffuz edilmesin.* En tutucu burjuva kuramcılar bile bu ödüne hazırdırlar: Evet, ideoloji idelerden başka bir şeydir, evet, ideoloji kendisini "somutlaştıran" kurumlarla özdeşleşir, evet, *ideolojik aygıtlar*'dan söz etmek gerekir. (*Her organı*, bir bütünün her öğesini, *münhasıran işlevin tanımladığını*, örneğin Kilise'yi tanımlayanın dinsel bağışlanma işlevi, okulu tanımlayanın

1. 1970'te Althusser "La reproduction des rapports de production" (Bkz. s. 33, not 1.) başlıklı bir metnin parçalarını bir araya toplayarak haziran ayında *La Pensée*'de çıkan bir makale haline getirir: "İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtları (bir araştırma için notlar)". Sonraki sayfalarda, bu makaleyi "işlevselcilik"le ama aynı zamanda burjuvazinin ideolojik egemenliğini yıkmanın imkânı konusunda karamsarlıkla da malul bulanlara yanıt veriyor. Yanıtı, daha önce, o zaman basılmamış kalan "La reproduction..." (s. 130-172) başlıklı bir bölümün iki versiyonunda da kullanılmış olan bir stratejiyi izliyor. Bunlar, Fransa burjuvazisinin devrim döneminden sonra diktatörlüğünü ancak bir yandan feodalitenin kalıntılarına öbür yandan işçi sınıfına karşı yürüttüğü "çok uzun ve zahmetli bir sınıf mücadelesi pahasına" sürdürebilmiş olduğunu tarihsel örneklere dayanarak göstermeyi amaçlıyordu. Öte yandan, aşağıdaki 238-240, 247-249. sayfalar kendisini eleştirenlere verdiği ve 1977'de Almanca ertesi yıl da İspanyolca yayımlanmasını onayladığı, fakat Fransızcada ancak 1995'te yayımlanan ("Note sur les AIE", *Sur la reproduction*, s. 249-262) bir notla çok yakındır.

öğretim işlevi, aileyi tanımlayanın eğitim işlevi, devleti tanımlayanın da... "kamu hizmeti" işlevi olduğunu düşünen felsefe akımı) İşlevselcilik [*fonctionalisme*] de bu görüşleri kabule dünden hazırdır. Fakat ayırıcı çizgi tam buradan geçer: devletin bir yönü olan "kamu hizmeti" değil, *bizzat* Devlet söz konusu olur olmaz... [işler değişir]. Elbette sınıflı toplumlarda zira devlet sadece böyle toplumlarda vardır.[1]

Peki, en belli başlı ideolojik aygıtların *devletin* ideolojik aygıtları olduğunu ileri sürmekte bu ısrar ne için? Onların sınıfsal ideolojik işlevleriyle sınıf egemenliği aygıtı –ki "devlet" aslında budur– arasında var olan organik ilişkiyi açığa çıkarmak için. Sanki her şey şöyle oluyor: devlet iktidarını ele geçirip egemen hale gelen sınıf, devletin "her şeyden önce fiziksel şiddet üzerinden iş gören" baskıcı/zorlayıcı aygıtlarını (ordu, polis, mahkemeler) kullanmaktan öte, *her şeyden önce "ideoloji" üzerinden*, yani inandırma veya egemen sınıfın fikirlerini aşılama yoluyla, rıza [*consensus*] üzerinden iş gören başka türden birtakım aletler kullanmaya da ihtiyaç duyuyor. Burada egemen sınıfın bir tür fantezisi, egemenliğini sadece şiddet ve zor yoluyla değil, ikna ve razı etme, duygudaşlık sağlama yoluyla da yürütme isteği gibi gönlünden kopmuş ama aslında gereksiz bir "lüks" davranışı söz konusu değildir. Zira hiçbir egemen sınıf kalıcılığını yalnız kuvvet kullanma yoluyla sağlayamaz; egemenliği altına alıp sömürdüğü sınıfın üyelerinin, hatta sadece onların değil, kendi

1. 1976-1977 yıllarında Althusser, Fransa Komünist Partisi tarafından proletarya diktatörlüğü kavramının terk edilmek üzere oluşuna karşı açık bir kampanya yürütür. O döneme ait metinlerinde ve polemik söylemlerinde sık sık gündeme gelen "kamu hizmeti" terimi, 1976'da komünist entelektüel F. Hincker tarafından yayımlanan ve "demokratlaşmış" bir devletin bu rolü oynayabileceğini öne süren bir makalede yer alıyor. Bu fikir, Hincker, J. Fabre ve L. Sève'in bir kitabında (*Les Communistes et l'État*, Paris, Éditions Sociales, 1977, s. 180) tekrarlanıyor. Bu kitap klasik Marksist devlet tasavvurundan vazgeçilmesini ve bununla birlikte bir seçim zaferinden sonra komünist parti yönetiminin kurulacak bir "sol hükümet"e katılma isteğini haklı gösteren bir argüman sunuyordu. Devletin bir tür iyiliksever "kamu hizmeti" sunucusu rolüne indirgenmesi fikri, –1976'da proletarya diktatörlüğü konusunu işlediği 200 sayfalık basılmamış bir müsveddede (*Les Vaches noires. Auto-Interview*) ifade edildiğine göre– Althusser'in gözünde, FKP içinde şiddetle tartıştığı "çok kuşkulu, hatta açıkça sağcı ve burjuva konumları" özetliyordu.

üyelerinin de özgür rıza ve katılımlarını kazanmak zorundadır. Çünkü kendi üyeleri de özel ve bireysel çıkarlarını sınıflarının genel çıkarlarına feda etmeye o kadar kolay razı olmazlar; ayrıca sınıflarının egemenliği için çıplak şiddetten başka bir araçla –yani ideolojiyle ve sömürülen sınıfın egemen sınıfın fikirlerine kazanılmasıyla (rızasıyla)– hüküm sürmek gerektiği fikrini de pek benimsemezler. İmdi, bu ideolojik egemenlik işlevi ancak egemen sınıf ve onun egemenlik aleti olan devlet tarafından yerine getirilebilir; ama dahası, söz konusu egemenlik de ancak egemen sınıfın ideolojisi tüm toplumda *fiilen egemen ideoloji* haline gelmişse gerçekleşebilir, ki bu da ideolojik kavgaya devletin müdahil olmasını gerektirir. Devlet böylece bu ideolojiyi egemen sınıfın ideolojilerinden *biri değil tek ideolojisi* yapan bu göreli *birliği* sağlıyorsa, egemen ideolojiye ve onun *devletin ideolojik aygıtlarında* gerçekleşmesine ilişkin her konuda devletin rolünün belirleyici olduğu açıktır.

Bütün bunlarla, gayet açık ve net olarak, şunu demek istiyoruz: Devlet kavramı devreye sokulmazsa, sınıflı bir toplumun belli başlı ideolojik aygıtları *devletin* ideolojik aygıtları olarak tanımlanmazsa, bu toplumda ideoloji mekanizmasının nasıl işlediğini, ideolojik kavganın kimin yararına yürütüldüğünü, hangi kurumlarda bu ideolojinin hayata geçtiğini ve bu mücadelenin somutlaştığını anlamak imkânından kendimizi yoksun bırakmış oluruz. Bu nedenle, *devletin ideolojik aygıtları* kavramını, *ideolojik aygıtlar* kavramı gibi daha basit bir biçim altında zülfü yâre dokunmaz hale getirmekte gerçek bir teorik tehlike vardır.[1]

1. Üstü çizilmiş pasaj: "Buna karşılık, bu kavram konusunda son derece ilginç bir soru da sorulabilir. İnsan içinden şöyle diyebilir: Mademki devlet bir'dir, devletin ideolojik aygıtları derken niçin çoğul kullanıyoruz? Niçin 'devletin baskıcı/zorlayıcı aygıtı'ndan söz ettiğimiz gibi bir 'ideolojik aygıtı'ndan söz etmiyoruz? Bu çokluk ve çeşitliliği ön plana çıkarmakta ne yarar var ve özellikle niçin böyle bir çeşitlilik var, hele devletin ideolojik aygıtlarının listesinin kapanmış olmadığı apaçık ortadayken?.. Eldekilere tıbbi DİA [Devletin İdeolojik Aygıtları], mimari DİA ve elbette birçokları daha, hatta belki –şirket ve işletmeler de açıkça birer ideoloji aşılama yeri olduklarına göre– ekonomik DİA bile ilave edilebilirken? Başlangıçta bu çoğul şeklini bir

Bu noktaya biraz daha yakından bakalım.

Bir egemen sınıf devlet iktidarını ele geçirdiği zaman, eski devlet aygıtının içinde ve hizmetinde iş görmekte olan birtakım ideolojik aygıtları önünde hazır bulur. Bu aygıtlar da zaten, yerel ve bölgesel ideolojileri egemen sınıfın ideolojisinin birliğinde eritmek amaçlı daha önceki bir birleştirme sürecinin sonucudurlar. İmdi, bu yerel ve bölgesel ideolojiler kökende bu birleştirmeye konu olmak, dolayısıyla egemen ideolojinin işlevini üstlenmek üzere yaratılmış değillerdir; her biri kendine denk düşen pratiğe kök salmış olup son kertede maddeselliklerine indirgenemezler. Örneğin, kapitalizmin doğuşunda, feodalizmin uzun çöküş dönemi içinde, henüz serf statüsündeki köylülerin, ortakçı ve maraba köylülerin, evde çalışan emekçilerin ideolojileri gibi "yerel ideolojiler" ile, çeşitli din ve mezheplerin (yalnız Protestanların değil, [rafızi] Katharosçuların/Albililerin de) ideolojileri, bilimsel pratiklere, keşif ve buluşlara eşlik eden ideolojiler, vb. gibi bölgesel ideolojiler bir arada yaşamışlardır. Demek ki, *ideolojilerin maddeselliğinde çeşitlilik vardır*; eski egemen ideolojiye tamamen entegre olamamış bir "çeşit" yeni egemen ideolojinin birliği içinde de tamamen sindirilemez. Bu nedenle, bu birleştirme sürecinin diyalektiğini ilkede tanımak ve bu tanımayı da *devletin ideolojik aygıtlarının açık çoğulluğu* çerçevesine yerleştirmek bana doğru görünüyor. Açık çoğulluk, çünkü sınıf mücadelesinin nasıl gelişeceğine dair ön-

tür ucu açık araştırma formu olarak önermiş olabilirim, bir yandan da bu çeşitliliği birleştirmek ihtiyacını hissederek... Bizzat Engels bile, gerçi söz arasında olsa da, 'devletin en başta gelen ideolojik güç olduğunu' söylemiyor mu? Bu bize ideolojik aygıtların 'devletsellik' niteliği üzerinde durmak hakkı verirken bir yandan da devletin bunlara empoze ettiği birliğin 'devletin ideolojik aygıtı' gibi ayırt edebildiğimiz tüm çeşitliliği kapsayan toplayıcı bir ifade içinde dile getirilebileceğini ima eder. İyi düşününce, bu konuyu, üretim tarzlarına göre mi yoksa tarihsel dönemlere göre mi ele alacağımı tam bilerek kesin sonuca bağlayamayacağımı itiraf ederim. Ama yine itiraf ederim ki, bir egemen sınıfın, devletin ideolojik aygıtlarıyla, kendi üyelerinin ve sömürdüğü sınıfın üyelerinin rızasını alarak egemenliğini kurabilmesi için mutlaka gerekli olan sınıf mücadelesinin bütün tarihini göz önüne alınca, egemen ideolojiyi her tür birleştirme girişiminin maddesel önkoşulu olarak bu çeşitliliği hissettirmek bana daha tercihe şayan görünüyor."

yargıda bulunulamaz; o kâh eski ideolojik aygıtlara yeni bir hayat ve ağırlık verir (örneğin günümüzde SSCB gibi bazı ülkelerde Kilise), kâh hiç beklenmedik yenilerini yaratır (halen enformasyon aygıtı, modern kitle iletişim medyası ile olağanüstü gelişmeler göstermektedir).

Bu ideoloji ve devletin ideolojik aygıtları teorisi taslağının sebep olduğu en şiddetli itirazlar teorik ve politik niteliktedir. Bu görüşe, işlevselciliğe düşme ve böylece her bireyi egemen ideoloji sisteminin mutlak belirlemesine tabi kılma eleştirisi yöneltilmiştir. Buna göre, ben böylelikle Marksist ekonomi yorumunun ilk sıraya koyduğu ekonomideki determinizmi ideolojiye taşımış oluyordum. Eğer her birey özne olarak egemen ideolojinin "seslenişine" hedef oluyorsa, tüm ideolojik aygıtlar tamamen birleşmiş egemen ideolojinin yasasına *aynı şekil ve koşullarda* tabi iseler, bundan elbette bir muhalefet partisinin (örneğin komünist partinin) de sistemin, sistemin yasasına tabi ve tamamen sistem tarafından belirlenen bir parçasından başka bir şey olmadığı sonucu çıkar. Demek ki o da sisteme dahil olacak ve hizmet edecektir; daha açık deyişle, burjuva sınıfının hizmetinde, işçi sınıfını dizginleme ve boyun eğme ideolojisini aşılama amaçlı bir alet olacaktır: kurbanı olduğu sömürüyü ayaklanmadan kabul etsin diye... Böyle bir durum meydana gelebilir. Sendikalar, Okul, vb. için de aynı şey olabilir: Bu takdirde hiçbir yerde, gerek toplumun bütününde gerek şu ya da bu sektöründe, yerleşik düzeni değiştirmeye yönelik hiçbir siyasal eylem yolu açılmayacaktır. Son kertede her türlü siyasal eylem reformizme, yani aslında burjuva egemenlik sisteminin ıslahına hasredilecek, devrimci eylem imkânsızlaşacaktır.

Fakat bu, Marksist sınıflar ve sınıf mücadelesi teorisi hakkında, Marksist "üstyapının altyapı tarafından belirlenmesi" ve "üstyapının –yani devlet ideolojisinin– yeniden harekete geçmesi" teorisi hakkında yanılgıya düşmek ve burjuva sınıf mücadelesi teorisini benimsemek demektir. Nitekim burjuva sınıf mücadelesi sürekli olarak kendi ideolojik hegemonyasını işçi sınıfına dayatmak, onun mücadele örgütlerini

kendine tabi kılmak ve Marksist teoriyi revize ederek o örgütleri içinden fethetmek *eğilimindedir*. Her hal ve kârda devletin ideolojik aygıtları teorisi bu tarihsel olguyu, burjuvazinin egemen konumunu korumak istiyorsa vazgeçemeyeceği bu eğilimi hesaba katar. Burjuvazinin sınıf mücadelesi esnasında ödün olarak vermek zorunda kaldığı konumları yeniden fethetmeye çalışmaktan asla vazgeçmediği, sınıf mücadelesi tarihinde kayda geçmiş bir gerçektir. Hatta bazen geriye dönmekle, eski düzeni "restore" etmekle kalmaz, daha ince ve çok daha vahim bir taktik olarak, işçi sınıfına vermiş olduğu ödünleri bile kendi mücadelesine eklemlemek yeteneğine sahiptir.

Örneğin işçi sınıfının elde ettiği büyük kazanımları herkes bilir: çalışma saatlerinin azaltılması, sendika kurma hakkının tanınması, toplu sözleşmeler, vb. Bu kazanımların hiçbiri burjuvazi tarafından gönüllü olarak bağışlanmamış, proletarya ve onun mücadele organları tarafından verilen uzun ve kanlı bir mücadele sonucunda elde edilmiştir. Oysa her defasında burjuvazi, düzenini bozmadan ricat etmeyi bilmiş ve şimdiye dek ödün olarak verdiği reformları kendi sömürü sistemine entegre etmeyi becermiştir. Örneğin işçilere sendika hakkının tanınmasına razı olduğunda, akıllıca bir kararla, kurulan sendikaları kendi kurumlarının yasal çerçevesine dahil etmeyi, yani bazılarına "sarı sendika" ya da grev kırıcı rolü oynatmayı başarmıştır. Burjuvazi (sosyal sigorta veya aile ödentileri gibi) bazı "sosyal avantajlar" sağlamak zorunda kalmışsa, yine akıllıca, bunları emekçilere ödetmeyi bilmiştir: ya (işçi ücretlerinden kesilen primlerle) doğrudan doğruya ya da (şirket primleri veya artı ürün üzerinden doğrudan veya dolaylı devletin aldığı vergilerle) dolaylı olarak...

Aynı "yasa" elbette siyasal partileri de yönetiyor. Proletaryanın siyasal örgütlenme hakkını elde etmesi için uzun ve kanlı mücadeleler gerekmişse de, burjuvazi sonuçtan kendine pay biçmeyi ve işçi militanların sosyal demokrat partilerde örgütlenmiş olan büyük kesimini reformizm davasına kazanmayı mükemmel biçimde becermiştir. Bu uygulamala-

rı değiştirecek olan da herhalde emperyalizmin gelişi olmayacaktır: Tam tersine, emperyalizm, metropollerde, işçilere üretimdeki yer ve zamanlarını istedikleri gibi kullanma özgürlüğü tanıma görüntüsü altında onları burjuva ideolojisine daha çok kul köle yapan yeni emek organizasyon biçimleri (Taylorizm ve Fordizm) yaratarak; "Üçüncü Dünya" ülkelerine ise *onları siyasal bakımdan "özgürleştirme" kılıfı altında* yeni sömürü biçimleri dayatarak bunları hızlandırmış ve daha beter hale getirmiştir.

Böylece, burjuva sınıf mücadelesinde yürürlükte olan ve uygulayıcılarının ve kurbanlarının bilinçlerinden bağımsız olarak işleyen bir "eğilimsel yasa"nın (Marx[1]) bulunduğunu görüyoruz. Sonuç meydandadır: *Burjuva sınıf mücadelesi silahını asla elinden bırakmaz. Mevzi kaybetmek zorunda kaldığında, geri çekilişi daima kaybedileni geri kazanmak içindir.* Hem de çoğu kez bunu, öncekilerden daha iyi koşullarda başarır.

Bu yasanın işleyişinin en parlak örneklerinden biri İkinci Dünya Savaşı'dır. Emperyalistlerin çelişkileri kapitalist dünyayı eski kapitalizmin tanımadığı türden bir bunalıma sürüklemişti: sadece parasal ve ekonomik değil, aynı zamanda siyasal ve askerî bir bunalım. Bu krizin tabanında, yine her zamanki gibi küresel kapitalist sınıfla küresel işçi sınıfı ve "Üçüncü Dünya"nın sömürülen ülkeleri arasındaki çelişki yer alıyordu ama eskiye kıyasla çok çok daha geniş bir ölçekte... Eski kapitalizm "dönemsel krizler"ini ürün fazlasını imha ederek (denize atarak) ve istihdamı geçici olarak askıya alarak (işsizlikle) çözüyordu; "*çözüyordu*" diyorum *çünkü bu krizin dışa vuran sonuçları sebeplerini ortadan kaldırıyordu*: Ürün fazlası bir kez imha edilince onu tekrar ve daha sağlıklı temeller üzerinde yeniden üretmek, istihdam bir kez azaltılınca da yeniden ama daha avantajlı koşullarda işçi almaya başlamak mümkündü.

1. Bkz. "Marx dans ses limites", *Écrits philosophiques et politiques*, 1. kısım, s. 449-452.

Emperyalizm gelince her şey değişiyor: Finansal ve üretici sermaye artık ulusal değil uluslararası olduğundan, artık sadece küresel bir emtia piyasası değil, bütün dünyada tüm yatırımları, onların hareket ve ittifaklarını yöneten küresel bir sermaye piyasası da mevcut olduğundan, kriz de küreselleşiyor ve gözü doymaz devletleri birbirinin karşısına dikerek, siyasal ve askerî hale geliyor. O zaman bu küresel kriz, can ve mal bakımından kitlesel yıkımlara sebep olan emperyalistler arası bir savaş biçimini alıyor. Ve burada da, *bu kriz kendisini doğuran güçlüklere çözüm oluyor: Kendi derdine kendisi ilaç oluyor...*

Aşırı sermaye üretimi mi vardı? Savaş, fabrikaları ve üretim tesislerini tahrip ederek, bu aşırı üretimin en büyük kısmını gideriyor. İşgücü fazlası mı vardı? "Tümel" savaş, yalnız cephede savaşanlara değil ayrım gözetmeden bir ülkenin tüm halkına saldıran bu dehşet verici yeni icat, mevcut işgücü fazlasını yok ediyor. O zaman, kapitalist üretim, yani kapitalist sömürü, kapitalizm için daha sağlam ve sağlıklı temeller üzerinde yeniden başlayabiliyor. Elbette denebilir ki, birinci emperyalist savaş esnasında bu temeller, Rusya'nın devrimci yoldan sosyalizme geçişiyle, ikinci savaşın sonunda da Orta Avrupa ve Çin'in aynı yolu izlemesiyle daralmış bulunuyordu. Fakat emperyalizm önleyemediği kayıpları sineye çekmeyi de biliyor ve *bu daralmış temeller üzerinde yeniden örgütleniyor*, hem de daha iyi koşullarla, zira savaş krizin dolaysız sebeplerini yok etmiştir. Üstelik, yitirmek zorunda kaldığı mevzileri gerek ideolojik, gerek politik, gerek ekonomik bakımdan yeniden ele geçirmeye çalışmaktan da hiç geri durmuyor. Hatta, dünya haritası üzerinde bir yerlerde (Şili, vb.) iyi kötü telafi edilen birkaç büyük fiyaskoya (Vietnam) karşın, bunu bayağı iyi başarıyor da.

Bilinçsiz bir şekilde yürüyen bütün bu sürecin en olağanüstü yönü, emperyalizmin kendi krizini hangi yollarla kontrol altına aldığının görülmesidir. Bunu anlamak için elbette krizi gerçekte meydana geldiği ölçekte, yani tek başına şu ya da bu ülke ölçeğinde değil, küresel ölçekte ele almak

lazımdır. Bu şaşırtıcı fenomeni ancak böyle gözlemleyebiliriz. Emperyalist dünya 1929'da, zaten daha önce Almanya, İtalya ve Japonya'da açık ama sınırlı durumda mevcut olan bir krizin darbesini yemişti. İmdi, bu krize karşı ortaya konan siyasal "çözümler" neler oldu? İki tür çözüm bulundu: faşist çözümler ve "halk demokrasisi" çözümleri.

Darbeyi en erken yiyen Birinci Dünya Savaşı'nın kurbanı devletler İtalya, Japonya ve Almanya, krize faşizmle, yani polisiye önlemler uygulayan ve uygulamalarını haklı göstermek için ırkçı/ayrımcı bir milliyetçi ideolojiye sığınan, otoriter ve şiddet yanlısı bir devlet kurarak karşılık verdiler. Ama olaya yakından bakılınca, bu siyasal önlemlerin, son derece tehditkâr bir duruma maruz kalmış bir sınıf politikasının araçları olduğu görülür: işçi sınıfının şiddetli saldırılarına hedef olan ve karşılık verecek gücü ancak son derece iyi düşünülmüş bu siyasal önlemlerde bulan emperyalist bir burjuvazinin politikası. Fakat bu önlemler gerçekte son derece belirgin bir ekonomik sömürü politikasının araç ve kılıfından başka bir şey değildi: tekelci temerküz [merkezileşme], devletle tekellerin sıkı ittifakı, tekellerin hizmetine verilmiş bir ekonomi, üretim ve dolaşım yönetimi. İmdi, faşist devletlerin ekonomilerinde olup bitenler –bu konuda "tekelci devlet kapitalizmi"nin kurulduğu bile söylenmiştir– aynı zamanda, *karşıt siyasal biçimlerde olmakla birlikte*, halk demokrasisi devletlerinde de görülüyordu.

Faşist devletlerin emperyalist burjuvazisinin kendi sınıf mücadelesiyle topluma dayatmayı başardığı şeyi Fransa, İspanya ve ABD'de işçilerin ve halk güçlerinin sınıf mücadelesi empoze etti. Halk Cephesi hükümetleri ve –önemli farklara karşın– Roosevelt'in New Deal programı böylece, tabii istekleri dışında, tarihin en devasa tekelci temerküzünün aletleri oldular. Roosevelt'in popülerliğini tekellere karşı mücadele teması üzerine kurmuş olmasının önemi yoktur: onlara, sosyal hizmet kurumlarının (sosyal sigorta, işsizlere yardım, devlet kapitalizminin merkezileşmesi haline gelse bile son aşamada bu merkezileşmeye yarayan önlemler) ku-

rulması için şart olan "devletin genişlemesi" fikrini kabul ettirmek için bu gerekliydi. Bu kurumların kurulması da çok vahim 1929 krizinin "demokratik" çözümü için, Japonya'ya karşı savaşa girilmesiyle canlanan Amerikan ekonomisinin daha "sağlıklı" temeller üzerinden yeniden kalkışa geçmesi için şarttı. Fransa ve İspanya'da Halk Cephesi hükümetleri tarafından alınan "sosyal" önlemler de uzun dönemde, bu hükümetlerin düşüşlerinden sonra, aynı sonuçları doğurdu.

Burjuvazi gerekli taktik geri çekilme hamlesini gerçekleştirince, derhal karşı saldırıya geçebildi ve başarısı da olağanüstü derecede çabuk geldi. Elbette emperyalist devletlerin dünyayı paylaşmak uğrundaki ölümüne kavgalarını aynı şekilde dizginleyemedi: Savaş kaçınılmazdı. Fakat savaş, bütün dünyada sermayeyi ve işgücünü büyük ölçüde tahrip ederek krizin tasfiyesinde kendine düşen rolü de oynadı. Elbette bu kanlı serüvenin sonunda burjuvazi yine mevzi kaybetmişti, fakat *koruyabildiği sınırlar içinde* gürbüzce tekrar ayağa kalktı ve geçici olarak yitirmiş olduğu dünyayı ele geçirmek için yeniden saldırıya geçebildi.

Özü bakımından ekonomik ve politik olan fakat ideolojik boyutu da bulunan bu krizi böyle özetleyişim, emperyalist sistemin ve onun devlet aygıtlarının, devrimci yarınlar vaatlerinin zamanı bir kez geçince, işçilerin elde ettikleri avantajları "geri kazanma" ve kendi amaçlarına hizmet ettirme yeteneklerinin hangi boyutlara varabildiğini göstermek içindir. Bu şekilde ideolojik alanda elde edilen kazanımlar (işçi sınıfının yeni özgürlükleri ve daha sonra Direniş'teki halk savaşında oluşan değerler) sonrasında burjuvazinin ideolojik sınıf kavgasıyla onun saflarına "entegre" edilmiştir. Burada egemen sınıfın ideolojik mücadelesinin karşı konulamaz bir *eğilimi* söz konusudur: tüm mevcut ideoloji öğelerini, sömürülen sınıfların ideolojisinin öne çıkmış biçimleri dahil, dıştan bir operasyonla değil karşıt ideoloji öğelerinin içeriden dönüştürülmesiyle, mümkün olduğu kadar kendine tabi kılmak. Pek tabii bu operasyon, devletin ideolojik aygıtları dediğimiz kurumların varlığı ve müdahalesi olmadan düşünülemez.

İşte tam bu açıdan, devletin ideolojik aygıtları ve taşıdıkları egemen ideoloji, *egemen sınıfın kavgasının aracı ve fonksiyonu oldukları ölçüde işlevselci bir anlayışın çerçevesinden taşarlar*. Zira sınıf mücadelesi devlet aygıtlarının, hatta devletin ideolojik aygıtlarının sınırına gelince durmaz. Gerçekten de egemen sınıfın sınıf kavgası icraatını boşlukta yapmaz; gerçek bir düşmana karşı savaşır: bir yandan eski egemen sınıf, öbür yandan yeni sömürülen sınıf. Strateji ve taktiklerinde bu hasmın varlığını, işgal ettiği konumları ve ideolojik silahlarını hesaba katmak zorundadır. Kuşkusuz bu hasmın hakkından şiddete başvurarak gelir: Eski egemen sınıfı devlet iktidarını elinden alarak, sömürülen sınıfı ise sömürüyü şiddetlendirerek ve iktidarın şiddet organlarını kullanarak sindirir. Fakat aynı zamanda hasmının üzerinde bir bütün olarak yerleşik düzene razı olmasını sağlayacak ideolojik bir "hegemonya" bir yönlendirme de uygulamadan iktidarını kalıcı olarak devam ettiremez. Dolayısıyla hem devletin eski ideolojik aygıtlarını ele geçirmek hem de ideolojik güç ilişkileri gerçeğini göz önünde tutarak ve kendi yararına kullanmak üzere hasmının fikirlerine de bir ölçüde saygı göstererek, yenilerini inşa etmek zorundadır. Kısacası, devletin eski ideolojik aygıtlarını dönüştürmek ve yenilerini inşa etmek suretiyle toplumda kendi ideolojik hegemonyasını kurmak için, basiretli bir sınıf mücadelesi vermek zorundadır.

Bu mücadele kararnamelerle sonuçlandırılamaz hele de kendiliğinden hiç bitmez. Burjuvazinin bunu başarabilmesi için yüzyıllar gerekmiştir. Hatta, her ne kadar paradoksal görüyor ve Gramsci'nin pek tutar göründüğü bir görüşe ters düşüyor olsa da, İtalyan burjuvazisi gibi bazı ulusal burjuvazilerin bu işi hiçbir zaman "kıvıramadığı" ve herhalde asla kıvıramayacağı bile söylenebilir. Bu, benim savunduğum tez lehine ilave bir argüman da sağlar; zira devletin bastırıcı/zorlayıcı aygıtının tanımı ve kullanımı/kullanıcısı alanında hiçbir şekilde kararsızlık hüküm süremezse de, devletin ideolojik aygıtları alanında işler çok daha belirsiz veya kararsız

olarak yürüyebilir. Orada da ön planda olan elbette egemen ideolojinin birleştirme eğilimidir, ancak proletarya sınıfının mücadelesiyle bu eğilimin yoluna "taş konabilir" (Marx).

İşte bu nedenle şöyle diyeceğim: Devletin ideolojik aygıtlarına dair Marksist teori herhangi bir işlevselciliğin içine hapsedilemez (herhangi bir yapısalcılığın da; zira yapısalcılık, sınıf kavgasının etkilerine tabi olmayan sabit işlevler gören kurumların yerlerini tanımlar) çünkü o sadece ideoloji alanındaki sınıf mücadelesinin, bu mücadelenin varoluş koşulları ve aldığı biçimlerin teorisidir; öğelerin yer ve işlevleri ise ona bağlıdır. Bu, gayet somut olarak şu anlama gelir: Bir sınıfın egemen ve giderek hegemonik bir sınıf haline geliş sürecinin bütün tarihinin gösterdiği gibi, sınıf mücadelesinde ele geçirilecek hedef sadece devletin bastırma aygıtları değildir; mücadele devletin ideolojik aygıtlarında da devam eder (bkz. Mayıs 68) ve orada, konjonktüre göre, göz ardı edilemeyecek bir rol de oynayabilir. Ayrıca, örneğin devletin siyasal ideolojik aygıtları içinde işçi partilerini burjuva partileriyle karşı karşıya getiren çatışma düşünüldüğünde, bu mücadelenin son derece yoğun ve şiddetli bir biçim alabileceği de anlaşılır. Gerçi bu mücadele seçim ve parlamento bağlamında sürmektedir fakat seçim sonuçlarının ve parlamento içindeki tartışmaların çok ötesine uzanan boyutları vardır.

Mademki bu mücadele türünü gündeme getirdim, daha belirgin açıklamalar da vermeliyim. Nitekim, bu kavganın ideolojik değil politik olduğu itirazı yapılacaktır. Siyasal partilerin, devletin bir ideolojik aygıtının değil *siyasal aygıtının* parçası olduğu söyelenecektir. Bu doğru değildir. Ya da, işi sonuna kadar götürerek, her siyasal partinin devletin bir ideolojik aygıtı olduğu ve bu yönüyle egemen sınıfın egemenlik sistemine entegre bulunduğu söylenecektir. Bu da doğru değildir.

Belli bir önem taşıyan bu nüansları anlamak için, devletin (bastırıcı) aygıtı ile devletin ideolojik aygıtları arasındaki ayrıma dikkat etmek lazımdır. Devletin bastırıcı aygıtı –ki

birleşmiş ve iyi tanımlanmıştır[1]– şunlardan oluşur: devlet başkanlığı, hükümet ve yönetim bürokrasisi (yürütme erkinin aracı), silahlı kuvvetler, polis, adalet ve bütün düzenekleri (mahkemeler, hapishaneler, vb.). Bunlardan, özellikle şu noktalar göz önünde tutulmalıdır: Egemen sınıfın birliğini ve iradesini temsil eden cumhurbaşkanı ile başında bulunduğu hükümet ve yönetim bürokrasisi, devleti ve siyasetini yöneten *devlet aygıtının* parçasıdırlar. "Genel çıkar uğrunda çalışmak" ve "kamu hizmetçisi" rolü oynamak iddialarına karşın, söz konusu "idare" de devletin bastırıcı aygıtının parçasıdır. Burjuva hükümetinin politikasını ayrıntılar planında uygulamakla görevli olmakla birlikte, aynı zamanda onu denetlemekle, dolayısıyla resmileştirmekle, dolayısıyla ona uymayanları "bastırmakla" da görevlidir. Aynı sosyal formasyona (öğretim, iletişim araçları, posta hizmetleri, "yollar ve köprüler", vs.) dahil bütün insanları ilgilendirir gibi görünen işlevler ifa ederse de genel olarak deneyim sınıf çıkarlarının bu "tarafsız" görünüşlü etkinliklere de hâkim olduğunu göstermektedir; çünkü, yalnız bu üç örneği ele alırsak, altyapı çalışmaları en çok tröstlere yarar, öğretim emek gücünün maddesel ve ideolojik olarak yeniden üretiminin gereklerine tabidir ve kitle iletişim araçları da egemen sınıfın sınıf mücadelesinin emrindedir, vs. Ve bütün bunlar bir sürü çelişkinin içinde işlev görürler.

Buradan tekrar *hükümete* gelecek olursak, (bizde genel oyla seçilmiş) bir Millet Meclisi ile bir Senato'nun önünde (az çok) "sorumlu" olmasına karşın, o da devletin bastırıcı aygıtına dahildir. Üyeleri (ve onlara bağlı bütün devlet memurları), *devletin siyasal aygıtı* dediğimiz şeyi oluştururlar ki bu da devletin bastırıcı aygıtının parçasıdır.

Buna karşılık, devletin politik ideolojik aygıtına "siyasal sistem" diyeceğiz ki, buna, aynı sosyal sınıfın egemenliği altında değişiklik gösterebileceği de hesaba katılarak, belli bir sosyal formasyonun "siyasal anayasa"sı da denebilir. Örneğin,

1. Üstü çizilmiş: "ve DİA gibi çoğul değildir".

[Fransa'da] burjuvazi sınıf diktatörlüğünü sırasıyla demokratik *censitaire* [gelire endeksli seçimli] Cumhuriyet, sonra İmparatorluk, sonra *chartiste* [anayasası kraldan lûtuf] Monarşi, sonra meşruti Monarşi, tekrar Cumhuriyet, Sezarizm, parlamenter Cumhuriyet ve İşgal döneminde faşist bir rejimden de geçtikten sonra, halen başkanlık sistemli Cumhuriyet rejimleri altında yürütmüştür.

Siyasal devletin ideolojik aygıtı o zaman, temsilcilerinin önünde hükümetin "sorumlu" olduğu varsayılan "halk iradesinin" sistemde temsil ediliş (veya edilmeyiş) tarzı ile tanımlanır. Fakat bu aygıtın, bu "sorumluluk"tan kaçmak için elinde bir hayli imkân bulunduğu da bilinir, tıpkı burjuva devletinin, genel seçim mekanizmasının kurulmasına razı olduğu zaman, onu çarpıtmak için dünya kadar çaresi olduğu gibi (gelire bağlı seçme seçilme hakkı, kadınların ve gençlerin seçimden dışlanması, çok dereceli seçim, çift meclisli parlamento, "iktidarın bölünmesi", seçimlere hile karıştırılması, vs.). Bu da, son kertede, "siyasal sistem"den bir "*devletin ideolojik aygıtı*" gibi bahsetmeye imkân verir; bu sistemin parçalarının ve işleyiş ilkesinin, *halkın temsilcilerinin yine halk tarafından, her bireyin devletin izleyeceği politika hakkındaki "görüşleri" doğrultusunda, özgürce seçilmesine dayandığı fikri*, belli bir gerçekliğe tekabül etse de bir kurgudur.

Ulusun siyasetinin farklı ve karşıt önemli tercihlerini temsil ettikleri varsayılan "siyasal partiler" işte bu kurgu temel alınarak kurulmuştur (zira aslında devletin siyaseti son aşamada egemen sınıfın sınıf mücadelesindeki çıkarlarıyla belirlenir). Bu durumda, her birey seçtiği siyasal partiye (tabii yasadışılığa itilmemişse) oy vermek suretiyle görüşünü "özgürce" ifade etmiş olur. *Siyasal partiler* olayında belli bir gerçeklik olduğu unutulmamalıdır. Bunlar kabaca sınıf kavgasına taraf olan sosyal sınıfların ya da sınıf çekişmeleri üzerinden kendi özel çıkarlarını kollamaya çalışan kimi toplum katmanlarının çıkarlarını temsil ederler. Temel sınıfsal antagonizma da, seçim hileleri gibi engellere karşın, sonunda işte bu gerçeklik üzerinden görünür olmaya başlar.

Her hal ve kârda, doğru bir analizse bundan şu sonuç çıkar: Hiçbir şekilde ve hiçbir gerekçeyle –bazılarının beni sınıf mücadelesinin olabilirliğini yadsıyan bir "teori"ye hapsetmek amacıyla bana söyletmek istedikleri gibi– *her siyasal partinin, dolayısıyla işçi sınıfı partilerinin de,* burjuva sistemine entegre oldukları için sınıf mücadelesini yürütmeye yeteneksiz, *devletin ideolojik aygıtlarından olduğu* ileri sürülemez. Dediklerim doğruysa, siyasal partilerin varlığının, sınıf kavgasını yadsımak şöyle dursun, tamamen o kavganın üzerine kurulmuş olduğu açıkça görülür. Burjuva sınıf durup dinlenmeden siyasal ve ideolojik hegemonyasını işçi sınıfı partileri üzerinde yürütmeye çalışıyorsa, bu da sınıf kavgasının bir biçimidir ve burjuvazi bu alanda ancak işçi partileri onun tuzağına düştükleri ölçüde başarıya ulaşır: ya yöneticileri korkutularak (bkz. 1914-1918'deki Union Sacrée [Kutsal Birlik]) veya düpedüz "satın alınarak" ya parti tabanları maddesel avantajlar karşılığında devrimcilik görevlerinden yüz çevirerek ("işçi aristokrasisi") ya da burjuva ideolojisinin etkisine direnemeyerek (revizyonizm)...

Bütün bunlar, devrimci işçi partileri, örneğin komünist partileri ele alındığında, daha açık seçik görülebilir. Bunlar işçi sınıfının sınıf mücadelesi örgütleri olduklarından, burjuva sınıfının çıkarlarına ve siyasal sistemine baştan ayağa yabancıdırlar. İdeolojileri (partiye üye kaydına esas olan ideoloji) burjuva ideolojisiyle çatışkındır. Örgütlenme biçimlerinin (demokratik merkeziyetçilik) de burjuva partilerinin, hatta sosyal demokrat ve sosyalist partilerin örgütlenişleriyle hiçbir benzerliği yoktur. Hedefleri sınıf mücadelesi eylemlerini Parlamento içi ile sınırlamak değil, ekonomik sınıf mücadelesinden siyasal ve ideolojik sınıf mücadelesine dek emekçilerin etkinliklerinin bütününe yaymaktır. Nihai amaçları "hükümete katılmak" değil, burjuva devletinin iktidarını devirmek ve yok etmektir.

Bu nokta üzerinde durmak lazımdır çünkü Batılı komünist partilerinin çoğu bugün "hükümet partisi" olduklarını beyan etmektedirler. Bir hükümete katılmak durumunda

kalsa bile (ki belli bazı koşullarda bunu yapmak doğru da olabilir), *bir komünist parti hiçbir şekilde ve gerekçeyle bir* burjuva *"hükümet partisi" olarak tanımlanamaz*, proletarya diktatörlüğü altında bir hükümet olsa bile.

Bu nokta belirleyicidir, zira bir komünist parti, bir burjuva devletinin işlerini "çekip çevirmek" için o devletin hükümetine giremez (bu hükümet demokratik reformları hayata geçirmeye kararlı bir "solda birlik" hükümeti olsa bile). Ama, son amacının *yıkılışını hazırlamak zorunda olduğu bir devletin işlerini yönetmek* olduğunu göz önüne alarak, böyle bir proletarya diktatörlüğü hükümetine de giremez. Gerçekten de bütün gücünü bu yönetime harcarsa yıkım işine katkı veremeyecektir. Demek ki bir komünist parti hiçbir şekilde bir "hükümet partisi" olarak hareket edemez, zira "hükümet partisi" olmak "devlet partisi" olmak demektir, ki bu da ya burjuva devletine hizmet etmek ya da yıkılmasına katkıda bulunmakla görevli olduğu proletarya diktatörlüğü devletinin ömrünü uzatmaya katkıda bulunmak anlamına gelir.

Bu bağdaşmazlığın anlaşılmasını sağlayan, son kertede, bir komünist partinin kendine özgü siyasal pratik türüdür. Gerçekten de, onun bir burjuva partisininkinden çok farklı bir "siyasal pratiği" vardır (Balibar). Bir burjuva partisinin elinde iktidara yerleşmiş burjuvazinin, onun ekonomik egemenliğinin, sömürüsünün, devlet aygıtının, ideolojik devlet aygıtlarının, vs. sağladığı destek ve kaynaklar vardır. Var olmak için, kendi fikirlerine katmak istediği halk kitlelerini birleştirmeye öncelikle ihtiyacı yoktur: Zira bu inandırma, propaganda ve halkı yanına çekme işini toplumsal düzenin kendisi üstlenir. Çoğu kez, bu egemenliğin meyvelerini çıkarcı kanaatlere dönüşmüş olarak adeta dalından toplamak için, burjuva partisine seçim kampanyasını iyi örgütlemek yeter. Zaten bu yüzdendir ki, bir burjuva partisinin var olmak içim bilimsel bir öğretiye de ihtiyacı yoktur; önceden ikna olmuş "partizanlar"ı kendine bağlamak için, egemen ideolojinin belli başlı temalarını "köpürtmesi" yeter.

Devrimci bir işçi partisininse üyelerine sunacak hiçbir şeyi yoktur: ne makam/mansıp ne maddesel avantajlar... Ken-

dini neyse o olarak ortaya koyar: elinde tek güç olarak bilimsel bir öğretiyle parti tüzüğünün temelleri konusunda uzlaşmış üyelerinin özgür iradesi olan, işçilerin sınıf kavgasının bir örgütü. Sınıf mücadelesini bütün biçimleriyle –ekonomik, politik ve ideolojik– yürütmek için, üyelerini demokratik merkeziyetçilik esaslarına göre örgütler. Hareket hattını ve siyasal pratiklerini sadece sömürülen emekçilerin basit ayaklanmaları temelinde değil, kendi bilimsel teorisi ile somut durumun, yani güncel sınıf mücadelesinde mevcut güç ilişkilerinin somut analizleri temelinde tanımlar, belirler. Dolayısıyla egemen sınıf mücadelesinin, yani egemen sınıfın mücadelesinin biçimlerini ve gücünü en önemli faktör olarak hesaba katar. Ancak bu "hareket hattı"nın gereklerine bağlı olarak, burjuva devletini tartışma konusu etmeyen bir solcu hükümette yer almayı faydalı ve "doğru" bulabilir ama tabii kendi hedefleriyle ve orada kendi sınıf kavgasını vermek üzere. Her hal ve kârda, işçi örgütlenmesinin güncel ve dolaysız çıkar ve pratiklerini tüm işçi sınıfının gelecekteki çıkarlarına bağlı tutar. Taktiklerini komünizmin stratejisine, yani sınıfsız toplumu inşa etmek stratejisine tabi kılar.

Bu koşullarda, komünistler partilerinden, burjuva partilerinden tamamen farklı "yeni tip bir parti" olarak, kendilerinden de burjuva siyaset adamlarından tamamen farklı "yeni tip" militanlar olarak söz etmekte haklıdırlar. Onların siyasal pratiği, yasal olsun yasadışı olsun, parlamenter olsun parlamento dışı olsun, burjuva siyaset pratiğiyle hiçbir benzerlik taşımaz.

Komünist partinin de burjuva partileri gibi belli bir ideolojiyi temel alarak kurulduğu söylenecektir elbette; zaten kendisi de bunu proletarya ideolojisi olarak adlandırıyor. Doğrudur. Orada da ideoloji belli bir sosyal grup için "çimento" (Gramsci) rolü oynar. Orada da bu ideoloji bireylere "özne olarak seslenir" ve onların nesnel ve öznel eylemlerinin "motor"unu oluşturur. Ancak, proletarya ideolojisi denen şey proletaryanın saf "spontane" ideolojisi değildir. Zira proletaryanın, birliğinin bilincinde ve aktif bir sınıf olarak

var olabilmek için, yalnız deneyime (yüz yıldan fazla zamandır vermekte olduğu sınıf mücadelesinin deneyimlerine) değil, nesnel bilgiye de ihtiyacı vardır ki bunu da Marksist teori sağlar. Proletarya ideolojisi, Marksist teoriyle aydınlatılmış deneyimlerden oluşan bu çifte temel üzerinde oluşur: sınıf mücadelesi örgütlerinde işçi sınıfının öncü kesiminin birliğini kurup "çimentolama"ya yetenekli bir kitle ideolojisi.. Demek ki bu çok özel bir ideolojidir: *Biçimi bakımından ideolojidir*, çünkü kitleler düzeyinde her ideoloji gibi (bireylere özneler olarak "seslenerek") çalışır, fakat *içeriği bakımından bilimsel teoridir* (çünkü sınıf mücadelesinin bilimsel teorisi temelinde inşa edilmiştir).

İdeoloji, tamam: ama herhangi bir ideoloji değil. Nitekim her sınıf kendini rasgele seçilmiş olmayan özel bir ideolojide "tanır": kendisini birleştirme ve sınıf mücadelesinde yönlendirme kabiliyetine sahip bir ideolojide. Feodal sınıfın kendini *dinsel ideolojide* ya da Hıristiyanlıkta, burjuva sınıfınınsa, aynı şekilde, en azından tartışılmaz egemenliği döneminde, *hukuksal ideolojide* tanıdıklarını biliyoruz. İşçi sınıfı ise, dinsel ve ahlaksal ideoloji öğelerine de duyarlı olmakla birlikte, kendini her şeyden önce *siyasal ideolojide* tanır: burjuva siyasal ideolojisinde değil, proletarya siyasal ideolojisinde; sınıflı toplumun ortadan kaldırılması ve komünizmin kurulması için verilen sınıf mücadelesinin ideolojisinde. Proletarya ideolojisi, ilk aldığı biçimlerde (ütopik sosyalizm) "spontane" olan, fakat sonra İşçi Hareketi'yle Marksist teorinin kaynaşmasından beri "aydınlanmış" olan, işte bu ideolojiden oluşur.

Böyle bir ideolojinin, bazı entellektüeller (Marx ve Engels) tarafından İşçi Hareketi'ne verilen "öğretim"in sonucu olmadığı, Hareket'in de bunu her nasılsa, kim bilir hangi sebeple, benimsemiş olmadığı, elbette gözden kaçmayacaktır. Kautsky'nin ileri sürdüğü gibi "İşçi Hareketi'ne dışarıdan sokulmuş" da değildir; zira Marx'la Engels, çağlarındaki işçi hareketinin fiilen içinde olmaları sayesinde teorik sınıf konumları üzerine kurmamış olsalardı, teorilerini tasarlayamazlardı. İşçi Hareketi'yle Marksist teorinin kaynaşmasının

ürünü olan bu ideoloji gerçekte, çok sert iniş çıkışlar göstermiş olan ve emperyalist sınıf kavgasının belirlediği dramatik ayrışma ve bölünmeler üzerinden hâlâ devam eden çok uzun bir sınıf mücadelesinin sonucu olmuştur.

Bu gerçeklik, ideoloji ve ideolojik pratik sorusunu yeniden sormaktadır. Aşağı yukarı aydınlatılmış olan işleyiş mekanizması sorusunu değil, "yanılsama"sı sorusunu. Zira proletarya ideolojisi örneği üzerinden gördüğümüz gibi, bir ideoloji yalnız biçimiyle ideolojik iken pekâlâ içerikçe bilimsel olabiliyor. Bir ideoloji düpedüz bir yanılgı, hatta bir "yanılsama" ise, bu nasıl mümkün olabilir? Hakikatte, dünyada hiçbir ideoloji, din bile olsa, sadece nedensiz veya rastlantısal bir olay değildir. Her zaman, bir tür "bilinmezliğe" bürünmüş, dolayısıyla ister istemez yanılsatıcı ama gerçek sorun ve problemlerin göstergesidir. İdeolojinin bilinmeyiş biçimi altında bir bilgi [*méconnaissance* biçimi altında *connaissance*] ve yanılsama biçimi altında gerçeğe kinaye (*illusion* biçimi altında *allusion*] olduğunu söylerken, ideolojinin bu ikili karakterine işaret etmek istemiştim.

Evet, yanılsama diyorum, sadece bir hata değil. Zira yanılan, yanılmıştır, o kadar: Hatasının farkına varınca durumu kabul eder ve hatayı terk edip gerçeği benimser. Fakat her türlü yanılsama doğası gereği inatçıdır; kişinin yakasını bırakmaz ve bir bakıma, bir anlamda gerçeği kaale almaz. Bunun nedeni, yanılsamada bir şeyin varlığıdır ki, süregitmekte ve yanılsamayı da sürdürmekte "yarar"ı vardır. İçinde bir sebep etkindir, bilinemez (ister istemez bilinmemiş kalır) ve bunun hatada ısrarda çıkarı vardır. Bu sebep "nesne"de olamayacağına, ancak öznede –ama onu da aşarak– bulunabileceğine göre, toplumsaldır; hizmet ettiği kalıcı "çıkarlar" da bazı sosyal "davalar"ın veya "değerler"in çıkarlarıdır. İdeolojinin ikili karakterinin nedeninin de bunların düzeyinde araştırılması lazımdır.

İmdi, varsayalım, yürürlükte olan toplumsal düzen için, egemenler olsun sömürülenler olsun, toplumun bütün üyelerinin, Tanrı'nın varlığı, aşkın bir ahlak, ahlaksal ve siyasal özgürlüğün varlığı gibi bazı "apaçık gerçekler"i ya da daha

basit veya daha karmaşık herhangi bir m ti, özgür olarak kabul etmeleri gerekli olsun. O zaman, herhangi bir sahibi veya sorumlusu olmaksızın, hem –insanların yaşadığı gerçeklikleri hesaba kattığı ölçüde– "doğru" hem de –"hakiki" anlamlarını vermek ve anlatılan güzel hikâyenin doğru olup olmadığını yakından görmek üzere oradan çıkmayı da yasaklayarak, onları o hakikate hapsetmek için söz konusu gerçekliklere kendi "doğruluğunu" empoze ettiği ölçüde– "yanlış" olan bir tasarımlar sisteminin topluma yerleştiği görülecektir. İşte bu ideolojidir: bilgi-bilinmezlik, yanılsama-kinaye, kıyaslanabilecek bir "dışı" olmayan bir sistem ama dünyada mevcut her şeyi kapsadığı ve her şey hakkında hakikati her türlü deneyimden önce beyan ve ilan ettiği ölçüde, sadece "dıştan" ibaret bir sistem.

Bu garip tanıma denk düşenlerin sadece ideolojiler olmadığını da belirtmek lazımdır. İdealist felsefeler de bu türdendir: "Dış" diye bir şey kabul etmez ve çoğu kez dış dünyanın varlığını tanısalar bile onu bütün olarak içlerine sindirir ve geçmiş, yaşanan ve gelecek her şey hakkında hakikati önceden ellerinde tutarlar. Böylelikle saf "dış" olmuş olurlar. Bu şekilde işleyen yalnız idealist felsefeler değildir. Bazen bilimlerin de, onları ideolojiden ayıran "kopuş"a karşın, ideolojiye düştükleri olur. Bizzat Marksizm bile, Stalin döneminde, bu şekilde kapalı devre halinde, dışsız, yani "dış" üzerinde istisnasız hüküm sürerek, saf ve amansız bir "dış" olarak, çalışmıştır.

İdeoloji böyle ikili bir biçim altında –bilgi olarak ama yanılgılı bilgi olarak– karşımıza çıkıyorsa her türlü bilgi imkânından, dolayısıyla bilimsel bilgiden de, önceden ve radikal şekilde kopuk olmadığı anlaşılabilir. Gerçekten, tarih bize sürekli olarak, altyapılarında yer alan ideolojiden "kopuş" yoluyla doğan bilim örnekleri veriyor; Marx'la Engels'in biraz acele olarak ileri sürdükleri gibi basit "devirme" yoluyla değil, özde ideoloji ve felsefe öğeleri demek olan "teorik üretim ilişkileri" altında, maddesel pratiklerin de işe karıştığı gayet karmaşık birleşim ve kesişimlerin sonucu olarak.

Böylece ideoloji, pratiklerin ve onların soyutlamalarının bütününde anahtar bir konum işgal etmektedir. 1. Ancak bir ideoloji altında bir pratik mümkündür. 2. Yerel ve bölgesel ideolojiler vardır. 3. Egemen sınıfın yönetici ve hegemonik sınıf statüsüne çıkmak için verdiği sınıf mücadelesinin etkisiyle ideoloji eğilimsel olarak "egemen ideoloji" şeklinde birleşir. 4. Egemen ideoloji, kendine tabi ideolojinin öğelerini kendi sistemine entegre etme eğilimindedir; tabi ideoloji böylece sindirilmiş duruma düşer. 5. İdeoloji bireylere özne olarak seslenmek suretiyle işini görür. 6. İdeoloji çift yönlüdür: bilmek-doğru bilmemek, kinaye-yanılsamak. 7. İdeolojinin dışı yoktur ve ideoloji sadece dıştan ibarettir. 8. İdeoloji, mücadelesinin aldığı biçimlerde felsefeye dışarıdan kumanda eder. 9. İdeoloji, her türlü bilimin kurucusu olan teorik üretim ilişkilerinin bir parçasıdır. 10. Bir bilim ideoloji gibi "icra edilebilir" ve ideoloji düzeyine inebilir. 11. Proletarya ideolojisi, proletaryanın kendiliğinden ideolojisiyle sınıf mücadelesi yasalarına dair Marksist teorinin kaynaşmasından doğmuş özel bir ideolojidir.

Bu durumda, sözü şöyle bağlayabiliriz: Bir ideoloji altında icra edilmeyen sınıf mücadelesi, yani siyasal pratik yoktur. Buradan, sözü siyasal pratik sorununa getiriyoruz.

13

Siyasal Pratik[1]

Bizzat Marx siyasal pratiğin özünün sınıf mücadelesinden ibaret olduğunu, fakat sınıfları ve mücadelelerini keşfedenin kendisi değil, (Machiavelli'den 19. yüzyıl başları iktisatçı ve tarihçilerine kadar) burjuva iktisatçı ve tarihçileri olduğunu söylemiştir.

Marx'ın sadece bir kez, 1852'de yaptığı bu belirtme anlamsız değildir, zira "bu konuda kendisine ait olan katkının, proletarya diktatörlüğünün gerekliliği görüşü olduğunu" ifade ettiği aynı mektupta yer almaktadır.[2] Fakat ayrıca, bazı teoride "goşist" Marksistlerin inandıklarının aksine burjuvazinin, hem siyasetin hem sınıfların hem de sınıf kavgasının ne olduğunu pekâlâ bildiğini göstermesi açısından da ilginçtir. Fakat burjuvazi, siyasal pratiğin (yani sınıf mücadelesinin) biçimlerinin, birkaç koşul istisnasıyla, her yerde ve her zaman aynı, dolayısıyla "ebedî" olduğunu sanırken yanılıyordu. Marx ise aynı mektupta bu biçimlerin tarihsel olarak mevcut üretim tarzlarına bağımlılığı üzerinde durur.

Sınıf mücadelesinin Marksist teorisini aynı olayın klasik burjuva teorisinden ayıran, işte böyle görünüşte önemsiz ayrıntılardır. Burjuva kuramcılar gerçekten de sınıf mücadele-

1. Müsveddede "felsefi" kelimesi var; belli ki bir yazım hatası.

2. Weydemeyer'e mektup, 5 Mart 1852. *Correspondance Marx-Engels, "Lettres sur le Capital"*, Paris, Éditions Sociales, 1964, s. 59.

sinin köklerini salmış bulunduğu "temel" veya tabanı hiçbir zaman keşfedememişlerdir: üretim ilişkileri ve sınıf sömürüsü, başka deyişle üretim sürecindeki sınıf sömürüsü ya da üretim tarzlarına göre değişiklik gösteren "ekonomik sınıf mücadelesi".

Nitekim şematik olarak düşünülürse klasik burjuva sınıf mücadelesi teorisinin, söz konusu mücadelenin önceden mevcut sınıfların çatışkılı biçimde karşı karşıya gelişlerinin sonucu olduğu görüşünü benimsediği söylenebilir.

Bu karşılaşmanın en klasik görünümü savaş veya istiladır. 17. ve 18. yüzyılların feodal ve burjuva kuramcıları olayları böyle görüyorlardı: "Barbarlar" eski Roma İmparatorluğu'nun topraklarını istila edip insanlarını köleleştirdiler, kendilerine "serf" yaptılar. Bu şekilde, barbarlar sınıfı, muzaffer istila sonucu olarak daha önce Romalıların egemenliği altında yaşamış bulunan yerli halk üzerinde egemen oldu. Bu olay, daha önce Germanya ormanlarında hüküm sürmüş olan –kralın bir tür savaşçılar demokrasisi çerçevesinde sadece "eşitler arasında birinci" olduğu– "gotik rejim" (Montesquieu) feodalitenin başlangıcı oldu. Ve aynı kuramcılar bu vesileyle, daha sonra kendi eşit soydaşlarına iradelerini empoze etmek için "soylu olmayanlar"la ittifak yapan soysuzlaşmış kralların kötü alışkanlıklarını da suçlamaya koyuldular.

Burjuvazinin kuramcıları buna, o kralların, sürekli savaşlarıyla halkın çalışmasına ağır biçimde zarar veren dik başlı ve kavgacı bir soylular kesimini kendilerine boyun eğdirmek için Roma İmparatorluğu'nun siyasal hukukunu tekrar yürürlüğe koymaktan başka bir şey yapmadıkları şeklinde karşılık veriyorlardı. Burada da iki sınıf karşı karşıya: bir yanda yöneten ve üreten kralla soylu olmayanlar, öbür yanda bütün ceremesini halkın çektiği savaşların ganimetiyle geçinen sömürücü bir soyluluk. Fakat iki durumda da, bu siyasal ilişkilerin, dolayısıyla bu çatışmanın, kökeninde aynı *tamamen dış kaynaklı karşılaşma* var: bir askerî istila.[1]

1. Althusser söz konusu karşılaşmanın iki feodal teorisini *Sur la reproduction*, s. 205-206'da buradakinden biraz farklı biçimde özetliyor.

Burjuva siyasal kuramcılarının en derin düşünebileni, Marx'ın dolaysız manevi atası Machiavelli ise daha da ileri gidiyordu. Siyasal ilişkinin tesadüfi veya konjonktürel değil, zorunlu olarak antagonistik olduğunu, çelişki veya çatışkının önce geldiğini, bütün siyasal olgu ve pratikleri egemenlik ve köleliğin belirlediğini anlamıştı. Ve buradan, siyasal pratik için birinci derecede önemli sonuçlar çıkarıyordu: güçlüleri susta durdurmak için halka dayanmak gibi. Fakat Machiavelli de bu siyasal antagonizmanın köklerinin, *bizzat üretimin içindeki* bir sömürü antagonizmasında olduğunu görmüyor veya açıkça dile getirmiyordu.

Aslına bakılırsa burjuvazinin siyasal pratiğinin doğasını anlamak için daha ileri gitmek ve köklerinin kapitalist üretim tarzında olduğunu gündeme getirmek gerekiyordu. Ancak Machiavelli'in çağında bu üretim tarzı henüz her şeyin açıkça görülmesine imkân verecek kadar gelişmiş ve güçlenmiş değildi.

Üretim tarzı nedir? Belli bir üretme, yani bir sosyal gruptaki insanların "geçim"lerine gerekli ürünleri "hasıl etmek" için doğaya saldırma biçimi veya yöntemi. Maddesel ve teknik bir ilişki olan bu doğa ilişkisi, her üretim tarzı için ayrı ve belli sosyal ilişkileri devreye sokar: sadece emek sürecinde işbirliği biçimleri, emeğin bölünme ve örgütlenme yolları değil, her şeyden önce, *sosyal grupların, maddesel üretim araçlarıyla sürdürdükleri ve söz konusu ilişkilerle tanımlanan iyelik* [*mülkiyet, sahip olma veya olmama*] *ilişkileri*. Demek ki, bir üretim tarzını tanımlayan, belli ilişkiler çerçevesinde, üretici güçlerin (üretim araçları+emek gücü) ve üretim ilişkilerinin birliğidir.[1]

Ancak, belli bir üretim tarzının, herhangi bir anda ve herhangi koşullarda gökten inerek, dünyanın herhangi bir köşesinde yaşayan insanları ele geçirdiğini sanmamak lazım olduğu gibi, kendi içinden, otomatik olarak ve kesin biçimi

1. Althusser sonraki on paragraftaki tezleri "Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre" (1982), s. 570-576'da tekrar ele almıştır.

altında, kendinden sonra gelecek tarzı doğurduğuna da inanmamak lazımdır. Karl Marx'ın 1959 tarihli *Katkı*'nın "Önsöz"ündeki bazı aceleci formüllere karşın,[1] üretim ilişkilerinin üretim tarzının gelişimine uyarlandığına ve her üretim tarzının böylece üretici güçlerin gelişmişlik derecesiyle ya da üretim ilişkilerine uyarlanmışlık derecesiyle tanımlandığını da sanmamak lazımdır. Nitekim bu farklı yorumlarda, karşımızda mekanik bir determinizm ve çizgisel bir diyalektik vardır. Gerçekteyse işler daha karmaşıktır. Hiçbir kader belli bir üretim tarzını, yerini alacak üretim tarzını doğurmaya mecbur tutmaz.

Kapitalist üretim tarzının durumunu ele alalım. Marx'ın, kapitalizmin kökenlerine dair kapitalist "teori"yi nasıl keskin bir mizah üslubuyla gülünçleştirdiğini biliyoruz. Kapitalist ideologlara bakılırsa, kapitalizm... emeğinin ürününden hemen ürettiği anda yararlanmaktan *imtina etmeyi* bilen küçük bağımsız üreticiden doğmuş. Böylece, kökende kalabalık bir küçük bağımsız üretici topluluğu varmış, kendileri, eşleri ve çocuklarıyla hep birlikte karınlarını doyuracak kadar üretim yapıyorlarmış. Derken bir gün içlerinden biri ihtiyacından fazlasını üretmeye başlayınca, elinde bir *fazla*'nın kaldığını görmüş ve onu bir yoksulun emeğini kiralamak için kullanmış. Aynı anda, bu fazlanın bir kısmını diğer bağımsız küçük üreticilerle değiştokuş edebileceğini ve uzlaşma yoluyla, metal *para* kullanılarak, değiştokuş edilen birimlerin değerinin istikrarlı biçimde saptanabileceğini de akıl etmiş.

Buradan, ürünlerin ticaretiyle emek gücünün ticareti doğmuş. Gayet tabii, ücretli emekçiye iyi kalplilikten, aç kalmasın diye iş veriliyormuş! Ama onu kullanan ona emeğinin ürününün hepsini değil ancak kendisini ve ailesini besleyecek kadarını veriyormuş. Buradan da *emeğin sömürülmesi* doğmuş. Ücretli işçi kullanan patron ya da ürün fazlasını satan tüccar haline gelen bağımsız küçük üretici kasalarının gittikçe dolduğunu görmüş ve böylece ilk kapitalist olmuş: yani

1. *Contribution...*, "Önsöz 1859", s. 5.

bir bakıma kanaatkârlık, azim ve cömertlik gibi erdemleri sayesinde! Kapitalizmin ideologları için, bu şema, 1. kapitalizmin, doğa düzenine ait olduğu için ezelden beri var olduğunu; 2. kapitalizmin, doğa düzenine ait olduğu için ebediyen var olacağını; ve 3. kapitalist düzene zarar vermenin doğaya ters düşmek olduğunu, göstermenin en iyi yoluydu.

Marx belgelere dayanarak, işlerin çok başka türlü yürümüş olduğunu,[1] kapitalizmin bir üretim tarzı olarak zorunlu olmakla birlikte hiç de ölümcül yanı bulunmayan *tarihsel* bir *"karşılaşmadan"* doğmuş olduğunu gösterdi: 1. kapitalizm öncesi usullerle (tefecilik, "vahşi" ticaret, hırsızlık, yağma, "toplum varlıkları"nı müsadere, küçük üreticilerin mallarına el koyma,vb.) hazineler biriktirmiş olan "kesesi/kasası dolu adamlar"; 2. *"özgür emekçiler"*, yani vücutlarında ve hareketlerinde özgür, fakat çalışma araçları (toprak, aletler, vb.) şiddet yoluyla ellerinden alınmış olanlar; ve 3. emek sürecinde devrim yapan önemli *bilimsel ve teknik keşif ve icatlar* (pusula, optik aletler, buhar makinesi, dokuma tezgâhı, vb.).

Şematik bir bakış açısından, kapitalist üretim tarzının feodal üretim tarzı tarafından kendi içinden meydana getirildiğini, zira feodalitenin onu "tohum" olarak içinde sakladığını söylemek âdet olmuştur. İdealist filozof Hegel de, "kendinde" (*en-soi*, tohum) ve "kendi için" (*pour-soi*, geliştirilmiş tohum) kavramları arasındaki ayrımı kullanarak, esas itibarıyla böyle akıl yürütüyordu. Gerçi kapitalist üretim tarzı (en azından o devirde) elbette ancak feodal üretim tarzının içinde doğabilirdi. Ama orada, her zaman pek farkında olunmayan, belki Marx'ın bile fark etmediği garip bir şekilde doğdu. Zira şu *"kesesi/kasası dolu adamlar"* burjuvaların ataları, mutlakiyetçi monarşilerin devletlerinde oynadıkları rol dahil toplumsal işlevleriyle daha o zaman "burjuva" olan ya da olma eğiliminde bulunan insanlar, bu erken dönem burjuvaları *sosyal kökenleri, hatta toplumdaki yerleri itibarıyla*

1. L. Althusser, "Livre sur l'impérialisme"de (1973, basılmamış) ileri sürülen tez.

hiç de burjuva değillerdi. İçlerinden birçoğu ticaret ve bankacılıkla uğraşan aristokratlardı (Almanya ve Hollanda gibi). Birçoğu da –ki bu olayın en şaşırtıcı yanıdır– şu veya bu nedenle (örneğin İskoçya'da, geniş av alanlarına sahip olmak için!) küçük toprak sahiplerinin arazilerine el koyup onları sokağa atmış toprak sahibi aristokratlar, büyük toprak ağalarıydı. Ya da topraklarında bulunan madenleri işleten veya metalürjinin temellerini atmak için oralardan geçen nehir ve derelerin su enerjisini kullanan (örneğin Fransa) soylulardı. İşte bu "feodaller", *kendilerine özgü* fakat burjuvaların nedenleriyle *"örtüşen" nedenlerle*, kapitalist üretimin oluşması için gerekli olan "özgürleştirme", yani emekçilerin üretim araçlarını ellerinden alma sürecine katıldılar.

Demek ki, şu fikir haklı olarak[1] savunulabilir: *Kapitalist üretim tarzı burjuvaziyle* (ve burjuvalaşmış feodallerle) *rastlaşmış*, daha doğru bir deyişle aynı anda hem zenginleşmiş *feodalleri* veya mülklerini toparlayıp işletmeye hevesli açgözlü büyük toprak ağalarını hem uluslararası ticaretten türeyen (dolayısıyla hepsi "kesesi/kasası dolu adamlar") *burjuvaları* ve hem de varlıkları ellerinden alınarak *"özgürleştirilmiş" emekçileri* etkileyen bağımsız süreçlerin "rastlaşma"sından doğmuştur.

Olay böyle görülürse kapitalist üretim tarzının gerçekten feodalizmin bağrında doğduğu gerçeği kabul edilebilir ama rastlaşmamaları ya da en azından kapitalist[2] üretim tarzının ortaya çıkışına izin vermeyecek koşullarda rastlaşmaları da pekâlâ mümkün olan *nispeten özerk süreçlerin bir araya gelişi ve işbirliğiyle*... Bunun kanıtı, kapitalist üretim sürecinin, kalıcı olmadan önce, tarihte birkaç kez doğup ölmüş olduğunun ihtimal dahilinde olmasıdır. Örneğin, 14. yüzyıl sonlarına doğru, (hidrolik enerji sayesinde) büyük mekanize sanayi, ücretli işçilik, hatta "parsellenmiş" emek gibi şaşırtıcı

1. Yves Duroux. [Althusser'in notu.]

2. Daktilo edilmiş müsveddede "feodal" kelimesi var: belli ki bir yazım hatası.

koşulların bir arada bulunduğu, Po Vadisi'ndeki İtalyan şehir devletlerinde. Bu görüş çerçevesinde, oralarda oluşmuş ilginç bir burjuvazinin, gerçekten de feodal üretim tarzına ait olmakla birlikte, bir yandan da devlete katılımı yoluyla kapitalist üretim tarzının gelişini önceleyen bir burjuvazinin, hâlâ tarihçilerin aklını kurcalamakta olan sosyal ve siyasal rolü düşünülmeye başlanabilir.[1]

Bu burjuvazi söz konusu olayı, tıpkı kapitalizm öncesi aristokrasi gibi, manüfaktürlerde, madenlerde ve limanlarda ücretli emekçilerinden artı ürünü zorla "sızdıran" *sömürücü bir sınıf* olduğu ölçüde önceliyordu. Bu sömürme koşulunun, daha başlangıcından itibaren tüm tarihi boyunca, *burjuvazinin siyasal pratiğine* damgasını vurduğu söylenebilir.

Bunu iki nedenle yapmıştır. Bir kere, burjuvazinin siyasal pratiği, ücretli işçilerini tabi kıldığı sömürüyü, hiç olmazsa ayaklanmalarına karşı kendini savunmak için, ister istemez hesaba katmak zorundaydı. Sonra, yükselen genç burjuvazi tek başına devlet iktidarına el koyamayacak, dolayısıyla *feodalitenin diktatörlüğüne karşı kendi sömürdüğü emekçilerle ittifak yapamayacak* kadar zayıftı. İmdi, burjuvazinin sınıf kavgası devlet iktidarının ele geçirilmesiyle kalmayıp, silahlarını terk etmemiş olan aynı hasmın tepkilerine karşı daha sonra da uzun süre devam ettiğinden, bu hasmın üstesinden gelebilmek için burjuvazinin uzun süre sömürdükleriyle ittifaka ihtiyacı olduğundan ve o hasım bir kez yenilince, bu kez işçi sınıfını bölüp kendi görüşlerine kazanabildiği kesimiyle ittifak yaparak aynı uygulamaya devam ettiğinden, burjuvazinin siyasal pratiğinin ister istemez bu çok özel koşulların damgasını taşıyor olması anlaşılabilir.

Böylece, denebilir ki, burjuvazinin (feodalitenin ve proletaryanın siyasal pratiklerinden radikal biçimde farklı olan)

1. Kapitalizmin "birkaç kez doğup öldüğü" fikri "Livre sur l'Impérialisme"de öneriliyor. Feodal burjuvazinin "bizzat feodal sistemin oldukça iyi bütünleşmiş bir parçası" olduğu fikri için, Bkz. *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Paris, PUF, "Quadrige" dizisi, 1992 (1959), s. 114.

siyasal pratiğinin asli niteliği, icraatını her zaman *araya başkasını koyarak*, daha açık deyişle, *egemenliği altındaki sömürdüğü sınıfın tümünün veya bir kısmının eylemini koyarak* yapmak olmuştur ve öyle olmaya devam etmektedir. Örneğin, Fransa'da, 1789 Devrimi'nde ayaklanan kitlenin büyük kısmını kırsal kesimin ve şehirlerin yoksul halkı oluşturmuş, Fransa ve Avrupa'da 1830 ve 1848 devrimleri de işçi sınıfının müdahaleleriyle belirlenmiştir. Ve her defasında, sınıfsal amaçlara ulaşıldığında burjuvazi, devrimde kendi saflarında savaşmış olan aynı yoksul halk "kuvvetleri"ni, sırasında kan ve ateşle, yeniden hizaya getirmeyi bilmiştir. 1848 ve 1871'de, Komün esnasında tehdit iyice artınca askerle katliam gibi son kerte önlemlerini de kullanmıştır. O zamandan beri de, işçi sınıfındaki kendi yaratıp beslediği bölünmeler üzerinden, kendine müttefikler biçmekten asla geri durmamaktadır.

Esas itibarıyla, *kendi sınıfsal hedeflerini kendi sömürdüğü insanlara gerçekleştirtmek*, onlara siyasal olarak çok üst düzeyden egemen olabilmek ve aynı zamanda ideolojik olarak da onları yine üst düzeyden, yani devleti kullanarak, boyunduruğu altına alabilmek demektir. Böylece burjuvazinin iktidarı tam anlamıyla bir *devlet iktidarı*, özgül siyasal pratiği de kendi sınıf devletinin pratiğidir. Bu nedenledir ki, burjuvazi, devletini "yetkinleştirme"ye, bastırıcı olsun ideolojik olsun bütün gerekli aygıtlarla donatmaya ve ideolojisini her çareye başvurarak egemen ideoloji halinde birleştirmeye bu kadar özen göstermiştir. Burjuvazinin kendine özgü siyasal pratiğini şöyle özetlemek mümkündür: devlet baskısı ve devlet ideolojisiyle egemenliğine almış olduğu halk kitlelerinin kuvvetlerini azami derecede kullanmak.

Burjuvazinin araç olarak kullandığı ideolojik silahlar arasında, ilk sırada, devletin ideolojik siyasal aygıtı, her şeyden önce de (var olduğu durumda) temsilî parlamenter sistem gelir; bu sistem, her bireyin kendi kişisel iradesini ifade ettiğini, "genel irade"nin de oyların sayılmasından çıktığını varsayan seçim mekanizması yoluyla, burjuvazinin kendi sömürdüğü insanların iradesini "özgürce" kendisine tabi kılma-

sı gibi olağanüstü bir marifet gösteriyordu. Büyük emperyalist savaşlar patlak verdiğinde, devletin bu siyasal ve ideolojik egemenlik sisteminin ne kadar etkili olduğunu kanıtlamaya bilmem gerek var mı? Kırların ve şehirlerin halkı uslu uslu, "vatan için" dövüşeceğine inanarak, cepheye gitti –oysa "sanayiciler için ölmeye" gidiyorlardı (Anatole France)– ve isyan tehlikesi (1917'de Pétain tarafından kanda boğulan Cephe ayaklanmaları) baş gösterince çok şiddetli önlemlerle hizaya sokuldu.

Burjuvazinin yükselişinin şafağında Machiavelli bu sınıfın pratiğinin tablosunu çıkarırken, feodallere nazire olsun diye bir "hükümdar" tasarlıyordu; fakat rolünü oynayacak hale gelmek için, bu hükümdarın burjuva kitlesine dayanması ve devletinin devamlı olması için de "birkaç kişi" olması yani büyük projesi için halkın da güvenini kazanması gerekiyordu. Machiavelli'nin hükümdarı daha o aşamada, hem burjuvalarla hem de sömürdükleriyle ittifak yaparak, silahlı kuvvetleri ve ideolojisiyle hepsini egemenliğine alacak bir devlet inşa eden, burjuvazinin simgesi o adamdı. Burjuvazi nasıl çalışmıyor da çalıştırıyor ve sömürdüklerine bu şekilde egemen oluyorsa, aynı şekilde *siyasal icraatını da kendi eliyle değil başkalarını, sömürdüklerini, çalıştırarak yapar.* Sömürü ve egemenlikten kendi iktidarını türeten harika bir siyasal pratik...

Proleter siyasal pratiğinin tepeden tırnağa farklı olduğu veya olması gerektiği yeteri kadar dile getirilmemiştir: "siyasetin yeni bir pratiği" (Balibar[1]). Zaten başka türlüsü nasıl olabilirdi? Proletaryanın yaşamak için sadece elleri, dövüşmek için de sadece fikirleri ve aklı vardır. Tanımı gereği silahsızdır: Sürekli olarak burjuva güçlerinin silahlarının teh-

1."Bu deyimi bir amaçla, daha önce Althusser tarafından Lenin konusunda, 'felsefenin yeni bir pratiği'nden bahsederken kullandığı formülü yinelemek için öneriyorum [...] Doğrusunu söylemek gerekirse, Althusser'in gösterdiği gibi zaten felsefe de –ne fazla ne eksik–, teoride siyasetten başka bir şey olmadığına göre gerçekten iki ayrı 'yöntem' altında aynı problem söz konusudur." É. Balibar, *Cinq études du matérialisme historique*, Paris, Maspero, "Théorie" dizisi, 1979 (1972), s. 99, not 12.

didi altındadır. Silah isterse, zorla "fethetmesi" lazımdır: çıplak elle ve canını riske atarak. Fakat fikirlerini fethetmesi çok daha zordur.

Zira proletarya egemen sınıfın fikirlerinin ya dolaysız (kilise, devlet) ya da dolaylı (okul, siyasal sistem, vb.) hâkimiyeti altında yaşar. Başkaldırısında biraz bağımsızlık kazanmak isterse, işe tabi olduğu fikirleri kullanmakla başlayacaktır: örneğin, Almanya'da Luther zamanındaki köylü savaşlarında olduğu gibi dinsel fikirler, sosyalizmin ilk biçimlerinde olduğu gibi ahlaksal ve hukuksal fikirler, sonra burjuva siyasal fikirleri (özgürlük, eşitlik) gibi. Bu fikirlerin bayrağı altında baş gösteren her ayaklanma yenildiği için sınanma, acı çekme ve kafa yorma planında uzun bir çalışma süreci yer alır ve halk, burjuvaziyi kendi sözlerinden yakalayacak başka fikirler aramaya koyulur. Yavaş yavaş bu fikirlerin aldatıcı ve zaten kendisini aldatma amaçlı olduğunu fark eder ve *sadece kendisine ait*, onu sınıfsal hasmının ideolojik köleliğinden kurtarabilecek fikirler aramaya koyulur. Sonunda bu fikirleri, devrin savaşan İşçi Hareketi'nin aktif üyesi bazı entellektüellerin eserlerinde "bulur": önce Owen'da, sonra Proudhon ve Bakunin'de, nihayet Marx ve Engels'te; yani *Marksist teoride*. Yenilgilerden bağışık da olmayan uzun bir savaşım, uzun deneyimler... Burada da yine hiçbir şey kader değildi fakat (oranlar korunmak şartıyla, burjuvaziyle kapitalist üretim tarzının "rastlaşma"sına benzeyen) bu *"karşılaşma"* olmasaydı, İşçi Hareketi'yle Marksist teorinin "kaynaşması", "birleşmesi" gerçekleşemezdi. Bu kaynaşmanın bugün bile hâlâ oldukça kırılgan olması, "karşılaşma"nın zorunlu bir olay olmadığını fakat etkisinin hâlâ sürmesi de aynı zamanda karşılaşmanın nedenini[1] kanıtlamaktadır.

Burjuvazinin –her şeyden önce *başkaları için fikirler* olduklarından, pratiğinden ayrı olan– siyasal fikirlerinden farklı olarak, proletaryanın fikirleri (yok olmak istemiyorlar-

1. İlk yazım: "gerekliliğini".

sa) eyleme dönüşmemezlik ve eylemden de mücadele örgütleri aşamasına geçmemezlik edemezlerdi: "kaynaşma" dan önce de var olan ekonomik mücadele örgütleri, *sendikaların* ataları, sonra *siyasal partiler*.

Ve bir kez daha, burjuvazinin siyasal pratiklerinden farklı olarak, örgütlenmiş proletaryanın pratikleri her zaman dolaysız ve aracısız olmuştur. Proleterler aralarında birlik kurarlarsa, "ancak kendi güçlerine güvenebileceklerini" bildikleri içindir. Hayat ve çalışma koşullarını savunmak için grev yapanlar kendileridir. İktidarı ele geçirmek için ayaklananlar da kendileridir. Uzun ve sarp bir deneyimin etkisiyle, proletaryanın siyasal pratiği, bir uzmanın örgütlediği bir darbe demek olan cuntacılığa ve bir genel grevin siyasal angajman olmadan iktidarı halka verivereceğini hayal etmek demek olan "kendiliğindenciliğe" yabancı kalır. Bir politikacı sınıfı ya da teknokratların hâkimiyetindeki burjuva siyasal örgütlerinin aksine, proleter siyasal örgütleri tartışma, karar ve uygulamada en büyük demokrasiyi hedef alırlar, bu geleneğin de kaybolması bazen mümkün olsa bile. Ve bu geniş kitlesel deneyim temeli üstünde, yavaş yavaş yeni bir ideoloji yükselip güçlenir ki, buna göre tarihi ne bireyler ne de fikirler değil, özgürce örgütlenmiş kitleler yapar.[1]

Proleter siyasal pratiği burjuva siyasal pratiğinden ayıran bir husus da elbette ileriye dönük perspektifleridir. Öz*nel* perspektifleri (burjuvazi sömürüsünü sürdürmek ister, proletarya siyasal ve sosyal devrim ister) değil, *nesnel* perspektifleri. Zira kendi pratiğinin alacağı biçimlerden haberdar olmakla birlikte, *burjuvazinin elinde sınıf mücadelesinin yasalarına dair bilimsel bir teori yoktur ve burjuvazi bu olayı tanımak istemez*. Ama sınıf mücadelesinin nasıl bir şey olduğu konusunda incelediğimiz mitlerden yine de aklında bir şeyler kalmıştır. Kendi egemenliğinin ve onunla birlikte sı-

1. "John Lewis: "*C'est l'homme qui fait l'histoire*" [Tarihi insan yapar]. Marksizm Leninizm: "*Ce sont les masses qui font l'histoire*" [Tarihi kitleler yapar]"; L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, s. 24.

nıfların ve mücadelenin de ortadan kalkması için hiçbir neden olmadığını düşünür. Ücretlilere dayattığı sömürü düzeninin normal ve doğal olduğunu düşünür: İnsanlara şef [önder, "baş"] gereklidir, yoksa yanlış yollara saparlar ve felakete sürüklenirler. Bunu önlemek için onları şiddet veya akıllıca vaatler yoluyla hizada tutmak yeter. Burjuvazi geçici bir düzenin temsilcisi olduğunu bir an bile aklına getirmez ya da getirirse (ki gittikçe daha sık getirmektedir) onu on kat artmış bir kuvvetle savunmak içindir. Ama ne olursa olsun hiç aklından çıkmayan bu tehdidin nesnel sebebini bilmek istemez.

Marksist teori sayesinde, proletarya tarihi sınıfların yaptığını bilir. Onun sayesinde, Ekonomi Politik denen sözde bilimin, burjuva ideolojisinin –güncel sosyoloji ve psikolojiyle birlikte– sömürülenleri aldatmayı ve yaşadıkları duruma "uyarlamayı" amaçlayan teorik bir uydurması olduğunu bilir. Onun sayesinde, kitleler tarih sahnesini istila etmediği takdirde, emperyalizmin –"küresel" bile olsa– krizlerinin atlatılacağını bilir. Aynı Marksist teoriyle, proletarya bir sınıflı toplumun bütün düzeninin egemen sınıfın diktatörlüğüne dayandığını, dolayısıyla tarihin akışını değiştirmek ve –"alt evresini" sosyalizmin teşkil ettiği (Marx)[1]– komünizmin yolunu açmak için proletarya diktatörlüğünü kullanarak burjuva diktatörlüğünü devirmek gerektiğini bilir. Tarihin bu zorunlu yasalarını bilmek, proletaryayı siyasal pasifliğe sevk etmek şöyle dursun, ona örgütleri ve ittifaklarıyla tarihe müdahil olmanın çaresini sunar. Proletarya da bu perspektiflerin ütopik olmadığını, zira komünizmin bir rüya değil bir zorunluluk, güncel tarihe yazılmış bir eğilim olduğunu bilir. Evet, komünizm uzun zamandan beri içimizde mevcuttur, hem de tohum değil realite halinde; örneğin, komünist örgütlerde ve diğer topluluklarda (dinsel bile olsalar) veya etkinliklerde, ama bir mutlak koşulla: *Hiçbir para veya piyasa ilişkisi olmasın, sadece insanların*

1. *Critique des programmes de Gotha et Erfurt*, Paris, Éditions Sociales, "Classiques du Marxisme" dizisi, 1972, s. 32.

kurtulmasını isteyen ve ona göre davranan bireylerin özgür örgütlenmesi söz konusu olsun.

Komünistlerin pratiğine o çok özel karakterini veren işte budur: "başkaları gibi olmayan" insanlar. Bir parlamento veya bir belediyede icraat yaptıklarında bile komünistler "başkaları gibi" adamlar değildir. Çünkü gözleri bu meclislerin, hatta kendi seçmenlerinin, basit kapalı ufuklarına çevrilmiş değildir. Yalnız bugün için değil, yarın ve komünizmin geleceği için de, geniş halk kitleleri hesabına eylem yaparlar. Ve bu nedenledir ki bu temel üzerinde, tamamen farklı ideolojileri benimsemiş olsa bile aynı yönde eylem yapan birçok iyi niyetli insanla, örneğin din adamları vb. ile oturup konuşabilirler.

Nihayet, proleterlerin en iyileri ve en bilinçlileri olan komünistlerin pratiğine son tipik özeliğini veren, siyasal pratiklerinde *her türlü siyasete* ve kurallarında ister istemez sınırlı olan *her türlü demokrasiye de son vermek* amacını gütmeleridir. Çünkü bilirler ki, *her türlü siyaset, istesin istemesin devlete bağlıdır*, devlet ise sömürücü sınıfın egemenlik aracından başka bir şey değildir zira sınıf mücadelesinin ürünüdür ve sınıflı toplumun bir bütün olarak yeniden üretimini sağlamak suretiyle, egemen sınıfa hizmet eder. Demek ki, komünistler siyasi olarak *siyaset sona ersin diye* eylem yaparlar. Siyaseti ve sınıf mücadelesini bir gün siyaset ve sınıf mücadelesi sona ersin diye kullanırlar. Diyalektik budur. Hegel'in dediği gibi: Yerçekimine karşı yerçekimini kullanmayı öğrenmek; ancak bu şekilde, kendiliğinden ayakta duran kubbeler üzerine bina inşa edebilirsin.

Komünistler yine bilirler ki, daha önce Lenin'in dediği ve günlük deneyimin de gösterdiği gibi, geçirilecek en zor an sosyalizmdir: Girdaplar ve ters akıntılarla kaynayan bir nehir; sosyalizmin kayığı, dümeni kapitalistlere karşı proletarya diktatörlüğü tarafından sıkıca tutulmazsa o sularda kaybolabilir. Zira sosyalizm artık kapitalizm değilse de henüz komünizm değildir. Kapitalist ilişkilerin (artı değer, ücretli

emek, para, devlet ve aygıtları, partiler rejimi[1]) ile komünist ilişkilerin (ortak mülkiyet, parti, vb.) birlikte var olduğu bir geçiş dönemidir. Bu geçiş sürecinde, sınıf mücadelesi, yeni ve çoğu kez tanınamaz görünüşler altında, hâlâ devam etmekte ve nehirden geçişi tehlikeye atmaktadır. Evet, ekonomist ve idealist bir çizgi izlenirse kapitalizme geri düşülebilir. Bizzat Marx'ta bile kalıntıları görülen kehanet ideolojisinin aksine, komünizme geçiş hiçbir zaman çantada keklik değildir, SSCB'de yapıldığı gibi şimdiden "maddesel temellerinin" atılmakta olduğu ilan edilse bile (Marksist teoride hiçbir anlamı olmayan bir kavram; bu teori, bu şekilde üretim ilişkilerinden ayırdedilebilecek "maddesel temellerden" değil, "*temel*"den, yani altyapıdan bahseder). Bu durum, komünizm perspektifini asla gözden kaybetmeyecek ve uzak da olsa ve şansa bağlı olduğunu da bilerek, geleceğini asla gündelik reformlara kurban etmeyecek bir siyasal teyakkuzu gerekli kılar.

Bu kadar özgün bir siyasal pratikten bu denli derin biçimde etkilenen ve esinlenen proletarya ideolojisinin , diğer pratiklerin çoğu üzerinde belirgin etkiler yaratabileceğini ilave etmeye lüzum var mı? Bundan şaşırtıcı sonuçlar umulabilir, yeter ki bu pratikten çıkarılan dersler üretim pratiğine, emeğin örgütlenişine, parti ve diğer örgütlerdeki demokrasiye, hatta doğa bilimlerine bile uygulanabilsin. Fakat, tıpkı Marx'ın "geleceğin tencerelerini kaynatmak" istememesi gibi, biz de burada önceleme yapmaktan sakınacağız. Önemli olan, etrafımızda doğabilecek olan ve belki doğmakta olan, her şeye karşı dikkatli olmaktır.

Siyasal pratiğin bu özet analizinden ne aklımızda kalmalı? Şu: Bize, *soyutlamayla belli ve özgül bir ilişkiyi* gösteriyor. Siyasal pratik de, üretim pratiği gibi, teknik pratik gibi, ideolojik pratik gibi, soyutlamayı başından savamaz. En baş-

1. İlk yazım: "komünist parti".

ta, tüm belirlenimlerinde ona damgasını basan (ekonomik, siyasal, ideolojik) ilişkilerin mutlak koşulları altında var olduğu için. Sonra, bu sosyal ilişkiler altında, *kendisi de soyutlamalar ürettiği* için: eylem ve doğrulama alanını değiştiren, önce pratik, sonra soyut ve teorik soyutlamalar. Son olarak, söz konusu soyutlamalar giderek bir bilimin, çağlarının tüm kültürüyle donanmış fakat bilimlerini ancak proletarya sınıfının teorik (felsefi) konumları üzerine inşa edebilecek entellektüellerin oluşturduğu bir bilimin, soyutlamalarıyla "rastlaştığı" için.

Yine de burada, ideolojik pratik konusunda daha önce işaret edilen ve gittikçe derinleşen bir fark vardır. Siyasal pratiğin bütün bu sosyal süreci, sınıf kavgasının antagonistik bölünme formuna büründüğü zaman bile (ki sınıflı toplumlarda durum her zaman budur), *dışsal bir nesneden ziyade sürecin kendisini ilgilendirir*. Kuşkusuz, burjuva siyasal pratiği konusunda, başkalarını kendisi için çalıştırmanın, dolayısıyla sınıf ilişkisinin durumuna etkide bulunmak için sömürülenleri "manipüle etme"nin söz konusu olduğunu gösterebilmiştik. Ne olursa olsun, pratiğin genel şemasına göre yerleşik düzeni dönüştürmek (ya da savunarak olduğu gibi korumak) için birtakım operasyon araçlarını kullanmak söz konusuydu. Ama bu durumda bile, sürecin "özne"si yani burjuvazi de olaya bulaşıyordu, dolayısıyla bir duruma dışarıdan müdahil konumunda değildi; tam tersine, sanki sınıf ilişkileri durumunun kendisi, burjuvazi aracılığıyla, kendi üzerine etkide bulunuyordu –gerçi burada da burjuvazi kendi hesabına ve yararına kendi sömürdüklerini çalıştırıyordu–. Başka deyişle, *bir bütün olarak düşünülünce*, bu pratik Aristoteles'in ikinci tanımına (kendi kendini dönüştürmek) birincisinden (dışsal bir nesneyi dönüştürmek, "üretmek") çok daha iyi uyuyordu.

Bu durum proletarya siyasal pratiğinde daha da geçerlidir, zira bu kez artık süreçte hiçbir aracı yoktur ve bu koşulları üstlenerek *nesnel durumun dönüştürülmesiyle kendi kendinin dönüştürülmesinin birliğini gerçekleştirmek* bu pratiğin

tipik özelliğidir. Marx bu özdeşliğin ilk formüllerini *Feuerbach Üzerine Tezler*'de vermiştir; orada, devrimci "*praxis*"ten, nesnenin (güç ilişkilerinin) dönüştürülmesi ile öznenin (örgütlü devrimci sınıfın) dönüştürülmesinin özdeşliği olarak söz eder. Bu durumda, burjuva siyasal pratiğinde yönetenlerle eylemciler, fikirlerle eylemler arasında dışsallık olarak kalan öğe, nesnel durumla savaşta rol alan devrimci kuvvetlerin karşılıklı dönüş[tür]üm ve birleşim diyalektiği yararına ortadan kalkar.

İşte bu yeni ilişki, bu kez bu yeni somut soyutlamadır ki, pratiğin teoriye göre önceliğine dair materyalist Marksist teze tüm anlamını verir. Burada, bir yanda sadece maddesel olan bir pratikle öbür yanda sadece manevi ve "seyredici" olan bir teori arasındaki şematik karşıtlığın, idealist felsefenin karşıtlıklarına ait olduğu açıkça görülür. Zira burada siyasal pratik teoriden beslenirken, siyasal teori de baştan başa "pratikten çıkarılan derslerden" esinlenir.

Pratikle teori arasındaki ilişki ve pratiğin teoriye göre önceliği içerik terimleriyle düşünülmelidir: Mevcut teorinin dönüşümü ancak pratikten gelebilir fakat hiçbir zaman karşımıza teoriden arınmış saf bir pratik çıkmaz. Buna karşılık, siyasal mücadelenin dönüşümleri artalanı üstüne kurulmuş olan teori, pratikten somut deneyim olarak aldıklarını pratiğe verimli bilimsel soyutlamalar olarak geri verir. Teoriyle pratiğin birliği böylece bir çember ya da başka deyişle bir lokomotif tekerleği teşkil eder: dönüşü –yani *pratiği*– korumak ve hızlandırmak için daima bir ağırlıkla [*ballant*] "safralanmış" bir tekerlek. Ancak, hareketi koruyup her dönüşte yeniden canlandıran bu ağırlık, tekerleğin çemberine tespit edilmiştir. Demek ki, siyasal pratiğin analizi, önceki analizlerimizden öğrendiklerimizi doğrular: her pratiğin, son kertede sosyal ilişkilere, dolayısıyla sınıf ilişkilerine bağlı soyut ilişkileri koşul aldığının kabul edilmesi. Bu bakış açısına göre, siyasal pratik ayrıcalıklı bir konum işgal eder, zira eyleyiciyi, üretim aletlerini, bizzat sınıf ilişkilerini, doğrudan doğruya hammadde olarak alır.

Bundan sonra felsefi pratiğe ve onun kendine özgü soyutlama biçimlerine geçebilir miyiz? Hayır, çünkü daha önce (amacımız) için çok önemli iki başka pratiği de incelememiz gerekiyor: psikanalitik pratik ve estetik pratik.

14

Psikanalitik Pratik

Yüzyılın başlarında Freud tarafından geliştirilmiş olan psikanaliz (ya da sadece "analiz") pratiğinin ancak son dünya savaşından bu yana resmen tanınmaya, ideolojik ve siyasal etki ve ağırlığının fark edilmeye başlandığı söylenebilir. Bu gecikmenin nedeni bu keşfin bir tür skandal olarak görülmesiydi.

Gerçekten de Freud, insanı bir uçtan bir uca "bilinçli" olarak, duyarlı hukuksal, ahlaksal, siyasal, dinsel ve felsefi bir özne olarak, "[gizli bir] arkası olmayan" saydam bir varlık olarak gören idealist burjuva tasarımını artık bir kenara bırakmak gerektiğini söylemeye girişiyordu. Freud burada biyo-nörofizyolojistlerin çoktan beri söyleyegeldikleri şeyi, insanın *bir bedeni ve bir beyni* olduğunu ve düşündüğü zaman ne vücudunda ne beyninde neler olup bittiğini bilmediğini, söylemek istemiyordu. Bunu tüm filozoflar ezelden beri diyegelmişlerdi. Freud, insan düşündüğü zaman, düşüncelerinin çoğu kendi dışındaki sosyal etkinliklerin ürünü olduğundan, onları üreten mekanizmanın ne olduğunu bilmediğini de söylemek istemiyordu; bunu da tarihçiler ve sosyologlar çoktan beri söyleyip duruyorlardı. Freud bu "dışarı"lardan değil, *bizzat düşüncenin içindeki* bir "dışarı"dan söz ediyordu.

Freud düşüncenin esas itibarıyla bilinçsiz ama "düşünülmüş" olduğunu ve düşüncenin bilinçli kısmının sınırlı olduğunu söylüyordu. Bu şekilde, bilinçten ve bilinçli özneden

değil, kendi kendine düşünen öznesiz bir "psişik aygıt"tan söz etmiş oluyordu: kendi "bilinçsiz düşünceleri"ni, yine kendisinin ön bilinç ve bilinçle donanmış kısmına empoze eden bir aygıttan... François Mauriac çocukken "büyüklerin kıçları olmadığına" inandığını anlatır. Özetle, Freud'e kadar (ondan önce de bundan şüphelenilmiş olmakla birlikte) insanlık düşüncenin bir "arka taraf"ı olmadığına, bilincin arkasında ve ona hakikati olarak yapışık, kendi usulünce "düşünen" bir "bilinçdışı alan bulunmadığına inanıyordu: biyolojik ve sosyal gerçekliğe değil, çok özel maddesiz bir gerçekliğe sahip bir olgu olarak...

Hıristiyan filozof Malebranche daha önce, fakat Tanrı' dan söz ederken, şöyle demişti: "İçimizde ne oluyorsa O yapar."[1] Freud'un "bilinçsiz" etmeni de, oranlar korunmak şartıyla, aynı şekilde davranıyordu. Bir şey, öznesiz bir "o", "psişik aygıt"ımızda, yani içimizde, bilinçli irademizin izin veya onayı olmaksızın eylemde bulunuyor, bilinçli düşünce ve bilinçli eylemlerimize varıncaya kadar her şeyi "idare ediyordu".

Bu gerçekliğe somut örnek aramak için fazla uzağa, rüyalara, günlük hayata, en acayip içgüdülere filan gitmeye gerek yoktur. Sophokles'in sahneye koyduğu hikâyeyi, babasını öldürüp anasıyla evlenen oğul hikâyesini, Diderot vahşi çocuklarda buluyordu: Hele bir izin verilsin, babalarını öldürüp analarıyla evlenir bunlar![2] Çok garip bir "içgüdü" zira tüm akla ve mantığa yabancı, açlık gibi dürtüsel ama açlıkla kıyaslanabilir hiçbir itici kuvveti olmayan bir olay; bu cinayetle, bu ensestle ne elde edilebilir ki, başka türlü ve tehlikesiz bir cinsel ilişkiyle elde edilemeyecek? Bu vakada her in-

1. "[...] günahın maddesi, Tanrı'nın bizi işe karıştırmadan içimizde meydana getirdiği (tensel istek) duygu ve hareketlerinden ibarettir."; "Tanrı, etkin sebep olarak, bizi işe karıştırmadan içimizde bütün algı ve hareketlerimizi meydana getirir." *Réflexions sur la prémonition physique*, N. Malebranche, *Œuvres complètes*, (ed.) A. Robinet, 16. kısım, Paris, Vrin, 1958, s. 35.

2. "Küçük vahşi kendi başına bırakılsa ve geri zekâlılığını koruyup zaten az olan beşikteki çocuk aklıyla otuz yaşındaki erkeğin tutkularını birleştirse, babasının boynunu koparıp anasıyla yatardı." *Le neveu de Rameau*, (ed.) H. Coulet, Denis Diderot, *Œuvres complètes*, 12. kısım, Paris, Hermann, 1975, s. 178.

san, en azından her çocuk, kendi içinde ve iradesinden bağımsız olarak kendisinden daha güçlü bir kuvvet tarafından "eylenmektedir".

Peki, günlük hayattaki "*amacına ulaşmamış eylemler*"e, nedensiz ama tüm nedenlerden güçlü, görünüşe göre hiçbir anlamı olmayan ama bilinçsiz bir isteği, arzuyu, ya bir ayrıntıyı unutmak ya da filan anıyı tekrar canlandırmak, kısacası şu veya bu bilinçsiz arzuyu "gerçekleştirmek" arzusunu, açığa vuran birtakım jest ve davranışlara ne demeli? Freud bunları da, rüyaları yaptığı gibi, şaşkınlık verici bir kolaylıkla deşifre ediyordu. En eski insanlık geleneği rüyalara kehanet gücü atfediyordu; onlara bu gücün "tanınması", insanların, geleceklerini kontrol etmeye yönelik bilinçsiz arzularını dile getiriyordu. Fakat ayrıntıya girilince, uyanıkken uydurulmuş o garip öykülerin, uykuda "görülmüş" ve anlatılmak üzere akılda kalmış şeylerin analizinden o kadar çok bilinçsiz arzular açığa çıkıyordu ki! Freud bu "arzu gerçekleşmesi" olayından, elli yıl önce Alman filozof Feuerbach'ın dinden bahsederken kullandığı terimlerle (*Wunscherfüllung* [hüsnükuruntu]) söz ediyordu.[1]

Demek ki herkesin gözlemleyebileceği bütün bu olayları açıklamak ve gerekli dersleri çıkarmak gerekiyordu. Bunu Freud yaptı; bütün bu edimlerin ve onların bilincinin arkasında, *bilinçsiz bir aygıt* varsaymak noktasına geldi: o aygıtın içinde –biyolojik alanla psişik aygıtın sınırında yer alan, ekonomik ve dinamik paylaşım yasalarına göre "fantazma" denen az sayıda, çok özgül ve çok acayip formasyonlara yerleşmiş kuvvetler olan– "itkiler" [*pulsions*] tarafından harekete geçirilen bilinçsiz arzular işbaşındaydı.

1. "Tatmin edilmiş olarak tasarlanan her arzu 'olgu' olur." L. Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, Fr. çev. J.P. Osier ve J.P. Grossein, Paris, Maspero, "Théorie" dizisi, 1968, s. 355. "Arzu tatmini olan sadece rüya değildir, histeri nöbeti de aynı işi görür. Bu, histeri belirtileri için ve kuşkusuz bütün nevrotik vakalar için de geçerlidir; bunu daha önce akut sayıklamada da tanılamıştım." S. Freud, *Naissance de la psychanalyse. Lettres à Wilhelm Fließ, notes et plans*, Paris, 1956, s. 246. Bkz. L. Althusser, "Sur Feuerbach", *Écrits philosophiques et politiques*, 2. kısım, s. 227.

Freud fantazma terimiyle "fanteziler"i, yani özerklik ve etkenliğe sahip, belli bir "sahne"deki düzenlenişleriyle var olan ve bilinçsiz öğenin içinde, yan yana ve uyuşan veya antagonistik ilişkileriyle yer alan ve çok küçük çocukluktan alınma gerçek durumlarınkilere benzer dizilişleri temsil eder görünen birtakım hayalî fakat bilinçsiz tasarımları kastediyordu. Gerçek çocuklukta, küçük çocuk, annesi (ilk sevgi nesnesi) ve babası (artı kardeşleri) vardır ve bu gerçek kişiler arasında karşılıklı bağımlılık, sevgi, korku, rekâbet gibi ilişkileri bulunur; küçük çocuk da yavaş yavaş bunları sevindirici veya düş kırıcı biçimde "yaşayarak" [deneyimle] öğrenir. Bilinçdışı alanda aynı zamanda, *ancak fantazma biçimi altında*, fakat çoğu kez yoğunlaşmış bilinçsiz imgeler (*imago*'lar) gibi temsil edilmiş olarak, bütün bu "şahıslar"ın eşdeğerlileri de mevcut gibi görünüyor: Anne fantazması sırasında baba imgesini temsil edebiliyor, küçük çocuğun kendi fantazması da aynı şekilde baba veya anne imgesini temsil edebiliyor, vs.

Fakat işin en dikkate değer yanı, bu fantazmatik "şahıslar" arasındaki ilişkilerin, bilinçdışı alan "sahne"sinde, Freud'un "öbür sahne" dediği yerde, aralarında cinsel bağlar varmış gibi görünmeleridir. Çocuk, "şahıslığı" –çocukluk hayatının ilk anlarında ancak algılanabilen– göğüsler, yüz gibi "kısmi nesneler"den adım adım teşekkül etmekte olan annesiyle gerçekten "yatmak ister". Burada Freud'un "çocuk cinselliğinin" varlığını sahada yapılmış gözlemlerden değil –bu da yapılabilirdi gerçi– psikanalitik tedavi seanslarında yetişkinlerin fantazmalarının analizinden yola çıkarak keşfettiğini kaydedelim. Böyle şeyleri öteden beri sımsıkı sansürlemiş olan bir kültür karşısında, bunun varlığını ileri sürmek büyük bir skandala sebep olmuştur. Fakat gerçekten de hem günlük hayattan (rüya gibi) hem de psikanalitik tedavi gören yetişkinlerin "bilinçdışı"larının analizinden gelen tüm vakaları açıklamak için bu varsayımı yapmak gerekiyordu. Aksi takdirde bütün bu olgular karanlık kalacaktı.

Freud bu vakalar üzerinde çalışarak onları açıklamak için birtakım özgül soyutlamalar oluşturma noktasına geldi

ki, bunlar o ünlü "topik"lerdir.[1] "Topik" diye, özellikleriyle ama daha da önemlisi ilişkileriyle özel bir rol oynayan belli birtakım gerçekliklerin yer aldığı soyut bir alandaki belli bir diziliş/düzenlenişe deniyor. İlk aşamada Freud böylece (her türlü bilinç ve özne[2] fikriyle köprüyü atmak için) birinci topiğe *"bilinçdışı"*nı [*l'inconscient*] koydu. Bilinçsiz düşüncelerin (veya itkilerin veya fantazmaların) yeri olan bu katmanın üstüne, bilinçli olmamakla birlikte istendiğinde öyle olabilecek düşüncelerin (normal anıların) yeri olan *"bilinç öncesi"*ni [*le préconscient*] yerleştirdi. Bilinç öncesinin üstüne de bilinci değil, algı ve eylemin yeri olan *"bilinçliliği"* [*le conscient*] koydu. Bir yanda bilinçlilik-bilinç öncesi grubuyla öbür yanda bilinçdışı arasına da, bilinçdışı düşüncelerin bilinç alanına çıkışını engelleyen ve onları kendi alanlarında tutan *"bastırma"* barajını koydu. "Bilinçdışı" genel enerji deposuydu; bunun kuvvetleri, sıkı bir ekonomi uyarınca, bilinç öncesi ile bilinçlilik arasında paylaşılıyor ve orada sık sık gözlenen garip fenomenlere sebep oluyorlardı.

Olguları açıklamak için bu soyutlama yeterli görünüyordu. Fakat özellikle tamamen bilinçli olduğu söylenen "ben[lik]"in doğasını etkileyen başka olgular Freud'u soyut düzeneğinde değişiklik yapmak zorunda bıraktı. Buradan, "bilinçsizlik"in alanını "ben[lik]"e kadar genişleten "ikinci topik" çıktı. O zaman yeni bir dağılım karşısında kalındı. En altta, tabanda, artık kendi etki alanıyla sınırlanmayan "o". Üstünde, bilinçliliğe, "algı bilinç" alanına, teyakkuz ve eylem işlevine tekabül eden "ben[lik]" [*le moi*]; onun üstünde, yasağı temsil eden ve bilinçsiz düşünceleri "o" katmanına "bastıran" bilinçsiz makam "üst-ben[lik]" [*le sur-moi*]; ve nihayet, "ben[lik]'in ideali" [*l'idéal-du-moi*] ya da "bilinçsiz-bilinçli

1. Birinci topik için, bkz. "L'Inconscient" (1915, S. Freud, *Œuvres complètes*, 23. kısım, Paris, PUF, 1968, s. 203-242. İkinci topik için, bak. "Au-delà du principe du plaisir" (1920), *Œuvres complètes*, 15. kısım, 2. basım, Paris, PUF, 2002.

2. Üstü çizilmiş: "Ya da temel (Freud'un topik kavramı, Marksizmin temel [taban] ve üstyapı topiğiyle pekâlâ karşılaştırılabilir.)"

psişik şahsiyetin kendisini onunla özdeşlemek üzere izlediği bilinçsiz-bilinçli fikrin bilinçsiz-bilinçli tasarımı."

Freud bu farklı "makamlar" arasına daima, "o" düzeyinde yer alan ve –nasıl olduğu söylenmeden– bireyin derin biyolojik gerçekliğine (itkileri ve içgüdüleri) bağlı sayılan bilinçsiz bir enerjinin ekonomik ve dinamik dağılım, paylaşım, yatırım ve karşı yatırım ilişkilerini koyuyordu. Bu "ekonomi" sayesinde (Freud burada klasik ekonomi-politiğin üretim-dağıtım-yatırım teorisinden olduğu kadar, her şeyi enerjiye indirgeyen devasa bir felsefi teori kurmuş olan Alman kimyacı Ostwald'ın "enerjetizm" teorisinden de esinleniyordu) günlük deneyimlerde gözlenenler gibi tedavi esnasındaki klinik deneyimlerde de gözlenen bütün vakaları açıklayabiliyordu.

Bu teorinin en dikkat çekici ve olağanüstü yönü, Freud'un onu baştan başa çocuk cinselliğinin nesnel olgularını hiç gözlemeden geliştirmiş olmasıdır: Teori, yetişkinler üstüne, her şeyden önce de yetişkinlerin psikanalitik tedavi süreçleri üstüne yapılmış gözlemlerden türetilmiştir. Dolayısıyla, aşırı iddialı bir çıkarsama [*extrapolation*] olduğu ileri sürülebilir. Fakat çocuk cinselliğinde gözlenen olgular, Freud'un varsayımını doğrulamıştır: Gözlemlerde küçük çocukların tartışılmaz bir cinsellikleri olduğundan başka, "çok biçimli bir sapkınlıkları" bile bulunduğu görülmüştür (yetişkin cinselliğinden farklı olarak, onlarınki her biçimi alabiliyor ve fark gözetmeden her türlü cinsel nesneye sabitlenebiliyor).

Fakat en şaşırtıcı olan ve hâlâ da öyle kalan husus, bütün bu teori ve mekanizmanın *mutlak özerk* karakteridir. Her şey, sanki *hem* biyolojik varlık koşullarından *hem de* sosyal varlık koşullarından bağımsız bir hayat sürüyorlarmış gibi, bilinçdışılığın mekanizmaları içinde olup bitiyor –oysa bu koşullar dolaylı olarak o mekanizmaları yönetmektedir–.

Bu tez hem bir teorik skandalla hem de anlayışsızlıkla karşılandı. Biyolojik ve sosyal etmenlerle koşullandıkları görülen bütün bu mekanizmaların kendi varoluş koşullarından bağımsız olabilecekleri fikrine bir türlü yanaşılamıyordu. Yine de, bütün direnişlere karşın apaçık görülene teslim ol-

mak gerekti. Meçhul bir okyanusun ortasında bir ada gibi ortaya çıkan Freud'un teorisi olguları "bal gibi" açıklıyor, dayandığı ama bağlı olmadığı gerçekliklerin yardımına ihtiyaç duymaksızın "tıkır tıkır işliyordu".

Freud'un öğrencileri, bu paradoksu açıklamak için ilave varsayımlar öne süreceklerdi: Jung, sosyal ve biyolojik kökenli "kolektif bilinçdışı" diye bir şeye atıf yapacak, Reich üst-ben[lik]'e yansıyan aile yapılarına başvuracaktı, vs. Freud bütün bu çıkarsamalara şiddetle direnerek, kendi ileri sürmüş olduğu olgu ve açıklamaların arkasında durdu. Buradan, psikanaliz hareketi içinde bugün hâlâ yatışmış görünmeyen krizler ve bölünmeler meydana geldi.

Bu konjonktürde, psikanaliz teorisini, ne pahasına olursa olsun, görünüşe göre bağlı olduğu, nörobiyoloji ve sosyal-ailevi yapılar teorisi gibi gerçekliklerle, dolayısıyla Marksizmle ilişkilendirmeye çalışmak, dolayısıyla o indî [keyfî] ve tehlikeli zihinsel kurgulara düşmek ve böylece Freud'un teorisini ya biyolojiden ya tarihsel materyalizmden türetmek gerekli miydi? Deneyim bunun, özellikle tüm iddialarına karşın alanlarına çekmek iddiasında bulundukları gerçekliklere siyaseten hiçbir şekilde çengel atamayan Reich'la öğrencilerinin denemelerinin kanıtladığı gibi, serüvene atılmak olduğunu göstermiştir.

Peki, bugün Fransa'da Lacan'ın yaptığı gibi, bilimsel alanda geçici olarak tecrit edilme riskini ve aynı zamanda sürekli yalnızlık riskini de, göze alarak, psikanaliz teorisinin gerçek özerkliğini vurgulamak daha iyi bir yol muydu? Bu ikinci tutum, en azından şimdilik, daha doğru görünüyor.[1] Bazen komşu bilimlerin olabilecek keşiflerini öncelemeden, bir teoriyi ihtiyatlı bir bilimsel tamamlanmamışlık halinde bırakmak gerekir. Gerçekten de deneyim, bir bilimin tamamlanmasının kararnameyle olmadığını göstermiştir.

1. İlk redaksiyon: "Bu ikinci tutum daha doğru görünüyor. Lacan, Freud'un –komşu bilimlerin gelebilecek keşiflerini öncelemek istemeyerek– ihtiyatlı bir bilimsel tamamlanmamışlık durumunda bırakmaya özel bir özen gösterdiği bir teoriyi felsefi olarak tamamlama fikrinin çekiciliğine direnememiş olsa bile."

Psikanaliz teorisinin tarihinden edinilen deneyim gösteriyor ki, komşu bilimler komşu bilimsel "kıtalar"ın tekrar birleşmesini mümkün kılacak bir olgunluk derecesine ulaşmadıkça, ideolojik olmamakla birlikte henüz bilimsel de sayılamayacak bazı nesnel soyutlamalar söz konusu halde var kalabilir ve kalmalıdır. Sınıf mücadelesini sonucuna ulaştırmak için nasıl zaman gerekiyorsa, bir bilimin bilim haline geliş sürecini sonuca götürmek için de aynı şekilde zaman gerekir. Üstelik psikanaliz teorisinin bir gün öz anlamıyla bir bilim formuna girebileceği de kesin değildir.

Fakat, teorik kaderi ne olursa olsun, psikanalizin en dikkate değer karakteri *pratikle olan ilişkisidir*. Burada şu can alıcı noktayı akılda tutmalıyız: Freud'un teorisi ancak bilimsel bir pratik temeli üzerine inşa edilebilmiştir: "tedavi" süreci ya da bireyin bilinç altındaki fantazmatik ilişkilerin dönüştürülmesi ve ancak deneyim esnasında durmadan yeniden ayarlanan bir pratiğin üretilmesiyle gelişebilmiştir: yine "tedavi" süreci.

Tedavi nedir? Birçok bakımlardan, bilinen deneysel bilimlerin deney düzenek ve yapılarıyla karşılaştırılabilecek bir deney durumudur. Ama aynı zamanda, istenen etkileri yapacak özel üretim aletleri kullanarak nesnesinde dönüşümler yaratan bir pratik *durumdur* da. "Tedavi", bir Üçüncü'nün hâkim olduğu ikili bir yalnızlık görünüşü altında, bilinçdışılığın yasalarını, analist ve hastayı buluşturur. Kimileri (Lacan), sonunda kendi dönüşümünün "motor"u olduğunu, bir bakıma daha önce Aristoteles'in bahsetmiş olduğu "kendini tedavi eden hekim" olduğunu vurgulamak için, hastaya "analiz eden"in derler; analist ise sadece "analiz eden"in bilinçdışı anlamlarla yüklü söylemini yönlendirmek ve "noktalamak" (Lacan) için oradadır. Psikanalizin başlangıcında hemen yalnız nevrozlular (psikozlular ya da delilerden farklı olarak, dış dünyayla teması kesmemiş olmakla birlikte bu dünyayla ilişkileri ağır biçimde çığrından çıkmış olanlar) tedavi ediliyordu. Şimdiyse, özellikle Melanie Klein'in çalışmalarından beri, psikanaliz psikozluları, öz anlamıyla "deliler"i de kapsamına almaktadır.

Tedavide, *mutatis mutandis*, pratiğin kategorilerini buluruz. "Hammadde" hastanın kendisi, bilinçdışı ve fantazmalarının "patolojik" düzeneğinin bilincine ve hayattaki pratik tutum ve davranışlarına yaptığı etkilerdir. Tedavide etkili üretim aletleri, bir yandan *transfer* yoluyla analiz edenin bilinçsiz olarak analistle özdeşleşmesi, öbür yandan bilinçsiz fantazmaların analiz eden ve analist tarafından birlikte "*işlenmesi*"dir [*élaboration*] (*durcharbeiten*). Transfer ancak belli bir sürenin sonunda, yeter sayıda seanstan sonra hasta kendini analistle özdeşlemeyi başardığında (onu ana veya baba gibi bir şahsın yerini almış "yedeği" gibi gördüğünde) "tutar" (tabii tutarsa). O zaman, kendi bilinçdışı arzularını, hemen hemen hiçbir şey söylemeden kendisini dinleyen o gerçek kişiden geliyorlarmış gibi, o yedeğe "yansıtır", yani atfeder.

Serbestçe her şeyi diyebileceği ve demesi "gerektiği" için bu acayip durumda kendi bilinçdışı arzularını ifade etmeyi başarmış olur. Bir şey söylediğini, bir *talepte* bulunduğunu (bana yardım edin! beni sevin!) sanır ama yavaş yavaş başka şeyler söylediğinin farkına varır, çünkü bilinçdışı bir arzuyu (seni yok etmek istiyorum! ölmek istiyorum! çok güçlü olmak istiyorum! sevilmek istiyorum!) dile getirmektedir. Bu çelişki yavaş yavaş aktifleşir; hasta bilinçli düşüncelerini bilinçdışı arzularıyla karşılaştırarak onları karşılıklı olarak birbiri üzerinde "çalıştırma"yı (*durcharbeiten*) başarır; bu da sonunda etkilerin (kimi bilinçsiz fantazmatik imgelere bilinçsiz ve derin duygusal bağlılıklar) yeniden dağılımına ve bilinçli ve bilinçdışı psişik aygıtın bütün olarak yeni bir dengeye kavuşmasına sebep olur.

Son aşaması karşı transferin tasfiyesi olan "iyileşme" o zaman ortaya çıkar.[1] Zira analist de, onu Aristoteles'in Tanrısı gibi olaylara uzak ve ilgisiz bir "devinmeyen devindirici" gibi gösterebilecek yaklaşık bir fikre karşıt olarak, kendi bilinçdışı arzularını hastaya "yatırmıştır": ya onu yanında tutmayı önemsediği ya da ondan vaktinden önce kurtulmak

1. Üstü çizilmiş: "Her analiz aslında 'bitirilemez' olmakla birlikte".

istediği için. Demek ki, analist de psikanalizi sonucuna ulaştırmak için, etkin rol oynamaktan hiç geri durmayan analiz edenin yardımıyla, *kendi karşı transferini analiz etmek* zorundadır. Bu yüzden, transferle karşı transferin ikisi de tasfiye edilmedikçe, tedavi süreci Freud'un son metinlerinde anlatılan o "sonu gelmeyen analiz" halini alabilir. Aksine bu tasfiye sonucuna ulaştırılabilirse, tedavinin de sonu gelebilir ve hasta daha uygun koşullarda özel hayatına dönebilir.

Tedavinin düzeneğinde ve uygulanışında psikanalizin hemen hemen hiçbir eşdeğerlisi olmayan somut bir deneyim olduğu gözden kaçmamıştır. Analist burada hiçbir şekilde bir hekim, yani toplum tarafından kendisine hastalara bakma –yani neden rahatsız olduğunu bilen ve bunu iyileştirmek için doktora giden bir hastanın *talebine* karşılık verme– *yetkisi* veren *bilimsel* bilgiyle donatılmış otorite değildir. Psikanalitik pratik, *tıbbi pratiğin* ya da bilgisi ve sosyal gücünün verdiği otoriteyle hastaları iyileştirmeye ve onlara yol göstermeye yetenekli, "bildiği varsayılan bir özneyi" (Lacan[1]) işin içine sokan her türlü pratiğin, gelmiş geçmiş en ağır tartışılma ve sorgulanma olayıdır. *Analist ne bir doktor, ne bir pratik manevi danışman, ne bir günah çıkarıcı veya rahip, hatta ne de bir dosttur.* Sadece bazı fantazmaların (kendininkiler), onları yeni bir dengeye kavuşturmak ve psişizmindeki bozukluklara son vermek için bir başka bireyin (analiz eden) fantazmalarıyla sessizce ama gerçekten karşı karşıya geldiği öznesiz bir sürecin sessiz eyleyicisidir.

Böylece psikanaliz, pratikler dünyasına yeni bir pratik getirmek suretiyle ideoloji ve felsefede olağanüstü sonuçlar doğuruyordu. Burjuva hukuksal, ahlaksal ve dinsel ideoloji ve felsefesinin rakipsiz egemenliği altında, bilinç ve özne felsefe-

1. "Çünkü, *cogito* araştırmaları denen kartezyen araştırmalardan itibaren gelişen felsefe çizgisinde sadece ve sadece bir tek özne mevcut olmuştur ki, ben bunu [...] şöyle tanımlayacağım: bildiği varsayılan özne [...]. 'Öteki' bu bilme varsayımını temsil eden temsilcilerin çöp tenekesidir ve öznenin kendisi de bu bilme varsayımı içinde kaybolduğu ölçüde, bilinçdışı dediğimiz şey de budur." *Séminaire XI*, "L'Identification", 15 Kasım 1961 tarihli seminer, gaogoa.free.fr/Seminaires_HTOL/09-lD15111961.htm.

sinin tartışmasız egemenliği altında (Husserl, Freud'un çağdaşıdır) psikanaliz teorisi tam anlamıyla bir "Copernicus devrimi" gerçekleştiriyordu. Copernicus'tan önce Güneş'in Dünya çevresinde döndüğüne inanılıyordu. Copernicus Dünya'nın Güneş çevresinde döndüğü nesnel gerçeğini kabul ettirdi. Freud'dan önce insanda her şeyin onun bilinci çevresinde döndüğüne inanılıyordu. Freud, bilincin sadece türemiş bir sonuç olduğu ve insan bilincinin bilinçdışılık çevresinde "döndüğü" hakikatini kabul ettirdi. İdeolojik, ahlaksal, hukuksal ve dinsel önyargılar bundan, geleneksel burjuva düzeni tarafından desteklenmeseler ölümcül olabilecek bir darbe yediler. Düşünce tarihinde ancak *"homo economicus"*un (ekonomik ihtiyaçlarıyla tanımlanan insan) Marksist eleştirisiyle karşılaştırılabilecek *"homo psychologicus"*un (özü bakımından psikolojik insan) bu Freudçu eleştirisinin tüm felsefede hatırı sayılır yankıları oldu. Fransa'da Lacan, daha sonra tartışılan[1] bir şekilde yorumlayacak olsa da, bu sonuçların tanınmasında önemli bir rol oynadı. Ve Freud'un materyalist felsefesiyle Marx'ınki arasında belli bir "kesişim" meydana gelerek, vaktiyle Reich gibi birinin yaptığı serüvenci denemelerle hiçbir alakası olmayan birtakım ilginç sonuçlar doğurdu.[2]

Freud'un bu akla gelmez pratiğinin ortaya çıkışından ne gibi dersler çıkarılabilir? Önce şu ilk ders: Sürülmeden bırakılmış asırlık deneyim tarlalarından birtakım pratikler çıkabilir ve bütün bir deneyim alanını baştan başa yenileyebilir. Sonra, bu pratikler, oluşumları tamamen paradoksal görünse de her zaman belli soyut ilişkiler altında meydana çıkarlar: bu ilişkilerin, söz konusu oluşumun bilgisinde ortaya çıkan yepyeni nesnenin doğasına denk düşmesi yeter. Nihayet, bu ilişkiler analizdekiler (bilinçdışları arasında transfer ilişkileri) kadar görülmedik oldukları zaman bile, hem söz konusu teori hem de söz konusu pratik için belirleyicidirler. Şu da

1. İlk redaksiyon: "nispeten tartışılabilir".

2. Althusser'in aklında olasılıkla, kuruluşuna kendi öğrencilerinden bazılarının da katılmış olduğu Lacancı dergi *Cahiers pour l'analyse* (1966-1969) var. Derginin on sayısına internetten ulaşılabilir: cahiers.kingston.ac.uk.

ilave edilmeli ki, analitik pratik Aristoteles'in eski *praxis* sezgisini daha da zenginleştiriyor; burada da öznenin kendisi, analist aracılığıyla, kendi dönüşümünü gerçekleştiriyor. Bu açıdan da psikanalitik pratik devrimci pratiğe yakınlaşıyor, şu farkla ki, nesneleri elbette aynı değil, çünkü analiz pratiği sadece bir bireyin bilinçdışılık düzeneğini dönüştürürken, devrimci pratik bir toplumun sınıf yapısını dönüştürüyor.

Bu sonuncu yakınlaşmanın gerek teorik gerek pratik birtakım sonuçları yok değildir. Zira Freud'un kendisi de bilinçdışı *imago*'larla aile üyelerinin sosyal figürleri arasında bilinçdışının mizanseniyle ailenin mizanseni, sosyal sansürle bilinçdışı bastırılma, vs. arasında, bir çeşit paralellik (bkz. Spinozacı tez)[1] olduğunu kaydetmişti. Fakat Freud bu noktaya işaret etmekten daha ileri gitmekten sakındı; aksi takdirde, bilinçdışı imgeleri aile üyelerinin sosyal "şahıslar"ının saf tasarımları ya da imgeleri sayarak, sosyolojizmin tuzağına düşecekti. Belki de bir gün gelecek, görünüşe göre "komşu" bilimlerde (nörofizyoloji?, ailenin yapısı ve ideolojisi teorisi?) yeni keşifler ortaya çıktığında, bu ima niteliğinde ama arkası gelmeyen ilişkilendirmenin bugünkü durumu aşılacaktır. Fakat, zamanında Reich tarafından boş yere girilen, bugün de bir tür "kendiliğindenci solculuğun" yandaşları tarafından sürdürülen büyük risklere atılmadan bu gelecek gelişmeler konusunda önceleme yapılamaz.

Bir bilim, bağımsızlığını korumak ya da sadece varlığını sürdürmek istiyorsa, bazen çok uzun zaman, hatta belki sonsuza dek, kendi tanımlanmış soyutlamalarını mevcut diğer bilimlerinkilerle karıştırmaya kalkmaksızın onların yalnızlığı içinde yaşamayı kabullenmek zorundadır.

1. Althusser, başka yerlerdeki, örneğin "Trois notes..." (1966), s. 150; "Le courant souterrain..." (1982), s. 159; ve özellikle *Etre marxiste en philosophie*'deki (1976, basılmamış) Spinozacı öğeleri ima ediyor.

15

Sanatsal Pratik

Yine de psikanaliz bir başka pratikle onun teorisine derin etkiler yapmaktan geri kalmamıştır: estetik teori ve pratik.

Her çağda insanlar, hiçbir maddesel yararı olmamak, insanlığın hayati ihtiyaçlarından –beslenme, cinsellik, vb.– hiçbirini karşılamamak gibi bir özelliğe sahip birtakım garip nesneler üretmişlerdir. Kökende bu nesnelerin daima sosyal, örneğin dinsel ama doğrudan doğruya pratik olmayan bir anlamları vardı. Ana özellikleri, *yararsızlıkları* nedeniyle beğenilmeleriydi, tabii onları duyular –görme, işitme, dokunma, vb.– yoluyla "tüketenler"e *zevk* vermeleri koşuluyla. Bu tuhaf nesnelerde, daha sonra "sanat eseri" olacak olan şeylerin ilk tanıklarını buluyoruz. Fakat onlarda aynı zamanda, daha kökenden itibaren, damgasını taşıyacak oldukları çifte karakteri de buluruz. Bu nesneler gerçi *yararsızdılar* ama aynı zamanda *sosyal*'diler de: Güzel nesneler olabilmek için, sosyal grup tarafından öyle tanınmaları gerekiyordu. Fakat sosyal grup onlarda sadece biçimlerin veya seslerin güzelliğini görmüyor, aynı zamanda, bu evrensel tanınma üzerinden, ortak bir özün, kendi özünün, kendi sosyal birliğinin özünün tanınmasını da bulmuş oluyordu. Oysa bu birlik zaten başka ilişkiler ve başka işlevlerle sağlanmıştı; sosyal sanat nesneleri buna, görünüşe göre insan topluluğuna gerekli olan "yararsız ve güzel" dolayısıyla *zevk yüklü* olmak işlevini ilave ediyorlardı.

Bu garip işlev yüklemenin sonucu, yeni bir soyutlama biçimi üretmek oldu. Bütün sanat eserleri, diğer ürünler gibi, maddesel olarak, belli bir hammaddeyi dönüştüren bir çalışmayla üretilir. Fakat bu maddesel dönüştürmenin amacı, insanların hayati ihtiyaçlarını tatmin edecek yararlı bir nesnenin değil, görsel, işitsel, vb. yollardan tüketilmesiyle onlara özel bir zevk, *karşılıksız ve tehlikesiz bir zevk*, "kurgusal bir zafer" (Freud[1]) sağlayabilecek bir nesnenin üretimidir. Kısacası sanat eserleri üretiminin soyutlaması, görünüşe göre "ham" fakat bir biçime bürünmüş belli bir maddenin –taş, ağaç, ses, vb.– üretimi (sergilenmesi, sunulması, temsil edilmesi) gibi paradoksal bir şekil altında karşımıza çıkar. *Soyutlama* böylece, maddenin adeta çırılçıplak, sadece kendisini saran estetik form içinde verildiği *somut bir nesne* biçimi altında bize sunulur. *Gerekli soyut, gereksiz bir somut biçimi altında var olur.*

Fakat bu somutun, bu sanat eserinin –heykel, resim, müzik, vb.– asıl özelliği, seyircilere dehşet verici bir trajedi sunduğu zaman bile, hoşa gitmektir. Sanat eserleri bizi neden heyecanlandırır? Marx antik trajediler hakkında şöyle diyordu: Çünkü onlar insanlığın çocukluğu ve insanlar çocukluklarını yaşamaktan zevk alırlar.[2] Daha derin düşünen Aristoteles ise bir seyirlik gösterinin, insanları hayalî olarak korkularından kurtarıp dehşet görüntüsünün karşısında bir rahatlama zevki duymalarını sağlayan bir tür arınma olduğunu söylüyordu: görebildikleri, böylece artık işlemek zorunda olmadıklarını hissettikleri cinayetten kurtaran bir rahatlama.[3] Nereden baksanız kârlılar: Yasak veya imkânsız bir şey yapmak istiyorlardı, işte gözlerinin önünde yapılıyor, tehlikesi de yok!

Freud da bu sezgiyi benimseyerek, sanat eserinde bir arzunun gerçekleştirilmesini görür:[4] Rüyadaki gibi, hayalî

1. Bkz. L. Althusser, "Sur Brecht et Marx", *Écrits philosophiques et politiques*, 2. kısım, s. 555.

2. *Contribution...*, s. 175.

3. *Poétique*, 1449 b.

4. "Le poète et l'activité de fantaisie", *Œuvres complètes*, 8. kısım, s. 159.

bir gerçekleşme, dolayısıyla nesnel olarak sonuç doğurmuyor ama öznel olarak seyredilmesi hoş, zevk verici. İnsanların (gerek ütopyada olduğu gibi gerçekleşme koşulları bir araya gelmediği için, gerek toplumsal sansür yasakladığı için) gerçekleştiremedikleri bir arzunun tatminini hayalî bir zevk olarak yaşamak ihtiyacı duydukları, hem tartışılmaz hem de sosyal ilişkilerin işleyişi için vazgeçilmez bir olgu gibi görünüyor. Nasıl her üretim tarzında birtakım "*önemsiz ek harcamalar*" [*faux frais*], bazı etkiler uyandırmaya hizmet eden ama *kendileri hiçbir işe yaramayan* ürünler çıkıyorsa, sosyal ilişkilerin yeniden üretiminde de aynı şekilde birtakım estetik "*ek harcamalar*", yani başka etkiler uyandırmaya hizmet eden ama kendileri hiçbir şeye yaramayan nesneler çıkıyor gibi görünüyor: hayalî bir zevk üretimi dışında hiçbir şeye...

Peki bu hayalî zevk neye yarıyor olabilir? Tartışılmaz biçimde, mevcut pratik ve ideolojileri desteklemeye. Çocuğun *oyundan* zevk alırken, onu ya üretim pratiklerine ya sosyal ilişkilere yetenekli hale getirecek tam bir öğrenme süreci yaşadığı bir gerçektir. *Halk kitlelerinin katıldığı oyunlar ve seyirlik gösteriler, şenlikler*, vesairenin insanları aynı yere toplayıp onlara tüketilmek üzere sosyal ilişki ve idealleri yücelten ya da onların yasaklarıyla "dalga geçen" aynı zevk nesnesini vererek, sosyal bağları kuvvetlendirdiği de bir gerçektir. Bu yönden, doğrudan duyulara seslenen bir maddeyle bir formdan ibaret oldukları için sadece ideolojik olmayan sanat eserleri de ideolojinin etki/yetki alanına girer ve orada, ideolojik karşılaşmanın büyük siyasal paylaşımında yerlerini alırlar.

Oradaki yerlerini bütün o bildiğimiz çift-anlam [*équivoque*] içinde alırlar, çünkü ideoloji son kertede düzenini devletle ilişkide bulur: Ya egemen ideolojinin ya da sömürülen sınıfın uğrunda savaştığı "değerler"in hizmetindedir. Kuşkusuz estetik formların tarihi her zaman sanatçı tarafından işlenerek görüş veya dinleyişe sunulan *maddeyi* konu alır; kuşkusuz maddesellikle "safralanmış" bu tarih, –ister mer-

mer, ağaç, kumaş, renkler ve sesler gibi şeyler, ister piyes ve romanların "konular"ı söz konusu olsun– ilgili maddenin nesnel imkânlarına bağlıdır. Fakat gerek bu imkânların seçimi, gerek tam anlamıyla estetik formlar halinde düzenlenişi, yine de ideolojinin ve ideolojiyi kendi kendinden ayıran mücadelenin alanına girer. Bu paradoksal durum hem sadece sanat eseri yaptığını sanan sanatçının yanılsamasını, hem de sadece estetik bir tüketim yaptıklarını sanan "tüketiciler"in yanılsamalarını açıklar; oysa asıl hikâye "arkalarında" (Hegel), tarafların durmadan sanat eserlerini kendi davalarının hizmetine koşmaya çalıştıkları ideolojik bir çatışmada geçer.

Buradan şu sonuca varacağız: Estetik pratik de diğer bütün pratikler gibi saf güzellik yaratıcısı bir eylem olmak bir yana, *soyut sosyal ilişkiler altında* gerçekleşir; bunlar yalnız güzeli belirleyen normlar değil, aynı zamanda sınıf mücadelesinin ideolojik ilişkileridir. Ve de şu sonuca: İdeoloji o bildiğimiz şey olduğu ve her zaman her şeyi sahtelik içinde gösterdiği için sanat da, insanlara sunduğu harika zevklerin yanı sıra, egemen sınıfın entellektüellerine *savunma* işlevi gören saflık, güzellik ve mutlak özerklik ideolojisini teşvik edebilir. Bu nedenle, geleneksel olarak, *idealist filozoflar her zaman sanatın ve güzelin büyüsü altındadırlar*; sıradan fikir kavga ve karmaşasının üstünde, her hal ve kârda sosyal çelişkilerden bir çıkış yolu olduğuna, yani kültür ve güzellikte herkesin "manen birleşebileceğine" insanları ikna edebilecek yüce fikirlermiş gibi.

Sanat ideolojisindeki bu "ileri kaçış", bütün maneviyatçı ve idealist felsefelerde "leitmotiv" olan bu görüş, günümüzde SSCB gibi sosyalist olduğunu ilan eden bir ülkede de gözlenebiliyor. Belki de dünyada, felsefi çalışmalarda ve eğitim-öğretimde (estetik üretimin acınacak kalitesizliğine karşın) estetik alanına bu kadar payın ayrıldığı başka bir ülke yoktur. Leningrad'lı bir estetik profesörü bir gün bana bu durumun –beni yanıtsız bırakan– safça bir açıklamasını yapmıştı. Şöyle dedi: "İşbaşında yeterli heves ve heyecanı göstermeyen işçilere daha fazla para kazanmak için parça başı çalış-

maları öneriliyor. Bu onların ilgisini çekmiyor çünkü paralarıyla hiçbir şey yapamıyorlar. O zaman, kişisel *çıkardan* sonra, sosyalist *ahlak* devreye sokuluyor: ödev olarak, sosyalist toplum uğruna çalışmak gerektiği söyleniyor. Ama bu da pek ilgilerini çeker görünmüyor... O zaman son argüman gündeme getiriliyor: daha çok çalışın çünkü işiniz basit bir iş değil, *bir eser, bir sanat eseri*, sizler sanatçısınız. Aslında buna da kulak vermiyorlar. Ama yine de, bu söylemi devam ettirmek için her yere bir sürü "estetikçi" eleman atamaları yapılıyor ve halkta güzel sanatlara ilgi ve beğeni oluşturmağa çalışılıyor." Bu "sanata kaçış" toplumun karşılaştığı gerçek güçlüklere hayalî bir çözüm bulmak için "dine kaçış"ın da eşdeğerlisi olabilir. Sanat insanlara gerçekten zevk sağlıyorsa da, bu çoğu kez bir "sanata kaçış" oluyor: Somut bir nesnenin maddeselliğinde var olan bu acayip soyutlamaya, ki o zaman kötü bir soyutlamadan ibaret oluyor.

Soyutlamanın bu uzun analizinden birkaç geçici sonuç çıkarabilir miyiz?

Önce diyebiliriz ki, insanlar *soyutlamalar içinde*, tüm pratiklerine kumanda eden *soyut ilişkiler altında* yaşarlar. Sonra diyebiliriz ki, *genel olarak soyutlama yoktur*, farklı pratiklere ve onların farklı tiplerine göre farklı soyutlama tipleri ve düzeyleri vardır. Yine diyebiliriz ki, genel olarak soyutlama yoksa bile, çeşitli pratikleri bütün olarak kontrol eden ve onların kendi soyutlamalarını az veya çok derinden etkileyen *genel [nitelikli] soyutlamalar vardır. Bu genel soyutlamalar, sosyal ilişkilerdir*: üretim, dolaşım, dağılım ilişkileri; siyasal ve ideolojik ilişkiler, yani sınıf ve sınıf mücadelesi ilişkilerine endeksli bütün ilişkiler.

Son olarak diyebiliriz ki, bütün bu soyut ilişkiler ancak *sosyal pratiklerin maddeselliğine kök salmış kaldıkları kadar* soyutturlar; ve *son ürün olarak somutun üretimini* sağladıkları ölçüde somutturlar: İster tüketim mallarının üretimi, ister çeşitli ilişkilerin –siyasal, ideolojik, fantazmatik– dönüşümü veya sanat eserleri üretimi, vs. söz konusu olsun...

Bütün bu devasa sosyal üretim çarkı, farklı dönüşlerinin farklı ritimleriyle, karmaşık ve girift bağlantı mekanizmalarıyla, somut gerçeğin soyuta, dolayısıyla pratiğin teoriye üstünlüğü olgusu altında döner. Fakat çevrimin hiçbir ânında, bir yanda pratik ya da somut ile öbür yanda teori ya da so-

yutlama arasında saf ve net bir ayrım gözlenmez. Her aşamada, her pratik ancak teori planına taşınabilen soyut ilişkiler altında var olabilir. Her aşamada, tüm soyut ilişkiler, teorik ilişkiler dahil, ancak pratiğe, somuta kök salmış oldukları ölçüde var olabilir. Sınıf mücadelesi biçimi altında insanlık tarihi denen şeyi meydana getiren ve onu "*insan işi*" yapan, işte bu devasa çevrimin içindeki çelişkilerdir: etinden kanından arındırılmış kuru bir tarih değil, kendi kütlesinin, maddesellik ve sonluluğunun, insanların çektiği acıların, yaptığı keşiflerin ve yaşadığı sevinç ve mutlulukların ağırlığını taşıyan bir tarih...

16

Felsefi Pratik

Pratiklerden ve türlü türlü soyutlamalarından geçen bu uzun dolambaçtan dolanmak gerekiyordu, nihayet felsefeye gelmek için... Şu soruya gelmek için: Nedir bu felsefe denen şeyin öz niteliği, o da soyutlamada ve soyutlama altında yaşıyorsa? Ve nedir felsefi pratiğin mahiyeti? Başka terimlerle soracak olursak: Felsefi pratiğin dönüştürdüğü nesne nedir?

Bir başka esas neden için de bu dolambaç gerekiyordu, ki onu hiç beklemeden aşağıda veriyoruz: Felsefi pratiğin dönüştürdüğü şey, altında çeşitli pratiklerin kendilerine özgü sonuçlarını doğurdukları ideolojilerdir.

Felsefe sorununa, olayı elverişli bir ucundan tutarak el atacağız: felsefi önermelerin tipik özelliği.

"Kedicik ölmüş," dediğimde, hayvana ya da tanıklıklara bakarak doğrulanabilecek bir olayı ifade etmiş olurum: Ama dilin soyutlaması daha o aşamada oradadır. "Bütün cisimler basit bir formülle ifade edilen bir yasaya göre düşer," dediğimde, yine bir olayı "söylemlemiş" olurum fakat bu başka bir soyutlamanın, bilimsel kavramların soyutlamasının olayıdır, çünkü belli bir cisimden (damdan düşen küçük kediden) değil, Euclidesçi uzayımızda mevcut bütün cisimlerden söz ediyorum. Bu türden bir önermeyi her dile getirişimde, kuşkusuz bilgilerimde bir değişiklik yapmış olurum: Kediciğin öldüğünü bilmiyordum, cisimlerin basit bir kurala göre düştüğünü bilmiyordum. Fakat "nesnelerim"de hiçbir değişiklik yapmış

olmam: Küçük kediyi diriltmiş ya da bir kedinin damdan düşmesini engellemiş olmam.

Ancak dilde, nesnelerinde değişiklik yapabilen farklı önermeler de vardır. On adım ötemdeki Pierre'e, "Gel!" dediğimde, beni duyan Pierre'in sözümü dinleyip gelmesi mümkündür. Bu durumda, benim çağrım şeylerin düzeninde bir şeyi değiştirmiştir; çünkü Pierre yer değiştirmiştir. Kapım çalınır ve, "Kim o?" dersem, kapının arkasındaki kişiyi yanıt vermeye davet etmiş olurum, o da bunu yapabilir. Ama sessiz de kalabilir. İşte bunlar aktif önermelerdir ama etkileri tamamen bana bağlı değildir.

Alan değiştirelim. Mahkemede başyargıç koltuğuna oturup, "Celseyi açıyorum," dediği zaman, bir cümle söylemiş, bunun sonucu olarak orada bulunanların görüşleri ne olursa olsun celse gerçekten açılmıştır. İngiliz dilbilimci Austin böyle önermelere "performatif"[1] önermeler diyor; yani doğrudan eyleyici, sadece söylenmekle etkilerini yapan önermeler.

Felsefi önermelerin, en azından her felsefenin nihai düşüncelerini özetlediği önermelerin, mahiyeti hakkında bir fikir edinmek için bu "performatif" önerme kavramından yola çıkabiliriz. Bir filozof (örneğin Descartes), "Tanrı vardır," diye yazdığında, bir bakıma, "Celse açılmıştır," diyen mahkeme başkanı gibi davranmıştır, şu farkla ki, Descartes'ın beyanı kendi felsefesinin dışında Tanrı'nın varlığını gerçekleştirmiş olmaz. Ama bir dünya "açar": kendi felsefesinin dünyası. Cümlesi şu etkiyi yapar: Onun için artık Tanrı vardır çünkü hemen, bundan hiç kuşku duymadan, Tanrı gerçekten varmış gibi akıl yürütmeye başlar. Zira artık felsefesinin bütün diğer önermeleri Tanrı'nın varlığına "asılı" durumdadır.

Demek ki felsefi bir önerme, bir olgunun ("kedicik ölmüş") veya bir yasanın (cisimlerin düşüş yasası: $gt^2/2$) bilgisini vermekle yetinen "*pasif*" önermelere benzemiyor. Felsefi bir önerme "*aktif*" bir önermedir; belli bir varoluş etkisi

1. *Quand dire, c'est faire*, Fr. çev. G. Lane, Paris, Seuil, 1970, s. 41.

yaratır, dolayısıyla örneğin Tanrı diye bir şeyi yokluktan varlığa geçirir, şu kayıtla ki, burada Tanrı'nın *reel* varlığı değil, sadece *felsefi* varlığı söz konusudur, yani o yazarın ve öğrencilerinin felsefesindeki varlığı. Biz de aynı anda bu özelliğin karşıtını [*contrepartie*] yakalamış oluruz. Zira aynı önerme, ileri süren filozofa göre tartışılmaz bir bilgiyi dile getirirken, [başkalarına] hiçbir nesnel bilgi sağlamaz. Buradan da hemen görürüz ki, felsefe etkide bulunuyorsa, bunu reel dünyada değil sadece kendi içinde yapar.

Bu birkaç basit hususun dile getirilmesi bile tüm safça inançlarımızı altüst etmeye yeter. Felsefenin bize bilgilerin en yücesini, her şeyin bilgisini, şeylerin "öz"ünün bilgisini sağladığını sanıyorduk. Meğer tartışılmaz bir bilgi sunuyormuş sunmasına ama sadece onu ileri süren filozofa göre tartışılmazmış bu! Yine felsefenin "seyredici" [*contemplative*] yani nesnesi karşısında pasif olduğunu sanıyorduk; meğer aktifmiş! Son olarak, felsefenin reel nesnelerle uğraştığını sanıyorduk; ama görüyoruz ki, önümüzde, reel nesnelerle alakası olmayan bir şey üretiyor! Aklımız karmakarışık...

Bunun nedeni, felsefi pratiği de ya (bilgi sağlayan) bilimsel pratik ya da incelemiş olduğumuz ideolojik, vs. (bilgi sağlamayan, yalnız pratik dönüşümler yaratan) diğer pratiklerle aynı "mod"da düşünmekten kendimizi alamayışımızdır. Demek ki bakış açımızı gözden geçirmemiz gerekiyor.[1]

Descartes'ın önermesi "Tanrı vardır" a dönelim. Bu aktif bir önerme, tamam. Ama kartezyen felsefe dünyasının dışında hiçbir reel şey üretmiyor. Peki, bu onun tamamen hayal ürünü veya söylenmesinin yanılsatıcı olduğu anlamına mı

1. 1960'lı yılların ortalarında kendisi de felsefeyi bilim "mod"unda düşünmüş olan Althusser, 1966 Mayıs'ında bakış açısını gözden geçirmeye başlar. "Felsefenin siyasal karakteri" hakkındaki yeni tasarımını ilk kez "La Tâche historique de la philosophie marxiste" (1967) başlıklı makalesinin son bölümünde serimler. Fransızcada bugüne kadar yayımlanmamış kalan bu metin, 1968'de kısaltılmış olarak Macarcada (*Marx – az elmélet forradalma*, çev. E. Gerö, Budapeşte, Kossuth, s. 272-306) ve 2003'te bütün olarak İngilizcede (*The Humanist Controversy and Other Writings*, (ed.) François Matheron, çev. G.M. Goshgarian, Londra, s. 155-220) yayımlanmıştır.

geliyor? Hayır. Şöyle diyeceğiz, zira felsefe "olay"ının sınırlarını aşmadan bunu yapabiliriz: Descartes, Tanrı'nın varlığını "vazediyor" ve bunu yapmakla kendinden önceki mevcut durumda, örneğin tanrıtanımaz birinin kafasında, bir şeyler değiştirmiş oluyor; ancak bu "vazediliş", aktif olmakla birlikte, tamamen felsefi, kurucusunun sistemine yapışık kalıyor. Bu şekilde reel olmayan, fakat ilgili felsefede esastan önem taşıyan bir varlığın "varoluş"unu "vazeden" felsefi önermelere, Yunanca kökenli ve zaten konum [*position*] anlamına gelen bir terimle "*Tez*" diyeceğiz.

O zaman şöyle diyebiliriz: *Felsefe reel bir nesne hakkında bilgi vermez, ancak Tez'ler vazeder*; bunlar ya felsefi bir "nesne"nin var olduğunu ifade eder ya da özellik veya niteliklerini tanımlar. Ardından şöyle diyeceğiz: Bilimsel pratiğin ya da üretim pratiğinin birer nesnesi olması anlamında, *felsefenin nesnesi yoktur, hedefleri veya uğrunda çaba gösterdiği şeyler* [*enjeux*] *vardır.*[1]

Felsefi tez örnekleri mi istiyorsunuz? Buyrun: "Düşünüyorum, öyleyse varım", "Tanrı vardır", "Tanrı mutlak ölçüde mükemmeldir", "Kuşku duyuyorum, öyleyse Tanrı vardır", "Cisimlerde yayılım [*étendue*] vardır", "'Düşünüyorum' önermesi tasarımlarımın tüm çeşitliliğine eşlik eder", "Var olmak algılanmaktır", "Dünya benim tasarımımdır", "Bilinç yönelimlidir [*intentionnelle*]", "Madde düşünceye göre önde gelir", vb. Görüldüğü gibi, felsefi önermeler için önerdiğimiz tanım, idealist tezler için olduğu kadar materyalist tezler için de geçerlidir. Demek ki bu haliyle felsefenin bir ortak "doğa"sı vardır ki, içinde gözlenebilen karşıtlıkları kucaklar.

Bir felsefi tez nelerden oluşur? Birtakım soyut terimlerden, ki bilimsel *kavramlardan* ayırmak için bunlara *kategoriler* diyeceğiz. Bir bilimsel kavramın nesnesi olması anlamın-

1. "Lénine et la philosophie", *Lénine et la philosophie suivi de Marx et Lénine devant Hegel*, Paris, Maspero, "Petite collection Maspero" dizisi, 1975 (1968), s. 28-35'te taslak halinde verilen ve *Philosophie et la philosophie spontanée des savants*, s. 13-18'de geliştirilen tezler.

da bir kategorinin nesnesi yoktur. Kategorinin anlamı ona felsefi sistemi oluşturan kategorilerin bütünü tarafından "atanır". Bir kategori, söz konusu felsefenin *konumunu* belli bir noktada özetlemek durumundaysa, tez rolü oynayabilir. Bir tez, bir kategori tarafından özetlenmişse, o kategorinin rolünü oynayabilir.

Nasıl her kategori anlamını kategori sisteminin bütününden alıyorsa her felsefi tez de aynı şekilde anlamını felsefi tezler sisteminin bütününden alır. Böylece, bir felsefenin bütün teorik öğeleri arasında kesin ve sıkı bir bağ bulunur: bir "sistem" ya da daha açık olarak, bir "yapı" [*structure*] bağı. Bazı kategorilerin tez biçimi altında gruplaşması, o felsefenin tartışılan sorunlar karşısında konum/tutum alışını ifade eder. Örneğin Descartes, "Düşünüyorum, öyleyse varım," diye yazdığı zaman, düşüncenin varoluşla özdeş olmadığını savunan Aquino'lu Tomasçı felsefeye karşı konum almış olur.

Felsefi önermelerin pratik, aktif anlamı tam burada belirginleşmeye başlar. Bir felsefi tezin nesnesi yoksa da, yani "koyduğu" şey reel bir nesne değil tamamen felsefenin içine ait bir nesneyse de, *bu nesne onun için felsefi bir hasım üzerinde bir alan kazanma aracı haline gelir*. Bu felsefi nesne, felsefi savaşta söz konusu felsefenin, belli bir hasma karşı belli konumlar işgal etmesini mümkün kılan "askerî" düzeneğidir. Gerçekten de bir tez ancak başka bir teze karşı, hasım bir teze karşı, farklı veya karşıt bir teze karşı ileri sürülür demek ki, her tez doğası gereği antitezdir. Böylece her felsefe cepheye yürüyen bir tür teorik ordu gibi görünür: Hasmın zaten işgal etmiş olduğu ya da etmeyi hedeflediği çekişme konusu alanı işgale adanmış taarruz birlikleri olan tezlerinin öncülüğünde ve onlardan müteşekkil olarak, savaş alanında mevzi alan bir ordu. O zaman neden felsefenin nesnesi olmadığı ve de öz anlamıyla bilgi sağlamadığı anlaşılır: Amaç olarak bilgi üretimini değil, hasmının teorik kuvvetlerine karşı stratejik ve taktik bir savaşı –her savaş gibi *uğrunda dövüşülen olası ödülleri* bulunan bir savaşı– alır da ondan...

Gerçekten de felsefeyi, yani farklı felsefelerin bütününü, her devirde, teorik bir savaş alanı olarak tasarlamak lazımdır. Bu alanda (kendi felsefesinin tüm diğerlerini silahsızlandıracak zaferi sayesinde) eleştirel felsefenin "ebedî barış"ının hüküm sürmesini sağlamak isteyen Kant da, kendinden önceki felsefeye, yani "metafiziğe" (ifade onun) "*savaş alanı*" (*Kampfplatz*) diyordu. Şu da ilave edilmeli: eski çarpışmaların siperleriyle delik deşik, işgal edilmiş, terk edilmiş, tekrar işgal edilmiş istihkâmlarla dolu, boğuşmaların özellikle şiddetli geçtiği yerlerin adlarıyla damgalanmış ve her an geçmişten yeniden doğup gelerek ilerleyen yeni güçleri de saflarına katacak yeni taburların insafına kalmış, engebeli bir alan... Şu da: yine de içinde, her belli dönem için, ikincil cephelerin yanı sıra, etrafında bu ikincil cepheler gibi tüm karşıt güçlerin de kümelenip kutuplaştığı bir *ana cephenin* seçilebildiği bir alan. Şu da: çarpışmaların ilk tarih felsefesinden beri devam ettiği, yeni geçici adlar altında hep aynı muharebenin, idealizm materyalizm kavgasının, sürüp gittiği bir alan...

İdealistler, Engels'in tüm felsefe tarihinin idealizmin materyalizme karşı süregiden mücadelesinden ibaret olduğu yolundaki teziyle sık sık "kafa bulmuşlardır". Olgulara bakarsak, idealizm kendini nadiren öz adı altında gösterirken, avantajlı durumda olmayan materyalizm "maskesiz yürüyor" ve amacına tam olarak ulaşamasa bile, kendini ne olmak istiyorsa o olarak beyan ve ilan ediyordu. İdealistler Engels'in tezinin şematikliğini yüzüne vuruyorlardı. Evet, *bu tez şematiktir* ama sadece yanlış yorumlandığı zaman.

Zira gerçekten de onu çarpıtmak ve şöyle konuşmaktan kolay bir şey yoktur: Tarihin *neresinde* realizmin nominalizme, mekanizmin dinamizme, spiritüalizmin pozitivizme, vs. karşı çıktığını görüyoruz, söyler misiniz? İdealizmle materyalizmin çekişmesini göstersenize bize! Bu tüm felsefeleri, bazıları idealist bazıları materyalist olmak üzere, yekpare bloklar olarak görmek, ana cephenin tarih boyunca hep aynı yerde kaldığını varsaymak ve hayalet arayışına çıkmaktır.

Hakikatteyse, bir gün tek tek her sistem üstüne yeni araştırmalarla bu ayrımı daha belirginleştirmek gerekse bile, *her felsefe iki antagonistik eğilimden birinin az çok tamamlanmış bir gerçekleşimidir: idealist eğilim ve materyalist eğilim. Ve her felsefede aslında bir eğilim değil, iki eğilim arasındaki çelişki gerçekleşir.*

Bu, vaktiyle Machiavelli'nin hatalı bulduğu Hükümdarlara kendi kıtalarına katmak üzere yabancı asker kiralama politikasını esinlemiş olabilecek nedenler gibi, kolaycılık yüzünden böyle değildir.[1] Felsefi savaşın doğasıyla alakalı nedenler yüzünden böyledir. Bir felsefe hasmının mevzilerini işgal etmek istiyorsa, gereğinde onun felsefi argümanlarını ona karşı kullanarak, hasmının kuvvetlerinin büyük kısmını kendi davasına kazanmak zorundadır. Lenin'in alıntıladığı şekliyle Goethe, "Düşmanını tanımak istersen düşmanının ülkesine git,"[2] diyordu. Düşmanını yenmek istersen, yalnız onun arazisini ve kuvvetlerini değil, *her şeyden önce argümanlarını* da ele geçir zira diğer ele geçirdiklerini bu argümanlarla elde tutacaksın. Her felsefenin, doğal dürtü veya iç çağrısı gereği, kendini *savaş alanının tümünü* işgale adadığını da görmek lazımdır: Böylece, karşıt mevzilerin işgali için *önleyici bir taktikle* silahlanmak, yani *önceden* halen düşman işgali altındaki mevzileri işgal edebilecek konuma gelmek, dolayısıyla onun kendi silahlarını ve argümanlarını ele geçirmek zorundadır.

İşte böyle, her felsefe adeta içinde *önceden yenilmiş* düşmanını taşır, onun tüm repliklerine *önceden* karşılık verir, onun kendi düzeneğine *önceden* yerleşir ve bu özümsemeyi yapacak hale gelmek için kendi düzeneğini yeniden gözden ve elden geçirir. Bu yüzden, her idealist felsefe, içinde zorunlu olarak materyalist argümanlar, her materyalist felsefe

1. *Le Prince*, s. 110-112.

2. "*Wer den Feind verstehen, muss in Feindes Lande gehen.*" Lenin tarafından *Matérialisme et Empiriocriticisme*'de (Paris, Éditions Sociales, 1973, s. 313) zikredilen Goethe'nin iki dizesinin I.S. Turgenyev tarafından uyarlanmış şekli. Metnin aslı: "Wer den Dichter (şair) will verstehen / Muß in Dichters Lande gehen."

de idealist argümanlar taşır. Dünyada saf, yani tamamen idealist veya tamamen materyalist denebilecek felsefe yoktur. Materyalist Marksist felsefe denilen felsefe bile hiçbir zaman tamamen materyalist olmak iddasında bulunamayacaktır; zira o zaman idealizmin işgalindeki mevzileri önleyici taktikle ele geçirmekten vazgeçerek, savaştan çekilmiş olacaktır.

Pekâlâ, denecek, işte güzel bir açıklama. Hasımların bu şekilde dövüşmelerini anlayabiliyoruz. Savaş alanından bahsediliyor. Neden olmasın? Aynı şekilde alanın bütününe hâkim olmak için hasmın mevzilerini ele geçirmek ilkesine göre işleyen bir sürü oyun alanı yok mu? Ama bir oyunda hiç olmazsa neyin peşinde koşulduğu bilinir: Kazanmak ve bu zaferin bir oyun veya eğlence olduğu da bilinir. Parti bitince oyuncular sahadan ayrılır. Filozoflar da, iyi amatörler olarak, bu şekilde boşuna dövüşüyor olabilirler mi acaba? Sadece kazanmak uğruna, dövüşmek ve seyircilerin önünde yeteneklerini sergilemek zevki uğruna? Ama bu derece ciddi bu adamlarda oyun oynama zevki nerede aranmalı? Hem seyirciler nerede?

Bu argümanın ciddiye alınması lazım, zira ne de olsa buraya kadar, Hobbes'un *Leviathan*'da "Doğal Hal"de yaşayan insanlarda betimlediğine çok benzeyen genel ve sürekli bir savaşın *biçimsel* koşullarını tanımlamaktan başka bir şey yapmadık. Hobbes'ta hiç olmazsa insanların niçin savaştığı biliniyor: "yararlı şeyler için"; bu, diğer iki nedeni –rekâbet ve saygınlık– destekleyen son kerte nedeni. Peki, bahsettiğimiz *bu felsefi savaşın maddesel "kazanç"lar nerede?* Onlar olmazsa bu savaş pekâlâ saf prestij kavgası gibi idealist terimlerle düşünülme tehlikesine düşebilir.

Kaldı ki, felsefe tarihi yeniden gözden geçirilirse, teorik kapışma cephesinin çizgisinde garip değişimler görülür. Kâh siyaset ve ahlak (Platon), kâh –son derece serinkanlılıkla– matematik, biyoloji, retorik ve erdem (Aristoteles), kâh cisimlerin düşüşü (Descartes), kâh töz (Spinoza, Hume), kâh saf bilimler (Kant), vb. alanında dövüşülmektedir. Cephe

böyle yer değiştiriyorsa, dövüş umutsuzca şu ya da bu beklenmedik çıkıntıya asılıyorsa, bu kadar çeşitli hedefler uğruna hep aynı mücadele tekrarlanıyorsa, bu, *felsefi savaşın*, alanda bulunmayan fakat orada derin yankılar yapıp söz konusu değişimlere sebep olan bir olay akışını izleyerek, *kendi alanında yer değiştirmesinden* kaynaklanmaktadır: bilimsel buluşlar tarihine ilişkin olaylar, siyaset, ahlak, din vs. tarihine ilişkin olaylar gibi. Demek ki, bu eğlencelik savaşta *reel* "*kazanç*"lar, bu göstermelik savaşta erişilmek istenen ciddi hedefler *vardır*; ancak bunlar savaş alanında kendilikleriyle görülmez; çünkü *alanın dışında yer alırlar*.

Demek ki, bu hedefleri tanımak için onlara doğru dönmek lazımdır. O zaman, bunların analiz etmiş olduğumuz sosyal pratiklerin bütününden ibaret olduğunu görürüz. Felsefi savaş alanının içinde uzaktan yankılanan tarihsel olaylar düzeyinde, pratikler ve ideolojiler her zaman aynı yeri işgal etmez, aynı rolü de oynamazlar. Örneğin, MÖ 6. ve 5. yüzyıllarda Antik Yunan'da matematiğin keşfi gibi bir olay, o sırada mevcut pratiklerle ideolojiler arasındaki çelişkili birliğin içinde birdenbire ortaya çıkarak, orada –Platon'un başarıyla yaptığı gibi– ne pahasına olursa olsun giderilmesi gereken bir düzensizlik yaratabilir; fakat o zaman ayrıca Platon'un, "politikacı" olarak, reforma tabi tutmak istediği, Şehir-Devlet'in (Polis) (demokratik) "çöküşü" de vardı. Bir başka bilimsel olay, Galilei fiziğinin ya da evrensel çekim yasasının keşfi; yürürlükteki ideolojik "kumaş"ı yırtabilir ve Descartes veya Kant gibi birinin felsefi tepkisini çekebilir. Fakat büyük ideolojik altüst oluşlarda birinci rolü oynayan genellikle bilimsel buluşlar değil her şeyden önce üretim ilişkileriyle siyasal ilişkileri yeniden düzenleyerek ideolojik ilişkileri de sürükleyen sosyal ve siyasal olaylardır. İdeolojideki bu devasa mutasyonlara bir karşılık vermek gerekir. Felsefe o zaman eski düzeneğini yenilemek ve bu şekilde yaratılan kargaşaya göğüs germek için işe karışır.

İyi ama, diyecek yorulmaz muhatabımız, felsefe bu işe niçin karışıyor? Ne yapmaya geliyor? Filozoflar kafalarında

"hakikati aramak" kaygısından başka bir şey taşımayan, dünyadan el etek çekmiş insanlar değil mi? Bu işe karışacaklarsa, bunu *ne için, ne adına ve hangi sonuç uğruna* yapacaklarını bize kim açıklayabilir, bilebilir misiniz? İmdi, burada da bu itirazı ciddiye almak ve bir karşılık vermek lazımdır. Ama bunu yapmak için yine bir dolambaçtan, Devlet'ten, geçmeye ihtiyacımız vardır.

17

Egemen İdeoloji ve Felsefe

Gerçekten de ideolojinin son kertede, kendisini baştan başa kat eden ve tüm parçalarına damgasını vuran bir ana çelişki tarafından yapılandırıldığını kaydetmiştik: egemen ideolojiyle egemenlik altındaki ideolojiyi karşı karşıya getiren çelişki. Peki, egemen ideoloji nedir? "Egemen sınıfın ideolojisi" (Marx).

Bu egemen ideolojinin işlevinin, devlet iktidarını ele geçirmiş ve diktatörlüğünü icra etmekte olan sosyal sınıfın "yönetici" olmasını, yani egemen olduğu ve sömürdüğü insanlara ayaklanmalarını önleyecek ve onları gönüllü olarak kendisine tabi kılacak bir ideoloji sunmak suretiyle, özgür rızalarını kazanmasını sağlamak olduğunu biliyoruz. Fakat aynı zamanda bu egemen ideolojinin biricik işlevinin sömürülenleri itaat altına almak ve toplumun iktidardaki sınıfın egemenliği altında birleşmesini sağlamak olmadığını da biliyoruz. İlk önce egemen sınıfın kendisinde birliği sağlamak, belli bir tarihsel dönemde bu sınıfı oluşturmak üzere bir araya gelmiş farklı sosyal katmanları bir irade halinde kaynaştırmak ve en büyük başarı olarak, kendi üretim ilişkilerinin, üretiminin, kısacası tarihinin gelişmesini sağlamak gibi bir işlevi de vardır. Demek ki egemen ideoloji sadece "başkaları", egemen sınıfın sömürdükleri için kullanılan bir şey değildir; önce sınıfın kendisi için ve *sırasında*, yan etkileriyle, o başkaları için kullanılan bir alettir.

Bu açıklamada bir kelime sık sık gündeme geldi: birlik, birleşme, birleştirme. Sosyal ve siyasal bir devrim sonucunda iktidara gelen her sosyal sınıf, egemenliğini yerleştirmek için, önceden kalma tüm sosyal ve siyasal düzeneğini tekrar gözden ve elden geçirmek zorundadır. Kendisini bir sınıf olarak birleştirmeli, ihtiyaç duyduğu müttefiklerle birlik kurmalı, mirasına konduğu devlet aygıtlarını dönüştürmeli, çelişkilerini gidermeli, özellikle devleti birleştirmeli ya da birliğini güçlendirmelidir. Ve pek doğal olarak, *özel bir birleştirme yoluyla*, hüküm sürmek için ihtiyaç duyduğu ve etkin olabilmesi için "bir" olması gereken o egemen ideolojiyi inşa etmelidir.

İşte tam burada egemen sınıf, pratiklerle esinledikleri ve güdümü altında bulundukları ideolojilerin maddesel çeşitliliği engeline takılır. Hesiodos'u hatırlayın: denizciye fikirlerini veren denizci çalışması, köylüye fikirlerini veren köylü çalışması, demirciye fikirlerini veren demirci çalışmasıdır. Burada, doğayı dönüştürme pratiklerinden ve rüzgâr, deniz, toprak, demir ve ateşe karşı verilen uzun mücadeleden gelen indirgenemez bir yasa vardır. Fakat yine hatırlayın: bütün bu "yerel" pratikler ve onlara tekabül eden "yerel" ideolojiler, insanoğlu toplumda yaşamaya başlar başlamaz yalnız ve yalıtılmış olmaktan çıkarlar. Üstlerinde onları birleştiren "bölgesel" ideolojiler oluşur ve dinsel, ahlaki, siyasal, estetik, vs. fikirler gibi insanların geniş ölçüde paylaştıkları ideolojileri üretirler. Son olarak şunu da hatırlayın: bu "yerel", sonra "bölgesel" ideolojiler son aşamada birbirine karşıt iki büyük eğilim halinde gruplaşırlar: egemen sınıf(lar)ın ideolojisi ve egemenlik altındaki sınıf(lar)ın ideolojisi. Birincinin ikinciyi ezeceği, sesini keseceği, kendisini daha iyi çürütsün diye sözü ona bırakması dışında tanınmaz hale getireceği elbette kesindir. Fakat bunlara karşın o ideoloji hâlâ vardır, tıpkı bütün bastırılmışlarda başkaldırma eğilimi bulunması, köle topluluklarında hüküm süren barışın, kölelik barışı olduğu bilinirken, kimseyi aldatmaması gibi.

Dünyada bu başkaldırı ve devrim karşı gücü olmasaydı, iktidardaki sınıfın aldığı o muazzam önlemler anlaşılamazdı.

Hobbes da söylüyordu: Kapılarınıza bakın, kilitleri var. Peki neden? Hırsızların veya yoksulların saldırılarından –daha saldırı olmadan– korkuyorsunuz da ondan.[1] Aynı şeyi biz de diyebiliriz, egemen ideolojinize bakın: o da bütün kapıları kilitliyor ve her şey yerli yerinde kalsın diye, Tanrı üzerinden her yere nöbetçi dikiyor. Peki neden? *Hasımlarınızın* –yani kölelik durumunda tutup seslerini kestiklerinizin– *saldırılarından daha başınıza gelmeden korkuyorsunuz da ondan.* Böylece, son haddinde etkileyici bir sessizlik içinde hüküm süren, sadece ara sıra birkaç çığlığın duyulduğu, bazen de birkaç başkaldırı girişiminin görüldüğü bu devasa ideolojik aygıt, yerleşik ideolojik iktidarın üstündeki tehdide tanıklık ediyor.

Demek ki egemen sınıf, ister istemez ve ivedi olarak ideolojisini egemen ideoloji halinde birleştirmek zorundadır. Bunu yapmak için önce işine yarayacak öğeleri ele geçirmek için, ideolojik cepheyi ve argümanları hesaba almalıdır. Filan argümanı kim üretmiş olursa olsun fark etmez, işime yarasın da! Ancak bu yolla bulduklarını şurada burada dağınık halde bulur; işine gelmeyen önceki birliği, işine gelir kılmak için parçalaması ya da içten elden geçirmesi gerekir. Bu kendiliğinden olmaz, zira benzeşmeyen bu kadar çok öğeyi egemen sınıfın siyasal hedefleriyle uyumlu birleşik bir ideoloji halinde düzenlemeyi hele bir deneyin bakalım! Kaldı ki, hasım sınıflar, eski egemen sınıfla yeni sömürülen sınıf, egemen sınıfa ne boş zamanlarında hobi olarak ne de önceden özenle yapılmış planlara göre kendi ideolojisini "montajlama" fırsatı bırakmazlar. Uzun lafın kısası, bu uzun birleştirme çalışması sınıf mücadelesi boyunca özel bir mücadelenin karmaşası içinde yürütülür ve kendisi de sınıf mücadelesinin bir öğesi ve evresidir.

Platon'a bakın: Antik Yunan'da büyük toprak ağalarının hüküm sürdüğü çağların nostaljisiyle dolu bu aristokrat, ma-

1. T. Hobbes, *Léviathan*, Fr. çev. F. Tricot ve M. Pécharman, Paris, Vrin, "Librairie philosophique" dizisi, 2004, s. 107-108.

tematiğin ortaya çıkışı ve –bir bakıma o çağların teknokratları olan– sofistlerin ve demagogların kayıkçı kavgalarıyla baş etmeye çalışan Atina demokrasisini hor görerek, felsefenin, yani kendi felsefesinin, tüm yüceliğine yerleşiyor ve "Toprağın Dostları" ile savaşa girip savaş alanına devasa bir "savaş makinesi" konuşlandırıyor. Her şeyden, tüm pratiklerden, tüm zanaat ve mesleklerden, tüm fikirlerden bahsediyor. Bunu zevk için yaptığını mı zannediyorsunuz? Ama bu adam devlet başkanlarına (Sicilya'da) *hizmet arz edecektir*. Onlara aynı zamanda gayet açık ve net sonuçlar beklediği kendi felsefesini de sunuyor. Ne yapmış oluyor Platon böylelikle? O çağın, hayatın gidişatına karşı huysuzlanan devlet adamlarına, çağın büyük olaylarıyla yırtılan egemen ideoloji kumaşının yeniden dikilip yamanmasına dair kendi kişisel "tamirat" önerisini, olup bitenler de hesaba katılarak günün zevkine uydurulmuş, "*aggiornamento*" edilmiş eski aristokratik ideolojiyi, kendi kişisel restorasyon girişimini sunmuş oluyor. Birey olarak filozof daha fazlasını yapamaz. Devlet başkanının yerini alamaz ve felsefesini dayatamaz. Onu imal edip önermekle yetinir. Fakat *onu imal etmek için bir bakıma kendisini devlet başkanının ya da çıkarlarını temsil ettiği sosyal sınıfın yerine koymuş*, felsefede kendini "kral" yapmıştır. Bu büyük felsefi tamirat eserini, kısacası eski aristokratik ideolojiyi –yeni zamanların kendisine dayatmakta olduğu– yeni temeller üzerinde birleştirme işini, onun için gerçekleştirmiştir.

Bu koşul birey olarak filozofların felsefeyle ilişkisini açıklar. Onlar ancak kendilerini bu tarihsel ve siyasal görevden sorumlu hissediyor ve bu işe girişiyorlarsa filozofturlar. Filozofların, bazen Nietzsche gibi diş gıcırdatıcı oldukları zaman bile takındıkları olağanüstü ciddiyet buradan gelir zira hepsi kendilerini gerçek ve gerçekleştirilebilir bir tarihsel görev üstlenmiş hissederler. İlginç bir şekilde, durum şöyle gelişir: kimse onlara siparişte bulunmaz ama onlar, kendilerini ister egemen ister sömürülen sınıfların temsilcileri gibi görsünler, sanki görevlendirilmiş gibi davranırlar. Ve bir ba-

kıma felsefi ürünlerini, isteyen alsın diye, felsefe piyasasına sürerler. Ola ki, bazen ya bekledikleri alıcı ya da kendi usulünce pişirip kotarmak ve müşterilerinin tüketimine sunmak için o mala ihtiyacı olan tamamen beklenmedik biri çıkar. Yine olabilir ki, satış yapamadan eli boş döner ve işçe-ğizlerine devam ederler, ta ki sonunda yeni bir fırsat çıksın ya da –ölümlerinden uzun zaman sonra– o bilinen ve açıklanması gereken tarihsel karşılaşmalardan biri meydana gelsin ya da yeni bir fırsat asla çıkmasın... Bu şekilde, tarihte, *rağbet göremeyip saf dışı kalmış olağanüstü miktarda "felsefe" vardır*; bunlar sanki bir tür teorik "atıklar"dır ama piyasada alıcı bulmuş kullanıma hazır ürünlerin atıkları... Buna göre, felsefi üretimde de, maddesel üretimde olduğu gibi, çok büyük miktarda "fazlalık masraflar" [veya "fire"] vardır.

Kuşkusuz bütün bu üretim sürecinde, bireysel fantazmalarından, sayıklamalarından, öznel tercihlerinden ya da sırf teori kurma zevklerinden felsefe çıkaran teorik zanaatkârlar da mevcuttur. Fakat bir bütün olarak bakıldığında, bu ürünlerin hepsi, yakından veya uzaktan, şu ya da bu dolayım üzerinden, idealizm materyalizm karşıtlığı yasasının alanına düşerler. Zira bir filozof felsefi savaş alanına hâkim olan ve son kertede her felsefenin dolaylı veya dolaysız olarak iki kamptan birinde ya da (hata veya manevra payına tekabül eden) kenarında saf tutmasını isteyen bu amansız yasanın hükmünden kurtulamaz. Bu katılımın açıkça dile getirilmesi ya da her filozofun materyalist veya idealist tezleri harfi harfine benimsemesi şart değildir. Ürününün, savaş alanının genel perspektifine göre düzene girmesi, hasımlarca işgal edilen mevzileri ve kullanılan argümanları hesaba katması yeter, hatta bunu açıkça yapması bile gerekmez; kimi sessizlikler bazen kimi beyanatlardan daha çok şey söyler. Örneğin Descartes: Matematikten, fizikten, (ona göre ahlakın sadece onun uygulaması olduğu) tıptan ve elbette Tanrı'dan bahseder. Fakat siyaset hakkında hemen hemen tek kelime söylemez; oysa çağdaşı Hobbes bu konuyu enine boyuna ve skandal yaratacak şekilde ele alır, tıpkı Spinoza ve Leibniz gibi. Fakat

Descartes'ın siyaset konusundaki sessizliği başka yerde "krallığında bir Kral gibi egemen ve efendi[1]" dediği Tanrısı hakkında söyledikleriyle birlikte düşünülürse, siyasette tuttuğu tarafın hangisi olduğu görülür: Descartes felsefesinin, bilimler ve hakikat ideolojisi alanlarında hizmet ettiği bir burjuvazinin çıkarları için gerekli mutlakiyet.

Descartes'tan önceye ait bir vakayı örnek alırsak, sadece tarihten ve siyasal ve askerî teoriden bahseden Machiavelli gibi bir adam, felsefe hakkında tek söz söylemez. Fakat tarihten ve siyasetten konuşma tarzı, Aristoteles yorumcularından ve yürürlükteki Hıristiyan teoriden miras kalmış ahlakçı siyasal gelenekle radikal biçimde çatışan birtakım felsefi konumları gözleri kör edecek kadar açık biçimde dışarı vurur. Sessizlik böylece, siyasal açıdan zorunlu olduğu bazı koşullarda, (Machiavelli egemen felsefenin hasmı olduğunu felsefi olarak açıkça beyan edemezdi) bir felsefi konumu temsil edebilir. İmdi, bu değer bu felsefi konuma ancak felsefi savaş alanında hüküm yürüten fikirler arasındaki güç ilişkilerinden gelebilir; bu konum, sessizliğine karşın oraya yerleşir, çünkü o sessizlik de ortamdaki güçlere dahildir.

Demek ki, mevcut ideolojik öğelerin egemen ideoloji halinde birleştirilmesi, egemen sınıfın sınıf mücadelesinin parçasıdır ve sınıf mücadelesinden türeme biçimler üzerinden gerçekleşir. Felsefe de tam burada yeri doldurulamaz bir rol oynar. Zira bu savaşta, başka hiçbir pratiğin gerçekleştiremeyeceği bir misyonu yerine getirmek için işe soyunur.

1. M. Mersenne'e 15 Nisan 1630 tarihli mektup. *Œuvres*, 1. kısım, s. 145. "Doğaya bu yasaları ("matematiksel hakikatler"i) koyan Tanrı'dır, bir Kralın krallığında yasalar koyması gibi." Bkz. *Méditations, Sixièmes réponses*, Œuvres, 9. kısım, 1. bölüm, s. 236.

18

Felsefenin Teorik Laboratuvarı

Bu misyonu kafamızda canlandırmak için yine bir karşılaştırmaya başvuracağız: Uzmanlığı ne olursa olsun, bir *tesviyeci* düşünelim.[1] Fakat fikirleri netleştirmek için, varsayalım bu tesviyeci aynı zamanda bir mekanisyen olsun. Şimdi elimizde bir makineye takılacak karmaşık bir parçayı üretmekle görevli bir emekçi var. Elinin altında birtakım maddesel öğeler bulunuyor: çelikten, demirden, bakırdan vb. parçalar gibi. Bunları önce biçimlendirecek, sonra hepsi birden makinede istendiği gibi çalışacak şekilde birbirine uyduracak. Uzun ve dakik bir imalat ve uyarlama çalışması. İmdi, benim de yaptığım gibi, varsayalım söz konusu parçaların hepsi aynı maddeden –örneğin *demir*– yapılmış olmasın ve üretim durumu ya da imal edilecek makinenin türü yeni keşfedilen ve gördüğü hizmetler açısından vazgeçilemeyen *bakırın* da kullanılmasını gerektirsin. Mekanisyen-tesviyeci, parçaların hepsini yeni bir tarzda "tesviye etmek" ve yerlerine uydurmak için bakırı ve özelliklerini de hesaba katmak zorunda olacaktır. Artık onları, bakırın plastiklik açısından farkı ve direncinin azlığı yüzünden hepsi demirdenmiş gibi tesviye etmeyecektir. Demek ki tesviye işinde yeni parçanın bakırdan olmasını hesaba katacak, bu da tüm parçaların bir araya

1. Bkz. *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, s. 57-58.

montajında *yeni bir uyarlama tarzı* gerektirecektir. Yeni bir tesviye tarzı ya da son kertede yeni bir tesviyeci: Zira insan hepsi demirden parçaları tesviye etmeyi pek iyi bilebilir de, bir bakır parça ortaya çıkınca aynı demir parçalarla işin içinden çıkmayı beceremeyebilir.

Felsefede de işler aşağı yukarı böyle yürür. Daha doğrusu, bilinen eski "madenler" arasında yeni bir "maden" ortaya çıkınca felsefe gerekli olur.

Nitekim, ideolojik öğelerin tümünü birleştirmek için felsefe her zaman göreve çağrılmış değildir. Toplumların büyük çoğunluğunun tarihinde bu birleştirici rolü uzun zaman din oynamıştır. Bütün insan pratiklerinin ve onlara denk düşen ideolojilerin genel tabloda yerlerini bulmasıyla, egemen sınıfın egemenliğini sağlama almak için ihtiyacı olan o birleşmiş ideolojinin meydana gelmesi için, Tanrı'nın varlığı, dünyanın yaratılışı ve sonundaki selamet gibi büyük mitler yeterli olmuştur.

Ancak bir gün geldi, tarihte yeni tür bir bilgi, teknik değil, ideolojik de değil fakat bilimsel bir bilgi ortaya çıktı: bilimsel bilgi. Bu bilgi yerleşik düzen için ciddi tehlikeler arz ediyordu çünkü insanlara şeyler hakkında "mutlak" bilginin ilahî vahiyden değil, kendi bilimsel pratiklerinden gelebileceğinin kanıtını sunuyordu. Dinsel bilginin siyasal güce yapışık olduğu iktidar düzeni bu yüzden sarsılabilirdi. Yerleşik iktidarlara, o iktidarları elde tutan insanlara ve sömürdüklerinin çantada keklik olan itaatlerine zarar veren bu materyalist tehdide bir karşılık verilmeliydi. Yeni pratikle temsil ettiği güç ele geçirilmeli ve yerleşik düzene dahil edilmeliydi. Fakat bunu yapmak, tehdit altındaki düzeni restore etmek için, din adamlarından başka adamlar, eski parçalarla yenilerini uç uca eklemek ve –aslında aynı olan– yenilenmiş makineyi tekrar çalıştırmak için yeni "tesviyeciler" gerekiyordu. Bu adamlar ancak yeni bilimsel pratiği icra edebilecek yetenekte kişiler olabilirdi: matematikte usta insanlar.

Felsefe[1] işte bu kırılmadan ve içinde meydana geldiği siyasal konjonktürden doğmuştur. İşlevi itibarıyla, dinin *ideolojileri egemen ideoloji halinde birleştiricilik* rolünü devralmaktan başka bir şey yapmış olmuyordu. Fakat içeriği itibarıyla, insanların dünyasına yeni pratiğin getirdiği yeni öğeleri de kendine tabi kılacaktı.

İmdi, matemetik bilimi insanlara ne getiriyordu? Şu yeni "içe doğuş"u: Kanıtlanmış bilgiye erişmek için, saf ve soyut nesneler üzerinde, saf ve soyut yöntemlerle us yürütmek lazımdır. Her kim bu yeniliği hesaba katmazsa, matematiksel pratikten çıkmış bir ideoloji tarafından "geride bırakılmış" ya da bırakılmaya aday olmaya mahkûmdu. Demek ki, "*sollanmış*" görünmek tehlikesine maruz kalmamak için şu muazzam ödünü vermeye razı olmak gerekiyordu: matematiksel kanıtlamanın ilkelerini benimsemek ve egemen sınıfın ideolojik hedeflerine hizmet ettirmek. İş buna kalsın! Ondan kolay ne var? Bu denemeye girişilebilir ve sonuç da alınabilirdi. Nitekim girişildi ve sonuç alındı. Tanığı: Platon'un eseri; "Akademi"sinin kapı alınlığına, "Geometrici olmayan buraya girmesin," diye yazan ama aynı zamanda –ki bu nokta çok şey anlatır– sisteminde matematiği ikinci sıraya indirip felsefeye ve son kertede siyasete tabi kılan Platon'un. Her köylü bunu bilir: Saldırgan ve tehlikeli bir köpeği ele geçirip eğitmek yeter, size itaat edecek ve evinizin eşiğinde nöbet bekleyecektir. *Hasmını, hasmının "dilini" çalarak evcilleştirmek*: işte ideolojik mücadelenin sırrı, belli tarihsel nedenlerle felsefi mücadele biçimini almış olduğu zaman bile.

Platon'un felsefenin kurucusu olup olmadığı sorusu, hiçbir zaman yanıtını bulamamak riskini taşıyan bir sorudur. Zira Platon'dan önce, us yürütme tarzlarında matematiğin varlığını hesaba katan başkaları da vardı: örneğin Parmenides.

1. Althusser 2. bölümün elden geçirilmiş versiyonuna ("Felsefe ve Din") sonraki sayfalarda geliştirilen bazı fikirleri de –az çok değiştirerek– dahil etmiş, bu bölümü ise olduğu gibi bırakmıştır.

Fakat o da Platon gibi idealistti. Burada söz konusu egemen ideoloji olduğuna ve egemen sınıfın ideolojisi olduğundan ister istemez idealist olacağına göre felsefenin idealizmle başladığını ve [Platon'un eserinin] matematiğin ortaya çıkışına yanıt vermek üzere gerçekleşmiş devasa bir "*aggiornamento*" olduğunu düşünmek insana kolay geliyor. Fakat olayların böyle gelişmiş olduğu hiç de kesin değil, zira Platon'un eserlerinde bir tür hayalet, Demokritos'un hayaleti de kol geziyor: seksen "kitabı" (muazzam bir külliyat!), hem de –bir eserin nüshalarının çoğaltılmasının zor olduğu o çağlarda maksatlı bir imhayı akla getiren– garip koşullarda imha edilmiş olan Demokritos'un.

Demek ki, felsefe Demokritos'la, yani materyalizmle başlamış ve böylece, zamanının ve matematiğin keşfinin birlikte getirmiş oldukları "değerler"i felsefi olarak, pozitif olarak ve teorik kısıtlama olmadan ifade etmiş de olabilir. Bu doğruysa, Platon da –açıkça "Toprağın Dostları"na, bu deyimde Demokritosçuları kolayca tanıyabiliyoruz, karşı konuşlandırdığı– savaş makinesini, daha o aşamada felsefi olan ve felsefe terimleriyle tartışılan bu tehdide karşı inşa etmiş olacaktır. Ne olursa olsun burada egemen ideolojinin amansız seçimini canlı bir örnekte görüyoruz: Geleceğe kalan Demokritos değil, Platon olmuş ve onunla birlikte idealist felsefe, materyalist felsefeyi bastırarak veya yok ederek sınıflı toplumların bütün tarihine hâkim olmuştur (lanetli Epikuros'tan günümüze sadece birkaç parça kalmış olması da rastlantı değildir).

Yine de, (matematik biliminin ortaya çıkışıyla tetiklenmiş olan) felsefenin başlangıç koşullarından, felsefenin bilimler tarihinde gelişen olaylara yanıt vermekten başka bir şey yapmadığı sonucunu çıkarmamak lazımdır. Temsil ettiği tehdidi kaldırmak için gereken söylemin mutlak koşulunu, nesnesinin ve kanıtlamasının soyut formlarıyla bilim sağlamışsa da, tarihi boyunca felsefe çok daha tehlikeli başka olaylara da tepki göstermiştir. Gerçekten de, felsefe tarihine asıl belirle-

yici etkiyi büyük sosyal altüst oluşlar, üretim ilişkilerinde ve siyasal ilişkilerde meydana gelen devrimler yapmıştır. Ânında değil –zira bir ekonomik devrimden bir siyasal devrime, sonra da ideolojiye geçmek için zaman gerekir– fakat belli bir müddetin sonunda: ya *olan olduktan sonra* (Hegel'in ünlü formülü: felsefe, Minerva'nın baykuşu gibi, her zaman akşam olunca uçar[1]) ya da paradoksal olarak *olacak olmadan önce*. Evet, olay olmadan önce, zira toplumun derinliklerinde olgunlaşmakta olan sosyal devrimin patlaması, yerleşik iktidarın kurşun muhafazası, devlet aygıtları ve yerleşik ideolojinin baskısı tarafından uzun süre engellenebilir.

Fakat tabanda meydana gelen değişimlerin eski egemen sınıflar üzerinde yankıları olur ve bunlar yerleşik ideolojiyi de etkiler. Burjuvazinin yükseliş tarihi bu tezi doğrulayan bir örnektir. Kapitalist ilişkiler Batı Avrupa'da 14. yüzyıldan itibaren kurulmaya başlamış, ancak burjuva siyasal devriminin bunu yeni bir hukuk, yeni bir devlet aygıtı ve yeni bir ideolojiyle resmileştirmesi için üç ila beş yüzyıl gerekmiştir. Fakat bütün bu süre boyunca tabandaki değişimler mevcut kurumların içinde oldukça yol almıştır. Kapitalist burjuvalar ve *robe aux nobles*[2] asıl soylularla müttefik yapan geçiş dönemi devleti mutlakiyetçi monarşi, bunun bir ifadesiydi. Yine bütün bu süre içinde cüretkâr burjuvalar, ileride egemen olacak bir ideolojinin temellerini atıyorlardı: hukuksal ideoloji üstüne kurulmuş burjuva ideolojisi.

Aynı şekilde, proletarya ideolojisi de 180 yıldır süren ve hâlâ gerçek sonucuna ulaşmış görünmeyen bir mücadele boyunca, burjuva sınıfının egemenliği altında gelişmiştir. Burada da ideoloji devrime kıyasla öndedir. Ancak bu önceliği alması bir rastlantı değildir: Burjuva üretim tarzı, üretimin gittikçe daha sosyalleşmesi, sanayinin merkezileşmesi, çalışma disiplini ya da 19. yüzyılda toprak aristokrasisine karşı

1. *Phénoménologie de l'Esprit...*, 1. kısım, "Önsöz", s. xx.
2. (Fr.) Soyluluk ünvanı satın almış burjuvalar. (Ç.N.)

burjuvazinin siyasal mücadelesine emekçilerin zorla katılması, burjuvazinin işçi sınıfının öncü örgütlerine ve tüm işçi sınıfına karşı yürüttüğü öldürücü mücadele gibi eylemlerle, bu ideolojiye önceden yanıt veren öğeler içerdiği için böyle olur.

Bu şaşırtıcı fenomeni, ideolojinin tarihi öncelemesini, anlamak istiyorsak iktidardaki sınıfın egemenliği altında gelişen söz konusu avangard ideolojisinin kendini ancak egemen ideolojinin dayattığı koşullar altında ifade edebildiğini de hesaba katmak lazımdır. En radikal burjuva filozof ve ideologlar bile sistemlerinden Tanrı'yı kaldırıp atamıyorlardı; bu yüzden aslında tanrıtanımaz olsalar bile hepsi "deist"tiler, yani "müminlerin Tanrısına" değil, "filozof ve bilginlerin Tanrısına"[1], Spinoza'nın "Doğa-Tanrı"sına veya Hobbes'un –çağdaş inananları korkudan titreten– "sessiz-hayvan-Tanrı"sına inanıyorlardı. Avangard burjuva felsefesi böylece feodal ideolojinin "değerleriyle" bazı göstermelik uzlaşmalar yapmak zorunda kaldı. "*Larvatus prodeo*"[2] diyordu Descartes, yani, "Yüzümde maskeyle ilerliyorum". Maskelerin düşebilmesi için feodal iktidarın düşmesi gerekiyordu. Proleter ideoloji için de durum farklı değildir. O da burjuva ideolojisinden, bizzat dinsel ideolojiden ("*Belle époque*" burjuvazisi dindar değildi), sonra ahlak ideolojisinden, sonra da hukuk ideolojisinden ödünç alınan kategorilere bürünmüştür. İşçi sınıfının ilk savaşçıları, kendi "mallar"ı sosyalizm ve komünizm ideolojisine sahip olmadan önce, Tanrı'nın oğullarının kardeşliği bayrağı, sonra 1789'un özgürlük eşitlik kardeşlik bayrağı, sonra da topluluk bayrağı altında mücadele ediyorlardı.

Bu muazzam sosyal ve siyasal mutasyonlarda ve ideolojik uzantılarında, felsefe de sessizce kendi çelişkili fakat etkili rolünü oynuyordu. Tam olarak nasıl bir rol?

Bunu kafamızda canlandırmak için, yine tesviyeci örneğimizi alalım, ancak bu kez yukarıda analiz ettiğimiz "mec-

1. Age, s. 62, not 2.
2. Age, s. 70, not 1.

buriyet"i, yani sınıf mücadelesinin etkisiyle her türlü ideolojinin tabi olmak zorunda olduğu kaçınılmaz gerekliliği de hesaba katarak: *mevcut ideolojinin egemen ideoloji şeklinde yeniden kuruluşu*, demek ki, *insanlık tarihinin belli bir döneminde mevcut tüm ideolojik öğelerin, bir egemen ideoloji oluşturacak şekilde birleştirilme gerekliliği*...

Bundan böyle bizim için bir husus kesinlikle kanıtlanmıştır: İnsan kültüründe bilimlerin var olduğu andan itibaren herhangi bir ideolojinin, dinsel ideoloji bile olsa bu görevi yerine getirmesi, yerine getirmesinden geçtik, bu tarihsel göreve aday olabilmesi artık imkânsızdır; zira bilimleri, ancak materyalist olabileceği belli olan etkilerini yapabilmeleri için başıboş bırakmak egemen ideoloji için çok tehlikelidir. Demek ki bu birleştirme görevi, bilimleri hizaya, yani alışılmış bağımlı yerlerine çekebilecek, dolayısıyla mevcut bilimsel kanıtlama yöntemlerine ve bu yöntemlerin kaçınılmaz ve öngörülebilir sonuçlarına hâkim olabilecek bir "teori" tarafından üstlenilmelidir. Bu bir tercih sorunu değil, bir güç ilişkileri sorunudur. Ve burada da söz konusu olan önleyici bir çözümdür: Felsefe girişime "önayak olmalıdır", zira zamanında müdahalede bulunmazsa, kurtarmak istediği tüm ideolojik düzen yıkılabilir.

Demek ki, egemen ideolojiye hizmet yolunda girişilecek bu ideolojik birleştirme işine çok özgül bir biçimde katılmak felsefeye de düşen bir görevdir. Katılmak diyorum, çünkü egemen sınıfın ve ideolojinin tüm iktidarı felsefeye emanet etmesi söz konusu değildir. Felsefi bilgi ile iktidarı özdeştiren modern burjuva veya "goşist" ideologlar, felsefenin *öznel olarak* kendine atfettiği güç ve bilgi ile, *egemen ideolojinin içinde belirleyici ideoloji tarafından ona devredilen* gücü ve bilgi beceriyi karıştırıyorlar.[1] Bu belirleyici ideolojinin, bilinen üretim tarzlarına göre ne olduğunu birazdan gö-

1. *Sur la reproduction*..., s. 209-213'te, daha polemik bir söylem üzerinden geliştirilen fikir.

receğiz. Ama ne olursa olsun, egemen ideolojinin kaderinin bağlı olduğu bu ideolojik birleştirme işinde felsefenin de oynayacak bir rolü vardır. Bu rol nedir?

Şöyle söyleyebilirim: Felsefe bir zanaatkâr atölyesine benzetilebilir; burada *teorik bir tesviyeci*, mevcut ideolojik formların (az çok homojen, az çok çelişkin) farklı elemanlarını birbirine monte ederek, egemen ideolojinin olmak zorunda bulunduğu o nispeten birleşik ideolojiyi meydana getirmek için ısmarlama parçalar imal etmektedir. Pek tabii imal edilen bu yeni parçalar, madde ve biçimleri bakımından, birbirine monte edilecek elemanlara tamamen yabancı olamaz. Ama yine de olası bütün montaj biçimlerinde işe yarayabilecek yeni parçalar söz konusudur. Filozof Duns Scotus bu konuda söylenebilecek en doğru sözü söylemiştir: "Varlıkları gereksiz yere çoğaltmamalı."[1] Tercüme edelim: *Montaj parçalarını gereksiz yere çoğaltmayalım*. Bir ideolojiyi gerektiği gibi birleştirmek için, birleşmenin araçları montaj parçaları da birleştirilmelidir. Bu tam anlamıyla, ideolojik montajın söz konusu olduğu her durumda kullanılabilecek çok-imkânlı [*polyvalent*] parçaların bir tür "seri imalat"ının lüzumuna işarettir. Modern sanayinin seri halinde imal ettiği contaları düşünmek yeter: Bunlar akla gelebilecek her türlü vakada kullanılabiliyor.

Ve doğal olarak iş yalnız birbirinin yerine kullanılabilen montaj contaları üreterek bir ideolojiyi birleştirmekten ibaret olmayıp bir araya monte edilecek parçaları da birleştirmek gerektiğinden –zira tek ekonomik ve etkili çözüm budur– tesviyeci-filozofun işi, *tezlerinin altında ideolojinin farklı alanlarını birleştirmeye yetenekli mümkün olduğu kadar ev-*

1. "Hiçbir zaman gereksiz yere bir çoğulluk vazedilmemeli," *Traité du premier principe*, (ed.) R. Imbach, Fr. çev. J.D. Cavigoli, J.M. Meilland ve F.-X. Putallaz, Paris, Vrin, "Bibliothèque des textes philosophiques" dizisi, 2001, s. 103. Althusser'in burada zikrettiği eşdeğerli formül, *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*, sık sık Ockham'lı Guillaume'a (William'a) atfedilir; fakat ne onun ne de Duns Scotus'un yazılarında böyle bir ize rastlanmaz.

rensel kategoriler yaratmaktır. İdealist felsefenin, "bütün"ü ya da "her şey"i bilmek şeklindeki eski iddiası da ilk anlamını tam burada bulur (ikincisinin ne olduğunu az sonra göreceğiz). Felsefe ustalığını, yani kategorilerini var olan şeylerin tümüne empoze etmelidir; ama doğrudan doğruya reel olarak var olan nesnelere değil, çeşitli pratiklerin, doğa olsun sosyal ilişkiler olsun reel nesneleri dönüştürmek üzere altlarında iş gördüğü ideolojilere. Teorik iktidarını böyle var olan her şeye yaymayı da keyfinden veya megalomanyaklığından değil başka bir nedenden yapar: güncel ideolojide mevcut çelişkileri gidermek, bu ideolojiyi egemen ideoloji olarak birleştirmek için.

14. ve 16. yüzyıllar arasında burjuva felsefesinde olup bitenlere bir bakın. Bir ve hep aynı kategorinin, çok sayıda yerel ve bölgesel ideolojiyi ve onlara tekabül eden pratikleri açıklamak için, her yere empoze edildiğini görürsünüz. Bu, *özne* kategorisidir. Her bireyin, özgürce elinden çıkarabileceği "varlıklar"ın sahibi olduğu gibi, hukuksal hak ve yetkilerinin de yasal öznesi olarak görüldüğü, piyasa ilişkilerinin ideolojisi olan hukuksal ideolojiden çıkan bu kategori, Descartes'la, bilimsel pratiğin ve bulduğu hakikatlerin güvencesi felsefe alanını ("düşünüyorum"un öznesi), Kant'la, ahlaksal ("vicdan"ın öznesi) ve dinsel ("dinsel bilinç"in öznesi) ideoloji alanlarını istila etti. Doğal hukuk filozoflarıyla, sosyal sözleşmede "siyasal özne" biçimi altında, siyaset alanını zaten çoktan istila etmişti. Gerçi bu güzel birlik zamanla bazı kazalara uğrayacak, başka filozoflar (Comte gibi) bunlara karşılık vermeyi deneyeceklerdir. Fakat burjuvazinin yükselişinin uzun tarihinde etkileyici biçimde karşımıza çıktığı haliyle savunduğumuz tezi kanıtlayacak niteliktedir.

Nitekim bu uzun tarihte, felsefenin, *ideolojilerin ve onlarla ilgili pratiklerin tümünü birleştirebilecek bir kategoriyi "işlediğini"* ve söz konusu pratiklerin icracılarını kendilerini o kategoride görüp tanımaya zorlayarak, başarıyla uyguladığını görüyoruz. Zira ne de olsa –ve burada yalnız filozoflar,

ahlakçılar, politikacılar değil, edebiyatçılar da ve hepsinin altında burjuva olmayı uman sömürülenler de söz konusudur– pratiklere hâkim olan ideolojiler değişince ilgili pratiklerde de değişim oldu; bu birlik fikir planında kalmayıp sonu İngiliz ve Fransız devrimlerine varacak bir siyasal başkaldırıya da sebep oldu.

Elbette burada felsefenin rolü hakkında idealist bir tasarımdan geri durmak gerekiyor. Felsefe mevcut ideolojilerle her istediğini yapamaz. Aynı şekilde hiçbir maddesel destek görmeden, ideolojileri birleştirecek herhangi bir kategoriyi "kararname"yle imal edemez. Felsefenin, yanından dolaşıp geçemeyeceği, dolayısıyla saygı göstermeye mecbur olduğu, birtakım nesnel maddesel zorlayıcı faktörler vardır. Demek ki söz konusu birleştirme çabası hem çelişkili hem de daima bitmemiş halde kalacaktır. Her zaman aşılmaz güçlükler vardır. Bilgiyi birleştirme işine fazla hızlı dalan Descartes, kuvvet ilkesini hesaba katmayan düpedüz hayalî bir fizik uydurmuştur. Leibniz ise iyi gördüğü bu güçlüğü hesaba katayım derken, daha hayalî yeni bir birliğe girmiştir.[1]

"Maskeli yürüdüklerini" bilen ve egemen kategorilerle alakası olmayan hakikatleri bu kategoriler altında düşünmeye mecbur olan ünlü filozoflara gelince, onların bu işten zarar görmeden sıyrıldıklarını sanmamalı. Descartes siyasal iktidar konusunda susmuşsa bunu aynı zamanda bu eleştirmediği, bilmemezlikten geldiği iktidarın üstyapısını teşkil eden siyasal ideolojinin yanılsamalarını paylaştığı için de yapmıştır. Spinoza siyasal iktidardan doğal hukuk kavramları içinde ve bunları eleştirmek için söz etmişse de, eleştirisi, siyasal iktidarın temeli olarak ahlakı görmeyi reddetmenin ötesine, aynı iktidarın temeli olarak soyut bir kuvveti görmenin ötesine, geçmek için fazla kısa gelmiştir.

1. G.W. Leibniz, *La réforme de la dynamique*, (ed.) M. Fichant, Paris, Vrin, 1994; *idem* "Échantillon des Démonstrations universelles, ou Apologie de la Foi tirée de la Raison", *Discours de métaphysique...*, s. 279-280.

Ve nihayet, burada burjuva ideolojisinin bakış açısından yapılan bu sayımda, feodalite karşıtı cephenin yanında, burjuva felsefesinin ücretli karşıtı cephesini de göz ardı etmemek lazımdır. Burada da mevcut ideolojileri egemen ideoloji olarak birleştirme görevi, gözden kaçırabileceği fakat gerçekten aşamayacağı bazı engellere takılır. Zira sömürülen bir ücretliyi burjuvaziyle aynı soydan ve aynı haklara sahip olduğuna, onun gibi özgür, ahlaki, siyasal, hukuksal, estetik, bilimsel, vs. bir "özne" olduğuna –bu hakların hemen hepsi ondan esirgenmişken– ikna etmeyi bir deneyin bakalım! Egemen felsefe ideolojinin birleştiricisi işlevinde gidebileceği yere kadar gider ama Hegel'in dediği gibi çağının ya da Marx'ın dediği gibi sınıf aidiyetinin üstünden atlayamaz.

Ne olursa olsun, burada felsefenin geleneksel olarak kendini bir sistem biçimi altında göstermiş olmasının nedenini yakalıyoruz. Sistem nedir? *Sonlu* olan ya da birtakım *sonlu kategorilerin* altına düşen, her yerde aynı mücbir sebeple, aynı özdeş bağla birbirine tutunan *elemanlardan* oluşmuş bir bütün; hiçbir elemanın üzerinde icra edilen hâkimiyetten kaçamadığı *içine kapalı* bir bütün. Sistem böylece birliğin varlığının doğrulanması, birleşmenin ürünü, sergilenen ve sergilenmesiyle kanıtlanmış olan birlik, felsefenin gerçekten "bütün"ü kucaklayıp hâkimiyetine aldığının ve alanına girmeyen hiçbir şey kalmadığının gözle görülür kanıtı olur.

Şimdi burada kimse, kendilerini açıkça her türlü sistemin reddi ve yadsınması olarak sunan felsefelerin (Kierkegaard, Nietzsche) varlığını öne sürerek itiraza yeltenmesin, zira bu felsefeler reddettikleri sistemlerin arka yüzü gibidirler ve ön yüzler olmasaydı onlar da olmazlardı. Pek tabii bu görüşe ulaşmak için, onları tek tek ele almayan, hepsini varoluş koşulu olarak felsefi "savaş alanı" ile ilişkilendiren ve onlarda kişisel bir tanıklık, yani öznel bir hakikat arayışı görmekle yetinmeyen felsefeler hakkında da bir fikir edinmek gerekir. Şöyle diyelim: Bunların paradoksal biçimleri, filan filozofun kendini genel bir cephe savaşı verecek güçte his-

setmediği durumlara denk düşen bir tür felsefi gerilla savaşı düzeneğini temsil eder. O zaman o filozof, düşman hatlarını yarmak için şaşırtıcı çıkışlarla, aforizmalarla, şuraya buraya saldırır. Fakat felsefi varoluşun bu biçimi için başka sebeplerin de mevcut olabileceğini göreceğiz.

19

İdeoloji ve Felsefe

Ancak, bu dediklerimiz doğruysa, bir yanılsamadan da kaçınmak lazımdır: *felsefenin, doğası gereği ideolojinin teorik olarak birleştirilmesi işlevini görmeye hakkı olduğunu sanmak* yanılsaması. Felsefe bu işin sadece "memur"udur ve bu sıfatla denebilir ki, başka yerden gelen bir planı uygulamaktan başka bir şey yapıyor değildir. Hangi plan? Ve bu başka yer neresi?

Çoğu zaman (her zaman değil) farkında olunmayan bir şey olsa da biz bu planı biliyoruz: mevcut ideolojik öğeleri egemen ideoloji halinde birleştirmek söz konusu. Fakat bu biçimsel bir plan, yönergeleri, hatta esas hammaddesi bile eksik. Bu son kelimeyi laf olsun diye söylemiyorum, daha önce analiz ettiğimiz kavramlara yeniden girmemiz gerekiyor. Gerçekten de unutmamalıyız ki, felsefenin yerine getirdiği bu görev, "teoride" (Engels) uzun bir (sınıfsal) mücadele süreci, dolayısıyla öznesiz bir süreçtir (felsefenin mutlak yaratıcısı olmadığı bir çalışma). Bu görev, bütün olarak sınıf kavgasıyla, daha açıkçası ideolojik sınıf kavgasıyla, felsefeye dışarıdan yüklenir. Sınıf mücadelesindeki güç ilişkilerine göre, belli bir tarihsel anda, iktidara gelmiş ya da iktidarı ele geçirmeyi hedefleyen bir sınıf, nesnel ama az çok "bilinçli" olarak, kendi birliğini güçlendirmek ve yandaşlarını sömürülen sınıfların içine kadar seferber etmek amacıyla yürütmekte olduğu sınıf mücadelesini istediği sonuca ulaştırmak için

elinin altında birleşmiş bir ideoloji bulundurmaya *tarihsel "ihtiyaç"* duyar.

Demek ki, biçimsel olarak felsefeye, mevcut tüm felsefi öğeleri bir araya getirebilecek birleşik bir felsefi sistem kurma "sipariş"i, iktidarı ele geçirme veya iktidarını sağlamlaştırma çabasındaki egemen sınıftan gelir. Hepsi bu kadar da değil: *Bu "sipariş" gayet açık ve net "yönergeler"le birlikte gelir* ki, bunlar da tesadüfi veya gerekçesiz değildir.

Nitekim tarih gösteriyor ki sömürücü bir sınıfın bütün iktidarı sömürüsünün biçimlerine, dolayısıyla gerek üretim araçlarının gerekse emek gücünün sahiplenilme veya elden çıkarılma olayında üretim ilişkisinin aldığı biçimlere dayanır. Marx'ın dediği gibi, iktidarın tüm sırrı, devletin gizemi, "dolaysız üretici ile üretim araçları arasındaki ilişkide"[1] yatar. İmdi, bu dolaysız ilişki, burjuvazi örneğinde, kendini *hukuksal ideolojiden* ayrılamayan *hukuksal ilişki* biçimi altında ifade eder. Bu ideolojiye göre, her insan hukuken vücudunun, iradesinin, özgürlüğünün, mülkiyetinin, eylemlerinin, vs. sahibi ve hâkimi bir öznedir. Bu ideoloji yalnız mübadeleyle ilgili piyasa ilişkilerini kapsamaz, siyasal, ahlaksal, ailevi, vs. ilişkilere de uzanır. Böylece tüm burjuva toplumu hukuk ve hukuksal ideoloji temeli üzerinde durur. Burada, bizzat pratikte işbaşında, noktalı çizgilerle çizilmiş bir tür ideolojik birleşiklik, hemen hemen evrensel olarak tanınmış bir biçim, mevcut sosyal pratiklerin çoğuna önceden uyarlanmış bir form vardır. Bunun genelleştirilmesi, burjuvazinin ekonomik ve siyasal pratiğinden çıkan bir mecburiyettir: Bu form ürünlerin piyasa kurallarınca serbest dolaşımını, emek gücünün serbest dolaşımını, hatta, en azından başlangıçlarda, düşünce ve yazıların serbest dolaşımını bile ister. Böylece felsefe, her ideolojik öğeye ve o öğelere denk gelen pratiklere uygun düşen "modalite"leri bularak *bu formu evrenselleştirme*

1. *Le Capital*, 3. kısım, s. 717. Bkz. L. Althusser, "Marx dans ses limites", s. 454-457.

tarihsel misyonunu devralır. Demek ki felsefe, hammaddesi olarak, sosyal pratiğin bütün alanlarında kullanılabilir kılmak üzere, öncelikle bu formu [özne-form] işlemelidir. Onu akla gelebilen her vakada her türlü yararlı amaca hizmet edebilecek kadar soyut hale getirmeli, ona her yerel veya bölgesel ideolojinin istediği modaliteleri kazandırmalıdır; son olarak, ondan birliği sağlayacak daha üst dereceden soyutlamalar ve bu birliğin güvencesini çıkarmalıdır.

Böylelikle felsefenin her şeye kadir olduğu yanılsaması dağılır. Bunu kanıtlayan sadece burjuva felsefesi örneği de değildir. Feodal düzende felsefenin "ilahiyatın hizmetçisi" olduğu yeterince gösterilmiştir. Aynı şekilde, proletarya için de, ihtiyacı olan materyalist felsefenin, "*kendi* politikasının hizmetçisi" olduğu söylenebilir; zira proletaryanın mücadelesinde ve mücadelesi için ihtiyaç duyduğu yeni bir felsefi pratik "sipariş"i hiç kuşkusuz proletaryadan gelir.[1] Bir an durup düşünülsün: Proletarya sömüren bir sınıf değil sadece sömürülen bir sınıftır. Tabi olduğu üretim ilişkileri ona dışarıdan, kapitalist burjuvazi tarafından empoze edilmektedir. Bunlar onun gücü değil olsa olsa zayıflığıdır. Onların varlığından ve devlet tarafından kutsallaştırılmasından hiçbir yarar sağlamaz. Yaşamak için sadece kolları olduğu gibi dövüşmek için de sadece fikirleri ve kuvveti vardır. Güçlerini birleştirmeye ve burjuva ideolojisinin topladığı güçlerin karşısına çıkarmaya elverişli bir ideolojiye ihtiyacı vardır. Erişebildiği ve kısmen ezilenlerin mücadelesinin uzun tarihinden miras kalan ideolojik öğeleri birleştirmek için de bütün ideolojik silahlarını sınıf kavgasının gereklerine göre *tesviye edecek* özgül bir ideolojiye ihtiyacı vardır.

Demek ki hiçbir durumda felsefe kendi kaderine ve kavgasının yönüne karar vermesini sağlayacak o mutlak güce sahip değildir. Demek ki, kendi kökenini ve kendi kuvvetini

1. "*Marksizm bir* praxis *felsefesi değil, (yeni) bir felsefe pratiğidir*," L. Althusser, "Lénine et la philosophie", s. 44-45. Bkz. s. 191, not 1.

kendisi temellendirir gibi görünen felsefe, hiçbir durumda –sandığı gibi– özerk değildir. Teoride, *ancak ekonomik, politik ve ideolojik sınıf mücadelesinin "görevlendirilmiş delegesi"dir ve bu sıfatla, "son tahlilde sınıf mücadelesinin teoride aldığı biçimdir."*[1]

1. L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, s. 11.

20

Felsefe ve Sınıf Mücadelesi Bilimi

Son bir sorun kalıyor, hem de en önemlilerinden. Bildiğimiz bütün geçmiş felsefeler bu açıkladığımız mekanizmaya tabi olmuşlardır: hepsi egemen sınıfların hizmetinde ve bu sınıflar için belirleyici ideolojinin "hammaddesi"ni işleyerek "sipariş üzerine" çalışmışlardır. Bu koşul onları söz konusu sınıf veya sınıfların hedeflerine, dolayısıyla öznelliklerine bağımlı kılıyordu. Her felsefe sınıfsal teorik temel üzerinde gelişiyorsa, mevcut ideolojik öğeleri egemen ideoloji şeklinde birleştiriyor ama bunu egemen sınıflar yararına yapıyorsa, o zaman bilgi üretmeyip sadece bir savaşta bir silah işlevi görmesi anlaşılabiliyor. Silah silahtır: Zaferi kazanacak güçten başka bir şey üretmez. Aynı şekilde, felsefenin her zaman, bilgi üreten tüm bilimler için vazgeçilmez olan deney düzeneğine iltifat etmemiş olabilmesi de anlaşılabiliyor. Dahası, bu düzeneğin –kendi pratiğinde hiçbir zaman görülmediğine bakılırsa– ona tamamen yabancı olması da...

Ama durum böyleyse bu, egemen sınıfın egemen ideolojisine bağlı olan felsefenin *basit bir ideolojiden ibaret olduğu* anlamına gelmez mi? Böylelikle daha sofistlerden itibaren felsefenin her şey hakkında Hakikat'i söylemek iddialarıyla dalga geçmiş olan bütün insanların klasik alaylarına hedef olunmuş olmaz mı? Başka deyişle, felsefenin, bir kişinin ya da garanti veya retorik süslenme peşindeki bir sınıfın teorik sayıklaması olmaması nasıl sağlanabilir? İyice yerleşmiş gö-

rünen bu sınıf bağlantısı, gerek felsefenin nesnel bilgi verme iddiasıyla, gerek devrimci bir sınıfın, savaşını yönlendirecek materyalist bir felsefeden bekleyebileceği güvencelerle nasıl bağdaştırılabilir?

Bu sorular ciddi bir incelemeyi hak ediyor, zira bütün bunlardan nesnel bir sonuç çıkıyorsa, o da her felsefenin teoride sınıfsal konumlar işgal ettiğini, dolayısıyla her felsefeyle belli bir toplumdaki sınıf ilişkileri arasında zorunlu bir ilişki bulunduğunu saptamak suretiyle elde ettiğimiz sonuçtur. Bahsettiğimiz nesnel bağlantının bilinçli ve kontrollü olup olmadığı, bir başka soruna bağlıdır: ilgili sınıfın sınıf mücadelesindeki güç ilişkilerinde işgal ettiği konum sorunu. Gerçekten de sömürücü bir sınıf söz konusu olduğunda, siyasal ve ideolojik egemenliğe götüren tüm düzeneği ayarlayan, bilinçdışı bir zorunluluktur. Üretim araçlarının sahipleri ücretli emekçileri "kasten" değil, onları aşan ve güden sınıf ilişkilerini devreye sokan belli bir mekanizmanın etkisiyle sömürürler. Devlet iktidarını ele geçirip egemen olma ve insanları köleleştirme gibi ürünlerini toplayacakları ideolojiyi oluşturmayı da kasten değil, sömürü koşullarını güvenceye alacak bir devlet aygıtının kurulmasını şart kılan bir diyalektiğin dayatmasıyla yaparlar. Bütün bu mekanizmada her şey bu sömürüye ve onu resmileştiren egemenliğe endekslidir; egemen ideoloji de, birliğine erişmek için kategorilerini ayarlayan [tesviye eden] felsefe de, sınıf sömürüsü dinamiği içinde savrulup giderler. Bu koşullarda, egemen ideolojiyle onu birleştiren felsefenin, egemen sınıfın hedeflerinin, yani öznelliğinin, sınırlarıyla sınırlanmış olmaları ve felsefenin eriştiği "bilgi"nin de bu sınırlara "göre", yani öznel olması anlaşılabilir.

Fakat, şimdi de kimseyi sömürmeyen, kendi kurtuluşu ve sınıfların yok edilmesi uğrunda mücadele eden bir sınıf düşünelim ve bu sınıfın, kavgasını verirken, *kendi sınıf ideolojisini birleştirerek kendi birliğini sağlamaya giriştiğini, söz konusu ideolojiyi de* –bu birleştirmeyi başarabilecek– *özel bir felsefe geliştirerek birleştirdiğini* varsayalım; bu takdirde, eğer bu sınıf, sınıf mücadelesinin bilimsel bir teorisiyle silahlan-

mışsa felsefesinin geliştirilme koşulları başta başa değişir. Zira bu felsefenin ister istemez tabi olacağı, proletaryanın siyasal ideolojisi karşısındaki bağımlılık, artık körü körüne bir kölelik değil, tersine koşullarının, formlarının ve yasalarının bilimsel bilgisiyle sağlanan bilinçli bir kararlılık olacaktır. *Olabildiğince nesnel bir felsefi ayarlamanın koşullarını mümkün kılacak olan, işte bu bilgi, proletarya ideolojisini birleştirmekle görevli felsefeye hâkim olan ideolojinin bilimsel bilgisidir*; bu ayarlama felsefeyi hem proletaryanın sınıf mücadelesinin hem de burjuvaziye karşı sınıf savaşındaki ideolojisinin varlığını yöneten koşullara uyarlayarak yapacaktır bunu...

Ayarlama [*ajustement*] terimi sonul anlamını işte burada, Marksist doğruluk [*justesse*] kategorisinde bulur.[1] Bir süre önce felsefelerin, bir bilimin nesnesi olması anlamında nesneleri olmadığı için, bilgi üretmediklerini söylemiştik. Bu, felsefi önermelerin "doğrular" [*vraies*] olamayacaklarını söylemekle aynı şeydir. Ama şimdi, bu sıfat bir sınıfın amaçları uğruna mücadele ettiği belli bir durumun bütün öğelerini kapsamına alan *bir ayarlamanın sonucunu ifade ediyorsa*, öbür türden "doğru" [*juste*] olabileceklerini söyleyebiliriz. "Doğru" [*juste*] terimi o zaman ahlaksal bir kategori olan adaletin [*justice*] değil, pratik bir kategori olan ve amaçların peşinde koşan sınıfın mahiyetine göre, araçların amaçlarla denkliğini ifade eden uygunluğun [*justesse*] sıfatı olur. Biz burada, genç Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde[2] yaptığı gibi proletarya sınıfının "evrenselliği"ne atıf yaparak, sınıf öznelliğinden çıkmak iddiasında da değiliz. Proletarya felsefesinin, öznelliğin tikelliğini gideren bu evrensellik sebebiyle "hakikat"le [*vérité*] eşdeğerli olduğunu iddia etmiyoruz. Tam tersine *proletarya felsefesinin, nesnel bir bilimin, sınıf mücadelesinin yasaları biliminin denetimi altında olduğu için, öznellikten sıyrıldığını* söylüyoruz.

1. Bkz. L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, s. 55-57.
2. *Histoire et conscience de classe*, Paris, Éd. De Minuit, 1960.

Elimizde, bu "denetim"in hem varlığını hem verimliliğini hem de yetersizliklerini gösteren oldukça çok sayıda tarihsel örnek de vardır. Marksist felsefede halen yaşadığımız krizde Marksist teorinin az daha kesin iflasına sebep olacak olan faktör, tam da Marksist felsefi tezlerin doğruluğunun [*justesse*] "sınıf" öznelliğine göre yorumlanmasıdır. Stalin *Histoire du PC (b)*'nin [Bolşevik Partisi'nin tarihi] o ünlü 6. bölümünde Marksizm ve diyalektiğin pozitivist bir versiyonunu verdiği zaman,[1] aslında proletarya felsefesinin öznel (ve burjuva) bir tasarımına katılmış oluyordu. Onu, pratiğin "en genel hakikatleri"ni veren bir felsefe olarak, bir bilgi olarak, bilimlerin bilgisi olarak ilan ediyor, yöntemi de onun eki yapıyordu. Bu denli kırılgan öncüllerden yola çıkılınca, temel öznel belirlenimi de koruyarak, koşulların da yardımıyla, başka bir sınıf öznelliğine, proleter öznelliğe yuvarlanmak işten değildi. Zaman, "burjuva bilimi" ile "proletarya bilimi"nin kapıştığı, bilimsel bilginin sınıfsal karakterinin vurgulandığı zamandı; bu olayın tarihi ve sebep olduğu hasar biliniyor (bkz. Dominique Lecourt, *Lyssenko*[2]). İmdi, bu vakada en çarpıcı yön, *bu felsefi* "doğruluk" [*justesse*] *anlayışının, sınıf kavgasının "yasaları" biliminin yanlış bir teorisine dayanmasıydı*. Yukarıdan Stalin tarafından yorumlanan Marksist teori, kimseyi şaşırtmayacak bir ekonomist evrimciliğe indirgeniyordu: Amacı da, herhangi bir ideoloji gibi, SSCB'de sözde proletarya diktatörlüğü adına, gerçekteyse kendi adına hüküm sürmekte olan oldubitti düzenine gerekçe olmaktı. Böyle bir bilimsel "teori", desteklediği felsefi tezlerin "doğruluğu"nu hiçbir şekilde "denetleyecek" yetenekte değildi. Tam tersine, Stalin ona ihtiyacı olan felsefeyi veriyordu ki, Marksist filozofların çoğu, Stalin'in sadık izleyicileri olarak maalesef bundan hâlâ çıkabilmiş değildir.

1. "Matérialisme dialectique et le matérialisme historique", *L'histoire du parti communiste bolchévik de l'URSS*'in 4. bölümü (6. değil), *Textes choisis*, (ed.) Francis Cohen, Fr. çev. Cohen, 2. kısım, Paris, Éditions Sociales, 1983, s. 79-112.

2. *Lyssenko. Histoire réelle d'une "science prolétarienne"*, Paris, PUF, "Quadrige", 1995 (1976). Althusser bu eserin redaksiyonunu yakından izlemiş ve bir "Önsöz"le katkı da yapmıştır: "Histoire terminée, histoire interminable", s. 11-21.

Buna karşılık –bu konuda da tarihsel örneklerimiz var– sınıf mücadelesinin yasaları teorisinin, proletarya felsefesinin tezlerinin "doğruluğu" açısından bilimsel "denetimi" ilişkisi tamamen başka şekilde de düşünülebilir. Elimizdeki örnekler, Marx, Engels, Lenin, Gramsci, Mao örnekleri, çarpıcı bir nitelikleriyle bizi şaşırtmaktan geri kalmayacaktır: felsefi yapı kurmakta son derece çekingen ve iddiasız oluşları.

Yalnız Marx'tan bahsetmiyorum. *Alman İdeolojisi*'nde (1845) eski "felsefi bilinci"nin "hesabını gördükten" sonra birkaç satır dışında en küçük bir felsefi üretimden bile kaçındığı bilinmektedir. Fakat günümüzde hiç kimse Marx'ın felsefesinin kendisi tarafından –teorik ve politik eserlerinde– güçlü biçimde düşünülüp geliştirildiğinden ve Marx'ın materyalist ve diyalektikçi olduğundan şüphe etmez. Engels ona Marksizm karşıtı bir sosyalistin eserlerine karşı ses getiren bir polemik yanıt olan *Anti-Dühring*'i takdim ettiğinde Marx bunu onaylamıştır; fakat bu eser ne bir bilimsel inceleme [*traité*] ne de bir felsefi sistemdir. Lenin'in de, *Materyalizm ve Ampiriokritisizm* ile Hegel'in *Mantık*'ına dair okuma notları[1] dışında, büyük bir felsefi eser üstünde çalışmayı bir yana bırakıp kendini siyasal pratiğe verdiği bilinmektedir. Ve yine, Marx'ın durumunda olduğu gibi, kimse bu pratikte iş gören felsefenin sıra dışı bir güç ve yoğunlukta olduğundan şüphe etmez. Gramsci de felsefeye hiçbir önemli çaba harcamamıştır, tıpkı belli durumlarla ilgili birkaç kısa söylemden öteye geçmeyen Mao gibi.

Böylece, bir tür paradoks karşısında bulunuyoruz. Felsefedeki proleter sınıf konumunun, proleter sınıf mücadelesinde proleter ideolojinin birleştirilmesine yardım etmek üzere, kendini ifade etmemesi elbette düşünülemez. Fakat şaşırtıcı olan, Stalin'le taklitçilerinin sapkın örneği dışında, bu ifadenin bu kadar "sessiz" ve süreksiz oluşu, klasik yol olan sistemlerin tüm kesinlik ve kapsayıcılıklarıyla serimlenmesinden sağlanabilecek avantajlardan vazgeçilmesidir. Zira, her şey bir

1. *Cahiers philosophiques*, Paris, Bayard, "Bibliothèque de marxisme" dizisi, 1996.

yana, *Manifesto*'nun diliyle söylersek, proletarya da "kendini egemen sınıf olarak kurmak" ve bunun için bir egemen ideolojiyle donanmak zorunda ve bu da kendine özgü bir felsefe olmadan düşünülemez değil mi? Proletarya bir kez iktidara gelince, mevcut ideolojik öğeleri birleştirmek ve böylece proletarya diktatörlüğü altında sosyal pratikleri dönüştürmek için bu felsefeye ihtiyaç duymayacak mı?

İmdi, ben tam da bu paradoksun, *felsefede Marksist konumun*[1] kurucu öğesi olduğunu sanıyorum. Şu nedenle: İdeolojinin egemen ideoloji halinde birleştirilmesinin egemen sınıfların varlığına bağlı olduğunu görmüştük. Aynı şekilde bu birleştirmeye hizmet eden felsefenin sistematik birliğinin, söz konusu birleştirim sürecine koşuluymuş gibi bağlı olduğunu da görmüştük. Şimdi şunu da ilave edebiliriz: Sırf felsefenin basit "sistem"inden taşan bütün bu "sistem", *devletle, devletin birliğiyle dolaysız ilişki içindedir*. Engels bir çırpıda, "Devlet en büyük ideolojik güçtür,"[2] diye kestirip atarak, devletin birliğini egemen ideolojinin ve "sistematik" biçimiyle ona hizmet eden felsefenin, birliğine bağlayan ilişkiyi en çarpıcı biçimde vurgulamıştır. Ancak felsefe "sistem"lerini, yine Engels'in (ama bu kez isabetsiz) deyişiyle, "çelişkilere" tahammül edemeyen (bir diyalektikçi için ne şaşırtıcı bir söz) "insan zihninin ebedî ihtiyacı"na karşılık vermek için[3] kurmaz. Birleşimlerinin kategorilerini sağlamak zorunda olduğu ideolojik öğeleri birleşmeye zorlamak için kurar. Ama bunu yaparken devletin şeklini kendinde yeniden üretir: çeşitliliğinden daha güçlü birliğini.

Proletaryanın da dayanamayıp egemen burjuva ideolojisinin bu mecburi biçimini, egemen burjuva felsefesinin bu mecburi aracını, yani *sistem*'i, benimsemesi gerekli miydi? Kolay yol orada, önlerinde açıktı; ilk "sosyalist" filozoflar –ütop-

1. Bkz. L. Althusser, "La Transformation de la philosophie", s. 172-178.

2. *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Fr. çev. G. Badia, Paris, Éditions Sociales, "Classiques du marxisme" dizisi, 1966, s. 76.

3. Age, s. 18.

yacılar, Saint-Simon, Fourier, Proudhon, vs.– hemen bu yola girerek, daha sonra Dühring'in yaptığı gibi, burjuva sistemleriyle rekâbet edecek proletarya "sistem"leri imal etmeye koyuldular. Görünürde burada her sistemin sunduğu avantajlar söz konusuydu: şeylerin bütününün, her biri yerli yerine konmuş olarak sergilenmesi, onların iç ilişkileri, geleceğin öngörülme imkânı, vs. Fakat bir sömürücü sınıfın, kendi kaderini –sistematik bir serimleme içinde önceden düzenli durumda tutarak– istediği gibi belirlediğinden emin olmak için ihtiyacı olan o yanılsama ve sahtecilik etkisi de işe karışıyordu.

Marx'la Engels, derin bir siyasal içgüdüye dayanarak, bu kolaycılık yolunu izlemeyi reddettiler. Onların gözünde, proletarya nasıl egemen sınıf haline ancak "yeni bir siyaset pratiği" icat etmek koşuluyla gelebilecekse, aynı şekilde bu yeni pratiği taşımak için "yeni bir felsefe pratiği" de icat etmek zorundaydı. Siyasal olsun felsefi olsun bütün bu perspektiflerde işin başında olan, daima komünizm stratejisidir. Şimdiden devrimci ve komünist geleceği hazırlamak söz konusudur; demek ki, daha şimdiden, burjuva ideoloji ve felsefesinin baskısı karşısında gevşemeden, tam tersine ona direnerek, tamamen yeni öğeleri yerlerine yerleştirmek söz konusudur. Ve her şeye kumanda eden devlet olduğuna göre, devleti felsefeye, özellikle "sistem" formu içindeki felsefeye, bağlayan çok ince fakat çok güçlü bağı şimdiden kırmak lazımdır.

Bu bağın varlığını Marx ne keşfetmiş ne de açığa vurmuştur. Filozoflar, mahiyetini tam olarak anlamış olmasalar da, bunu uzun zamandır biliyorlardı. Platon felsefenin devletle doğrudan ilişkili olduğunu –hem de kişisel hırs yüzünden değil– pekâlâ biliyordu. Batı felsefesinin öbür ucunda, Hegel bunu daha da açık olarak ifade ediyordu. Felsefede de devlette olduğu gibi iktidar söz konusudur. Felsefede, başka fikirler üzerinde "iktidar"da olan ve onları "sömüren" fikirler vardır. Devlette, başka bir sınıf üzerinde iktidarda olan ve onu sömüren sınıflar vardır. Fikirlerin fikirler üzerindeki iktidarı, uzaktan ama gerçekten, bir sınıfın başka bir sınıf üzerindeki iktidarını destekler. Bir sınıf iktidarının ifadesi olma-

yan ya da tasarladığı sınıf iktidarı formlarında egemen bir sınıf içermeyen başka bir felsefenin yolu açılmak istenirse, felsefeyi devlete tabi kılan o bağın kırılması gerekir.

Bu görüş çerçevesinde, doğacak felsefenin ideolojilerle ilişkisi (Marksist önder ve düşünürlerin bu noktadaki göreli sessizliğini anlıyoruz) tamamen farklı olur. *Felsefe ve Bilimadamlarının Kendiliğinden Felsefesi* adlı çalışmamda, idealist felsefenin, burjuvazinin ahlaksal, dinsel, siyasal "değerler"i yararına bilimsel pratiği "sömürmek"le uğraştığını göstermiştim. Felsefe, etkilerini bilimsel olarak denetlemekten âciz sömürücü bir sınıfın siyasetinin hizmetinde kaldıkça pratiklerin felsefe tarafından sömürülmesi bir kuraldır ve kaçınılmazdır. Gerçekten de pratikler, ister istemez egemen ideolojiye tabi ikincil ideolojilerin mengenesine girecekler ve bu ideolojiyi birleştiren felsefe de birinden yararlanarak öbürüne baskı yapacaktır.

Oysa Marksizmin devrimci perspektifi içinde felsefeyle ideoloji ve pratikler arasında tamamen farklı bir ilişki tasarlanabilir: bir kölelik ve sömürü ilişkisi değil, bir özgürleşme ve özgürlük ilişkisi. Gerçi bu "ikame" tüm çelişkileri ortadan kaldırmayacaktır ancak en azından ilkelerde, pratiklerin özgürlüğünü kısıtlayan –sınıf mücadelesinden ve sınıfların varlığından gelen– en büyük engelleri kaldıracaktır. Bu gelecek hakkında şimdiden önceleme yapamayız fakat olabilirliğini hayal etmek ve verimliliğini zihnimizde canlandırmak için, gerek pozitif gerek negatif, yeteri kadar deneyimimiz vardır.

21

Yeni Bir Felsefe Pratiği

Bütün bunlar doğruysa belki de o denli tartışılan o ünlü "Marksist felsefe" ve onun olabilirliği sorusunu yanıtlayabiliriz. Marx ve Lenin bu sorunu yanıtsız bırakmışlardı fakat sessizlikleri bile bir yanıttı çünkü hem sınıf mücadelesi yasalarının Marksist bilimi hem de bu vesileyle ortaya çıkan yeni felsefe üzerinde ısrarla duruyorlardı. Onların ardından çeşit çeşit yorumlar geldi. Bernstein gibi revizyonistlere göre Marx, en iş görücüsü en iyisi (örneğin Kant'ınki) olmak üzere, hangi felsefeyle olursa olsun uzlaşabilecek bir bilim kurmuştu. Genç Lukács'a göre Marx, Hegel'inki gibi yanlış olarak tarih bilimi denen şeyi bünyesinde özümseyen bir felsefe kurmuştu. Labriola ve Gramsci de, II. Enternasyonal'in ekonomizmine tepkilerin arttığı bu dönemde, görüşlerini paylaşmaya oldukça teşneydiler. Stalin de felsefeyi Marksist tarih teorisini içine alan bir bilim gibi gören kendi dogmatik usulünce aynı yoldaydı.

İmdi, bütün bu yorumlar, en incelikli olanlar (Gramsci) dahil, burjuva felsefesinin mevcut modelinden, yani şu fikirden esinleniyorlardı: Felsefe ancak bazı tanımlanmış formlar, özellikle varlıkların bütününü kapsayan, onlara yer, anlam ve amaç atayan sistem veya "anlam" formu ve en iyi seçenekte bilimden ayrı bir "teori" formu altında var olabilir. Ben de kendi hesabıma bu anlayışın etkisinden her zaman bağı-

şık kalamadığımı ve ilk felsefi denemelerimde felsefeyi bilim modeline göre tasarladığımı kabul ediyorum; gerçi onu tamamen bilimle karıştırmıyordum ama Marx'ın, bir "çifte kırılma" [*double coupure*] yoluyla, hem bir bilim (tarihsel materyalizm) hem de bir felsefe (diyalektik materyalizm) kurduğunu söyleyecek kadar ileri gidiyordum.[1] Şimdiyse yanılgıya götürebilecek bu gibi ifadelerden vazgeçmek gerektiğine inanıyorum.

Her bilim, "alan değiştireceği", çoğu ideolojik olan eski bilim öncesi kavramlar alanını terk edip kendini yeni teorik temeller üzerinde yeniden inşa edeceği için gerçekten bir "kırılma" ile sahneye çıkıyorsa da, yeni bir felsefe bu şekilde davranmaz. Tipik özelliği böyle bir kesintili/kırılmalı yol değildir; çünkü argümanları değişebilen fakat hedefleri konjonktür değişimleri boyunca büyük ölçüde aynı kalan hasımları karşı karşıya getiren yüzlerce yıllık bir mücadelenin sürekliliği içinde yerini almaktan başka bir şey yapıyor değildir. Devrimci bir sınıfın; ama hiçbir sınıfı sömürmediği gibi bütün sınıfların ortadan kaldırılmasını isteyen bir sınıfın, dünya görüşünü felsefede temsil etmek istiyorsa halihazırdaki felsefi savaş alanında dövüşmeli ve bu dövüşün şartlarını kabul etmelidir; daha doğrusu, kendi dövüş koşullarını empoze edebilmelidir; ama yine o aynı alanda ve *hasım konusunda hataya düşmeden.* Kendi savaş kurallarını empoze etmek suretiyle geleneksel kuralların çoğunu reddederek hasmını bozguna uğratabilir, zira bu kurallar sadece iktidardaki sınıfn egemenliğine hizmet etmektedir: örneğin, "sistem" kuralı ve birçok başka kurallar, Hakikat, Anlam, Amaç, Güvence, vs. kuralları gibi. Kısacası, inisiyatifi ele geçirerek, hasmına felsefenin yeni bir pratiğini dayatmalıdır.

1. Örneğin, *Pour Marx*, Paris, Maspero, "Théorie" dizisi, 1977, s. 235. "Nitekim Marx yeni bir 'sorunsal', dünyaya sorular sormak için yeni bir sistematik usul keşfeder [...] ve [bu] keşif hemen tarihsel materyalizm teorisine dahil olur; Marx orada sadece toplumların tarihinin yeni bir teorisini vermekle kalmaz, aynı zamanda, zımnen ve zorunlu olarak, sonsuz sonuçları olabilecek yeni bir '*felsefe*' de önerir."

Durum böyleyse, bana kalsa, kendi hesabıma "Marksist felsefe"den değil, "*felsefede Marksist konum*"dan[1] ya da "felsefenin yeni Marksist pratiği"nden söz ederdim. Bu tanımlama bana hem Marx'ın gerçekleştirdiği felsefi devrimin anlamına hem de Marx'la haleflerinin siyasal ve felsefi pratiklerinin anlamına uygun görünüyor. Ve ciddiye alınırsa, Marksist felsefenin II. Enternasyonal'den ve Stalin'den beri içine düşmüş olduğu derin krizden çıkmağa başlamamızı sağlayabilir. Küçük bir açıklama da ilave edebilir miyim? Gramsci'nin –belki de gardiyanlarının sansürünün zorlamasıyla– yaptığı gibi Marksizmden "*praxis* felsefesi" olarak da söz etmezdim; *praxis* (kendi çabasıyla kendini dönüştürme) fikrinin Marksizmde yersiz olduğunu düşündüğümden değil –tam tersine–, ancak bu formül bizi eski idealist "... felsefesi" klişesine götürebileceği için. Bu formsa özel bir belirlenimi (burada "*praxis*") şeylerin bütününün özü ya da "anlam"ı statüsüne yükseltiyor. Düşüncemi olduğu gibi dile getirecek olursam, böyle bir "formülasyon" bizi Marx'ın felsefedeki konumunun idealist bir yorumuna götürebilir; örneğin, (İtalya'da É. Paci'de görüldüğü gibi) Kant'a veya Husserl'e dönüş üslubunda bir yoruma.

1. Üstü çizilmiş: felsefede materyalist-diyalektik konum.

22

Diyalektik, Yasalar mı Tezler mi?

Proletarya sınıfının teorik konumları üstüne bu "yeni felsefe pratiği" yolunda bir engelle, hem de büyük bir engelle daha karşılaşacağız. Bu engel, teori (veya bilim) ile yöntem arasındaki eski idealist ayrımdan oluşuyor. Bu ayrım bilimsel pratikten ileri geliyor. Bilimci, bir teori halinde birleştirebileceği kadar kapsamlı bir nesnel bilgi "derlem"ine erişince, deneylerini, nesnesini "sorguya çeken" (Kant) pratik bir düzenekle, bu teoriyi tamamen veya kısmen "realize ederek" [gerçekle sınayarak] sürdürür. Bunu yapmak için, elindeki teoriyi "uygular", böyle uygulanan teori de o zaman "bilimsel yöntem" olur. Spinoza bu uygulamayı materyalist terimlerle ifade ederek şöyle diyordu: Yöntem, "fikrin fikri"nden [idenin idesinden], yani yeni bir deneyde elde edilmiş bilginin düşünülme ve uygulanmasından başka bir şey değildir; dolayısıyla elde edilen bilgilere hiçbir şey ilave etmez, onları aşan ve sihirli bir formülle elde edilmelerini sağlayabilecek (aşkın) bir hakikat de değildir.

Teoriyle yöntem arasındaki bu ayrım doğal olarak idealist felsefe tarafından istismar edilmiştir. İdealist felsefe vurguyu aralarındaki farka yapmış, yöntemi her türlü hakikate göre "öncel" ve her türlü yeni hakikati keşfettirebilecek yetenekte bir üst Hakikat olarak görme eğilimine girmiştir. Buna göre, örneğin Descartes'ta yöntem, aslında hakikatin düşünülmesi olmakla birlikte, "hukuken" ondan önce gelir;

çünkü "hakikatin araştırılması" evresi, serimlenmesi evresinden önce gelir. Yine bu bağlamda, Leibniz'den sonra Hegel de, her türlü hakikat içeriğinin üstünde mutlak bir yöntemden (diyalektik) bahsedebilmiştir. Bu tasarımda, bilgi üretim sürecinin, tarihsel ön varsayımlarını tamamen dışarıda bırakan, fakat deneysel yöntemin geçmiş tarihinin sonucunun mutlak bir veri olarak –bilgiyi "çıkarmak" için hangi nesneye olursa olsun uygulanması yeterli görülen bir veri olarak– varlığını ima eden bir görüşle karşı karşıyayız. Bu, araştırmacıyı, araştırmasının kurallarını bir yetişkinden alan ve bunların sonuç verdiğini görünce sevinen bir çocuk durumuna indirgemek demektir. Leibniz iyi bir gününde kartezyen yöntem anlayışını şöyle eleştiriyordu: "Gerekeni alın, gerektiği gibi davranın, istediğiniz sonucu elde edersiniz."[1] Yani, bir bakıma, sihirli bir operasyon.

Marx'la Engels de, ne yazık ki, bu ayrımı ve yöntemin bu fantastik tasarımını miras aldılar ve Hegel'le ilişkilerini düşünmek için şu isabetsiz formülü kullandılar: Hegel'de içerik "gerici", fakat yöntem devrimciydi. Yöntem dedikleri diyalektikti. Engels *Doğanın Diyalektiği*'nde, yeni "felsefe"de materyalizmin (maddenin ve özelliklerinin teorisi) teori, diyalektiğin de yöntem olduğunu söyleyerek, bu ayrımı daha da geliştirdi; neredeyse diyalektiğin materyalizme göre önceliğini iddia edecekti. Oysa materyalizm, değişme ve evrensel görelilik yasasından nasıl kaçabilir, meğer ki diyalektiği yalanlasın?[2] Kaldı ki Engels bunu yaparken, yöntem adı altında, maddenin temel bir özelliğini, o sırada yasalarını (ünlü "diyalektik yasaları") incelemekte olduğu *devinimi* [hareketi] soyutlamaktan başka bir şey yapmıyor ve bu özelliği (devinim) tüm madde formlarına ve dönüşümlerine uyguluyordu.

Bu ayrım Stalin tarafından benimsenip sistemleştirildi ve doğal olarak her şeyi kırıp döktü. Fark edileceği gibi ta-

1. P. Swelingius'a mektup, *Philosophische Schriften*, 4. kısım, Berlin, Weidmann, 1881, s. 129.

2. *Dialectique de la Nature*, Paris, Éditions Sociales, 1975.

mamen felsefenin kendine özgü bir nesneye (madde ve özellikleri) sahip bir bilim olduğu fikrine dayanıyor ve kaçınılmaz biçimde felsefenin "her şeyin ya da Varlık'ın bilimi" olduğu şeklinde sistematik bir teoriye yol açıyordu. Stalin'in mirasını reddetmeyen Sovyet filozofları tarafından savunulmuş ve hâlâ savunulmakta olan bu tür "ontolojik" "Marksist felsefe" tasarımları, ister istemez devreye giren "yöntemsel" mülahazalarla desteklenmiş olarak buradan kaynaklanır. Şu garip ve paradoksal problem de yine buradan kaynaklanır: Materyalizmin "yasaları" yokken neden *diyalektiğin "yasaları"* var? Hadi varsayalım, diyalektiğin "yasaları" hareket halindeki maddenin "yasaları" olsun, ama o zaman da niçin maddeden (yani nesnel realiteden) bahsetmiyoruz da materyalizmden (yani felsefeden) bahsediyoruz? Pekâlâ bire (ya Engels'teki gibi devinim ya Lenin'deki gibi çelişki) indirilebilecekken nedense kâh üç kâh dört olduğu söylenen bu diyalektik yasalarının *gerçekte kaç tane olduğuna* dair rahatsız edici sorun da var... Ve nihayet şu rezalet sonuç da: Maddenin "yasaları" önceden bilindiğine göre, her nesnenin bilgisini üretmek için bu yasaları o nesneye "uygulamak" yeterli olmaz mı? Yani, başka deyişle, söz konusu özel bilgiyi "genel yasalar"dan "çıkarsamak"?

Bütün bu problemlerde, sözünü ettiğimiz sözde Marksist tasavvur burjuva felsefesine "dokunup geçmek"le kalmıyor, ona tabi oluyor ve kurtulmak iddiasında olduğu bir felsefeye tabi olmanın çözülmez çelişkisi içinde tutsak kalıyor. Problemleri bu şekilde koymanın hiçbir Marksist yanı olmadığını, tersine idealist burjuva felsefesine tam tamına denk düştüğünü kabul ederek bu saçmalığa kesin bir son vermek gerekiyor.

Kaldı ki bu durum aynı zamanda materyalizmle diyalektik arasındaki ayrım konusunda diyeceklerimizi demek için de iyi bir fırsat sunmaktadır.

Bu ayrım Marksist *konumlar* hakkında ne anlama gelebilir? Felsefi tezlerin çeşitliliği, o kadar. Demek ki diyalektik "yasalar" değil, *diyalektik tezler vardır* diyeceğiz, tıpkı mater-

yalist tezlerin var olması gibi; zira materyalizm hiçbir bakımdan tanımlanmış belirli bir nesnenin teorisi değil, bilimsel ve siyasal pratikleri denetleyen ve yönlendiren tezlerin bütünüdür.

Kaldı ki daha yakından bakılırsa bu ayrımın bir yana tamamen materyalist, öbür yana tamamen diyalektik tezleri sıralamaktan ibaret olmadığı; tersine, *her tezin aynı anda hem materyalist hem diyalektik olduğu* da fark edilecektir. Zaten gördüğümüz gibi bir tez bilgisini sağladığı varsayılan bir dış nesneyle karşı karşıya tek başına var olamadığı ve ancak *bir başka teze karşıt olarak var olabildiği* ölçüde tez kavramının kendisi de bu sonucu ima eder: Her tez *ipso facto* antitezdir, her tez çelişkinin önceliği altında var olur ki bu da çelişkinin çelişen taraflar üzerindeki önceliğidir.

Hatta denebilir ki kendisi de bir tez olan bu önermenin, felsefede Marksist, materyalist tasarımın "1. Tez"i olduğu söylenebilir ve bu 1 Numaralı Tez'in hem diyalektik (çünkü çelişkinin çelişenler üzerindeki önceliğini vurgular) hem de materyalist olduğu gösterilebilir; materyalisttir çünkü bir nesnel varoluş tezidir, varoluş koşullarının, kendi etki ve sonuçlarına göre önceliğini vurgular (Lenin: "Her şey koşullara bağlıdır"). İster materyalist densin ister idealist densin, bütün tezler için de durum aynıdır. Her tezin tipik özelliği, en uç formunda, gördüğümüz gibi bir "realite"nin bir başka "realite"ye göre önceliğini "vazetmek" olduğuna göre, her tez diyalektik çelişkiyi içinde barındırır; fakat bu çelişki daima kendi varlık koşullarına gönderme yaptığından söz konusu tez aynı zamanda materyalisttir.

Bu koşullarda, kaç adet ("yasa" denen) diyalektik tez, kaç adet materyalist tez olduğu sorusunun hiçbir anlamı yoktur. Felsefi tezler, pratiklerin gelişmesiyle ortaya çıkan sorulara yanıt olmak üzere "vazedilir", bu gelişme ise sonsuzdur. Bundan, *tezlerin sayısının da sonsuz olduğu* sonucu çıkarılabilir ki, diyalektiğin sınırlı sayıda "yasası" olduğu görüşünü savunan "Marksist" filozofların "araştırmalar"ı da bunu kanıtlamaktadır.

Bu önemli farklara bakılınca gelecekte felsefede yeni bir pratik taslağının çizilmekte olduğu görülüyor. [Bu yeni pratik] felsefenin çelişki içeren alanının varlığını ve yasalarını kabul etmekle birlikte, proletaryaya yürütmekte olduğu sınıf kavgasında kullansın diye –henüz zamanı geçmemişse– "devrim için bir silah" vermek amacıyla onu dönüştürmeyi önermektedir. Yine görülüyor ki bu görev ne bir tek adamın işi ne de sınırlı bir zamanın işi olmayıp sonsuz bir görev olabilir: felsefeyi birleştirici rolüne daha iyi "*uydurmak*" [tesviye etmek] için sosyal pratiklerde meydana gelen dönüşümlerle durmadan yenilenen, burjuva ideoloji ve felsefesinin tuzaklarından sürekli olarak sakınarak yılmadan kaldığı yerden yeniden başlayan bir görev. Son olarak görülüyor ki bu görevde pratiğin teoriye göre önceliği her aşamada kendini ortaya koyuyor çünkü felsefe teorideki sınıf savaşında bir müfrezeden başka bir şey değil, demek ki son kertede proletaryanın devrimci pratiğine –ama başka pratiklere de– tabi bir etkinliktir.

Fakat aynı anda felsefede proletarya "pratiğinin basit bir hizmetçisi"nden tamamen başka bir şey de fark ediliyor: teorinin varoluşunun tamamen pratiğe dönük özgün bir formu. Siyasal pratikle ilişkisi, sınıf savaşıyla etki ve sonuçlarının yasalarını inceleyen Marksist bilimin ürettiği bilgilerle devamlı olarak kontrol edilirse bu form gerçek bir özerkliğe bile sahip olabilir. Bu tasavvurun en olağanüstü yanı, herhalde mücadelesinin amacı olan pratikleri burjuva ideoloji ve felsefesinin her türlü sömürü ve baskısından kurtarırken bir yandan da tüm belirlenimlerini esinleyen derin birlik olsa gerektir. Lenin bu bağlamda Marksist teoriden bir "çelik blok" olarak söz etmişti: sistemle hiç alakası olmayan, gerçekte hedefi pratikleri kul köle yapmak değil özgür kılmak olan bir "blok".

İmdi, bu "teori"nin kendisinin de sınıf mücadelesinin pratiğine, dolayısıyla onun hata ve yenilgilerine ve sapmalarına tabi olduğu, sınıf mücadelesinin hem bir aracı hem de kazanılacak ödülü olduğu için bütünüyle sınıf mücadelesi

içinde "kıstırılmış" olduğu bilinince, burjuva felsefesi dediğimiz, her şeyin önceden düşünülmüş olduğu, yapının bütününü sarsmadan hiçbir öğesinin sorgulanamayacağı kapalı sistemin idealist imgesine sığmayacağı daha iyi anlaşılır. O zaman Marksist filozofun dünyadan kopuk bir adamdan çok farklı bir kişi olabileceği, olması gerektiği de anlaşılır: sınıf mücadelesinin teorik gelişmelerinin teorik koşullarını felsefe alanında düşünen bir militan ve yalnız felsefede değil siyasal pratikte de militan gibi davranan bir teorisyen.

Belki son bir sorun kalıyor. Bizi bu denemenin başlangıcına geri götüren bir sorun: ne bakımdan her insanın filozof olduğu... Her felsefi tezin, tüm sosyal pratikler alanında birtakım derin bilgileri ön varsayan, yüksek derecede soyut bir şey olduğu kabul edilirse, bu önerme paradoksaldır. Her insanın bir "ideolojik hayvan" olduğu kolayca kabul edilecektir, çünkü insan ancak "ide"lerin "altında", kendi pratiğinin ideleri ya da kendininkine egemen olan başka pratiklerin ideleri altında, yaşayabilir ve davranabilir. Ama filozof olmak denince!.. Baştan beri söylenenlerden sonra herhalde kabul edilecektir ki, her insan "filozofların felsefesi" anlamında ve bilinçli olarak filozof olmasa da, hiç olmazsa egemen ideoloji üzerinden ya da sömürülen sınıfın *felsefi olarak geliştirilmiş ideolojisi* üzerinden, –bunlar "kendiliğinden" ideolojisine nüfuz ettiği ölçüde– birtakım felsefi "serpintiler" almaktadır.

Evet, işte bu anlamda her kişi, zamanı ve imkânı olduğu takdirde bu şekilde bireysel ve toplumsal hayatında "kendiliğinden" yaşadığı felsefi öğelerin bilincine varabileceği için potansiyel olarak filozoftur. Buna karşı gerçekten olmak için söz konusu felsefe orada içerildiğinde her şeyden önce filozofların eserlerinin incelemesine dalmak gerektiği önerilecektir. Ancak bu çözüm büyük ölçüde yapaydır; çünkü kitaplar önünde sonunda kitaptır ve bizim çaylak filozofumuz, kitaplarda geçen pratiklere ait somut örnekler olmazsa orada söylenenin anlamını kavrayamamak riskiyle karşı karşıyadır; zira

kitaplardaki kendi anlamının anahtarını vermeyen kapalı soyut evrenin kısır döngüsünde "kısılmış" kalacaktır.

Bu görüş bağlamında büyük filozoflar, idealist olanlar bile, Platon'dan Kant'a kadar, haklı olarak felsefenin ne kitaplarla ne öğretmenlerle *öğrenilemeyeceğini*, ancak pratikten, pratiğe hükmeden soyutlamalar ve hem toplumu hem de kültürünü yöneten çelişkili sistem üzerinden kazanılabileceğini söylemişlerdir. Elbette kitaplardan da yararlanmalıdır; fakat filozof ve profesyonel filozoflara eşit olmak için çok az felsefe okumuş olan Lenin gibi felsefeyi pratikte, çeşitli pratiklerde ve en başta sınıf mücadelesi pratiğinde öğrenmek lazımdır.

Bana sorulsaydı: Tamam da, son kertede filozof dediğin nedir? Şöyle derdim: *teori alanında savaşan bir adam.* Savaşabilmek için savaşmayı savaşarak öğrenmek gerekir; teoride savaşmak için de bilimsel pratik yoluyla ideolojik ve siyasal pratik yoluyla teorisyen olmak gerekir.

Burjuvazinin o ezelî-ebedî sistemlerini bile kurmaktan vazgeçtiği fikirlerin güvence ve perspektiflerini bırakıp kaderini bilgisayar ve teknokratların otomatik dünyasına teslim ettiği reel dünyaya düşünülebilir ve inşa edilebilir bir gelecek önerme yeteneğinden yoksun olduğu bir zamanda, proletarya bu meydan okumaya karşı, "Ben varım!" diyebilir: felsefeye yeniden hayat vermek ve insanları sınıf egemenliğinden kurtarmak için, felsefeyi "devrim için bir silah" yapmak üzere...

Teşekkür

Editör, Sayın François Boddaert ve Olivier Corpet ile Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC) ekibine, bu eserin yayımına yaptıkları katkı nedeniyle teşekkür eder.

G. M. Goshgarian da, Paul Garapon, Christine Gardon, François Matheron, Peter Schöttler, Tzu-chien Tho, Fabienne Trévisan, Maria Vlădulescu, Jackie Épain, Sandrine Ferré ve Laurie Tuller'e, Althusser etütleri dergisi *Décalages*'ın redaksiyon komitesine ve bütün IMEC ekibine şükranlarını sunar.

Felsefenin, daha genel anlamıyla düşünmenin yalnızca felsefecilere ya da entelektüellere bırakılamayacak kadar ciddi bir iş, bir mücadele alanı olduğuna inanan Althusser, meslekten felsefeci olmayanlar için bir "elkitabı" yazmayı çok uzun zaman düşünmüştü. İşte *Filozof Olmayanlar İçin Felsefeye Giriş* bu uğraşın bir neticesidir.

Fikirlerini hayranlık uyandıran çarpıcı bir netlikle dile getirir Althusser. Esas itibarıyla materyalist felsefenin temellerini, tarihsel gelişimini anlatmaktadır düşünür; ama bunu yüzyıllar boyu kendisini "felsefe" olarak tanımlayan, bu sayede de tüm alanı işgal eden idealist felsefenin ağır bir eleştirisiyle birlikte yaptığı için, alıntılarıyla, göndermeleriyle, satır aralarına serpiştirdikleriyle tüm bir felsefe tarihi de sunmaktadır.

Kitapta ele alınan temalar Althusser'in düşünce sistematiğinin farklı unsurlarına, geçmişte uğraştıklarına veya gelecekte üzerinde çalışacaklarına bağlanır; örneğin ünlü "Devletin ideolojik aygıtları" tartışmasının nüvesi, ana hatları bu metinde ortaya konulmuştur.

Althusser'in düşüncesiyle tanışmak için mükemmel bir fırsat!

can

21 TL
KDV DAHİL

ISBN: 978-975-07-3220-1

canyayinlari.com twitter.com/canyayinlari facebook.com/canyayinevi