

**T.C.
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**ALTHUSSER DÜŞÜNCESİ IŞIĞINDA İDEOLOJİ VE SANAT
İLİŞKİSİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

SERKAN ŞİMŞEK

**ANABİLİM DALI : FELSEFE
PROGRAMI : FELSEFE**

DANIŞMAN: PROF. DR. SİNAN ÖZBEK

KOCAELİ, 2009

T.C.
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ALTHUSSER DÜŞÜNCESİ İŞİĞİNDA İDEOLOJİ VE SANAT İLİŞKİSİ

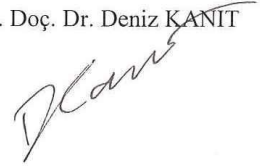
YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tezi Hazırlayan: SERKAN ŞİMŞEK

Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Tarihi ve No: 01/07/2009 - 2009/16

Prof. Dr. Sinan ÖZBEK Doç. Dr. Yavuz ADUGİT Yrd. Doç. Dr. Deniz KANIT





KOCAELİ - 2009

ÖZET

Bu tez çalışması, Louis Althusser düşüncelerinin oluşturduğu zeminde ideolojinin incelenmesinden ve bunun sanat ile olan ilişkisinin tartışılmasından oluşmaktadır.

Bunun için, Althusser'in öncelikle genel olarak felsefe ve bilim ile ilgili düşünceleri, ardından da Marx ve Marksizm ile ilgili özgün açılımları incelendi. Bu noktada Althusser'in özellikle sorunsala yaklaşımı, epistemolojik kopuş düşüncesi, yapısal bütün ve üstbelirlenim gibi kavramları ve öznesiz ve ereksiz süreç fikri ele alındı. Aynı zamanda bu açılımların ortak noktasını oluşturan teorik anti-hümanizm anlayışı da değerlendirildi.

Ardından tezin çalışma alanı açısından temel oluşturan ideoloji konusunun araştırılmasına geçildi. Bunun gerçekleştirilebilmesi için, öncelikle ideoloji kavramının genel olarak tarihsel gelişimi ve Althusser'e kaynak oluşturan isimler (Marx, Lenin, Gramsci, Foucault) incelendi. Sonra bu tarihsel arkaplan üzerinde ideoloji kavramına yönelik filozofun kendi düşüncelerinin tartışılmasına başlandı. Toplumsal formasyon, üretim koşullarının yeniden-üretimi, devletin ideolojik aygıtları, genel olarak ideoloji ve özne kategorisi ele alındı.

Son olarak, yukarıda bahsedilen konulardan toplanan yapıtaşları ile çalışmanın nihai amacını oluşturan sanatın değerlendirilmesine geçildi. Althusser'in genel olarak düşüncelerine ve ideolojiyi kavrayışına tezde verilen bu önem, filozofun sanata yaklaşımının anlaşılabilmesi için gerekli olan bir tutumdur. Althusser'in düşüncelerinin üzerinde yükseldiği zemin net olarak ortaya çıkarılınca sanat anlayışı da kendisini net olarak göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Althusser, Marksizm, Sanat, İdeoloji, Devletin İdeolojik Aygıtları

ABSTRACT

This thesis study consists of researching the ideology on a platform that is formed by Louis Althusser's thoughts and the argument of the relation between this study and art.

Therefore, firstly Althusser's general thoughts about philosophy and science have been analysed and then his unique approach to Marx and Marxism have been analysed. At this point, Althusser's approach particularly to the problematic and the idea of epistemological break, as well as concepts such as the structural whole and the overdetermination and the idea of subjectless and objectless process have been dealt with. The theoretical anti-humanism understanding which is the intersection of these thoughts has also been examined.

The research on the concept of the ideology that forms the basis of the thesis' study area has been analysed thereafter. In order to make this possible, first of all the history of the concept of the ideology and the philosophers who inspired Althusser (Marx, Lenin, Gramsci, Foucault) have been examined on the whole. Next, the argument of the philosopher's own thoughts regarding the concept of the ideology has been examined on this historical background. Social formation, the re-production of the production conditions, the ideological devices of the state, ideology as a whole and the category of subject have been dealt with.

Finally, the evaluation of art that forms the final aim of this study has been done with the basic elements gathered from the afore-mentioned concepts. This focus on Althusser's general thoughts and his comprehension of the ideology is a vital attitude of the thesis in order to understand his approach to art. Once it has been made possible to reveal the foundation on which Althusser's thoughts have risen, his understanding of art has also become clearly visible.

Keywords: Althusser, Marxizm, Art, Ideology, Ideological State Apparatuses

ÖNSÖZ

“Althusser Düşüncesi Işığında İdeoloji ve Sanat İlişkisi” konulu bu tez çalışması Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı’nda hazırlandı.

Tez çalışmasının başlangıç sürecinde ideoloji tartışmalarının ve buna bağlı olarak sanatın kavranmasının önemli dayanaklarının neler olabileceği üzerine yapılan fikir eskizleri karşına Louis Althusser’in önemli bir durak olduğu gerçeğini çıkardı. Özellikle sanat ile ilgili bir derinleşmede Althusser’in düşünceleri üzerinden yapılacak olan bir tartışmanın sahip olacağı özgün nitelik temel motivasyon kaynaklarımdan biri oldu. Bu zeminde yükselecek olan tartışmaların derinliği de bundan sonraki akademik araştırmalar için gerekli olan arzuyu yaratır niteliktedir.

Tez çalışması sürecinde sergilediği tavırlarıyla bana olan desteğini ve güvenini her zaman hissettiren, aynı zamanda çalışmamızın sonuçlarına ulaşabilmesi için gerekli olan hoşgörüyü sabırla gösteren danışmanım Prof. Dr. Sinan Özbek’e teşekkür ederim.

Ayrıca yüksek lisans eğitimim boyunca yaptığımız tartışmalar ve fikir alışverişleri sayesinde düşüncelerimin farklı bakış açıları ile yoğrulmasına ve derinleşmesine sürekli olarak katkıda bulunan lisansüstü eğitimindeki bütün arkadaşlarıma ve Arş. Gör. Bora Erdağı’na teşekkürü borç bilirim.

Ve elbette her zaman olduğu gibi bu tez çalışmasında da yardımlarını ve fedakârlıklarını hiçbir zaman esirgemeyen ve manevi desteklerini sürekli hissettiren aileme sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

İstanbul, Haziran 2009

Serkan Şimşek

İÇİNDEKİLER

TUTANAK.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER	vi
GİRİŞ	1
1. ALTHUSSER DÜŞÜNCESİ	3
1.1. GENEL OLARAK FELSEFE VE BİLİM.....	3
1.2. MARX VE MARKSİZM.....	18
1.2.1. Sorunsal Değişimi	21
1.2.2. Epistemolojik Kopuş	31
1.2.3. Yapısal Bütün, Çelişki ve Üstbelirlenim	39
1.2.4. Öznesiz ve Ereksiz Süreç	46
1.2.5. Hümanizm ve Ekonomizm Tartışması	48
2. İDEOLOJİ ANLAYIŞI.....	57
2.1. İDEOLOJİ KAVRAMININ TARİHSEL ARKAPLANI	57
2.2. ALTHUSSER'İN BESLENDİĞİ KAYNAKLAR.....	61
2.2.1. Marx	62
2.2.1.1. Feuerbach'ın Din Yorumu	62
2.2.1.2. Marx'ın Feuerbach Eleştirisi	67
2.2.2. Lenin.....	74
2.2.3. Gramsci.....	91
2.2.4. Foucault	105
2.3. ALTHUSSER'İN İDEOLOJİ ANLAYIŞI.....	114
2.3.1. Toplumsal Formasyon	114
2.3.2. Üretim Koşullarının Yeniden-Üretimi	118
2.3.3. Devlet ve Devletin İdeolojik Aygıtları	122
2.3.4. Genel Olarak İdeoloji	136
2.3.5. Özne Kategorisi	150
3. SANAT VE İDEOLOJİ	157
SONSÖZ	178
YARARLANILAN KAYNAKLAR.....	179
ÖZGEÇMİŞ.....	186

GİRİŞ

Toplumsal yapının karmaşıklığının artışı ve aynı zamanda bu “karmaşıklık” hakkındaki teorilerin de benzer bir nitelik arz etmesi günümüzde kolayca gözlenebilir durumdadır. Toplumsal yaşamın önemli bir bileşeni olan “sanat” için de aynı şey geçerlidir. Bu nedenle sanatın ne olduğu ve toplumsal işlevinin hangi özellikleri sergilediği gibi sorular bu süreçte netliğini kaybeden cevaplar ile karşılaşmaya başlanmaktadır. Buna bağlı olarak, insan ve toplumsal yapının derinliğinin kavranabilmesi için vazgeçilmez bir öneme sahip olan ve kitlesel tüketim ve ideolojik savrulma içerisinde kaybolan sanatın kendisi ile ilgili sorunlara bugün farklı bakış açılarıyla yaklaşmanın gereğinden bahsedilebilir.

Toplumsal yapının bu karmaşıklığı, aynı zamanda sanat ile ilgili soruların cevaplanabilmesi için göz ardı edilemez bir çıkış noktası olarak da kendisini göstermektedir. Bu nedenle Louis Althusser’in “toplumsal yapı” hakkındaki düşünceleri ilgi çekici bir açılım olarak değerlendirilebilir. Filozofun en karakteristik açılımlarından biri olan “ideoloji” de bu arayışın belirleyici duraklarından birini oluşturur. Özellikle 60’lı ve 70’li yıllarda oldukça kuvvetli bir teorik referans merkezi olarak beliren Althusser’in düşünceleri, daha çok felsefe, siyaset ve ideoloji alanlarında belirleyici olmuştur. Dönemi içerisinde teoriye getirdiği özgün açılımlar ile farklı bakış açılarını esinleyen Althusser, sonraki zaman diliminde tartışmanın merkezinden uzaklaşmıştır.

Ancak Althusser’in teorik görüşleri, günümüzde kendisini bir ihtiyaç olarak hissettiren sanatın yeniden kavranışı ile ilgili problemlerde önemli bir imkân olarak görülebilir. Bu tezin amacı da bu noktada belirlemektir. Hedeflenen, Althusser’in düşüncelerinin sanat alanına doğru genişletilmesi ve burada da sanatın yeniden kavranabilmesi için faydalı olacak olan saptamaların yapılabilmesidir.

Althusser’in felsefe, bilim, siyaset ve ideoloji gibi alanlarda ileri sürdüğü görüşlerin oluşturduğu düşünce dizgesinin sanata uzanan etkileri önemli sonuçlar doğurabilir niteliktedir. Burada yapılacak olan da bu etkilerin çıkış noktalarını ve sonuçlarını saptayabilmektir. Althusser’in görüşlerinin sanat başlığı altında

kazanacağı biçimi ve sanatın bilgisinin sahip olacağı ruhu görünür kılmak amaçlananlar arasındadır.

Althusser'in düşüncelerinin sanata olan yansımalarının değerlendirilmesi ve bundan da sanatın kavranmasında önemli olabilecek olan öğelerin ortaya çıkarılması için filozofun düşüncelerinin geniş bir analizinin yapılması önem kazanmaktadır. Burada özellikle "ideoloji" kavramının ve buna zemin oluşturan felsefi görüşlerinin uzun bir değerlendirmesi gereklilik olarak belirmektedir. Sanat hakkında oldukça kısıtlı ve düzensiz metinler bırakmış olan Althusser'in düşüncelerinden sanat için yapıtaşları toplamak bu uzun çalışmanın nihai amacını oluşturmaktadır.

Bunun için de öncelikle Althusser'in görüşlerinin temelleri incelenecektir. Ardından da bu görüşlerin devamı niteliğinde olan "ideoloji" kavramının aldığı biçim tartışılacaktır. Bunların ışığında Althusser açısından bir "ideoloji" olarak beliren sanatın nasıl kavrandığı ulaşılmaya çalışılan son nokta olacaktır.

1. ALTHUSSER DÜŞÜNCESİ

Batı Avrupa’da ve özellikle Fransa’da Marksist kuramın yeniden şekillenmesi ile ilgili tartışmalarda merkezi bir yer tutan ve en önemli odak noktalarından birini oluşturan Louis Althusser, özgünlüğü ve etkisi en kararlı muhaliflerince de kabul edilen bir teorik sistem geliştirmeye çalışmıştır.¹ Filozof, özellikle yirminci yüzyılın altmışlı ve yetmişli yıllarında yani Marksist çevrelerde önemli bir değişimin ihtiyaç olarak kendisini hissettirdiği bir dönemde, Marksizm ile felsefe ve ideoloji gibi alanlar arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiği konusunda özgün bir zihinsel çaba ortaya koymuştur. Filozofun ilgili tarih aralığındaki teorik çabaların içinde edindiği merkezîyet, Fransa’daki Marksizm tartışmalarının bir dönem “Althusser tartışmaları”² haline gelmesine sebebiyet vermiştir. Bu çalışmanın konusunu da “Althusser düşüncesi ışığında ideoloji ve sanat ilişkisi”nin incelenmesi oluşturduğuna göre, öncelikle filozofun “ideoloji” ve “sanat” görüşlerine temel oluşturacak olan fikirlerinin araştırılması gerekmektedir.

Althusser, yaşamı boyunca oldukça geniş bir konu yelpazesinde çok da dizgeli olmayan bir çalışma sistemi ile yapıtlar vermiştir. Ancak filozofun düşüncelerine bütünlük veren temel bir kaygı vardır ve bu da Marx’ın düşüncelerinin felsefi açıdan yeniden incelenmesidir.³ Althusser’e göre hem bir “bilim”i (tarihi maddecilik) hem de bir “felsefe”yi (diyalektik maddecilik) içeren Marksizm’in⁴ bu incelemesi için üzerinde durulması gereken ilk nokta olarak, “felsefe”nin ne olduğu ve “bilim” ile ilişkisinin nasıl gerçekleştiği sorunları belirlemektedir.

1.1. GENEL OLARAK FELSEFE VE BİLİM

Althusser, çalışmalarının temeline felsefenin (özel olarak Marksist felsefenin⁵) ne olduğu sorusunu koyar. Bu konuda filozofun düşüncesi şu şekildedir:

¹ Perry Anderson, **Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler**, çev. Bülent Aksoy, 1.Baskı, İstanbul, Birikim Yayınları, 2004.

² Taner Timur, **Felsefi İzlenimler**, 1.Baskı, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 2005.

³ Norman Geras, **Althusser’in Marksizm Anlayışı: Bir Değerlendirme**, Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar içinde, (derleyen: Kemali Saybaşı), çev. Kemali Saybaşı, 2.Baskı, Ankara, Doruk Yayınları, 1999.

⁴ Louis Althusser, **Bir Devrim Silahı Olarak Felsefe**, Lenin ve Felsefe içinde, (söyleşi: Maria Antonietta Macciocchi), çev. Bülent Aksoy, 1.Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.

⁵ Althusser birçok yerde “Marksist – Leninist Felsefe” demeyi tercih eder.

*“Marx’ın kurduğu bilimden kaynaklanan her şey devrimci bir bilime dayanır, bu bilim de Marx tarafından, Marksist gelenekte diyalektik maddeci felsefe diye adlandırılan şeyin temeli üzerine kurulabilir ancak.”*⁶

Bu noktada Marksist kuramı anlamak ve geliştirmek için, öncelikle felsefenin, “*verili bir sınıf tavrının kuram içerisinde sunulması*”⁷ olduğunu anlamak ve proleter sınıf tavrını bu kuram içerisinde geliştirmeye çalışmak gerekmektedir.

Althusser bu belirlemeyi yaptıktan sonra felsefenin iki farklı türü olduğunu savunur. Bunlar “sıradan anlamıyla felsefe” ve “filozofların yaptığı felsefe”dir.⁸ Burada Althusser için belirleyici olan ve “felsefe” dendiğinde akla gelmesi gereken, geniş kitlelerin popüler temsil biçimleri ile oluşturduğu “sıradan anlamıyla felsefe” değil, “filozofların yaptığı felsefe”dir. Althusser’e göre, felsefedeki bütün büyük dönüşümler ya sınıf ilişkilerinde ve devlette ya da bilimde yaşanan önemli değişimleri takip etmektedir.⁹

Althusser öncelikle felsefenin “tezler ileri sürmek” olduğunu saptar. Bilimin bir “nesne”si olmasına rağmen, felsefenin bir “nesne”si yoktur. Ancak “kazanım”ları vardır. Bunu, öne sürdüğü “tez”ler aracılığıyla bilimsel ve siyasal pratiklerin “doğru” şekillerde ortaya konulmasıyla sağlar:

*“Felsefi tezler, bilimsel kanıt ya da ispatlama konusu olamayacakları için (matematik ve fizikteki gibi, kanıtlanmış ya da ispatlanmış) ‘hakiki’ denilemez. Yalnızca ‘doğru’ oldukları söylenebilir.”*¹⁰

Nesne dolayısıyla “hakikat” içermeyen felsefi önermeler (tezler) “doğru” ya da “doğru-değil” olarak nitelenir. “*Hakikinin bilgiyle, doğrunun ise pratikle*

⁶ Louis Althusser, **Yeniden-Üretim Üzerine**, çev. A. Işık Ergüden, Alp Tümertekin, 1.Baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, 2006, s.15-16.

⁷ Althusser, **a.g.e.**, s.16.

⁸ Althusser, **a.g.e.**

⁹ Bu konudaki ayrıntılı sınıflandırma için **Yeniden-Üretim Üzerine** isimli eserdeki tablo incelenebilir, s.36.

¹⁰ Louis Althusser, **Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi**, çev. Alp Tümertekin, 2.Baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, 2006, s.14.

ilişkisi”¹¹ vardır. Felsefi önermeler “tez” oldukları için “kuramsal” önermelerdir. Felsefenin, bilimlerin sahip olduğu gibi bir nesneye sahip olmamasına rağmen kendi içinde “felsefi nesne”leri vardır. Bunlar, tezler ile birlikte bir sistem dahilinde birbirlerine bağlanırlar. Bu da, filozofların kendilerini “yanılmaz” görmelerini sağlayan şeydir. Althusser, bu durum ile alay eder şekilde “*Siz hiç yanıldığınızı kabul eden bir filozof gördünüz mü?*”¹² diye sorar ve “*Bir filozof asla yanılmaz!*”¹³ diyerek bu soruya cevap verir.

Althusser, bu durumu bilmeden felsefe pratiğinin değiştirilemeyeceğini düşünür. Felsefenin dönüştürülmesi için gereken ilk unsur, ne yaptığının farkına varılarak yola çıkılmasıdır. Felsefe tarihi boyunca hep “hakikat”ten bahsedilmiştir. Bütün filozoflar “hakikat”in peşinden koşmuşlardır. Bu bir yanılısamadır:

*“Felsefede neler olup bittiğini anlamak istiyorsak, felsefi önermelerin Hakikat’i barındırdıklarını ve Hakikat’e uygun düştüklerini açıkça iddia etmelerine rağmen, müdahale ettikleri dünya ile bambaşka bir ilişki, doğruluk ilişkisi içinde olduklarını görmemiz gerekir.”*¹⁴

Felsefe “disiplinlerarası” bir disiplin değildir, aynı zamanda “disiplinlerarası”lığın kuramı da değildir. Oysa “*Platon’a kadar uzanan eski gelenek uyarınca, filozof, Bütün’ün bağlantılarını ve eklemlesmesini gören kişidir.*”¹⁵ Bu anlayışa göre, felsefenin nesnesi “bütün”dür. Althusser’e göre ise, felsefe “bütünsellik” ile ilgili tezler ileri sürer, ancak ne bir bilim ne de “bütünün bilimi” olmadığı için bu sorunlara çözümler bulamaz. Ancak burada felsefenin önemli bir görevi ortaya çıkar: “*Bu sorunların doğru biçimde ortaya konabilmesi için yolu açıp temizlemeye katkıda bulunacak Tezler*”¹⁶ ileri sürmek.

Felsefenin bu şekilde tanımlanması, Althusser’in daha sonraki kısımlarda bahsedeceğimiz problemlerde aldığı konum için oldukça hayatidir. “Bütün”nün bilgisi ile bağlarını koparan felsefe, böylece bir “din” ve bir “ahlak” olmaktan

¹¹ Althusser, **a.g.e.**, s.61.

¹² Althusser, **a.g.e.**, s.14.

¹³ Althusser, **a.g.e.**, s.14.

¹⁴ Althusser, **a.g.e.**, s.61.

¹⁵ Althusser, **a.g.e.**, s.24.

¹⁶ Althusser, **a.g.e.**, s.25.

kurtulur. Althusser'e göre, "bütün'den kader'e, köken'e ve son ereklere giden yol kısadır."¹⁷ Bütün'ü anladığını iddia eden felsefe, buradan yola çıkarak insanın kaderini ve ereklere de bildiğini iddia eder. Her şeyin "köken"i ve "son ereklere" kuramı bir birinin aynısı şeylerdir. Ancak felsefenin bir nesnesi olmadığı için ne bir "din", ne de "ahlak" olacaktır. "Köken" ve "son ereklere" gibi önermeler "ideolojik önerme"lerdir.¹⁸ Bunlar, daha önce değinildiği gibi, felsefenin kendisi dışındaki sınıfsal ve toplumsal katmanlarla olan ilişkisi nedeniyle, "pratik ideoloji"lerden (dini ideoloji, ahlaki ideoloji vb.) beslenir. İşte felsefenin görevi, ideolojilerin "ideolojik"liği ile bilimlerin "bilimsel"liği arasında "ayrım çizgisi" çizmektir. *İdeoloji, "pratik-toplumsal işlevinin teorik işlev (ya da bilgi işlevi) üzerinde baskın çıkmasıyla bilimden farklılaşır."*¹⁹ Bu noktada "pratik ideoloji" gibi bir kavramla karşı karşıya geliyoruz:

*"Pratik ideolojiler, kavram-tasarımlama-imgelerin davranış-tutum-hareketlere yüklenmesiyle kurulan karmaşık oluşumlardır."*²⁰

Fakat dikkat edilmesi gereken bir şey, buradaki "ideolojik" olma durumunun bir önceki "önerme"lerde olduğundan daha farklı olmasıdır. "Önermenin ideolojik oluşu" biçimsel iken, burada bahsettiğimiz "pratik ideoloji" ise toplumsal gerçekliğe bağlıdır.

Ancak felsefeler ve bilimler konusunda sadece filozofların değil, bilim adamlarının da kafasında yanlış fikirler vardır. Bunlar bilimsel pratik içerisinde var olan "bilimsel ideoloji"lerdir. Söz konusu olan, *"bilim adamlarının kendi pratikleriyle kurdukları ilişkiler konusundaki tasarımlamalarıdır."*²¹ Bu bilimsel ideoloji, bilimsel pratikle birlikte işler. Bilimsel pratik içerisinde "kendiliğinden" var olur. Althusser, buna "bilim adamlarının kendiliğinden felsefesi" der. Ancak, bu ideolojik "kendiliğinden felsefe", yalnızca bilim adamlarının kendi pratiklerine

¹⁷ Althusser, **a.g.e.**, s.27.

¹⁸ Althusser burada ideolojik önermeyi şu şekilde tanımlar: *"İdeolojik bir önerme, amaçladığı gerçeklikten farklı bir gerçekliğin belirtisi olmakla birlikte, amaçladığı nesneye ilişkin olduğundan yanlış bir önermedir."* (**a.g.e.**, s.21) İdeoloji ile ilgili olan tartışmalara daha sonraki kısımlarda ayrıntılı olarak girileceğinden dolayı burada sadece değinerek geçiyoruz.

¹⁹ Althusser, **Marx İçin**, s.281.

²⁰ Althusser, **Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi**, s.28.

²¹ Althusser, **a.g.e.**, s.37.

bağımlı değildir, aynı zamanda içinde hayat buldukları toplumlara egemen olan ideolojiye yani “egemen ideolojiye” de bağlıdır. Felsefenin işlevi de “*bilim alanı ile ideoloji alanı arasındaki ayrım çizgisine bağlanabilecek çeşitli ayrım çizgileri çizmektir.*”²² Althusser’in felsefesi sorulara bu şekilde “ayrım çizgileri” çizerek yanıtlar bulur:

*“Felsefe bir bilim gibi kanıtlanmış veriler ya da ispatlanmış (bu sözcüklerin bilimsel anlamında) çözümlerle yanıtlanmaz: sonsuza dek, yeni felsefi sorular ortaya çıkaran, yeni ayrım çizgileri çeken, keyfi olmayan, doğrulanmış Tezler ileri sürerek yanıtlar.”*²³

Felsefe bu işleyişi ile kendisinin de içinde bulunduğu “güç ilişkileri”ne müdahalede bulunur. Bunu “kuram”a müdahalede bulunarak yapar. Kuramsal öneriler (tezler) yoluyla sadece kuramsal sonuçlar değil, “*gündemdeki fikirler’ arasındaki güç ilişkileri üzerinde pratik sonuçlar da doğurur.*”²⁴ Görüldüğü gibi, felsefe kuramsal alana etkide bulunarak bilim ile ideoloji arasında ayrım çizgisi çizer ve bu şekilde pratik alana müdahale eder. Dolayısıyla felsefe kendi içinde yarattığı etkiler yoluyla kendi dışında sonuçlar doğurur. Burada başlangıçta bahsedilen noktaya dönülüyor: Althusser’in, felsefedeki bütün büyük dönüşümlerin sınıf ilişkilerine ya da bilimde yaşanan büyük dönüşümlere bağlı olduğu düşüncesi daha bir açıklık kazanıyor. Althusser’e göre, “*felsefenin bilimlerle kurduğu ilişki, felsefenin özgül belirlenimini oluşturur.*”²⁵ Bu saptama, felsefenin, “bilimlerle kurduğu ilişki dışında” var olamayacağı anlamına gelir, ancak felsefenin sadece bilimlerden bahsettiği anlamına gelmez. Bu durum felsefenin en önemli belirlenimi de değildir. Sadece felsefenin bu şekilde bilimlerle ilişkiye geçtiğini belirtmektir ve bu da felsefenin “özgül” yanını oluşturur.²⁶

İşte burada, daha önce bahsi geçen “bilim adamlarının kendiliğinden felsefesi” (B.K.F.) devreye girer:

²² Althusser, **a.g.e.**, s.54.

²³ Althusser, **a.g.e.**, s.54.

²⁴ Althusser, **a.g.e.**, s.67.

²⁵ Althusser, **a.g.e.**, s.71.

²⁶ Althusser, **a.g.e.**

“Çeşitli disiplinlerin uzmanları, kendi bilimsel pratikleri içinde, felsefenin varoluşunu ve felsefenin bilimlerle kurduğu ayrıcalıklı ilişkiyi ‘kendiliklerinden’ kabul ederler. Genelde bilinçsizce kabul ederler: bazı koşullarda, kısmen bilinçli olabilir. Ama, o zaman da bilinçsizce kabul etmenin kendine özgü biçimlerine bürünmüş olarak kalır: bu biçimler ‘bilginlerin’ ya da ‘bilim adamlarının kendiliğinden felsefesini’ oluşturur.”²⁷

Bu “kendiliğinden felsefe”, bilimin bunalım dönemlerinde kendisini daha net gösterir. Dönemsel olarak ortaya çıkan bilimsel zorluklar karşısında bilim adamları birdenbire eskiden beri felsefeyle yüklü olduklarını keşfederler. Bunlara “*bunalıma yakalanmış bilim adamları yerine, biraz daha tumturaklı biçimde şunu da diyebiliriz: felsefeye yakalanmış bilim adamları.*”²⁸ Her bilim adamı, bir ideoloji ya da bilimsel bir felsefe ile yüküdür. Genelde bilimsel bunalım dönemlerinde ortaya net olarak çıkan bu felsefeler, diğer dönemlerde sessizce işler. Eğer bu felsefe maddeci ise bilimsel etkinliğe yardımcı, değil ise (idealist ise) engelleyici bir nitelik taşır. Bu da felsefe tarihinde süregelen “idealist” ve “maddeci” eğilimler arasındaki mücadeleye bağlanır. Bu mücadele de ideolojik mücadeleler ve sınıf mücadeleleri tarafından belirlenir:

“... bilim adamlarının kendiliğinden felsefesiyle ilgili şeylerin de ne olursa olsun aydınların kafasında değil, sınıf mücadeleleri ve bu mücadelenin yarattığı etkiler tarafından belirlendiği bir dünyada yaşadığımızı biliyoruz.”²⁹

Althusser, felsefenin bilimler gibi bir nesneye sahip olmamasından dolayı, felsefenin bilimlerin nesnelere ile ilgili herhangi bir soruna da direkt cevap olabileceğini düşünmez. Felsefenin alanı bilimlerin nesnelere alanıyla kesişmez. Dolayısıyla, bilimlerin herhangi bir iç problemine ya da dönemsel bunalımlarına yine sadece bilimlerin içerisinde kalınarak cevap verilebilir. “Bilim adamlarının kendiliğinden felsefesi” de burada devreye girer. Felsefe gerçek anlamda bilim ile sadece B.K.F. dolayımıyla ilişkiye geçebilir. “*Felsefe ancak felsefeye müdahale*

²⁷ Althusser, **a.g.e.**, s.73.

²⁸ Althusser, **a.g.e.**, s.81.

²⁹ Althusser, **a.g.e.**, s.127.

eder.”³⁰ Felsefenin bilime müdahale yetkisi budur. Felsefi anlayışların B.K.F. ile bilimde oluşturduğu etkide, bilimsel pratiğin felsefe tarafından sadece yavaşlatılmasına (felsefeye yakalanmış bilim adamları) değil, hızlandırılmasına da tanık olunabilir. Elbette bu bilim adamların kendi B.K.F.’lerini eleştirel olarak dönüştürmeleri ile olacaktır. Bilim adamlarının, genelde “idealist” ideoloji ile yüklü olan B.K.F.’lerinin dışsal bir destek olmadan “bilimsel bir felsefe”ye dönüştürülmesi çok zordur. Bu durumda, “idealist” yanlısamaları eleştirecek ve ortadan kaldıracak bir “felsefi güç”e ihtiyaç duyulur. Bu güç, sadece “maddeci” bir felsefi güç olabilir.³¹

Althusser, bu noktada felsefe ile bilim arasındaki ilişki konusunda, tezin ileri kısımlarında anlam kazanacak başka bir özellikten bahseder. Filozofa göre, “*felsefenin bilimlerle kurduğu ilişkiyi oluşturan, gerçek bilimlerle gerçek ilişki olmayıp, gerçek bilimlerle kurduğu ‘felsefi’ ilişki*”dir.³² Klasik felsefi söylem, varoluşunu bilimsel kimlik sahibi bir biçimde oluşturur. Felsefe kendisinin kesin bilgi olduğunu bildirdiği için, bilimler düzeyine terfi etmiş olur. Bunu “bilimlerin bilimi” olmak iddiası ile gerçekleştirir. Ancak burada bilimlerle ilişki kurma konusunda bahsi geçen şey sadece felsefenin kendisi tarafından kurulan “felsefi” bir ilişkidir. Kurulan “gerçek ilişki” hiçbir yerde görülmez.³³ Burada bilimlerle kurulan bu “felsefi ilişki”nin ne olduğu gibi bir sorun ortaya çıkmaktadır. Althusser’e göre felsefenin bilimlerle kurduğu bu felsefi ilişki, “*felsefenin (felsefelerin) bilimler konusunda kurduğu (kurdukları) imge ya da tasarımılamadır.*”³⁴ Althusser’in burada felsefe ile bilim arasındaki ilişkinin sadece “imgesel tasarımlar” şeklinde olduğu yönündeki saptaması önemlidir. Bu, sonrasında Althusser’i ideoloji ile ilgili tutumlar açısından önemli bir noktaya taşıyacaktır.

Felsefenin bilimler konusundaki tasarımılaması, felsefenin “bilgi kuramı” alanı ile gerçekleşir. Bilgi kuramı içinde felsefe, bilgi kuramının “nesnesi” olan “bilimsel bilgi” ile “bilimsel-olmayan bilgi” arasına ayırım çizgileri çizer. Tüm felsefeler bu işlemi kendine göre gerçekleştirir. Althusser, buna Platon’da kanı (doxa) ve ussal bilgi (dianoia) arasındaki ayırım ile Descartes’da duyular yoluyla elde

³⁰ Althusser, **a.g.e.**, s.124.

³¹ Althusser, **a.g.e.**

³² Althusser, **a.g.e.**, s.174.

³³ Althusser, **a.g.e.**

³⁴ Althusser, **a.g.e.**, s.178.

edilen bilgi ve anlık yoluyla elde edilen bilgi ayrımını örnek olarak verir. Ancak Althusser'e göre, bilimler kendi iç dinamikleriyle hareket ettiği için bu bilgi kuramlarını hesaba katmazlar:

“... bilimler her tür Bilgi Kuramı'yla, her tür Bilim Kuramı'yla, Bilim Kuramı ile Felsefe Kuramı ayrımı konusundaki her tür Kuramla katıla katıla alay eder.”³⁵

Peki, Althusser materyalist bir filozof olarak, felsefelerin bu özelliklerini saptarken kendisini bu ilişkilerin dışında nasıl tutmuştur? Cevap, diğerlerinden farklı bir felsefe olan “materyalizm”in asıl belirleyici niteliğinin “kendine masal anlatmayı bırakmak”³⁶ olmasında yatmaktadır:

“Buraya kadar söylenen her şey.... genelde “felsefe” değil, tikel bir felsefe temelinde dile getirilmiştir. Söz konusu felsefe ise, felsefe tarihindeki felsefelerin çok büyük çoğunluğundan farklı olsa da, bu felsefelerden söz etmeye, bu felsefelerin bazı Tezlerini açıkladığı ve anlamamızı sağladığı için, devralmaya da olanak vermektedir. Bu felsefe, diyalektik maddeciliktir.”³⁷

Althusser'e göre, bu durum, yani felsefeler ile bilimler arasındaki bu ilişki, felsefe tarihinin ve bilim tarihinin incelenmesi ve önemli dönüşümlerinin saptanması ile de gösterilebilir:

“Büyük felsefi devrimler ile büyük bilimsel devrimler arasında belirgin bir korelasyon vardır... Büyük felsefi devrimler hep büyük bilimsel devrimlerin peşinden gelir.”³⁸

Bunun için verilebilecek örnekler şunlardır: Yunan matematiğinin ardından Platon'un felsefesi, Galile fiziğinin ardından Descartes'ın felsefesi, Newton'un fiziğinin peşinden Kant'ın felsefesi, matematiksel mantığın ardından Husserl'in

³⁵ Althusser, **a.g.e.**, s.180.

³⁶ Louis Althusser, **Gelecek Uzun Sürer**, çev. İsmet Berkan, 2.Baskı, İstanbul, Can Yayınları, 1998, s.185.

³⁷ Althusser, **Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi**, s.205.

³⁸ Althusser, **a.g.e.**, s.169.

felsefesi gelir. Marx'ın tarih biliminin ardından da diyalektik materyalizm gelmektedir.³⁹ Felsefedeki bu dönüşümler, *“hep büyük bilimsel buluşlardan sonra gerçekleşir. Zorunlu olarak [bilimsel, y.n.] olayın arkasından gelir.”*⁴⁰ Bu analiz daha da genişletilebilir, ancak önemli olan felsefeler ile bilimler arasındaki bu ilişkinin görülebilmesidir. Bu ilişkinin ortaya çıkmasını sağlayan, *“felsefelerin özgül karakterlerinin bilimle kurdukları ilişki olduğu”* tezidir. Felsefe geleneksel anlamda bilgi kuramı ortaya koyar. Ancak bunun oluşması için öncelikle *“bilgi”*nin ortaya çıkması gerekir. Felsefenin nesnesi olmadığı için *“bilgi”* üretemeyecekleri düşünülürse, bilgi kuramına konu olacak olan bilgiler sadece bilim ile var olabilir. Bu durumda da bilgi kuramının bilimsel bilgiden önce hayat bulamayacağı sonucuna varılır. Aslında bilimlerden hiç bahsetmeyen felsefeler de bu suskunluklarıyla bilimsel bilgiye karşı tavırlarını belirlerler. Althusser'e göre *“filozofların suskunluğuna kulak vermeyi bilmek gerekir. Hep bir anlam taşırlar.”*⁴¹ Tüm felsefeler, bir şekilde kendilerini bilimlere göre konumlandırırlar. Bu durum felsefelerin ayrıcalıklı olmalarını sağladığı gibi onların tanımlanmasını da sağlar. Daha net bir ifadeyle, *“tüm felsefeler, kendilerini bilimler karşısında gayet iyi tanımlanmış belirli bir biçimde yerleştirerek bilimlere ele alma yolunda duydukları gereksinimle tanımlanırlar.”*⁴²

Burada ortaya çıkan başka bir olgu da felsefeler ile bilimlerin bu ilişkisi sayesinde (felsefenin özgül yanı) felsefelerin başlangıç tarihini saptayabiliyor olmamızdır. Bu durum din ve ahlak gibi alanlarda mümkün değildir. Onlar sanki hep varmış gibilerdir. İdeolojik alanların tarihsel başlangıcı genelde saptanamamasına rağmen, bir *“üstyapı ögesi olmayan”* bilim ile olan ilişkisinin özgül yanını oluşturması sayesinde felsefenin başlangıcı gösterilebilmektedir.⁴³ Burada kritik nokta, *“bilim”*in felsefe ve diğer ideolojilerde olduğu gibi bir *“üstyapı”* elemanı olmamasıdır. Althusser'e göre bu nedenle gerçek anlamdaki ilk felsefe Platon'a tarihlenebilir. Çünkü matematik bilimi *“bilim”* olarak ilk defa o zamanda ortaya çıkmıştı. Althusser burada, felsefenin siyasal ve ekonomik sebeplerle ortaya çıktığını düşünenlerle (aynı zamanda Marksistlerle de) ayrılmaktadır. Yunan matematiği,

³⁹ Althusser, **a.g.e.**

⁴⁰ Althusser, **Bir Devrim Silahı Olarak Felsefe**, s.24.

⁴¹ Althusser, **Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi**, s.171.

⁴² Althusser, **a.g.e.**, s.171.

⁴³ Althusser, **a.g.e.**

birtakım “teknik”lerden ziyade bir “bilim” olarak ortaya çıkmadan önce, felsefe de gerçek anlamda felsefe değildi. Sadece birtakım mitsel düşünceler vardı. Ancak matematikteki dönüşüm, felsefenin etrafında kurulacağı bir “bilimsel bilgi” alanını ortaya çıkardı. Althusser’e göre felsefenin bu kökeni özselidir:

“Felsefe başladıysa, felsefe sürdüyse, felsefe sürüyorsa, işte bilimlerle kurduğu bu özsel ilişkiye bağlı olarak başlamış, sürmüş ve sürmektedir.”⁴⁴

Althusser’in felsefe ve bilim arasında kurmaya çalıştığı bu ilişki tartışmalı bir alanı oluşturur. Althusser’e yönelik olarak, yaptığı sınıflandırmanın bütün felsefe ve bilim tarihinde karşılık bulamayacağı yönünde eleştiri getirilir. Bu eleştiriye göre, Althusser kendi çizdiği tarihsel şemadan dolayı felsefeyi Platon’dan başlatmak zorunda kalmıştır. Oysa bilimselle felsefi söylem iç içedir. Aynı şekilde bilimle felsefe arasında bu şekilde katı çizgiler çizmek doğru değildir. Belli bir dönem için doğru gibi görünecek olan çizgiler bir dönem sonra geçerliliğini kaybedecektir.⁴⁵ Ancak Althusser, daha önce verilen örnekler hariç bu sınıflandırma ile ilgili çok ayrıntılı bir çalışmaya girişmez.

Althusser bu saptamadan yola çıkarak şu sonuca varır. Sadece gerçek anlamda bilimlerin olduğu bir toplumda felsefe olabilir. Batı toplumları dışında (yani kesin anlamda bilimler üretmiş toplumlar haricinde) felsefenin olmayışı bundandır. Felsefenin var olması için gereken ölçüt, bilimlerin olup olmadığıdır.⁴⁶

Bu sonuç Althusser’in “teorik kıta”lar dediği bir kavramsallaştırmayı beraberinde getirir. “Teorik kıta”lar, tarihte büyük bilimsel dönüşümlerle bilimsel bilgiye açılır. *“Bilimler diye adlandırdıklarımızı, bölgesel formasyonlar olarak, teori kıtaları diye adlandırdıklarımıza bağlayabiliriz.”⁴⁷* Örnek olarak kimya ve biyoloji bilimleri fizik kıtasının, mantık bilimi de matematik kıtasının bölgesel bilimlerini

⁴⁴ Althusser, **a.g.e.**, s.173.

⁴⁵ Sinan Özbek, **İdeoloji Kuramları**, 2.Baskı, İstanbul, Bulut Yayınları, 2003.

⁴⁶ Althusser’e göre Hint, Çin “felsefe”lerinden birer “felsefe” olarak bahsetmek yanlıştır. Bunlar sadece bir tür “mitos”lardır.

⁴⁷ Louis Althusser, **Lenin ve Felsefe**, çev. Bülent Aksoy, Erol Tulpar, Murat Belge, 1.Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, s.58.

oluşturur. İktisat, sosyoloji gibi bilimler de tarih kıtasının bilimlerini oluşturur.⁴⁸ Marx'tan önce sadece iki büyük “teorik kıta” bilimsel bilgiye açılmıştı. Bunlar matematik (Thales) kıtası ve fizik (Galile) kıtasıydı. Ancak şimdi Marx ile birlikte “tarih kıtası” da bilimsel bilgiye açılmıştır:

*Marx'tan önce 'tarih kıtası' diye adlandırılacak şey, ya dinsel, ya ahlaki, ya da hukuki-siyasi esinli ideolojik görüşler, kısacası tarih felsefeleri tarafından işgal edilmişti.*⁴⁹

Felsefenin ortaya çıkışının bilimlerle olan ilişkisinin incelenmesinin ardından, Althusser'in “felsefedeki büyük dönüşümlerin ya sınıf ilişkilerinde ve devlette ya da bilimde yaşanan büyük dönüşümleri takip ettiği” görüşünden yola çıkarak, bir başka ilişkiye felsefe ve sınıf ilişkilerine dikkat çekmek gerekmektedir. Althusser felsefenin varlığı için bilimsel bilginin şart olmasının yanında, sınıf çelişkilerinin de varlığını bir zorunluluk olarak görmektedir. Tabi burada önemli olan bir ayrıntı, sınıfların varlığının “zorunlu”, bilimsel bilginin varlığının da “yeterli” koşulu oluşturduğudur. Yani sınıfların olmadığı bir toplumda felsefe ortaya çıkamazdı, ancak bu tek başına yeterli değildir. Sonuçta Yunan toplumu tarihteki ilk sınıflı toplum değildir. Ancak matematik biliminin ortaya çıkışıyla bilimsel bilginin vücut bulduğu ilk sınıflı toplumdur. Felsefenin var olabilmesi için gerekli olan “zorunlu” ve “yeterli” koşulların bulunduğu ilk toplum olmasından dolayı, felsefe Yunan toplumunda varlık bulmuştur.⁵⁰ Althusser'in bu gerekliliğe verdiği örnek, Platon felsefesi ile köleler ve zanaatkârların üzerinde kurulan egemen sınıf düzeninin arasındaki ilişkidir.

Althusser böylece, felsefenin varoluş zeminine sadece “teorik” (bilimsel bilgi) bir alanı değil, “pratik” (sınıf mücadelesi) bir alanı da sermektedir. Bu da “felsefenin pratiği” denilen başka bir sorunu gündeme getirmektedir. Althusser, bu noktada, felsefe pratiğinin gerçekliğini görmemizi sağlayan bir isim olarak V.I. Lenin ismini öne çıkarmaktadır. Althusser, 1967 yılında bilim adamları için verdiği derste de bunu belirtmiştir:

⁴⁸ Althusser'e göre son olarak Freud da bir teorik kıtayı yeni bir bilimsel bilgiye açmıştır.

⁴⁹ Louis Althusser, **Özeleştirilgen Ögeleri**, çev. Levent Targu, 2.Baskı, İstanbul, Belge Yayınları, 2000, s.63.

⁵⁰ Althusser, **Yeniden-Üretim Üzerine**.

“...bize örnek olup felsefe pratiğini anlamamızı sağladı. Lenin ve de ona borçlu olduğumuz bütün her şey olmasa, bilim adamları için düzenlediğimiz bu felsefe dersi de olamazdı.”⁵¹

Althusser’e göre Lenin, felsefi pratiğin özünü teori alanına bir müdahale olarak görür. Ancak bu müdahale “*belirli kategorilerin formülleştirilmesi açısından teorik; bu kategorilerin işlevi açısından pratik*”⁵² etkilerde bulunur. Bu çıkış noktasının devamı olarak da felsefenin belli tarzlar altında sürdürülen bir politikadan başka bir şey olmadığı anlaşılır.⁵³ Althusser’e göre bunu ilk söyleyen Lenin’dir. Althusser, Lenin’in bu gerçekliği gösterebilmiş olmasını onun herhangi bir politikacı değil, bir “proleter lider” olmasına bağlar. Lenin böylece egemen felsefeyi, “*üstünü örtmek istediği en zayıf yerinden, politikadan yakalar.*”⁵⁴ Bu yeni felsefe anlayışının ilk görüldüğü yer, Marx’ın Feuerbach üzerine olan *XI. Tezi*’dir.⁵⁵ Bu tez, yeni bir felsefenin kehanetini taşır, ancak ilginç bir şekilde yeni felsefenin işaretini vermiş olan Marx, bu felsefeyi inşa etmeye girişmemiştir. Marx, bu tez yazıldıktan sonraki uzun yıllar boyunca felsefeye geri dönmemiştir. Althusser’e göre bunun nedeni, daha önce bahsedilen felsefenin özgül niteliğinde saklıdır. Yeni bir bilime ait bilimsel bilgi olmadan buna karşılık gelecek olan felsefenin oluşması imkânsızdır. Marx “tarih bilimi”ni kurarken, buna karşılık gelen felsefenin ve felsefe pratiğinin beklemek zorunda kalması anlaşılır bir şeydir. İşte bu kehanet (XI.Tez), Althusser’e göre, çok sonraları ilk olarak Lenin’de cevap bulmuştur. Burada yeni olan “pratiğin yeni bir felsefesi” değil⁵⁶, yeni bir “felsefe pratiği”dir. Bu “ne ise onun gereklerine göre davranan” bir pratiktir:

“Felsefenin, bilimlerin gerçek kaderi üzerine oynanan tartışmalara, bilimlerin ürettiği bilimsellikle onları tehdit eden ideoloji arasındaki tartışmalara sürekli olarak ‘siyasi’ müdahalelerde bulunan felsefenin, sınıfların kaderi üzerine oynanan, sınıf mücadelesine hizmet eden bilimsellikle onu tehdit eden ideoloji arasındaki mücadeleye ‘bilimsel’

⁵¹ Althusser, *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi*, s.85.

⁵² Althusser, *Lenin ve Felsefe*, s.84.

⁵³ Althusser, *a.g.e.*

⁵⁴ Althusser, *a.g.e.*, s.53.

⁵⁵ “*Filozoflar sadece dünyayı yorumlamakla yetindiler; oysa aslolan onu değiştirmektir.*”

⁵⁶ Bkz. çalışmanın Gramsci kısmı.

*müdahalelerde bulunan felsefenin, öte yandan felsefe 'teorisinde' inatla bu alanlara bu biçimde müdahale ettiğini inkardan gelmesinden ibaret olan bu geniş getirme kimliğinden çıkmış bulunması bakımından yenidir.*⁵⁷

İşte *XI. Tez*'deki çağrıyı ilk gören Lenin'dir. Bunun bir "proleter siyasi önder" tarafından gerçekleştirilmesi bir tesadüf değildir. Althusser'in Lenin'de gördüğü, Marx'ın felsefeye getirdiği yeni "felsefe pratiği"dir. Sınıf mücadelesi içerisinde karşı karşıya gelen sınıfların dünya görüşleri "teori" alanına felsefe yoluyla yansır. Althusser bu düşünceden yola çıkar ve ardından "*felsefe, teori alanındaki sınıf kavgasını temsil eder*"⁵⁸ diyerek felsefe için oldukça önemli belirleyiciliğe sahip olan bir saptama yapar.

Bu durumda "Marksist-Leninist" felsefe ya da "diyalektik maddecilik" proletaryanın teorideki temsilcisidir. "*Siyasetin kuramsal olarak yoğunlaştırılmış hali*"⁵⁹ olan felsefenin pratiğindeki bu değişim, Marx'ın bahsettiği "aslolan dünyayı değiştirmektir" sözünün hayat buluşudur. Yeni durumda felsefe, "devrim için bir silah" olur.⁶⁰

Şimdi, elde Althusser tarafından felsefe hakkında yapılmış iki ayrı saptama vardır. Bunlardan ilki, "felsefenin bilimlerle kurduğu ilişkinin, felsefenin özgül belirlenimini oluşturduğu", diğeri de "felsefenin teori alanındaki sınıf kavgasını temsil ettiği"dir. Açıkça görüleceği üzere, ilk saptama "teorik", ikinci saptama "pratik" alana aittir. Ancak Althusser, bu iki saptamanın bir çelişki yaratmadığını savunur ve ikisi arasında nasıl ilişki kurduğunu da şöyle açıklar:

"Felsefe, teoriye bir yer açılır açılmaz, bir bilim oluşur oluşmaz ortaya çıkar. Bilimler olmadan felsefe olmaz, olsa olsa dünya görüşleri olur. Savaşın hedefi, savaş alanındaki çatışmanın hedefinden ayrı"

⁵⁷ Althusser, *a.g.e.*, s.90.

⁵⁸ Althusser, *Bir Devrim Silahı Olarak Felsefe*, s.27.

⁵⁹ Louis Althusser, *John Lewis'e Cevap*, çev. Alp Tümertekin, 1.Baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, 2004, s.17.

⁶⁰ Althusser, *Bir Devrim Silahı Olarak Felsefe*.

görülmelidir. Felsefedeki savaşın son hedefi dünya görüşlerindeki iki büyük eğilimin (maddeci ve idealist) birbirine üstünlük sağlamasıdır.”⁶¹

İşte bu çatışma alanı bilimlerin ürettiği bilimsel bilgi alanıdır. Ancak bu alanda yapılan “teorik” müdahaleler, sınıfsal mücadeleye yapılan “pratik” müdahalelere dönüşmektedir. Diğer bir deyişle; felsefe, bilimlerle kurduğu özgül ilişkiler dolayısıyla sınıf mücadelesine etkide bulunur. Felsefe, pratiği teori alanında (bilimler alanı) temsil ederek, siyasete ve sınıf mücadelelerine müdahale eder.

Yukarıdaki alıntıda, felsefedeki iki büyük eğilimden bahsedilmektedir. Bu saptama felsefenin bir başka önemli özelliğini ortaya çıkarmaktadır. Felsefe tarihi, “idealizm” ile “materyalizm” arasında yüzyıllardır süren mücadelenin tarihidir. Althusser, Lenin ve Engels’in savunduğu bu tezden şu sonucu çıkarır: “*Gerçekte felsefenin tarihi yoktur.*”⁶² Sonuçta iki karşıt eğilimin argümanları sürekli değişse de olan sadece aralarındaki karşıtlığın tekrarlanmasından ibarettir. “İdealist-maddeci felsefe karşıtlığı” “tarih-dışı” bir karşıtlıktır. Bunlar aslında bahsi geçen karşıtlığın tarihinde bir “gelişim” olmadığı anlamına gelir. “*Öyleyse bir felsefe tarihinden çok felsefe içinde bir tarih vardır.*”⁶³ Althusser, bu durumun en önemli sebebi olarak, felsefenin “nesne”sinin olmamasını göstermektedir. Hakkındaki bilgiyi derinleştirebilecekleri bir nesnelere olmaması, felsefeyi “tarihsiz” kılmaktadır. “Bilimler tarihi”nin “*hataların ayıklanması (tamamen ortadan kalkarlar) süreci ve önceki kuramsal öge ve bilgilerin, edinilmiş yeni bilgiler ve kurulmuş yeni kuramlar içine yerleştirilmesi süreci*”⁶⁴nden ayrı olarak; “felsefe tarihi” denilen bu “tarihsiz” tarihin belirleyici yanı, bir düşüncenin diğerini sadece “alt etmesi ve egemenliği altına alması”dır. Ancak bu “egemenlik altına alma” asla karşıtının tamamen yok olması anlamına gelmez. Ne “saf” bir idealist felsefe, ne de “saf” bir materyalist felsefe vardır. Her felsefe, ait olduğu sınıf tavrını kuramsal alana “egemen kılmak” için “*başlıca rakibi olan felsefenin konumlarını kuşatmak zorundadır.*”⁶⁵ Sadece “egemenlik altına” alma durumu vardır. Egemenlik altına alınan felsefe, “*konjonktür fırsat verip, kendisine işaret ettiğinde yeniden ortaya çıkmaya hazır biçimde*

⁶¹ Althusser, **a.g.e.**, s.27.

⁶² Althusser, **Lenin ve Felsefe**, s.76.

⁶³ Althusser, **a.g.e.**, s.86.

⁶⁴ Althusser, **Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi**, s.93.

⁶⁵ Althusser, **John Lewis’e Cevap**, s.52.

egemenlik altındaki *felsefi oluşum olarak varlığını sürdürür.*⁶⁶ Bu durum felsefeyi anlamsız bir etkinlik olarak görmek demek değildir. Felsefenin bir nesnesinin olmaması, onun amaçsız olduğu anlamına gelmez. Felsefenin amacı, teorik kategoriler arasındaki hiyerarşiyi düzenleyerek kaçınılmaz olarak *“iktidarı ele geçirmektir.”*⁶⁷ Althusser burada “iktidar” ve “egemenlik” kavramları ile hem bir teorik kavramsal hiyerarşi alanına hem de siyasal bir duruma referans vermektedir. Bunu gerçekleştirebilmek yolunda *“bilimsel pratiği idealist felsefenin, bilimsel olanı ideolojik olanın saldırılarından korumak için bu ayırt edici çizgiyi çeken”*⁶⁸ felsefe “materyalist” felsefedir. Althusser bu felsefenin özünü şu şekilde ifade eder:

*“Tüm felsefenin özü, kendininkine karşıt eğilimi temsil eden felsefelerin ideolojik kavramlarını geri ittiği, kalın ayırt edici çizgi çizilmesinde yatar.”*⁶⁹

Bütün bu felsefi pratik, belli bir gelişim çizgisi göstermeyen “madde-ruh karşıtlığı”na oturur. Felsefe bu özelliğiyle bir ideolojidir.⁷⁰ Tartışma konularının değişmesi, zaman içinde farklı biçimler alması ve filozofların kendi özgün tavırlarıyla zenginleşen bir felsefe dilinin olmasına rağmen, felsefe bu temel madde-ruh karşıtlığı üzerinde var olmaya devam eder. İşte bu temel karşıtlık, yani felsefenin kendine özgü kategorileri içerisindeki karşıtlık, sınıf mücadelesini oluşturan karşıtlığa denk düşer. Elbette Althusser, felsefenin sınıf mücadelesine indirgenmesini savunmaz. Ancak nesnesi olmayan bir alanda (dolayısıyla kanıtlanabilir olmayan bir alanda) tavır alınarak, aslında politikada tavır alınır. Bu durumda egemen sınıfın idealist filozoflarının görevi *“her sınıfın iktidara geldiğinde önünde ya da karşısında hazır bulunduğu çelişkin öğeleri, bastıran ve bastırılan sınıfların kullanımı için, tek egemen ideoloji şeklinde birleştirmek”*⁷¹ olarak belirlemektedir. Bu da “hakikat” teorilerinin görevinin *“nesnelerin ve insanlar arasındaki etik ve siyasal ilişkilerin yerleşik düzenini güvenceye almak”*⁷² olmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla felsefi alandaki karşıtlık rasyonalist bir doğru-yanlış karşıtlığına indirgenemez. Bir tarafta

⁶⁶ Althusser, **Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi**, s.94.

⁶⁷ Althusser, **Lenin ve Felsefe**, s.80.

⁶⁸ Althusser, **a.g.e.**, s.84.

⁶⁹ Althusser, **a.g.e.**, s.84-85.

⁷⁰ İdeoloji tartışması için, bkz. çalışmanın İdeoloji bölümü.

⁷¹ Louis Althusser, **Olanlar**, Gelecek Uzun Sürer içinde, çev. İsmet Berkan, 2.Baskı, İstanbul, Can Yayınları, 1998, s.389.

⁷² Althusser, **Gelecek Uzun Sürer**, s.202.

“iyiler”, diğerk tarafta “kötüler” şeklinde bir ayrım geçerli değildir. “Teorik sınıf mücadelesi” olan felsefeler, kendi konumlarını her seferinde karşıtlarının konumlarına göre yeniden belirler. Bu durum da “materyalist-idealist” karşıtlığındaki tarafların “saf” durumda olmamasına neden olur:

“Her ‘felsefe’ iki büyük uzlaşmaz eğilimden bir tanesini mümkün olduğu kadar ‘tutarlı’ ve açık bir şekilde temsil etse de, her ‘felsefe’de öteki eğilimden hatırı sayılır miktarda ya da gizil bir takım öğeler mevcuttur.”⁷³

Felsefi konumları belirleyen teorik duruşlar, sadece kendilerine bağlı değildir. Çünkü Althusser’e göre “teorideki sınıf savaşımı kısaca sınıf savaşımına göre her zaman ikincildir, çünkü felsefeyi felsefe olarak oluşturan bir dışarı vardır felsefede, özellikle de bundan bahsedilmesinden hoşlanmıyorsa.”⁷⁴ Bahsi geçen gerçeklik, bu temel “teorik” ve “pratik” ilişkisini görmezden gelen ve kendi felsefeleriyle bu karşıtlığın üzerinde bir duruşa sahip oldukları iddiasında olan filozoflar için de geçerlidir. Althusser bu filozoflar için şunları söyler:

“Açıkça söylemiyorlardı ama, hepsi de az çok kuşku duyuyordu felsefe yapmanın, kuramsal alanda siyaset yapmak olduğundan.”⁷⁵

Buraya kadar genel olarak “felsefe” ve “bilim” ilişkisi üzerine düşünceleri incelenen Althusser, Marksizm’in tarihsel olarak yaşadığı problemlerinin aşılması yolundaki önerilerini bu temel üzerinde yükseltir.

1.2. MARX VE MARKSİZM

Althusser, emperyalist-kapitalist sistemin bunalım yaşadığını, ancak bunun yanında uluslararası komünist hareketin de bir bunalım içerisinde olduğunu saptar.⁷⁶ Bu doğrultuda çağdaş Marksizm’in ve sosyalist ülkelerin yaşadığı problemlere çözüm

⁷³ Althusser, *Özeleştirir Öğeleri*, s.54.

⁷⁴ Althusser, *a.g.e.*, s.54-55.

⁷⁵ Althusser, *John Lewis’e Cevap*, s.15.

⁷⁶ Louis Althusser, *XXII. Kongre*, Güncel Müdahaleler içinde, çev. Alp Tümertekin, 1.Baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, 2004.

bulmaya ve farklı çevreler tarafından çözüm olarak öne sürülen “tarihselcilik”, “ekonomizm” ve “hümanizm” gibi düşüncelere eleştiriler getirmeye çalışır. Yaşanan bunalımın aynı zamanda teoriyi de kapsadığını belirtir ve yeni yaşanacak deneylerin tekrar “var olan sosyalizm” ile aynı sonuca götürmemesinin koşullarını araştırır.⁷⁷ Kuramsal bir sorunun terk edilmesinin herhangi bir siyasal karara bağlanarak yapılamayacağını savunur.⁷⁸ Bu nedenle, “*Marksizm adına yapılmış bir tarihin gerçekten tatminkar Marksist bir açıklamasını sağlamanın aşırı güçlüğü ve belki de hatta, kuramsal bilgilerimizin hali hazırdaki durumu içinde, hemen hemen imkânsız oluşu*”⁷⁹ sorununa karşı klasik Marksist kaynaklara, özellikle de Marx’a geri dönerek çözümler üretmeyi dener. Bu yönelim nedeniyle “*kimilerine göre Marksizm’e radikal denecek kadar yeni bir yorum getirmiş, kimilerine göre ise aşırı derecede ‘ortodoks’ bir Marksist*”⁸⁰ düşünür olarak değerlendirilmiştir. Özünde, Althusser’in oluşturmaya çalıştığı “*kuramsal yaklaşımının temel amacı Marx’ın yeniden okunmasıdır.*”⁸¹

Althusser’e göre, “Marx’ın okunması” *Kapital* isimli eserden yola çıkılarak yapılmalıdır. Althusser, Marx’ın, kendi bilimini en iyi şekilde ortaya koyduğu ve geçmişteki bazı ideolojik fikirlerinden arındırdığı biricik eserin *Kapital* olduğunu savunur. Bu yüzden Marx’ın sadece “*bu yapıta dayanarak yargılanması gerekir.*”⁸² Marx daha önce bahsettiğimiz “tarih-kıta”yı bilimsel bilgiye bu eseri ile açmıştır. Hatta Althusser’e göre, insan bilimlerinin ve toplum bilimlerinin farklı alanlarında çalışan uzmanlar *Kapital*’in kendileri için de vazgeçilmez olduğunu kabul etmeden kendi uzmanlık alanlarında gerçek anlamda “bilimsel bilgi” üretmekten uzak olacaklardır:

“Çünkü ilkece bu kuram, söz konusu uzmanların çalıştıkları ‘kıta’ bilimsel bilgiye ‘açan’ kuramdır; bu ‘kıta’ya ilişkin ya tek tük ilk bilgi (dilbilim, psikanaliz) ya birkaç bilgi kırıntısı ya da ögesi (tarih,

⁷⁷ Louis Althusser, **Sonunda Marksizm Bunalımı!**, Makyavel’in Yalnızlığı ve Başka Metinler – Althusser’in Mirası içinde, çev. Turhan Ilgaz, Alaeddin Şenel, Seda Çarmık, 1.Baskı, Ankara, Epos Yayınları, 2006.

⁷⁸ Althusser, **XXII. Kongre.**

⁷⁹ Althusser, **Sonunda Marksizm Bunalımı!**, s.319.

⁸⁰ Murat Belge, **Althusser Üstüne**, Louis Althusser - Lenin ve Felsefe’ye önsöz, 1.Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, s.7.

⁸¹ Barış Çoban, **Louis Althusser**, Kadife Karanlık II içinde, (derleyen: Gül Batuş, Füsün Alver, Bilal Arık, Barış Çoban, Ünsal Çığ), 1.Baskı, İstanbul, Su Yayınları, 2006.

⁸² Louis Althusser, **Kapital’in I. Cildine Önsöz**, İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları içinde, çev. Alp Tümertekin, 2.Baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, 2006, s.5.

toplumbilim, ekonominin birkaç ender başlığı) ya da çok ileri gidip bilim diye adlandırılan sıradan, katıksız birkaç yanılısama üretmekten öteye geçmemişlerdi.”⁸³

Althusser’e göre, “*bir yüzyıl boyunca akademik felsefe Marx’ın üzerine ölü toprağı serpti*”⁸⁴, ancak buna rağmen proleter sınıf mücadelesi militanları *Kapital*’den gereken sonuçları çıkartmaya çalışmışlardı. Bununla birlikte Althusser, *Kapital*’in okunmasının birtakım toplumsal önyargılar ve kuramsal sebeplerden dolayı oldukça zor olduğunu düşünmektedir. Marx’ın bu eseri “*dört-beş kez döne döne okumadan*”⁸⁵ anlayamayacak bir niteliğe sahiptir. Bu nedenle Althusser, Marksist kuramın bu en önemli eserinin incelenmesi için oluşturduğu ekiple yaptıkları çalışmaları *Kapital’i Okumak* isimli bir kitapta toplamıştır. Bu kitapta temel olarak felsefe açısından Marx’ın “okunması”nın nasıl olması gerektiği incelenmiştir:

“Bizler hepimiz felsefeciydik. Kapital’i iktisatçı olarak, tarihçi ya da edebiyatçı olarak okumuş değiliz. Kapital’e ne iktisadi ya da tarihsel içeriği hakkında, ne de basitçe iç ‘mantığı’ hakkında soru sorduk. Kapital’i filozof olarak okuduk... O’na, nesne’siyle ilişkisinin ne olduğu sorusunu sorduk.”⁸⁶

Bu da “*özgül bir söylemin özgül nesnesini ve bu söylemin nesnesiyle özgül ilişkisini tartışma konusu etmektir.*”⁸⁷ Marx’ın klasik politik iktisat için yaptığı okuma, asıl yol gösterici olarak belirleyici olmaktadır. Yapılan, Marx’ı Marx’ın kendi öncüllerini okuduğu şekilde okumaktır. Bu, Marksist felsefenin ilkelerini Marx’ın metinlerini incelemek için eleştirel olarak uygulamak demektir.

Althusser, Marx’ın felsefesinin Marx’ın yapıtlarında içerildiğini, ancak öncelikli olarak Marksist “bilim”in kurulması ile ilgilenmek durumunda olduğundan dolayı bu felsefeyi “yazma” fırsatı bulamadığını belirtir. Daha sonrasında bu sorunla

⁸³ Althusser, **a.g.e.**, s.6.

⁸⁴ Louis Althusser, **Kapital’i Okumak**, (Etienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey, Jacques Ranciere ile birlikte), çev. A. Işık Ergüden, 1.Baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, 2007, s.50.

⁸⁵ Althusser, **Kapital’in I. Cildine Önsöz**, s.14.

⁸⁶ Althusser, **Kapital’i Okumak**, s.23.

⁸⁷ Althusser, **a.g.e.**, s.24.

ilgilenen birçok düşünürün de Marksist teoriden “sapma”lar veya bir çeşit “dogmatizm” oluşturmaktan başka bir şey yapmadığı görülmektedir. Althusser bu sorunların baştan sona yapay zorluklar şeklinde gelişmediğini, “büyük ölçüde Marksist felsefenin hazırlanmamış olma halinden”⁸⁸ kaynaklandığını belirtir. Dolayısıyla bu çalışma, Althusser’e göre, “henüz akmamış bir kaynak suyu”⁸⁹nu ortaya çıkarma çalışmasıdır.

1.2.1. Sorunsal Değişimi

Marx’ın bilimsel keşfinin kendi içinde taşıdığı “felsefi devrim”, Althusser’e göre Marx’ın kavranması için gerekli olan en önemli noktalardan biridir. Bu, Marx’ın teorisindeki “nesne”nin, kendisinden önceki klasik iktisadın “nesne”si ile bir “süreklilik” ilişkisi göstermediği anlamına gelir. Marx’ın nesnesinin, öncüllerinin nesnesinin bir devamı sanmak teorik bir hatadır. Althusser, bu konu üzerine çalışan birçok önemli Marksist düşünürün (Antonio Gramsci ve Della Volpe gibi) “nesne sürekliliği” fikrinden uzaklaşmadığı için teorik bir sapmaya düştüğünü belirtmektedir. Ancak, Marx’taki nesnenin bir süreklilik arz ettiğini savunan bu “kaba” Marksist yorum, bizzat Marx’ın bu konudaki “suskunluğundan” doğar. Basit bir düz okuma, Marx’ın argümanlarında bir süreklilikten başka bir şey göremeyebilir. İşte bu noktada, “Marx’ın sessizliği”nin taşıdığı söylemi saptayabilmek için “semptomal” bir okuma gerekir.⁹⁰ Yapılan Marx’ın “kendine ait olan sözü ona iade etmekten başka bir şey değil”⁹¹dir. Bunun için öncelikle Marx’ın kendi “sorunsal”ına ve bunun evrimine geri gidilmelidir.

Althusser, “sorunsal”ı bir yazarın kendi düşüncesi içinde kendini açıklamasını sağlayan düşüncelerin kurucu birliği olarak görmektedir. Bir metnin derin birliğini anlamak için, o düşüncenin iç özüne, yani “sorunsalı”na kadar gitmek şarttır.⁹² Althusser’in “sorunsal” kavramını kullanırkenki amacı, “belirli bir ideolojik düşüncenin birliğini düşünmek, düşüncenin tüm öğelerini birleştiren tipik sistematik

⁸⁸ Louis Althusser, **Marx İçin**, çev. Işık Ergüden, 1.Baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, 2002, s.40.

⁸⁹ Althusser, **Kapital’i Okumak**, s.49-50.

⁹⁰ Althusser, **a.g.e.**

⁹¹ Althusser, **a.g.e.**, s.411.

⁹² Althusser, **Marx İçin**.

yapıyı gözler önüne sermeyi sağlamaktır.”⁹³ Böylece bir düşünürün kavramlarının anlamı ortaya çıkarılabilecektir. “Sorunsal” önerisi aynı zamanda, bir düşünürün yaşadığı çağda kendisine miras kalan düşüncelerle olan ilişkisini de daha rahat görmemizi sağlayacak bir kavramsallaştırmadır. Çünkü düşünürler, “*sorunsalın kendisini düşünmekten çok, o sorunsalın içinde düşünürler.*”⁹⁴ Düşüncenin derin birliği olarak “sorunsal”, düşünürün işlediği konuların toplamı değildir. Daha çok bu konuların nesnel “iç referans sistemi”ni açıklayarak cevaplara hükmeden “sorular” sistemini görebilmemizi sağlayanıdır.⁹⁵ Althusser, bir düşüncenin kavranmasının bu düşüncenin iç birliğini sağlayan “sorunsal”ının ortaya çıkarılması ile gerçekleşebileceğini, ancak “sorunsal”ı belirleyen sadece kullanılan öğelerden ve sorulan sorulardan oluşmadığı, aynı zamanda “sessiz” kalınan alanlar ile de belirlendiğini savunur:

*“Demek ki bir sorunsalı genellikle kitabı açarak okuyamayız, içine gömüldüğü ama işlemekte olduğu ideolojinin derinliklerinden onun sökülüp alınması gerekir ve çoğu zaman da bu ideolojiye, önermelerine ve duyurularına rağmen bunu yapmak gerekir.”*⁹⁶

Marx’ın da düşüncelerinin “derin birliği”ni, kullandığı öğeler ve sorduğu sorular kadar kullanmadıkları ve sormadıkları ile de değerlendirdiğimiz zaman kavrayabiliriz. İşte bu noktada, Marx’ın yukarıda bahsedilen “sessizlik”leri daha bir önem kazanmaktadır. Marx’ın “nesne”sindeki değişimin ortaya çıkarılması, yaşadığı “sorunsal” değişimlerinin gün ışığına çıkarılmasına bağlıdır. Bu durum, bize bu çerçevede yapılacak bir “semptomal okuma”nın gereğini göstermektedir.

Althusser bu gereksinimin ortaya çıkışını, Marksist felsefeyi kurgusal ya da ampirist her ideolojiden ayıran teorik bir sorunsalın ortaya çıkarılması örneği ile gösterir. Bu sorunsalın “*belirleyici noktası, ‘gerçek’ ile ‘düşünce’nin ayrım ilkesini*”⁹⁷ içermesidir. “Düşünce” ve “düşünce süreci”, düşünceden bağımsız olan “gerçek”e karşı özgül bir nitelik gösterir. Bilgi süreci tamamen düşüncenin içinde

⁹³ Althusser, **a.g.e.**, s.86.

⁹⁴ Althusser, **a.g.e.**, s.88.

⁹⁵ Althusser, **a.g.e.**

⁹⁶ Althusser, **a.g.e.**, s.89.

⁹⁷ Althusser, **Kapital’i Okumak**, s.322.

cereyan eder. “Gerçek” ile “gerçeğe dair düşünce” arasındaki ilişki bir bilgi ilişkisidir, *“bilginin uygunsuzluk ya da uygunluk ilişkisidir, yoksa gerçek bir ilişki değildir.”*⁹⁸ Buradaki “sorunsal değişimi”ne dikkat edilmemesi, bizi ya “kurgusal idealizm”e ya da “ampirist idealizm”e götürür. İşte Marx’ın metinlerindeki “soyutlama”nın önemini ortaya çıkaran tavır budur. Aksi takdirde, Marx’ın “semptomatik sessizlik” içinde sormadığı bu soruların yarattığı boşluk zaman içerisinde ideolojinin söylemince doldurulmaya başlayacaktır.

Çözülmesi gereken bir “sessizlik” de, Marx’ın, klasik iktisatçı Smith ve Ricardo’nun “artı-değer”i sürekli kâr, rant, faiz şekillerinde ele almasını ve asla kendi adıyla çağırılmalarını eleştirme biçiminde yatar. Althusser’e göre Marx, klasik iktisatçılarda *“artı-değerin varoluş biçimleriyle bu şekilde karıştırılmasını, telafi edilmesi kolay, basit bir dil yetersizliği olarak ele alıyor gibidir.”*⁹⁹ Eğer bu durumu sadece bir sözcüğün yokluğu gibi ele alırsak, Marx’ı klasik iktisattan ayıran kopuşu göremeyiz. “Sorunsal farklılığı” ortaya koyulmadan Marx’ın yarattığı “teorik devrim” anlaşılabilir. Althusser’e göre, *“Marx, yaptığı şeyi harfiyen düşünmez; çünkü sorunsaldaki devrimi (terimin kimyasal anlamında) ‘çökeltin’ organik bir kavramın yokluğuna, bir sözcüğün unutulmasına indirger.”*¹⁰⁰ Marx’ın yarattığı teorik devrimin bu “sorunsal” tartışması ile ele alınması bir zorunluluktur:

*“Marx’ın bu unutkanlığı, eğer ortaya çıkarılmazsa, onu öncellerinin düzeyine indirger ve biz de kendimizi yeniden nesne sürekliliği içinde buluruz.”*¹⁰¹

Benzer bir sorun “tarih” anlayışı için de geçerlidir. Marx’ın klasik iktisada yönelttiği temel eleştirisi, *“kapitalizmin iktisadi kategorilerinin tarihdışı, ezeliyetçi ve ebediyetçi, sabitleyici”*¹⁰² olmalarıdır. Marx birçok metinde klasik iktisatçıların bu tutumunu net bir biçimde eleştirir:

⁹⁸ Althusser, **a.g.e.**, s.323.

⁹⁹ Althusser, **a.g.e.**, s.329.

¹⁰⁰ Althusser, **a.g.e.**, s.329.

¹⁰¹ Althusser, **a.g.e.**, s.329.

¹⁰² Althusser, **a.g.e.**, s.329-330.

“İktisatçılar, burjuva üretim ilişkilerini, işbölümünü, krediyi, parayı vb. sabiti değişmez, ölümsüz kategoriler olarak ifade ediyorlar... İktisatçılar üretimin yukarıda sözü edilen ilişkiler içinde nasıl yapıldığını açıklarlar ama bizzat bu ilişkilerin asıl üretildiklerini, yani onları doğuran tarihsel hareketi açıklamazlar.”¹⁰³

Althusser’e göre bu ve benzeri eleştiriler “yüzeysel ve muğlak kalır, oysa ki onun eleştirisi çok daha derindir.”¹⁰⁴ Böylece, sanki Marx’ın klasik iktisatçılarla arasındaki tüm farkın, iktisatçıların anlayışının “tarihsizliği”nden ibaret olması gibi bir durum çıkar. Bu durumda Marx “harekete geçirilmiş” Ricardo olur. Marx’ın kendi eleştirisi hakkındaki bu “sessizliği”, Marx’ın düşüncesinin “köktenci tarihselcilik” gibi yorumlanmasına sebebiyet veren bir yanlış anlayışı mümkün kılar. Bu durumda da “tarih” kavramıyla ilgili bir karışıklık kendisini gösterir.

Marx, bu ve benzeri durumlarda “tarih” kavramını ortaya sürer. Ancak Althusser, bu kavramın Marx tarafından “eleştirilmemiş” bir kavram olduğunu belirtir. Tüm “eleştirilmemiş” kavramlar gibi bu da “*mevcut ve egemen ideolojinin ona atfettiği işlev dışında bir teorik içeriğe sahip olmama riskini taşır.*”¹⁰⁵ Bu yüzden Marx’ın “teorik sorunsal”ının gerektirdiği bir “tarih” kavramının içeriğinin ne olması gerektiği üzerine düşünülmelidir.

Bunun için öncelikle Marx’ın “Hegelci tarih anlayışı” ile olan ilişkisini ele almak gerekmektedir. Althusser’e göre Hegel’in “tarihsel zaman” anlayışının iki özsel karakteristiği vardır: Bunlar, “zamanın homojen sürekliliği” ve “zamanın çağdaşlığı”dır.¹⁰⁶ Zamanın homojen sürekliliği, “idea”nın diyalektik gelişiminin sürekliliğinin varoluşu içine yansımalarıdır. Zamanın çağdaşlığı ise bütünü tüm öğelerinin aynı “şimdiki zaman” içinde var olmasıdır. Hegelci “bütün” öyle bir birlik türü içerir ki bütünü her ögesi, belirli bir tarihsel anda kavramın kendinde varlığından başka bir şey değildir.¹⁰⁷ Bu durum geleceğe yönelik herhangi bir “bilinçli” tarih öngörüsünü yasaklar. Her şey, “kabuğun altındaki çekirdeğin” şimdiki

¹⁰³ Karl Marx, **Felsefenin Sefaleti, M. Proudhon’un Sefaletin Felsefesi’ne Yanıt**, çev. Ahmet Kardam, 5.Baskı, Ankara, Sol Yayınları, 1999, s.104-105.

¹⁰⁴ Althusser, **a.g.e.**, s.330.

¹⁰⁵ Althusser, **a.g.e.**, s.332.

¹⁰⁶ Louis Althusser, “**Marxist Tarih Anlayışı**”, çev. Murat Belge, 70’lerin Birikimi, No:3, 1975.

¹⁰⁷ Althusser, **Kapital’i Okumak**.

zaman içine doğmaya çalışmasını sezinlemekten ibarettir. Bu nedenle Althusser'e göre, *“olası bir Hegelci politika yoktur ve aslında, Hegelci bir politikacı tanınmamıştır.”*¹⁰⁸ Althusser bu eleştiriden yola çıkarak “Marksist tarihsel zaman kavramını inşa etmeyi” hedef edinir. Bunun için öncelikle Marksist “bütün”ün, Hegelci “bütün” anlayışından farkını ortaya koyar:

*“[Marksist bütün, y.n.] Leibniz ve Hegel’in bütünüünün ifadeci ya da ‘tinsel’ birliği olmaktan öte, belli bir karmaşıklık türünden, yapılanmış bir bütün’ün birliğinden oluşan, nihai kertede ekonomi düzeyi tarafından belirlenmiş ... ‘nisbeten özerk’ ve ayrı düzey ya da kerteler olarak adlandırılabilen şeyi içeren bir bütündür.”*¹⁰⁹

Görüldüğü gibi, Marksist bütün, “hiyerarşikleşmiş organik bütün”dür. Ancak bu bütünde “yapı”, bir “merkez”in önceliğine indirgenemez. Bu hiyerarşi, toplumsal bütünüün farklı “düzey” ya da “kerte”leri arasında mevcut etkililik hiyerarşisini temsil eder. İşte Marx’ın modellediği kertelerden oluşmuş olan bu yapı, Hegel’in “şimdiki zamanın çağdaşlığı” kategorisi altında düşünülemez. *“Bu farklı ‘düzeylerin’ tarihsel varoluş türü aynı değildir. Her düzeyde, tersine, diğer düzeylerdeki ‘zaman’lardan görece özerk, dolayısıyla bağımlılığı içinde bile görece bağımsız, kendine özgü bir zaman belirtmelidir.”*¹¹⁰ Bu özgül tarihlerin her birinin (üretim güçleri, üretim ilişkileri, politika, tarih, bilimsel oluşumlar, estetik, hukuk v.b.) kendine özgü bir “tarih”i vardır. Bu da kendi “zaman”larını oluşturur. Ancak bu düzeylerin bu özerk zamanlarının varlığı, onları tümüyle “bağımsız” kılmaz:

*“Bu zamanların her birinin görece özerklik ve bağımsızlıkları, bütünüün içinde belli bir türde eklemlenmeleri üzerinde, dolayısıyla ‘bütün’ karşısında belli bir ‘bağımlılık türü’ üzerinde temellenmiştir... Her zamanın ve her tarihin ‘bağımsızlık’ kipi ve derecesi, demek ki, bütünüün eklemlenmeleri içindeki her düzeyin ‘bağımlılık’ kipi ve derecesi tarafından mecburen belirlenmiştir.”*¹¹¹

¹⁰⁸ Althusser, a.g.e., s.336.

¹⁰⁹ Althusser, a.g.e., s.339.

¹¹⁰ Althusser, a.g.e., s.342.

¹¹¹ Althusser, a.g.e., s.343.

Althusser'e göre, farklı düzey ve tarihlerin "olasılık" ve "zorunluluğu" bu ilkece belirlenir. Böylece "Hegelci tarih anlayışı"ndan kaçılmış olunur. Marx'ın oluşturduğu "yapı"nın gerektirdiği "tarih", bu şekilde oluşturulmuş görece özerk ve yapıya özgül bir şekilde bağlanmış olan "zaman"ları içeren bir "tarih" olmalıdır. Bu tarih anlayışı, Hegelci "şimdiki zamanın homojen sürekliliği ve çağdaşlığı" üzerinden algılanamaz. Dolayısıyla, bir düzeydeki varoluş, herhangi bir "öz"ün ortaya çıkışı değildir. Bu da tarihin "sürekli bir gelişim" içinde "doğrusal" bir yapıya sahip olmadığını gösterir. Bu şekilde, bir "öz"ü teşkil eden "*kökenlerin tohumunda tamamen mevcut olan tarihin gün ışığına*"¹¹² çıktığı ve "*bu tür bir tarihin ve rasyonalitenin kendi tarihini 'ön gelecek'te yazan, dolayısıyla kendi kökenini kendi sonunun öngörüsü olarak düşünen*"¹¹³ bir "tarih anlayışı"nın dışına çıkıyoruz. Althusser, bir sonucun kendi koşullarıyla olan ilişkisini, "köken" ve "erek" gibi "teleolojik" kategorileri dışarıda tutarak, "olumsallığın zorunluluğu" olarak adlandırır.¹¹⁴ Bu, "tarihin zorunluluğu"nun farklı zamanların "zorunsuzluk"ları içerisinde gerçekleştirilmesi demektir:

*"Bu düzen içinde, Köken ve Amaç Tanrıları bir kez tahtlarından indirildiğinde, doğmakta olan bir yaşam içinde zorunluluğun doğuşuna tanık olmaktan daha büyük sevinç yoktur."*¹¹⁵

Althusser'in bu tutumunu teorik sorunların yanında güncel konularda da devam ettirdiğini, Marksist emekçi ve militanları önlerinde duran siyasal konuları "*önceden belirlenmiş bir sonuçla değil de, işin en başından başlıyorlar*"¹¹⁶ diyerek selamlamasından ve bu tavrı "maddecî" bir duruş olarak ele almasından anlayabiliyoruz. "*Artık kapitalizmin kaçınılmaz sonu, sınıf mücadelesinin nihai sonucu yoktur*"¹¹⁷ diyen Althusser'e göre, "olumsallık"tan ziyade "diyalektik" bir "zorunluluk" anlayışının "*tarihin akışının şansa bağlı oldu-bittilerini sonradan sanki Partinin kararları gereği olmuş gibi 'temellendirmekten' başka iş gördüğü yoktu.*"¹¹⁸ Bu belirlemeler tarihin önceden kararlaştırılmayacağını gösterir. Bunun ışığında da

¹¹² Althusser, **a.g.e.**, s.69.

¹¹³ Althusser, **a.g.e.**, s.70.

¹¹⁴ Althusser, **a.g.e.**

¹¹⁵ Althusser, **Marx İçin**, s.90.

¹¹⁶ Louis Althusser, **Komünist Partide Neyin Değişmesi Gerekir**, Güncel Müdahaleler içinde, çev. Alp Tümerterkin, 1.Baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, 2004, s.116.

¹¹⁷ Rosalind Coward, John Ellis, **Dil ve Maddecilik**, 1.Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985, s.127.

¹¹⁸ Althusser, **Gelecek Uzun Sürer**, s.242.

politikadaki ya da sanattaki bir “kopuş”un başka düzeyler için hiçbir şeye denk düşmediğini söyleyebiliriz. Üretici güçlere özgü bir tarih, üretim ilişkilerine özgü bir tarih, politik üstyapıya özgü bir tarih, felsefeye özgü bir tarih, estetik üretime özgü bir tarih ve diğer bütün toplumsal düzeylerin de “kendine özgü bir tarih”i vardır. Bu “tarih”lerin her birinin kendi ritmi ve zamansallığı vardır. Bu bir “yapı”yı oluşturan öğeler olmalarına rağmen, gündelik pratiğin ideolojik zamanının, iktisadi üretim zamanına indirgenemeyeceği anlamına gelir. *“Bir düzeyin şimdiki zamanı, deyim yerindeyse, bir başka düzeyin yokluğudur.”*¹¹⁹ Ancak farklı düzeylerin bu ortakvarlığı, “eklemlenmiş merkezsizleşme” içindeki bütünün yapısının etkisidir. Dikkat edilmesi gereken bir nokta, farklı zamanları bir temel “referans” zamana göre de değerlendirmemek gerektiğidir. Bunu yapmak, tarihi, referans sürekliliğın değişiksi haline indirgeyen Hegelci anlayışa geri düşmek olacaktır. Althusser’e göre, Marksist “tarih” kavramının kesin olarak “tarihsel” olamayacağını görebilmeliyiz. Ancak Marx, kendisini klasik iktisattan ayıran farklılığın kavramını gerçekten düşünmeyi başaramamıştı. Bu da sonrasındaki Marksist düşünce çizgisinin Hegelci ideolojik bir tarih anlayışına kaymasına neden olmuştu. Felsefi ideolojiler de Marx’ın “sessiz” kaldığı noktaları her zaman doldurmaya çalışmışlardır.

Ancak Marx’ın “teorik pratiği”nin (bilimsel bilgi üretiminin) kendi sürecinin “teori”sini üretmeyişi, daha önce bahsettiğimiz, “teori”nin, “teorik pratik”ten (felsefenin bilimden) “sonra gelişi” genel kuralının bir örneği gibi görünmektedir. Althusser *“Marx’a bakın, On eser ve Kapital denen bu abideyi yazdı ama ‘Diyalektik’i asla yazmadı”*¹²⁰ diyerek bu düşüncesinin Marx için de geçerli olduğunu savunur.

Althusser’e göre bu “diyalektik”, “pratik” halde Marx’ın yarattığı bilimde bulunur. Ancak “teori” olarak değil, “pratik” olarak bulunur. Marx’ın pratiği içinde bulunan *“bu diyalektik, içinde işlediği Marx’ın teorik pratiğinde mevcuttur. Marx’ın teorik pratiğinde, bilgi haline dönüştürdüğü ‘veri’ üzerine bilimsel çalışmasında kullandığı yöntem, tam da Marksist diyalektiktir.”*¹²¹

¹¹⁹ Althusser, **Kapital’i Okumak**, s.350.

¹²⁰ Althusser, **Marx İçin**, s.213.

¹²¹ Althusser, **a.g.e.**, s.213.

Marx, felsefi alanda (teori) boş bıraktığı alanlara karşılık, bilimsel bilginin üretimi alanında (teorik pratik) kullandığı kavramlar ile tam bir dönüşüme gitmiştir. Özellikle “artı-değer” kavramının bilimsel anlamıyla ortaya çıkışı, yeni bir nesnenin ortaya çıkışıyla bağlantılı yeni bir kavramsal sistemin habercisidir. Kullanılan bu terminoloji nesnenin yapısını doğrudan doğruya etkilemektedir. Marx, yeni bir “nesne” önermenin yanında, bunun gerektirdiği dönüşüme denk düşecek bir kavramsal terminolojiyi de önermektedir. Althusser, Engels’in *Kapital*’e yazdığı bir önsözde, “nesnenin” doğası, “teorik sorunsal”ın doğası ve “kavramsal terminoloji”nin doğası arasında zorunlu bir ilişkinin olduğunu ileri sürmesini memnuniyetle karşılar. Marx’ın yarattığı teorik devrimin gerektirdiği yeni terminolojinin anlaşılması için verilebilecek en iyi örneklerden birini, bilim tarihinde oksijenin bulunması oluşturmaktadır. Kimya tarihinde Priestley ve Scheele’in oksijeni “üreten” ilk kişiler oldukları söylenebilse de ona kavramını vererek “keşfetmiş” olan Lavoisier’dir.¹²² İşte Marx’ın “artı-değer” konusunda kendisinden öncekiler ile ilişkisi, Lavoisier’in, Priestley ve Scheele karşısındaki durumu ile aynıdır. Aynı şekilde, Newton’dan önce, cisimlerin düştüğü görülmesine rağmen “çekim yasası”nın kendisi nasıl bilinmiyorsa; aynı şekilde Marx’tan önce de, insanların bir azınlık tarafından sömürüldüğü görülüyor ancak bu “*sömürünün iktisadi biçimleri*” kavramı, üretim ilişkilerinin iktisadi varoluşu, tüm politik iktisat alanının bu yapı tarafından belirlenmesi ve bunun hakimiyetinde olması kavramının teorik varoluşu¹²³ bilinmiyordu.

Marx’ın “soyut emek” kavramı ile kapitalizmin ve sınıfların ilişkilerinin analiz edildiği teorisinde, “artı-değer” artık çok daha farklı bir konuma oturur.¹²⁴ Marx, yeni bir bilim kurarken, “ideolojik” sorunsaldan uzakta, yeni bir sorunsal üzerinde hareket etmektedir. Geçmişte “çözüm” olarak ortaya konan şeyi, Marx bu sefer “sorun” olarak ortaya koymuştur. Marx böylece geçmişte yanlış sorulan bir soruyu, doğru terimlerle sormuş ve yeni bir bilimin ortaya çıkışını sağlamıştır. Althusser, bu konudaki Marx örneği üzerinden “*demek ki her teori özünde bir*

¹²² Joseph Priestley (İngiliz kimyager, filozof ve ilâhiyatçı, 1733-1804) ve Carl Wilhelm Scheele (İsveç asıllı Alman eczacı ve kimyager, 1742-1786) kimyasal olayların birçoğuna açıklama getiren bir buluş yapmışlar (1774) ancak bu buluşa “filojistik olmaktan çıkarılmış hava” ve “ateş-hava” gibi isimler vermişlerdir. Antoine Lavoisier (Fransız kimyacı, 1743-1794) ise bu yeni olgudan yola çıkarak tahliller yapmış ve bu üretilen yeni tür havanın sonradan adı “oksijen” olacak olan yeni bir kimyasal öge olduğunu saptamıştır.

¹²³ Althusser, **Kapital’i Okumak**, s.467.

¹²⁴ Althusser, **a.g.e.**

sorunsaldır, yani teorinin nesnesiyle ilgili her sorunun konumunun teorik-sistemik matrisidir”¹²⁵ diyerek kendi genellemesini tekrar savunur.

Tabi ki Marx'taki sorunsal değişiminin en önemli etkeni, iktisadi olanının tanımlanması için gereken “kavramların inşasıdır.” Marx, “tüketim”e ve “dağıtım” a buyuranın “üretim” olduğunu belirterek kendi bilimsel sorunsalının, öncüllerininkinden ayrılmasını sağlamıştır. Üretimin birbirinden ayrılmaz iki ögesi olan “emek süreci” ve “üretimi ilişkileri” ve bu koşulların birliği olarak “üretim tarzı” kavramları Marx'ın yaşadığı bilimsel kopmanın kavramsal temellerini oluşturmaktadır:

*“Üretim ilişkileri yapıdır; ve sıradan iktisatçı iktisadi ‘olgular’ı, fiyatları, mübadeleleri, ücreti, karı, rantı, vs., tüm bu ‘ölçülebilir’ olguları istediği kadar didik didik etsin, nasıl ki Newton’dan önceki fizikçi cisimlerin düşüşünde çekim yasasını görmemişse, ya da Lavoisier öncesi kimyacı ‘filojistik olmaktan çıkarılmış’ havada oksijeni ‘göremez’se, o da, onların düzeyinde yapı göremeyecektir.”*¹²⁶

Ancak Marx'ın yaşadığı bu sorunsal değişimi, sadece “bilimsel” bir sorun değil, aynı zamanda “felsefi” bir sorundur. Her yeni bilimin doğuşu bu türden felsefi teorik sorunları karşımıza çıkartır:

*“...söz konusu büyük bilimsel keşiflerde ‘pratik halde’ içerilmiş bulunan teorik sorunları çözümleyen yeni teorik kavramların felsefe tarafından bu üretimi, Teorik tarihin, yani felsefe tarihinin büyük kopuşlarına damgasını vurur.”*¹²⁷

Temel bir bilimsel keşfin sonrasında bu keşfin felsefe tarafından “yeniden ele alınması” ve bu buluşun sonuçlarıyla birlikte yeni bir rasyonalite biçiminin üretimi, bilimsel keşiflerin hemen hepsinde rastlanılan bir şeydir.¹²⁸ Daha önceki kısımda genel olarak felsefe ve bilim ilişkisi incelenirken belirtildiği gibi, Althusser'e göre,

¹²⁵ Althusser, a.g.e., s.428.

¹²⁶ Althusser, a.g.e., s.467.

¹²⁷ Althusser, a.g.e., s.473.

¹²⁸ Althusser, a.g.e.

felsefeler bilimsel buluşların ardından bir dönüşüme uğrarlar. Teorik olan içinde düşündüğümüz felsefenin içinde, bir bilimin ortaya çıkışının etkisiyle bir devrim gerçekleşir. Marx da, aynı şekilde bilimsel keşfi içinde “pratik halde” içerilmiş görkemli bir soruna cevap olarak kendi bilimsel eserini vermiş. Ancak bilimsel olarak çözdüğü bu sorunun kavramını “*aynı kesinlikte felsefi bir eser içinde vermemiştir.*”¹²⁹

Althusser, Marx örneğinde, teorik alan içindeki devrimci kâşifin aynı insan içindeki bilimin bir kolundaki diğer devrimci kâşif tarafından geride bırakılmasını görür. Zorunlu teorik kavramlar, tarihte onlara her ihtiyaç duyulduğunda hemen belirmezler. Aslında kavram yeni bilimsel “*eserlerde mevcuttur, ama kavram biçiminde değil.*”¹³⁰ Tüm bu “bilimsel (teorik pratik) sorunsal” ve “felsefi (teorik) sorunsal” alanlarında yaşanan eşgüdüm sorunu, Marx’ın en özgün analiz yöntemlerini keşfettiği sırada bile bunları önceden mevcut bir yöntem olarak ele almasında ve Hegel’den ödünç aldığı kavramlarla düşünüyor olmasında kendisini göstermektedir. Althusser bu durumu daha net açıklayabilmek için; “fetişizm” kavramının kullanılmasını ve yine bir yapının kendi öğeleri üzerindeki etkisini düşünmek için bir kavram aramış olan Marx’ın çoğu zaman bunu “öz-fenomen” klasik çiftini kullanarak aşmayı denemesini örnek olarak verir:¹³¹

*“Marx’ın, kendi nesnelere uymayan referans kavramlarıyla boğuştuğunu, ister istemez çelişik bir hareket içinde kah onları kabul edip kah reddettiğini en açık olarak kuşkusuz burada görmekteyiz.”*¹³²

Althusser, “*noktası noktasına kabul edilemeyecek kadar fazla şematik ve düşünülebilir olmak için fazla ikircikli birkaç formül*”¹³³ haricinde “bilimsel keşfinin felsefeye sorduğu soruyu düşünebilmek” ve “felsefi sorunsal” problemini aşabilmek konusunda yaşadığı sorunun ve sessizliğin kaynağını, Marx’ın “*mutlak bir yalnızlık içinde yaşamış olduğu teorik dramın bir parçası*”¹³⁴ olarak görür:

¹²⁹ Althusser, **a.g.e.**, s.475.

¹³⁰ Althusser, **a.g.e.**, s.80.

¹³¹ Althusser, **a.g.e.**

¹³² Althusser, **a.g.e.**, s.482.

¹³³ Althusser, **Sonunda Marksizm Bunalmı!**, s.327.

¹³⁴ Althusser, **a.g.e.**, s.485.

“Tek başına olan Marx kendi etrafında müttefikler ve destekler aradı: Hegel’e dayandı diye kim suçlayabilir onu? Biz kendi hesabımıza yalnız olmamayı Marx’a borçluyuz... Onun eksiklerini, boşluklarını, ihmallerini de onun sayesinde görmekteyiz.”¹³⁵

Ancak Althusser’e göre, Marx’taki bu felsefi terminoloji karmaşasına rağmen, Hegelci “sorunsal” sorunu Marx’ın “bilimsel pratiği”nde çözülmüş durumdadır. “Marksist diyalektik”in, “Hegelci diyalektik”ten farkının ne olduğu sorusu, *“kah Marx’ın teorik pratiği, kah da sınıf mücadelesinin politik pratiği”¹³⁶* içerisinde kendisine cevap bulabilmiştir. Bu cevabın Marksizm’in eserlerinde “pratik” olarak var olmasına rağmen “teori” olarak ifade edilmiş olmamasını, yani yeni bir strateji uygularken eski stratejinin diliyle konuşulmasını ve yer yer Hegelci kavramlara başvurulmasını, Genç-Marx’ın düşünce sürecindeki evreler ile açıklamak mümkündür:

“Bu dört yıl içinde (1841-1845) içinde Renanya burjuvazisinin genç çocuğunun radikal-burjuva siyasi ve felsefi konularından, hümanist-küçük burjuva konulara daha sonra da komünist-materyalist (yepyeni bir devrimci materyalizm) konulara geçtiğini görüyoruz.”¹³⁷

Althusser, Marx’ın “düşünsel evrim”ini ve “nesne süreksizliği”ni anlatabilmek için kendi düşünce dizgesinde önemli bir yer tutan “epistemolojik kopuş” kavramını öne sürer.

1.2.2. Epistemolojik Kopuş

Marksist teorinin varlık alanı ve kendinden önceki felsefelerle olan ayrımının mahiyeti üzerine söylenebilecek olan her şey, Marksizm’in Marx’ın gençlik eserleri ile olan ilişkisine dair önemli saptamalar yapma gereğini gündeme getirmektedir. Marksist felsefenin özgüllüğü tartışması, içinden çıktığı düşünülen Feuerbach ve Hegel düşünceleri ile ilişkisinin sorgulanmasını beraberinde getirmektedir. Althusser,

¹³⁵ Althusser, **a.g.e.**, s.486.

¹³⁶ Althusser, **Marx İçin**, s.221.

¹³⁷ Althusser, **Özeleştirici Öğeleri**, s.71.

bu konuda en net ve radikal tavır alan düşünürlerden biridir. Althusser, “*Marksist teorik kavramları Marx’ın kendisine uygulamak gerekiyordu*”¹³⁸ belirlemesini yapar ve bunun gerçekleşmesi için de teorik sorunsalın dönüşümü ile ilgili saptamalarını üzerine oturtacağı “epistemolojik kopuş” kavramını önerir. Althusser bu kavramın orijinal sahibinin Gaston Bachelard olduğunu belirtir:

*“Bir bilimin teorik pratiği, kendi tarihöncesinin ideolojik teorik pratiğinden her zaman için net biçimde ayrılır: Bu ayrım, Bachelard’la birlikte, ‘epistemolojik kopuş’ terimiyle niteleyebileceğimiz teorik ve tarihsel, ‘niteliksel’ bir süreksizlik biçimini alır.”*¹³⁹

“*Gerçekten de bilim, felsefeyi yaratır*”¹⁴⁰ diyerek Althusser’in genel olarak felsefe ve bilim ilişkisi üzerine olan düşüncelerinde önemli etkilerde bulunmuş olan Bachelard, farklı dönemlerdeki “bilimsel tin”lerin ve “tarihsel epistemoloji”lerin dönüşümü ile ilgili olarak yazdıklarıyla Althusser’in “epistemolojik kopuş” fikrinin oluşmasını kolaylaştırmıştır. Ancak Etienne Balibar, Althusser’in “epistemolojik kopuş” kavramının, Bachelard’a bir şeyler borçlu olduğunu ancak gayet özgün bir kavram olduğunu belirtir.¹⁴¹ Althusser’in ve Bachelard’ın kullandığı bu kavramın, “*çok farklı nesnelere hedef aldıklarını ve bambaşka inceleme alanı açan bir kavram*”¹⁴² olduğunu ve taşıdığı “süreksizlik” anlayışının da aynı olmadığını belirtir.

Althusser, Marx’ın Engels ile birlikte 1845 yılında yazdığı ancak ölümünden sonra yayınlanan *Alman İdeolojisi* isimli eserinde “önceki bilincimizin tasfiyesi” olarak tabir ettiği durumu “epistemolojik kopuş”un gerçekleştiği an olarak belirler. Bu “epistemolojik kopuş” Marx’ın düşünce evrimini iki önemli döneme ayırır: “*1845 kopuşundan önceki, hala ‘ideolojik’ dönem ve 1845 kopuşundan sonraki ‘bilimsel’ dönem.*”¹⁴³ Althusser, Marx’ın ideolojik gençlik eserleri dönemini de temelde ikiye ayırır: 1842’ye kadar olan “rasyonalist-liberal” evre ile bundan 1845’e kadar olan “rasyonalist-toplulukçu” evre:

¹³⁸ Althusser, **Marx İçin**, s.42.

¹³⁹ Althusser, **a.g.e.**, s.205.

¹⁴⁰ Gaston Bachelard, **Yeni Bilimsel Tin**, çev. Alp Tümertekin, 1.Baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, 2008, s.9.

¹⁴¹ Etienne Balibar, **Althusser İçin Yazılar**, çev. Hülya Tufan, 1.Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991.

¹⁴² Balibar, **a.g.e.**, s.21.

¹⁴³ Althusser, **a.g.e.**, s.44.

“Birinci evredeki eserler Kantçı-Fichte’ci türde bir sorunsal varsayarlar. İkinci evrenin metinleri ise tersine Feuerbach’ın antropolojik sorunsal üzerinde dururlar. Hegelci sorunsal, kesinlikle tekbir metne esin kaynağı olur, Hegelci idealizmin Feuerbach’ın sözde-materyalizmi içinde dar anlamda ‘ayakları üstüne dikilmesi’ni işlemeye titizlikle çalışın bir metin: 1844 Elyazmaları.”¹⁴⁴

Marx’ın 1845 yılında yazdığı *Feuerbach Üzerine Tezler ve Alman İdeolojisi* isimli eserler Althusser’e göre, Marx’ın gençlik eserleri ardından gelen “kopuş eserleri”dir. Bu eserler Marx’ın “eski ideolojik bilinç”ine karşı açılmış bir savaş niteliğini taşıyalar da sonuç olarak “teorik bir geçmişten bir çırpıda kopulmaz.”¹⁴⁵ Marx, 1845’te “tarih” biliminin temellerini atmaya başlar. “Daha önceki gençlik eserlerinde bulunan hümanist yaklaşımın yerini, üretim tarzı, üretici güçler, üretim ilişkileri, altyapı-üstyapı, ideoloji v.b. gibi kavramlar alır.”¹⁴⁶ Althusser, bu “kopuş”un net bir göstergesi olarak, Marx’ın “kopuş”tan önceki ve sonraki Feuerbach yorumlarını verir:

“44 Elyazmaları ’nda Feuerbach göklere çıkarılmıştır, olağanüstü keşifler yapan, Ekonomi Politigin Eleştirisi ’nin hem temelini hem de ilkesini koyan adam olarak gösterilmiştir. Oysa bir yıl sonra, Tezler ’de ve Alman İdeolojisi ’nde Feuerbach kıyasıya eleştirilmiştir. Bir daha da adı anılmaz.”¹⁴⁷

Ancak, yeni bilimsel sahaya açılan anlayış için gerekli olan kavramların oluşması zaman alacaktır. İşte “kopuş eserleri”nin ardından gelen bu evrede, yani Marx’ın, şimdi karşı çıktığı eski ideolojik sorunsalın yerine yenisinin getirilebilmesi için gereken kavramların yaratılması için geçen evrede (1845-1857) yazdığı eserler “olgunlaşma eserleri” olarak adlandırılır:

¹⁴⁴ Althusser, **a.g.e.**, s.46.

¹⁴⁵ Althusser, **a.g.e.**, s.48.

¹⁴⁶ Althusser, **John Lewis’e Cevap**, s.61.

¹⁴⁷ Althusser, **a.g.e.**, s.61.

*“Marx’ın devrimci teorik projesine uygun kavramsal bir sistematik ve terminoloji üretmesi, oluşturması ve belirlemesi için uzun bir dönem gerekmişti. Yeni sorunsal kesin biçimini yavaş yavaş aldı.”*¹⁴⁸

Yeni bilim ortaya çıktığında, kendi içinden çıktığı ideolojik ve felsefi tarih-öncesinden hemen kurtulamayacağı için eski ideolojik kavramlar, yeni bilimle birlikte bir süre daha birlikte gitmeye devam ederler. Ancak zamanla bu kavramlar etkilerini kaybederler. Althusser, Marx’ın “olgunlaşma” evresinde zamanla etkilerini kaybeden kavramlara örnek olarak “yabancılaşma”yı ve “yadsımanın yadsınması”nı verir.¹⁴⁹

Marx’ın bu dönemden sonra, *Kapital*’in de dahil olduğu eserleri Althusser tarafından “olgunluk eserleri” olarak adlandırılır. Althusser, Marx’ın eserlerindeki bu dönemleştirmenin keyfi bir durum olmadığını, tam tersine Marx’ın bilimsel teorik sorunsalının ortaya konulması için zorunluluk arz eden bir durum olduğunu belirtir:

*“Marksizm’in kendisinin epistemolojik sorunun nesnesi olabilmesi ve olması gerektiği, bu epistemolojik sorunun ancak Marksist teorik sorunsala bağlı olarak sorulabileceği, yalnızca tarih bilimi (tarihsel materyalizm) olarak değil, aynı zamanda, teorik oluşumların ve tarihlerinin anlaşılmasını sağlayan, dolayısıyla kendini nesne olarak almak suretiyle kendinin anlaşılmasını sağlayan felsefe olarak da diyalektik biçimde tanımlanan bir teori için zorunluluğun ta kendisidir. Marksizm bu sınamayla teorik olarak yüz yüze gelebilen tek felsefedir.”*¹⁵⁰

Özellikle Genç-Marx’ın Feuerbach ve Hegel ile olan ilişkilerini çözümlmek, Olgun-Marx’ı geçmişinden ayırt eden sorunsalın neliğini kavramak için çok önemlidir. Marx’ın “kopuş”u sergilemediği dönemde özellikle birtakım “hümanist” sorunsallar etrafında dolanması, sonrasında bu ve benzeri yanlış anlamaları beraberinde getirmiştir. Genç-Marx’ın özellikle 1842-1844 yılları arasında kullandığı terminolojinin Feuerbachçı olması (yabancılaşma, türsel varlık, bütünlüklü insan

¹⁴⁸ Althusser, **Marx İçin**, s.45.

¹⁴⁹ Althusser, **John Lewis’e Cevap**.

¹⁵⁰ Althusser, **Marx İçin**, s.51.

v.b.) ve yine bu eserlerinde içinde bulunduğu sorunsalın da Feuerbachçı olması önemli bir noktadır. Marx'ın bu dönemde geliştirdiği bütün formüller, “doğrudan doğruya Feuerbach'tan ödünç alınmış ya da doğrudan doğruya ondan esinlenmiş formüllerdir.”¹⁵¹ Marx'ın özellikle Hegel ile olan sorunsal bağı nedeniyle Feuerbach ve Hegel çerçevesinde hareket ettiği 1844 *Elyazmaları* isimli eseri Marx'ın kopmakta olduğu bir dili, kopmakta olduğu dilin kendisiyle ifade etmeye çalışmasının gerilimini taşır. İşte tam da bu dönemdeki Marx, Althusser'e göre “Marx'tan en uzak Marx'tır.”¹⁵² Bu eser, kendi ideolojik sınırları içinde, birbiriyle bağdaşmaz olan iki konunun, felsefede “küçük burjuva”, politikada “komünist” konunun, tek bir eserde birleşmesinin yarattığı bir bunalımı taşır:

*“Teorik bakımdan bu metni emekten yabancılaşma içinde, Tarihten de İnsan içinde söz edebilmek için, Feuerbach içine Hegel sokma gibi olanaksız bir siyasi çabaya girişerek küçük burjuva felsefi konularında yazar.”*¹⁵³

Althusser, Marx'ın bu dönemdeki politik tavrı ile teorik tavrı arasındaki bu karışıklığa parmak basar ve “Marksist” olunmadan da “komünist” olunabileceğini hatırlatır. Marx'ın *Yahudi Sorunu* isimli metnin politik olarak komünizm mücadelesine bağlı olmasına rağmen, son derece “ideolojik” bir metin olduğunu belirtir. Althusser bunu görmenin gerekli olduğunu bildirir. Marx hakkındaki bu farkına varış, bu teorik konumlanışın, daha sonrasında aynı dönemdeki politik duruştan dolayı meşrulaştırılmasının önüne geçilmesi için gereklidir:

*“Marx'ın karşısına kendi gençliğini çıkaranları susturmak için kararlı bir şekilde karşı taraf tutulacaktır... Kapital, Yahudi Sorunu'ndan yola çıkarak değil, Yahudi Sorunu Kapital'den yola çıkarak okunacaktır.”*¹⁵⁴

Althusser'in üzerinde durduğu bir diğer konu da, bu “kopuş”un bir görüş tarafından “aşma” olarak adlandırılmasına karşı çıkılması gereğidir. “Aşma” Hegelci diyalektik model içinde düşünmek demektir. Bu nedenle Althusser “kopuş” fikrinde

¹⁵¹ Althusser, **a.g.e.**, s.60.

¹⁵² Althusser, **a.g.e.**, s.194.

¹⁵³ Althusser, **Özeleştiri Öğeleri**, s.72.

¹⁵⁴ Althusser, **Marx İçin**, s.70.

ısrarcıdır. Çünkü Marx'ın yaptığı, önceki ideolojisinin eleştirisini getirerek bilimsel alana geçmektir. Yeni bir “sorunsal”dan yola çıkarak yapmıştır bunu. Zaman içerisinde oluşturduğu bilimin nesnesi “ideolojik döneminde”kinden tamamen farklı bir biçimde ifade edilir. Bu geçmiş aklından kopma demektir. Ancak “aşma” fikri, “sürecin sonraki biçiminin önceki biçimin ‘hakikat’i olduğunu varsayar”¹⁵⁵ ve bu da “kopuş”u gizler.

Buna bağlı olarak gelişen bir başka saptama, Marx'ın kurduğu diyalektiğin, Hegelci diyalektiğin “ters çevrilme”sinden oluştuğu fikridir. Oysa bu durum, sadece Feuerbach ile Hegel arasındaki ilişki için geçerli olabilir. Hegel'i “ayakları üzerine oturtan” Feuerbach'tır. Marx'ın yaptığı ise bundan “kopmak”tır. *Alman İdeolojisi* eserinden beri spekülative felsefe ile böyle bir bağın hiçbir anlamı kalmamıştır. “Tersine çevrilme”, ters çevrileni oluşturan öğelerin korunmasını beraberinde getirir. Bu da sadece, yöntem'deki bir farklılığı işaret eder. Oysa Althusser, Marx'ın yaşadığı “epistemolojik kopuş”ta belirleyici olanın “sorunsal”daki değişim olduğunu belirtir. Olan sadece “diyalektiğin anlamının tersine çevrilmesi sorunu değil, yapıların dönüşümü sorunu”dur.¹⁵⁶ Burada değişen sadece aynı yöntemin kullanıldığı nesnelere değildir. Değişen, iki diyalektiğin ayrımını oluşturan özgül yapılarıdır:

“Marksist diyalektik, ‘ilkece’ bile Hegelci diyalektiğe karşıtsa, rasyonelse ve mistik/mistifiye edilmiş/mistifiye edici değilse, bu kökten farklılık onun özünde, yani kendine özgü belirlenimlerinde ve yapılarında kendini göstermelidir.”¹⁵⁷

Bu durumda Marx'ta var olan birtakım Hegelci kavramlar (yadsıma, yadsımanın yadsınması, karşıtların birliği, niceliğin niteliğe dönüşmesi, çelişki v.b.) Marx'ın teorisinde çok daha farklı bir yapıya sahiptirler. Teorik sorunsalın hakiki dönüşümleri hayat bulduğunda, teorinin “nesnesi” buna denk düşen bir değişim geçirir. Bu sadece öğelerin isimlerinin değişmesine ya da bazı yöntem ayrıntılarının değişmesine değil, bizzat yapının değişmesine neden olur. “Bu öğelerin anlamı, tam

¹⁵⁵ Althusser, a.g.e., s.99.

¹⁵⁶ Althusser, a.g.e., s.115.

¹⁵⁷ Althusser, a.g.e., s.115-116.

da anlamlarının onlara verdiği yapı'yla birlikte değişir.”¹⁵⁸ Bu nedenle Marx'ın yaşadığı dönüşüm için “tersine çevirme” kavramını kabul etmek, yeni oluşan bilimin yeniliğini inkâr etmek demektir. Althusser, “herhangi bir ideolojinin sorunsalını tersine çevirerek, yani bizzat ideolojinin sorunsalı üzerinde kalarak”¹⁵⁹ gerçek bir bilimin asla kurulamayacağını savunur. İdeolojinin kendisinin gerçek olduğunu sandığı alanı terk ederek ve ideolojik “sorunsal” yerine, bilimsel bir “sorunsal” alanında yeni bir teorik pratik kurarak bilim oluşturulur. Sonuçta, “bir ideolojiyi tersine çevirerek bir bilim elde edilemez.”¹⁶⁰

Althusser, “epistemolojik kopuş” ile ilgili bu belirlemeleri yapmasının ardından birkaç yıl geçtikten sonra bu konuyu tekrar ele alır. Marx'ta “kopuş”un gerçekten yaşandığını ve bunun Marx'ın biliminin anlaşılabilmesi için muhakkak görülebilmesi gerektiğini yine savunur. Özellikle Marx'taki bu “kopuş”un varlığını savunanlarla onun varlığına karşı gelenler arasında “siyasi” bir karşıtlığın oluştuğunu da savunur. Ancak bu belirlemeyi yaptıktan sonra, kendisini, “kopuş”u basit bir “rasyonalist-spekülatif” karşıtlığa indirgemiş olmakla itham eder.¹⁶¹ Eleştirisini, “bu rasyonalist-spekülatif sahnede sınıfların savaşımı hemen hemen yoktu”¹⁶² diyerek temellendirir. Althusser bu durumu “teorisist sapma” olarak adlandırır. Bu, bir bilimin teori alanında ortaya çıkışının sosyal, siyasal, ideolojik koşullar ile olan ilgisini atlamak demektir. Çünkü Althusser'e göre Marx, “beraberinde bulunduğu burjuva ideolojisinden ancak proleter ideolojinin öncüllerinden ve bu ideolojinin sağlam bir vücut bulduğu işçi sınıfının o ilk mücadelelerinden etkilenmek şartıyla kopabilirdi.”¹⁶³ Althusser, “ideolojik” bir sorunsaldan koparak “bilimsel” bir sorunsala geçişin artık sadece “teorik” bir mesele olarak ele alınamayacağını bunun yerine “pratik”in “teori”ye önceliğini savunmak gerektiğini belirtir. Aksi takdirde mesele sadece “rasyonalist” kategorilerle düşünölmek zorunda kalır. Ancak olması gereken, Marksizm'in burjuva ideolojilerinden “kopuş”unu sınıf mücadelelerinin “pratik” etkileri ile yani “sınıf teorik konularının değişimi” ile birlikte düşünmektir:

¹⁵⁸ Althusser, **Kapital'i Okumak**, s.431.

¹⁵⁹ Althusser, **Marx İçin**, s.235.

¹⁶⁰ Althusser, **a.g.e.**, s.235.

¹⁶¹ Althusser, **Özeleştiril Ögeleri**.

¹⁶² Althusser, **a.g.e.**, s.10.

¹⁶³ Althusser, **a.g.e.**, s.27.

“Bu sınıf teorik konum değişimi siyasi sınıf mücadelesinin ve felsefedeki deneyimlerinin etkisi altında meydana geldi. Eğer felsefe önerdiğim gibi gerçekten son kertede sınıfların savaşıymıya bu saptamanın tuhaf hiçbir yanı yoktur.”¹⁶⁴

Althusser’in “epistemolojik kopuş” konusunda sonraki yıllarda kendisine getirdiği bir başka eleştiri de, “kopuş”u tarihlediği 1845 yılına dairdir.¹⁶⁵ Althusser zaman geçtikçe Marx ile Hegel arasında yaşanan “kopuş”un varlığına daha çok inandığını ancak, bu “kopuş”u tarihlediği yıl konusunda geçmişte çok keskin davrandığını belirtir:

“Gerçek şu ki, 1845 yılında çok belirleyici bir şeylerin başladığı kesin, ama Hegel’in düşüncesi konusunda tamamladığı kopuşu gerçekten yeni kavramlarda saptayabilmesi için, Marx’ın çok uzun süreli devrimci bir çalışma yapması gerekmişti.”¹⁶⁶

Althusser, Marx’ın 1958 yılında Hegel’in *Büyük Mantık* eserini büyük bir hayranlıkla okumasını, bu yıllarda yaptığı çalışmalarda (*Ekonomi Politinin Eleştirisine Önsöz, Grundrisse*) hâlâ Hegel düşüncesinin derin izlerinden kaynaklanan bir evrimci-Hegelci çizginin kendisini göstermesini örnek olarak göstermektedir. Bu durum yine Marx’ın 1967 yılında yazdığı *Kapital*’de kullandığı dilde de kendisini gösterir. Ancak bu, Marx’ın düşüncesinde sadece “kalıntı”lardan ibaret duruma gelmiştir. Daha sonraları yazılan *Gotha Programının Eleştirisi* (1875) ve *Adolph Wagner Hakkında Notlar* (1882) eserlerinde Hegelci “kalıntı”lardan hiçbir iz kalmamıştır. Görüldüğü gibi Marx’ın 1845 yılında yaşadığı bu “kopuş”un yarattığı hesaplaşmanın izleri kendisini uzun yıllar göstermiştir. Tabi ki bunun saptanması Marx’ın yaşadığı “kopuş”a gölge düşürmeyecektir. Bunları belirtirken, Marx’ın “nereden geldiği”ni ve “nereye gittiği”ni bilmenin önemi üzerinde özellikle durmak gerekir. Althusser, genel düşünsel eğiliminin Marx’ı “Hegel’in etkisi denebilecek her tür gölgeyi bile köklü biçimde terk etmeye karşı konulmazcasına itiyordu”¹⁶⁷ der.

¹⁶⁴ Althusser, a.g.e., s.59.

¹⁶⁵ Althusser, *Kapital’in I. Cildine Önsöz*.

¹⁶⁶ Althusser, a.g.e., s.31.

¹⁶⁷ Althusser, a.g.e., s.32.

Uzun yıllar gerektirecek olan bu Hegel'den kurtulma sürecine karakterini veren temel şeyin, Marx'ın, Hegel'in etkilerini "arkasına bile bakmadan terk etmesi" olduğu fikrinde ısrarcıdır.

Daha önce de bahsedildiği gibi, Marx'ın kendi yeni bilimsel sorunsalına uygun kavramlar üretmedeki eksikliği, kuramındaki Hegel izinin devam etmesinde en temel neden olarak görülmektedir. Althusser'e göre, Marx, üretmediği kavramlardan en önemli ve bağlayıcı olanlarından biri olan "bir yapının kendi öğeleri üzerindeki etkisi" gibi bir kavrama, yani "*ürettiği şeyi düşünmesine yarayacak kavrama, sağlığında sahip olamadığı ve sağlığında bu kavramı edinemediği için*"¹⁶⁸ yapının söyleminde yukarıdaki gibi bir takım Hegelci referanslara başvurmak durumunda kalmıştır.

1.2.3. Yapısal Bütün, Çelişki ve Üstbelirlenim

Marx'ın çağından devrıldığı ideolojik "sorunsal"ı değiştirmesi ile farklı bir bilimsel "sorunsal"a geçişinden bahsedilirken özellikle "karmaşık bir bütün" fikrini gerekli kılan bir anlayışı sergilediği ve bunun gereklerini "pratik" olarak çözmüş olmasına rağmen "teorik" olarak kavramsallaştıramadığı belirtilmişti. Bunun saptanması Marx'ın bilimsel sahada Hegelci "sorunsal"dan uzaklaşmasını sağlayan önemli özellikleri gün ışığına çıkarmaktadır. Özellikle Hegelci diyalektik anlayışının "ters çevrilme" metaforu ile ifadesinin yarattığı karışıklığı, Althusser'in, "kopuş" fikri ile aşmak istemesi, yeni gelinen bu noktada Marksist diyalektik anlayışın temelinde yatan "çelişki" kavramının irdelenmesini zorunlu kılmaktadır.

Althusser burada, Mao Çe-tung'un *Çelişki Üzerine* isimli metnini Marksizm'e yapılmış önemli bir katkı olarak görmektedir. Mao bu eserinde; Lenin'e referans vererek "temel çelişki" ile "tali çelişki" arasındaki ayrımı, çelişkinin "temel yanı" ile "tali yanı" arasındaki ayrımı ve çelişkinin "eşitsiz gelişimi" kavramlarını sunar.¹⁶⁹ Althusser'e göre bu önermeler, tek bir süreç içinde birçok çelişkinin var olduğunu

¹⁶⁸ Althusser, *Kapital'i Okumak*, s.46.

¹⁶⁹ Mao Çe-Tung, *Çelişki Üzerine*, Teori ve Pratik içinde, çev. N. Solukçu, 11.Baskı, Ankara, Sol Yayınları, 2005.

ortaya serer.¹⁷⁰ Dolayısıyla söz konusu olanın tek bir “basit çelişki”den oluşan bir süreç değil, “karmaşık bir süreç” olduğu gösterilir. Aynı zamanda bir çelişkinin içinde bulunan temel ve tali yanların varlığı her çelişkinin bir başka özelliğini oluşturur. Burada “sürecin karmaşıklığı” ile karşılaşırız. Mao bu durumu, kendi pratiğinin nesnesinden (toplum) yola çıkarak saptamıştır ve şimdi bu önermeler Marksizm’in kendi diyalektik anlayışı için önemli sonuçlar doğurmaktadır:

“Gerçekten de hiçbir karmaşık süreç bize basit bir sürecin gelişimi olarak verili değildir, dolayısıyla karmaşık olan asla basit olanın görüngüsü değildir.”¹⁷¹

Bu durum karmaşık süreçlerin “kökensele basitlik”lere indirgenebileceğini savunan Hegelci bakış açısından oldukça farklı bir nitelik arz eder. Dolayısıyla bu karmaşık süreçler basit bir kökensele çelişkinin görünümü olarak var olmadığına göre, *“karmaşık süreçler her zaman için verili karmaşıklıklardır.”¹⁷²* Althusser tam bu noktada, Marx’ın *“üretim dediğimiz zaman, söz konusu olan, her zaman toplumsal gelişmenin belirli bir aşamasındaki üretilimdir, toplumsal bireylerin üretilimidir”¹⁷³* düşüncesini hatırlatır. Althusser, Marx’ın kendi “sorunsalı” içerisinde ihtiyaç duyduğu bir kavramsallaştırma ile bunu belirtir: *“Yapılandırılmış toplumsal bir bütün içinde yaşayan bireylerin üretilimi.”¹⁷⁴* Demek ki, söz konusu olan, “kökensele” bir nitelik arz eden bir “basit”likten doğan karmaşıklar bütünü değil, “her zaman için verili olan yapılandırılmış bütün”dür:

“Basit olan, ancak karmaşık bir yapı içinde vardır; basit bir kategorinin tümel varoluşu asla başlangıçta ortaya çıkmaz, uzun bir tarihsel sürecin sonunda, son derece farklılaşmış toplumsal bir yapının ürünü olarak ortaya çıkar.”¹⁷⁵

¹⁷⁰ Althusser, **Marx İçin**.

¹⁷¹ Althusser, **a.g.e.**, s.238.

¹⁷² Althusser, **a.g.e.**, s.238.

¹⁷³ Karl Marx, **Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı**, çev. Sevim Belli, 6.Baskı, Ankara, Sol Yayınları, 2005, s.239.

¹⁷⁴ Althusser, **a.g.e.**, s.238.

¹⁷⁵ Althusser, **a.g.e.**, s.240.

İşte bu yeni “çelişki” ve “her zaman verili olan yapılanmış bütün” kavramları, Marx’ın bilimsel “sorunsal”ının gerektirdiği ilkelerdir. Bu temel ilkeler “*Hegelci çelişkinin ana yatağını sonsuza dek çürüten şey*”¹⁷⁶ olacaklardır. Marksizm’in teorik pratiği ve politik pratiği bu Hegelci ön varsayımları dışlar. Marksizm’in kendi pratikleri içerisinde reddettiği, “*biçimi ne olursa olsun ‘en dipteki bir kökenle’ eksiksiz bir şekilde çakışma şeklindeki felsefi (ideolojik) iddiadır.*”¹⁷⁷

Burada konu olan değişim, daha önce bahsedildiği gibi, Hegel’in “tersine çevrilme”si ile ifade edilemeyecek nitelikte bir değişimdir. Olan, Hegelci teorik ön varsayımın tamamen başka bir teorik ön varsayım tarafından “ortadan kaldırılması”dır. Zaten Marksist pratiklerde; “bir’in bölünmesi”, “yadsımanın yadsınması”, “yabancılaşma” gibi “*Hegelci kategoriler uzun süreden beri susmuştur.*”¹⁷⁸ Althusser, ideolojik mücadele içerisinde yapılabilecek olan genel bir serimlemede bu kategorilerin bazılarının kullanılmasını Marksizm açısından belirleyici olan bir durum olarak görmemektedir. Artık “kökensel özü olmayan”, “her-zaman-önceden-verili” bir “yapılanmış karmaşık birlik” vardır ve “*Marksist pratiklerde kullanılan ve işletilen bu kategoriler Hegelci kategoriler değildir: Bunlar başka kategorilerdir, Marksist pratik içinde işletilen Marksist diyalektiğin kategorileridir.*”¹⁷⁹

Althusser Marksist diyalektiğin taşıdığı bu Hegelci-olmayan “çelişki” özelliğine ek olarak, yine Mao’nun yapmış olduğu teorik önermenin üçüncü ayağına dikkat çeker: “Çelişkilerin eşitsiz gelişim yasası.” Dünyada yaşanan her şeyi kapsayan “çelişki”nin bu özelliği, ancak daha önce bahsettiğimiz özelliklerin (“temel çelişki” ve “çelişkinin temel ve tali yanı”) üzerinde yükselir. “Karmaşık bütün” içinde bir çelişkinin diğerlerine hakim olabilmesi, “çelişkilerin eşitsiz gelişimi” diyalektik yasasını gerekli kılar. Ancak, temel çelişki Hegelci “basit” çelişki ile karıştırılmamalıdır. Temel çelişki, “*karmaşıklıkla ilişkisiz basit bir olgu değil, temel bir olgudur.*”¹⁸⁰ Temel çelişki, karmaşıklığın karakteristik bir özelliği olarak ortaya çıkar. Ancak burada karıştırılmaması gereken nokta; temel çelişkinin ve karmaşık

¹⁷⁶ Althusser, a.g.e., s.240.

¹⁷⁷ Althusser, a.g.e., s.241.

¹⁷⁸ Althusser, a.g.e., s.243.

¹⁷⁹ Althusser, a.g.e., s.244.

¹⁸⁰ Althusser, a.g.e., s.246.

bütünün içinden doğduğu çelişkinin aynı şey olduğu anlayışının yanlışlığıdır. Bu nokta, bizi Hegelci “basit bütün” ve “kökensel öz” anlayışına geri götürecektir. Eşitsiz gelişen çelişkilerin birliği olan Marksist “tümlük”, Hegelci “tümlük”ten tamamen ayrılır. Hegelci “tümlük”, *“idea'nın gelişim anı olan basit bir birliğin, basit bir ilkenin yabancılaşmış gelişimidir.”*¹⁸¹ Hegelci “tümlük” içinde var olan farklılıklar, Marksist diyalektiğin içerdiği “çelişkilerin eşitsiz gelişimi” ile ilgili değildir. Althusser, “başatlık” (temel çelişki) içermeyen bu durumun, “politik pratik”i nesnesiz bıraktığını ve Hegelci politikanın gerçekte imkânsız oluşunu doğurduğunu savunur.¹⁸² Oysa Marksist diyalektiğe göre, her çelişki, “başat yapıları karmaşık bir bütünün” çelişkisidir ve temel eşitsizlik ilişkilerinin dışında bu “karmaşık bütün” düşünülemez:

*“Başka deyişle, her çelişki, yapının her temel eklememesi ve başat çelişkili yapıdaki eklememelerin genel ilişkisi, karmaşık bütünün varlık koşullarını oluşturur.”*¹⁸³

Althusser tarafından yapılan bu belirleme “çelişkilerin eşitsiz gelişimi”ni ve farklılığını “karmaşık bütün”ün varlık koşulu haline getirir. Bu durum, “tali” çelişkilerin, “temel” çelişkilerin görüngüsü ya da yansıması değil, her iki çelişkinin de birbirlerinin varlık koşulu olduğunu gösterir. Ancak bu durum, çelişkilerin içinde hüküm süren başat yapıyı ortadan kaldırmaz. Çelişkilerin birbirlerinin varlık koşulu olması, karmaşık bütünün, varlığının koşulu olan başatlıkla bir arada bulunmasını engellemez. Bütünün birliğini oluşturan şey, başatlık içeren bu yapının, her çelişkinin gerçekliği içerisindeki tezahürüdür. Ancak, *“farklılıklar, ... basit bir çelişkinin içsel birliği içinde katıksız bir görüngü olarak yok olmazlar.”*¹⁸⁴ Çelişkiler bu birliği kendi etkinliklerinden oluştururlar ve bunu yaparken aynı zamanda onun doğasını da belirlerler. Dolayısıyla, *“tek ve aynı hareket içinde hem belirleyici hem belirlenendir”*ler.¹⁸⁵

¹⁸¹ Althusser, a.g.e., s.247.

¹⁸² Althusser, a.g.e.

¹⁸³ Althusser, a.g.e., s.249.

¹⁸⁴ Althusser, a.g.e., s.124.

¹⁸⁵ Althusser, a.g.e., s.124.

Althusser, bu belirlemeleri yaptıktan sonra *“kendi öğelerinin özgül bir bileşiminden başka bir şey olmayan yapının”*¹⁸⁶, *“kendi öğeleri üzerindeki etkisini nasıl açıklarız”*¹⁸⁷ sorusuna yönelir. Althusser, bu sorunu üretmiş ve “pratik”te aşmış olmasına rağmen onu bir “teorik sorun” olarak ortaya koymayan Marx’ın; bu konu ile ilgili olarak, tüm renklerin içine dalan ve onların tonlarını değiştiren genel bir aydınlatma olarak gördüğü “üretim” ve “bunun yarattığı ilişkiler”ini, ondan kaynaklanan tüm varlık biçimlerinin özgül ağırlığını belirleyen özel bir etere benzetmesini saptar. Althusser’e göre, yukarıda tartışılan konu da, Marx’ın bir öğenin ya da bir yapının bir yapı tarafından belirlenimi yani belirleyici egemen yapının ifadesi için *“çerçevesini çizmeye çalıştığı da bu aynı sorundur.”*¹⁸⁸

Bu belirlenimin hangi kavramla açıklanması gerektiğini kendisine soran Althusser, “sorun”u Marksist diyalektiğin çelişki üzerine söylemi ile yaklaşarak, *“çelişkinin varlık koşullarının kendi içinde bu şekilde yansımaları, karmaşık bütünün birliğini oluşturan başat çelişkili eklemelenmiş yapının her bir çelişkinin içine bu yansımaları”*¹⁸⁹ açıklamak için “üstbelirlenim” kavramını önerir.

Althusser “üstbelirlenim” kavramını Hegelci diyalektiğin aşılmasında önemli bir dayanak olarak kullanır. Hegelci çelişki “üstbelirlenmiş bir çelişki” değildir. “Hegelci bütün”ün sahip olduğu “karmaşıklık” sadece görünüme ait bir karmaşıklığıdır, üstbelirlenim’in karmaşıklığı değildir. Oysa “üstbelirlenim” Marksist diyalektiğin en derin özelliğidir. Althusser, Marksizm’in klasik yazarlarının tarihsel olayları açıklarken “koşullar”dan bahsetmelerinin “üstbelirlenim” kavramına temel hazırlayan bir dolayım oluşturduğunu belirtir. Aslında “koşullar” denilirken de, “her zaman-önceden-verili karmaşık bütün”dür bahsedilen. Althusser, buna rağmen tanım ve adlandırma olarak “üstbelirleme” kavramında ısrar edişindeki nedenin *“Marksizm’in hem teorik pratiğinin hem de politik pratiğinin bize dayattığı gerçekliği teorik olarak açıklayabilmek için”*¹⁹⁰ olduğunu belirtir. “Üstbelirlenim” şu temel niteliği gösterir:

¹⁸⁶ Althusser, **Kapital’i Okumak**, s.479.

¹⁸⁷ Althusser, **a.g.e.**, s.481.

¹⁸⁸ Althusser, **a.g.e.**, s.477-478.

¹⁸⁹ Althusser, **Marx İçin**, s.250-251.

¹⁹⁰ Althusser, **a.g.e.**, s.254.

“Çelişkinin içine kendi varlık koşullarının yansımaları, yani karmaşık bütünün başatlık içeren yapısı içindeki durumunun çelişkinin içine yansımaları.”¹⁹¹

Althusser, çelişki “karmaşık olarak - yapısal olarak – eşitsiz olarak” belirlenmiştir demek yerine “üstbelirlenmiştir” demeyi tercih ettiğini belirtir ve *“Marksist çelişkiye kendi özgüllüğünü veren ister teorik olsun ister politik, Marksist pratiğin teorik olarak anlaşılmasını sağlayan şey; belirlenimin bu çok özel türüdür”¹⁹²* diyerek bunun önemine dikkat çeker. Ancak bu özel çelişkinin en temel belirleyeni “eşitsiz gelişme”dir. “Eşitsiz gelişme” çelişkiyi, dışarıdan değil, içkin özü olma itibarıyla belirler. “Eşitsiz gelişme”nin yarattığı, “yer değiştirme”, “yoğunlaşma” ve “dönüşüm”lerin koşulu olan yapısal sabit (karmaşık bütünün başat çelişkili yapılanması) iken, aynı zamanda bu “eşitsiz gelişme” bu yapının varlık koşulunu oluşturur:

“Marksist çelişkinin özgül farklılığı, ‘eşitsizliği’dir ya da varlık koşulunu – yani: varlığı olduğu, her-zaman-önceden-verili karmaşık bütünün özgül (başatlık içeren) eşitsizliğe sahip yapıyı – onda yansıtan ‘üstbelirlenimi’dir. Bu şekilde kavranılan çelişki, her gelişmenin devindirici gücüdür. Üstbelirlenim içinde oluşmuş yer değiştirme ve yoğunlaşma, hakimiyetleri sayesinde, karmaşık sürecin, yani ‘şeylerin oluş’unun varlığını oluşturan (uzlaşmaz-olmayan, uzlaşmaz ve patlayıcı) aşamaları açıklar.”¹⁹³

Bu saptamalar toplumsal olaylara taşıdığına, tarihsel pratikte de her çelişkinin kendisini “üstbelirlenmiş” olarak gösterdiği gerçeğiyle karşı karşıya gelir. Özellikle tarihin akışında ekonominin “son kertede belirleyici olması” ve “üstyapı”nın “konjonktürel” ve “indirgenemeyen” niteliği arasındaki ilişki meselesini, Althusser, “üstbelirlenim”in aydınlığa kavuştuğu yer olarak görür. Kendisine getirilen “üstyapının özgünlüğü ile ekonominin belirleyiciliğinin

¹⁹¹ Althusser, a.g.e., s.254.

¹⁹² Althusser, a.g.e., s.255.

¹⁹³ Althusser, a.g.e., s.263.

uzlaştırılmayacağı”¹⁹⁴ eleştirisi de böylece Althusser açısından cevaplanmış olur. Burada Althusser’in “egemen kerte” olarak yine de “ekonomi”yi belirlemesi önemlidir. “Üstyapı”ya verilen bu ayrıcalığın “toplumsal bütün”ün analizinde maddeci olmayan bir yoruma yol açabilmesi riskine karşı olarak, Althusser sürekli olarak “son kertede belirleyici olma” durumunu vurgular. Bu da bahsi geçen riskin aşılması açısından belirleyici bir işlevselliğe sahiptir.¹⁹⁵ “Üstbelirlenim”in etkisi, “üstyapı”nın ve “altyapının” birbirlerini karşılıklı olarak etkilemeleri yani hem belirleyen hem de belirlenen olmalarını diğer yandan da genel oluşum tarafından belirlendiklerini anlamaya yardımcı olur. Bu şekilde “toplumsal oluşumun her düzeyinde mevcut olan, ve bu çerçevede bir tür etkililik sıradüzeni oluşturan, çelişkiler çokluğu bulunmaktadır. Böylelikle, belirleyicilik hiçbir zaman basit değildir aksine her zaman karmaşık ve çok çeşitlidir.”¹⁹⁶ “Üstbelirlenmiş” olmayan çelişki fikrinin imkânsızlığı dolayısıyla, ulusal ve uluslararası “üstyapı” biçimlerinin bir görüngüye indirgemeyeceği kabul edildiğinde, “üstbelirlenim”in varlığı da kendisini dayatır:

“...tarihte üstyapı, vs, denen bu mercilerin işlerini bitirdikten sonra saygıyla bir kenara çekildiklerinin ya da Zaman’ı geldiğinde Majesteleri Ekonomi’nin diyalektiğin kraliyet yolu üzerinde ilerlemesine izin vermek için, sanki onun katışıksız görüngüsüymüş gibi yok olduklarının asla görülmediğini söylemek gerekir. Ne ilk anda ne de son anda, ‘son kerte’nin tek başına saati asla çalmaz.”¹⁹⁷

“Üstbelirlenim” kavramıyla, “yapı”daki bir devrimin hali hazırda mevcut bulunan “üstyapı” öğelerini ve “ideoloji”leri bir çırpıda değiştiremeyeceği gibi, aynı şekilde devrimden doğan yeni toplumun bir takım “koşullar”ın yan yana gelmesiyle eski öğeleri yeniden faaliyete geçirmesi (S.S.C.B.) de artık anlaşılabilir olur. Althusser’e göre, bir toplumu anlamak için, onu oluşturan tüm çelişki ve öğelerin “üstbelirlenim”inden yola çıkmak önemli bir gereksinimdir. Toplumsal değişimler ve bunların sonuçları artık “aşma”, “olumsuzlamanın olumsuzlaması”, “yabancılaşma”

¹⁹⁴ Kanakis Leledakis, **Toplum ve Bilinçdışı, Toplumsal Teori ve Toplumsalın Bilinçdışı Boyutu**, çev.

Abdullah Yılmaz, 1.Baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000.

¹⁹⁵ Susan James, **Louis Althusser**, Çağdaş Temel Kuramlar içinde, (derleyen: Quentin Skinner), çev. Ahmet Demirhan, 3.Baskı, Ankara, Vadi Yayınları, 2007.

¹⁹⁶ Geras, **a.g.e.**, s.436.

¹⁹⁷ Althusser, **a.g.e.**, s.139.

v.b. gibi Hegelci kavramlarla anlaşılabilir. Balibar'a göre de Althusser'in ifade ettiği "üstbelirlenme", tarihin özgüllüğünü ortaya çıkaran formdur: "*Üstbelirlenme önceden var olan bir planı izlemez ama aynı 'ortam'ın içine gömülü (ya da aynı 'şimdi'de birlikte var olan) üretim biçiminin eğilimlerine göre hareket eden farklı tarihi-siyasal birimlerin tavrının sonucudur.*"¹⁹⁸ Dolayısıyla Althusser için "üstbelirlenim"den yoksun bir Marksist diyalektik imkânsızdır.¹⁹⁹

1.2.4. Öznesiz ve Ereksiz Süreç

Althusser, Hegelci "kalıntı"ları Marksizm'in içerisinde ayıklamaya çalışmasına ve Hegel'in "öz" ve "erek" fikirlerinin içinde barınmadığı bir "yapısal bütün"den bahsetmesine rağmen, Marx'ın bir konuda Hegel'e olan borcunu kabul eder. Bu konu, tarihin "öznesiz bir süreç" olarak tasarlanmasıdır. Bu borç, "*Hegel'in tarihi 'öznesiz bir süreç' olarak tasarlayan ilk kişi*"²⁰⁰ olmasından kaynaklanır. Althusser, Hegel'in felsefesinde var olan bu çekirdeği Lenin üzerinden yaptığı bir "okuma" ile açıklar.

Althusser'e göre Lenin, *Felsefe Defterleri*'nde Hegel'i yeni bir "felsefi pratik"²⁰¹ içerisinde okumuş ve proleter sınıf mücadelesinin gerektirdiği gibi değerlendirmiştir. Lenin'in maddeci bakış açısının bu pratiği, "giysilerinden soyuma" olarak adlandırılır ve Hegel'deki idealist öğelerin atılması ve geri kalanlarınsa elde tutulmasını sağlar.²⁰² Hegel'de bulunan "*işe yarar meyve ve sebzelerin elde tutulması, bunların dikkatle soyulması ve çekirdeklerinin kalın kabuklarından çıkarılması*"²⁰³ ile bir dönüştürme işlemi gerçekleştiren Lenin, özellikle Hegel'in yapıtının "mutlak idea" kısmına özel bir önem verir. Althusser, "mutlak idea" üstüne maddeci bir okuma geliştirilirse, bunun aslında "öznesi olmayan bir süreci" anlattığının görüleceği düşüncesindedir. Hegel'de "tarih", başlangıcı "mantık" olan süreçten ("mutlak idea"; "mantık", "doğa" ve "öznel ruh"tan oluşur) çıkarken "mantık"ı olumsuzlar. "Tarih"nin içinden çıktığı "özne"nin bu olumsuzlanması,

¹⁹⁸ Balibar, **Marx'ın Felsefesi**, s.144.

¹⁹⁹ Althusser, **a.g.e.**

²⁰⁰ Althusser, **Kapital'in I. Cildine Önsöz**, s.32.

²⁰¹ Bkz. çalışmanın Genel Olarak Felsefe ve Bilim kısmı.

²⁰² Louis Althusser, **Hegel Karşısında Lenin**, Lenin ve Felsefe içinde, çev. Murat Belge, 1.Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.

²⁰³ Althusser, **a.g.e.**, s.109-110.

“tarih”i “öznesiz bir süreç” kılar. Lenin bu nedenle, Hegel’in “mutlak idea” bölümünü “maddeci” bakış açısıyla paralel bulur. Lenin kendi maddeci okumasını Hegel’in “mutlak idea”sına uygulayarak *“bu nosyonu giysilerinden soyuyor ve rafine ediyor, mutlağı elde tutuyor, ama idea’yı yadsıyor.”*²⁰⁴ Lenin Hegel’de “idealist” olan yanı atarak, “mutlak olanın süreç olduğu” fikrini alıyor. Öznenin özne olarak bu olumsuzlanması, Lenin’de, *“hem gerçeklikte hem de bilimsel bilgide, mutlak olan, öznesi olmayan süreçtir”*²⁰⁵ sonucunu doğuruyor.

Burada Althusser’e göre, maddeci bakış için değerlendirilmesi gereken bir başka önemli nokta da Hegel’de “tarih”in kökeninin her zaman “tarihin gerisinde” olmasıdır. Hegel’de, “tarih”in kendi diyalektiğinin “köken”ini “mantık”tan alması, “tarih”in “kendi kökenine sahip olmaması” durumuyla karşı karşıya bırakmaktadır. Hegel’de “tarih”, *“herhangi bir özne olarak, kendi kökenini kendi içinde taşımaz.”*²⁰⁶ Elbette bu durum Hegel’de idealist bir “köken”e bağlanır, ancak bu “köken” sürecin kendi içinde değildir. Marksizm açısından bunun önemi, artık “öznesiz” ve “kökensiz” süreç fikrinin var olmasıdır: *“Marksist felsefe için, Mutlak Merkez, Kesin Köken, Tek Neden olarak Özne olamaz.”*²⁰⁷

Bunun için birçoklarının yaptığı gibi, Marksizm’de “öz”ün “merkez dışı”na atılması gibi bir yola gidilmemelidir. Çünkü bu Althusser’e göre Hegelci mantığa geri dönüş olacaktır. “Öznesizlik” ve “kökensizlik” bizi elbette “ereksiz” bir sürece götürür. Artık Marksist felsefe için bir “merkez” söz konusu değildir. (“Merkezsizlik” bir önceki bölümde değinildiği gibi “üstbelirlenim” gibi kavramların işin içine girmesine yol açmıştır.) Althusser’e göre “diyalektik maddeci” bakışın; kimliği saptanabilir, sorumlu, tarihsel durumların hepsinin hesabını verebilecek bir içliğin birliği olarak “özne” kategorisi hakkındaki görüşü açıktır:

*“Gerçek tarih (toplumsal formasyonların yeniden-üretim ve devrim süreci) Özne’si olacak bir Köken’e, bir Öz’e ya da bir Neden’e (İnsan da olsa) indirgenerek kavranamaz, yani düşünülemez.”*²⁰⁸

²⁰⁴ Althusser, **a.g.e.**, s.119.

²⁰⁵ Althusser, **a.g.e.**, s.119.

²⁰⁶ Althusser, **a.g.e.**, s.117.

²⁰⁷ Althusser, **John Lewis’e Cevap**, s.112.

²⁰⁸ Althusser, **a.g.e.**, s.113.

Althusser, “köken” ve “erek” konularına yönelik olarak “idealist” ve “materyalist” tavırların farkını tren benzetmesi ile açıklar:

“İdealist, trenin hem hangi istasyondan kalktığını hem de nereye gittiğini önceden bilen adamdır ve trene bindiği zaman nereye gideceğini de bilmektedir, çünkü onu götüren trendir. Materyalist ise aksine, nereden gelip nereye gittiğini bilmediği trene hareket halindeyken binen adamdır.”²⁰⁹

Bu durumun, yani tarihin felsefi bir “özne” ya da “köken”e indirgenmemesi fikrinin, Marksist politika için özel bir önemi vardır. Tarih, “herhangi bir öznenin eseri değildir”²¹⁰ demek yani tarihin “öznesiz” ve “ereksiz” olduğunu savunmak politik olarak önemli bir sonucu doğurur:

“...insanların toplumsal ilişkilerin belirlenimi altında özne olarak eyledikleri verili durumlar, sınıf mücadelesinin ürünüdürler. Öyleyse, tarihin teriminin felsefi anlamında, bir Özne’si değil, bir devindirici gücü vardır; bu güç de sınıf mücadelesidir”²¹¹

Elbette burada genel olarak “insan”ın konumu tartışma konusu yapılmaktadır. “Tarih” ve “sınıf mücadelesi” içerisinde pratik eylemde bulunan “insan”ın “merkez”den uzaklaştırılması Althusser’i başka bir tartışmanın içerisine sokar.

1.2.5. Hümanizm ve Ekonomizm Tartışması

Belki de anti-hümanist toplum kuramını oluşturmak için yapılan en sistematik girişime sahip olan Althusser²¹², Marksist teorik ve politik pratiğin en güncel ve öncelikli sorunlarından birini “hümanist” yorumlara “sapma” tehlikesinin oluşturduğunu düşünür. Althusser’e göre “kuramsal anti-hümanizmanın gerçek bir

²⁰⁹ Althusser, *Gelecek Uzun Sürer*, s.238.

²¹⁰ Althusser, *Hegel Karşısında Lenin*, s.117.

²¹¹ Althusser, *John Lewis’e Cevap*, s.117.

²¹² Alex Callinicos, *Toplum Kuramı, Tarihsel Bir Bakış*, çev. Yasemin Tezgiden, 4.Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007.

pratik hümanizmaya olanak verebilecek tek yaklaşım olduğunu”²¹³ görebilmek gerekir. Bu kaygının temelinde de, Sovyetler Birliği’nin 20. Kongre sonrası geçirdiği “hümanist” evrim ve bunun uluslararası devrimci harekette yarattığı dalgalanma vardır. Bu eğilim kendisine en temel dayanak olarak Marx’ın “epistemolojik kopuş”tan önceki “hümanist” yazılarını gösterir.

Althusser’in, Marx’ın “kopuş”tan önceki bilincine hakim olan düşüncenin “hümanist ideoloji” olduğunu düşündüğü daha önceki kısımlarda belirtilmişti. Temel hareketin, rasyonalist-liberal hümanizmden, toplulukçu hümanizme doğru kaymanın oluşturduğu bu evredeki Marx’a göre, *“insanın özü, tarihi ve politikayı oluşturur.”*²¹⁴ Marksizm’in bilimsel kuramının tersine, bu aşamada Marx, insanın “öz”ünü tarihin merkezine yerleştirmektedir. Althusser, Marx’ın “merkezsiz” ve “kökensiz”, dolayısıyla “öznesiz” ve “ereksiz” bir tarih ve süreç fikrine ilerlerken bu kendi “bilim-öncesi” döneminden bir “kopuş”la ayrıldığını savunur. 1845’te yaşanan bu “kopuş” hümanizm ile ilgili olarak üç teorik kabulü yanında getirir:

*“1)Kökten yeni kavramlar üzerinde temellenen bir tarih ve politika teorisinin oluşumu: Toplumsal oluşum, üretici güçler, üretim ilişkileri, üstyapı, ideolojiler, ekonominin son kertede belirleyiciliği, diğer düzeylerin özgül belirlenimi, vs. kavramları. 2)Tüm felsefi hümanizmin teorik savlarının kökten eleştirisi. 3)Hümanizmin ideoloji olarak tanımlanması”*²¹⁵

İşte burada görülen “hümanizmden kopuş” Marx’ın bilimsel keşfiyle bir bütün oluşturur. Bu görülmedikçe Marx’ın, felsefi sorunsalın “öz idealizmi”nden ayrılarak yeni bir “bilimsel sorunsal” benimsediği anlaşılabilir. Althusser, tarihsel materyalizmin yeniliklerini kavrayabilmek için, öncesinde yaşanan “teorik devrim”in gerisinde bırakılanları da iyi tanımlamak gerektiğini belirtir. Bu da, *“hümanizmin statüsünü bu koşulla tanımlamak ve onun teorik savlarını reddetmek, pratik olarak işlevinin ideolojik olduğunu kabul etmekle mümkün olur.”*²¹⁶ Artık Marx’ın “teorik anti-hümanizm”inden bahsedilebilir ve bu insana dair olanın bilgisinin elde

²¹³ Althusser, **Gelecek Uzun Sürer**, s.203.

²¹⁴ Althusser, **Marx İçin**, s.275.

²¹⁵ Althusser, **a.g.e.**, s.276.

²¹⁶ Althusser, **a.g.e.**, s.279.

edilebilmesi için gerekli olan bir şeydir. “İnsanlara dair herhangi bir şey, ancak felsefi (teorik) insan mitini kesin olarak küle döndürme koşuluyla bilinebilir.”²¹⁷ Bu belirlenmeler ışığında, Marx’ı kendisine dayanak olarak alan herhangi bir “hümanist” çaba teorik olarak başarısızlıkla sonuçlanacaktır.

“Öznesiz” olan “tarih” sürecinde “*üretim ilişkilerinin yapısı, üretim faillerinin işgal ettikleri yeri ve üstlendikleri işlevleri belirler.*”²¹⁸ Bu failler, bu “işlevler”in taşıyıcıları olarak bu “yer”lerin işgalcilerinden başka bir şey değildir. Bu “işgalciler” ya da “görevliler” bu belirlenim içerisinde gerçek “özne”ler olamazlar:

*“Demek ki gerçek ‘özne’ler, şu tanımlayıcılar ve dağıtıcılarıdır: Üretim ilişkileri (ve politik ve ideolojik toplumsal ilişkiler). Ama, bunlar ‘ilişki’ olduklarından, özne kategorisi altında düşünülemez.”*²¹⁹

Althusser’e göre, bu belirlenmeler dolayımında, tarihin “öznesiz bir süreç” oluşunu destekleyecek bir başka kavrayış ortaya çıkar: “*Tarihi yapan kitlelerdir.*”²²⁰ Elbette bu “kitle” her zaman değişkenlik gösterir. Sınıflı bir toplumda bu kitle “sömürülen sınıflar”dır. Bu sınıflar her zaman en yoksul sınıflar değildir. Verili koşullar içerisinde diğer sömürülen sınıfları birleştirebilecek yetiye sahip olan sınıflardır. Burada belirleyici olan, “tarihi yapan özne” anlayışının ortadan kalkmasıdır. Çünkü “kitle”, bütünlüklü bir yapı arz etmez ve kimliği belirlenebilir bir “özne” olarak kavranamaz. Kimlik saptama sorununa karşın, “*özne, ‘işte odur!’ denilebilecek bir varlıktır.*”²²¹ Ancak, “kitle” bu açıklıkta belirlenebilir ve saptanabilir bir varlık değildir. Althusser için, “kitle”nin “özne” olarak adlandırılmaması, o’nun aynı zamanda belirleyici olması ile çelişmez. Hatta siyasal sorunlara karşı yaklaşımında da bu anlayışı savunur ve “*tarihi yapan kitlelere sözü yeniden vermek*”²²²ten bahseder. Siyasal sorunların yanında Marksizm’in yaşadığı teorik sorunların da açıklıkla ortaya konulmasını ve bunların önemli siyasi sorular haline gelmesini sağlayanın da kitlelerin hareketi ve inisiyatifi olduğunu belirtir.²²³

²¹⁷ Althusser, **a.g.e.**, s.279.

²¹⁸ Althusser, **Kapital’i Okumak**, s.465.

²¹⁹ Althusser, **a.g.e.**, s.466.

²²⁰ Althusser, **John Lewis’e Cevap**, s.31.

²²¹ Althusser, **a.g.e.**, s.33.

²²² Althusser, **XXII. Kongre**, s.44.

²²³ Althusser, **Sonunda Marksizm Bunahmı!**.

Görüldüğü gibi, “öznesizlik” sadece tarihin bir özelliği olarak belirir, burada “kitle”nin ellerinin bağlanması gibi bir anlayış yoktur. 1978 yılında güncel tartışmalar ile ilgili bir konuda Althusser bu tutumunu şu şekilde devam ettirmektedir:

*“Marksist gelenek, geniş kitlelerin eyleminin belirleyici olduğunu ve işçi sınıfının eylemini bu belirlenmeye göre tasarlamak gerektiğini kabul eder. Devrimci öneme sahip tarihsel inisiyatifler geniş kitlelerden kaynaklanır.”*²²⁴

Bu belirleme bir diğer kavrayışı yanında getirir: “*Sınıf mücadelesi tarihin devindirici gücüdür.*”²²⁵ Bu saptamada da önemli bir nokta vardır. Bu da artık tarihi “yapan” diye bir kavrayışın olmaması. Bunun yerine tarihi “kımıldatan”, “ileriye götüren”, “devindiren” güç ortaya çıkmaktadır. “Özne” olmadığına göre, tarihi “yapan” da olmayacaktır. Bunun yerine tarihin “motor gücü” olarak “sınıf mücadelesi” işlev kazanacaktır. Althusser bu tavrını, 1968 Mayıs Olayları ile ilgili olarak olayların akabinde yazdığı bir metinde, “öğrenci eylemlerinin” toplumsal olarak yükselişinin genel kanının aksine aynı zamana denk gelen “işçi grevleri”ne tabi olduğu fikrini savunarak tekrar gösterir.²²⁶ Ancak bu tavır, toplumsal ve siyasal olguların sadece ekonomik açıdan saptamada bulunarak çözüme kavuşturulması anlamına gelmez. “*Çünkü siyaset ekonomiye indirgenemez.*”²²⁷ Ancak bu olguların motoru “sınıf mücadelesi”dir. “Öznesiz” bir süreç olan tarih, devindirici gücü “sınıf mücadelesi” olan devinim içindeki devasa bir sistemdir. Böylece “tarihin öznesi” ve “insanın tarihi nasıl yaptığı” sorusu ortadan kalkar. “*Marksist kuram bu soruyu doğduğu yere, yani burjuva ideolojisine temelli göndermiştir.*”²²⁸ Böylece insanları kendi gerçeklikleri içerisinde kavramamızı engelleyen bir burjuva ideolojisi olan “insan fetişizminden” kurtulunmuş olunur.

Marx’ın “toplumun bireylerden oluşmadığı” yönündeki görüşünü ve kendi çalışmalarındaki “çıkış noktasının insanlar değil de ekonomik açıdan verili toplumsal

²²⁴ Althusser, **Komünist Partide Neyin Değişmesi Gerekir**, s.169.

²²⁵ Althusser, **John Lewis’e Cevap**, s.32.

²²⁶ Louis Althusser, **1968 Mayıs Olayları Üzerine Bir Mektup**, çev. Taciser Belge, 70’lerin Birikimi, No:1, 1975.

²²⁷ Althusser, **XXII. Kongre**, s.27.

²²⁸ Althusser, **John Lewis’e Cevap**, s.37-38.

dönemler olduğu”na dair düşüncelerini aktaran Althusser²²⁹, böylece merkeze insanı alan ideolojinin Marx’ın bilimsel “kopuş”undan sonra ortadan kaybolduğunu gösterir. “Öz” niteliğinde mutlak bir başlangıç noktası reddedilerek hümanist burjuva düşüncesinden kesin olarak kopulmuştur. Fetişleştirilmiş “insan”, burjuva düzenin yarattığı bir mitos’tan ibarettir. Dolayısıyla Marksizm bu “insan” kavrayışını kendisine temel alamaz. Marksizm, gerçek insanlara ulaşabilmek için “merkeze alınmış insan” kavrayışından uzaklaşır.

Althusser’in “hümanizm tartışması”nın üzerinde özellikle durmasının önemli bir nedeni, Sovyetler Birliği’nde Stalin sonrası yaşanan “eleştiri” döneminin, kendine özellikle hümanizmi referans alacak şekilde gelişmiş olmasıdır. Bu durum, hem Marksist teoride bir dağılmaya sebep olmuş hem de uluslararası devrimci hareketin sınıf mücadelesi ekseninden uzaklaşmasına yol açmıştır. Bu hümanist “eleştiri”, teorik dayanak olarak kendisine Marx’ın gençlik eserlerini seçmiştir. Bu ise Althusser için, Marksizm’in yaşadığı teorik ve pratik problemler konusunda bir çıkışsızlık demektir.

Althusser’e göre, eğer amaç “Stalinizm” ile kesin olarak hesaplaşmak ise; sadece kişi olarak Stalin ile ilgilenilmesi değil, aynı zamanda Marksizm’in teori tarihinin geçirdiği çizgisel olmayan evrelerin ve gelişme potansiyellerinin keşfedilmesi gerekmektedir.²³⁰ Özellikle Yirminci Kongre’de geçmiş dönemin eleştirisi yapılırken bu döneme “kişiye tapma” dönemi denmesi Althusser için oldukça yanlış bir yönelimi ifade eder:

“SSCB tarihinin ve işçi hareketinin önemli bir tarihsel görüngüsünü belirtmekte komünistlerin kullandıkları kavramı saptamak üzüntü verir: “Kişiye tapma” kavramı; yani, eğer teorik bir kavram olarak kabul edersek, Marksist teori içinde ‘bulunmayan’, sınıflandırılmayan bir kavram.”²³¹

²²⁹ Althusser, **a.g.e.**, s.39.

²³⁰ Valentino Gerratana, **Althusser ve Stalinizm**, 70’lerin Birikimi, No:33, 1977.

²³¹ Althusser, **Marx İçin**, s.292.

“Stalin eleştirisi” burjuva ideolojinin de eleştirilmesi ile birlikte yapılmalıydı. Oysa bu eleştiri “*Marksizm’e yabancı bir biçimde yürütülmüştü.*”²³² “Devlet”, “parti”, “sınıf” ve “sınıf mücadelesi” gibi kavramlarla yürütülmesi gereken eleştiri, Marksist kuramda bulunmayan ve yalnız burjuva ideolojisinde yer alabilecek “kişiye tapma” kavramı ile yürütüldü. Bu sebeple eleştiriye getirenler, “*hemen ellerinin altında olan, Marx’ın gençlik yapıtlarından yararlanıp, bütün biçimleri ile hümanizme doğru*”²³³ atıldılar. “Kişiye tapma” kavramı, Marksist kuramda bulunamayacağı gibi, bilgi açısından da hiçbir değer taşımaz ve hiçbir sorunu aydınlatmaz. Althusser’e göre bu kavram, yaşanan yanlışların “*koşulları, nedenleri, kısaca iç belirlenimleri, yani biçimleri üzerine hiçbir açıklama getirmiyordu.*”²³⁴ Althusser bu nedenle Marksist Leninist kuramda oldukça kolay bulunabilen bir kavramla bu açığı kapatmak ister: “Sapma.” Ancak “*Stalinci bir “sapma”dan söz etmek, onu, ‘onun nedeni’ olacak bir bireyle açıklamak değildir.*”²³⁵ Althusser, Stalinci “sapma”nın bu şekilde yapılacak olan eleştirisini, bir “sol eleştiri” olarak görür ve bu eleştirinin yürütülmesi için gereken kavramların “üstyapı”, “üretim ilişkileri”, S.S.C.B.’deki “sınıf ilişkileri” ve “sınıf mücadelesi” gibi kavramlar olacağını savunur. Aksi takdirde, şu anda pratikte gördüğümüz “sağ eleştiri”, sadece hukuki üstyapı olaylarını kendisine konu edinir ve asla Marksist kuramın kendisine dert edindiği sahada çözüm aramaz. Hümanist bir çerçevede yapılan eleştiri, sadece “*İnsan’ı ve Hakları’nı ele alır ve İnsan’la Hakları’nın çığnemesini karşı karşıya getirir.*”²³⁶ Maalesef, Stalinci “sapma”nın “kişiye tapma” ile yapılan resmi eleştirisi sadece bu ikinci tarzda yani “sağ eleştiri” sınırlarında hareket etmiştir. Bu da gözle görülür biçimde Yirminci Kongre’den sonra bütün dünyadaki Marksist aydınlar arasında bir sağcı dalgalanma yaratmıştır.

Bunun teorik dayanağı, Marx’ın gençlik eserlerinin sömürülmesine dayanıyordu. Bunlardan Marksizm’e dair bir “insan felsefesi” ve “kuramsal hümanizm” türetmeye çalıştılar. Bu da, problemlerin aşılmasında “sol” bir çözüm üretmediği gibi Marksizm’in teorik temellerinin geliştirilmesi bir yana, sarsılmasıyla sonuçlandı:

²³² Althusser, **John Lewis’e Cevap**, s.76.

²³³ Althusser, **a.g.e.**, s.77.

²³⁴ Althusser, **a.g.e.**, s.86.

²³⁵ Althusser, **a.g.e.**, s.87.

²³⁶ Althusser, **a.g.e.**, s.89.

“Hayır, Stalin ‘düşüncesi’ boğulmadı, Stalin ‘düşüncesi’ bu şamataadan uzakta, kendi temelleri ve kendi ‘çizgisi’ üzerinde, bazı uygulamalarıyla kendini sürdürdü ve de sürdürüyor; boğulan Marx’ın ve Lenin’in kuramıydı yalnızca”²³⁷

Althusser, Marx’ın kendi küçük burjuva hümanist ideolojisi ile devrimci bir “kopuş” ile bağlarını kopardığını hatırlatır. Bu nedenle de güncel sorunların çözümü yolunda, *“Marksist olmak, Marksist kalmak ve yeniden Marksist olmak için bu ideoloji ile bağlarımızı koparmak zorundayız”²³⁸* diyerek görüşünü dile getirir.

Bu noktada Althusser açısından tartışmanın bağlandığı bir başka olgu ortaya çıkar: “Ekonomizm.” Çünkü egemen burjuva ideolojisi en temelde “ekonomizm / hümanizm ikilisi” ile kurulur. *“Ekonomist ideoloji ile hümanist ideolojinin tek ve aynı ideolojinin iki yüzü”²³⁹* olduğu görülebilmelidir. Hegelcilik ve evrimciliğin bir biçimi olan “ekonomizm”, Althusser’e göre çağdaş Marksizm’in önündeki en önemli engellerden biri olarak belirir: *“Sınıf mücadelesinin ortasında hümanist gevezelikler kuramsal ve ideolojik sahnenin önüne çıktığında, arkada kazanan hep ekonomizm olur.”²⁴⁰*

“Hümanist” ideoloji aslında arkada yatan “ekonomist” ideolojinin sadece örtüsü olur. “İnsan” önde durmasına rağmen, aslında olan, egemen sınıfın ekonomik çıkarlarının devamıdır. Althusser bu çiftin (ekonomizm / hümanizm) rastlantısal olarak bir arada olmadığını ve tözlerinin ortak olduğunu belirtir. Burjuva ideolojisi özünde “ekonomist” olmasına rağmen, mutlak olarak mülkiyet ve pazar ilişkileri açısından kendinin sahibi “özgür” bireyler ile işleyebilir: *“Ekonomizmin zorunlu organik tersi, ‘örtüsü’, kaçamak yeri ve ‘şeref meselesi’ burjuva liberalizmi ya da hümanizmidir.”²⁴¹*

²³⁷ Althusser, **a.g.e.**, s.91.

²³⁸ Althusser, **a.g.e.**, s.92.

²³⁹ Althusser, **Yeniden-Üretim Üzerine**, s.66.

²⁴⁰ Althusser, **John Lewis’e Cevap**, s.93.

²⁴¹ Althusser, **a.g.e.**, s.95.

“Ekonomizm”in ve “hümanizm”in Marksist dağarcığın içerisine girdiği durumda da temel tavırları değişmez. “Üretkenliğin ve teknik devrimin yanında tümel kişiliğin de savunulması”, üretim ilişkilerinin ve sınıf mücadelesinin üstünün örtülüp gizlenmesi içindir. Bu durum burjuvaziye sömürü ilişkilerini gizleme ve onu yeniden-üretim imkânı sağlar.

Althusser, “ekonomizm”e teorik dayanak olarak birçok sefer Marx’ın *Ekonomi Politigin Eleştirisine Katkı*’nın *Önsöz*’ünün gösterildiğini belirtir.²⁴² Bu *Önsöz* metni, Althusser’e göre, Hegelci terminolojinin yanında Hegelci bir anlayışı da taşır. Althusser tarafından oldukça açık olarak eleştirilen bu metinde Marx şu belirlemelerde bulunur:

*“Gelişmelerinin belirli bir aşamasında, toplumun maddi üretici güçleri, o zamana kadar içinde devindikleri mevcut üretim ilişkilerine ya da, bunların hukuki ifadesinden başka bir şey olmayan, mülkiyet ilişkilerine ters düşerler. Üretici güçlerin gelişmesinin biçimleri olan bu ilişkiler, onların engelleri haline gelirler. O zaman bir toplumsal devrim çağı başlar... İçerebildiği bütün üretici güçler gelişmeden önce, bir toplumsal oluşum asla yok olmaz; yeni ve daha yüksek üretim ilişkileri, bu ilişkilerin maddi varlık koşulları, eski toplumun bağrında çiçek açmadan, asla gelip yerlerini almazlar. Onun içindir ki, insanlık kendi önüne, ancak çözüme bağlayabileceği sorunları koyar.”*²⁴³

Althusser buradaki anlayışın, yani “biçim-içerik” ve “üretici güçlerin gelişim dereceleri” diyalektiklerinin tamamen Hegelci bir anlayış olduğunu belirtir. Burada Marksist kavramlar, “içerik ile biçim arasında başlangıçta çelişmeyen, ardından çelişen yabancılaşmanın Hegelci diyalektiğiyle, yani bizzat Hegelci kavrayışın kuramsal temeli üzerinde işler.”²⁴⁴ Bu noktada “evrimci” anlayış kendisini gösterdiği gibi, aynı zamanda “üretici güçler”e “üretim ilişkileri” karşısında yapılan bu vurgu da “ekonomist” anlayışı doğurmaktadır. Althusser, net olarak bu *Önsöz* metninin, *Kapital*’de egemen olan Marksist kavrayışa uzak olduğunu belirtir. Althusser’e göre *Kapital*’de, “üretici güçler ile üretim ilişkileri birliği, asla bir İçerik-Biçim ilişkisi

²⁴² Althusser, *Yeniden-Üretim Üzerine*.

²⁴³ Marx, *Ekonomi Politigin Eleştirisine Katkı*, s.39-40.

²⁴⁴ Althusser, *a.g.e.*, s.325.

olarak düşünülmemiştir ve vurgu üretim ilişkilerine yapılmıştır ve üretim ilişkilerinin önceliği hiç tartışmasız kabul edilmiştir.”²⁴⁵ Althusser, *Önsöz* metninde “insanlık” kavramının “garip bir Marksist kavram” olarak bulunduğunu ve “sınıf mücadelesi” kavramının ise hiçbir şekilde yer almadığını hatırlatır. Bu şekilde, Marx’ın pek de “Marksist olmayan” bu metninde “sınıf mücadelesi” yerine “ekonomizm”e açılan görüşlerin önceliği savunulmuştur. Bu nedenle *Önsöz*, “II. Enternasyonal’in ve Stalin’in incilidir.”²⁴⁶ Özellikle II. Enternasyonal’in burjuva “evrimci-ekonomist” tavrı ve Stalin’in “üretici güçlerin” geliştirilmesi ile ifade bulan politikaları Marx’ın bu metni ile daha bir anlam kazanır. Althusser, özellikle Stalin’in *Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm* isimli metninde Marx’ın bu *Önsöz*’ünü harfiyen aktardığını hatırlatır. Stalin’in, 1936 Sovyet Anayasası’nda yer alan “hümanist” hükümler ile birlikte yürüttüğü “ekonomist” politikaların birlikte yan yana var olması ve *Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm* metninde bu *Önsöz*’den faydalanması, bu metnin içinde yatan Hegelci anlayışın etkisi sayesinde. “Ekonomizm / hümanizm” çifti, “sınıf mücadelesi” yerine Hegelci “evrimci” çizgiyi ikame etmektedir. Althusser, bu anlayıştan kurtulmanın yolunun esas olarak Lenin ve Mao’nun yaptığı seçimden geçtiğini savunur. Bu seçim, “üretim ilişkileri”ne, “üretici güçler” karşısında öncelik vermekten geçer. Althusser, “ekonomizm”e imkân tanımayan bu anlayış sayesinde Lenin ve Mao’nun kendi komünist partilerini devrime götürmüş olduklarının altını çizer. Sonuç olarak, Althusser, “kişiye tapma” kavramının ve anlayışının beslendiği “hümanist” dolayısıyla “ekonomist” bir ideolojinin Stalinci “sapma”nın analiz edilmesi ve içinden çıkılması için işe yaramayacağını savunur. Bu “sapma”ya getirilecek bir “sol eleştiri” öncelikle Hegelci “ekonomizm / hümanizm” çifti ile hesaplaşmalıdır. Saptama, “bireysel terimlerle değil, sistem terimleriyle”²⁴⁷ yapılmalıdır. Yine Althusser, Yirminci Kongre’den önce bunun gerçekleştiği tek “sol eleştiri”nin ise pratiklerinin dayandığı ilkeler itibariyle “Uzun Yürüyüş’ten Kültür Devrimi’ne ve de sonuçlarına uzanan tarihi içinde Çin Devrimi’nin verdiği siyasal ve ideolojik mücadeleler ile gerçekleşen, suskun ama edimlere dayanan”²⁴⁸ eleştirisi olduğunu belirtir.

²⁴⁵ Althusser, **a.g.e.**, s.326-327.

²⁴⁶ Althusser, **a.g.e.**, s.321.

²⁴⁷ Althusser, **Komünist Partide Neyin Değişmesi Gerekir**, s.168.

²⁴⁸ Althusser, **John Lewis’e Cevap**, s.104.

2. İDEOLOJİ ANLAYIŞI

Değişik tarihsel gelişim noktalarında birbirinden oldukça farklı ve birçok sefer birbirlerine karşıt anlamlar taşıyan “ideoloji” kavramı, belli bir tanım altında toparlanması en zor olan konuların belki de başında gelir. Farklı tarihlerde farklı ihtiyaçlara cevap verecek şekilde, dönemin ve durulan safın gereklerini yansıtacak bir anlamın taşıyıcılığından, zamanla başka bir anlamın taşıyıcılığına sürüklenen “ideoloji” kavramının “şimdiye kadar hiç kimse tek ve yeterli bir tanımını yapamamıştır.”²⁴⁹

Tezin düğüm noktasını Althusser’in “ideoloji” anlayışı oluşturduğuna göre, Althusser’e geçmeden önce bu kavramın oluşumunun ve geçtiği tarihsel dönemeçlerin saptanması gerekmektedir. Ardından, Althusser’e özellikle “ideoloji” konusunda esinleyici olan düşünürlerin incelenmesine ve bu zeminde filozofun getirdiği kavramsal çerçevenin belirlenmesine ve açıklanmasına çalışılacaktır.

2.1. İDEOLOJİ KAVRAMININ TARİHSEL ARKAPLANI

Günümüzde, toplumsal süreçlerin açıklanmasında zorunlu bir ihtiyaç olarak beliren “ideoloji” kavramının, “*demokrasi, söz hakkı veya özgürlük gibi başka tartışmalı terimlerin aksine geçmişi iki yüz yılı bulmaz.*”²⁵⁰ Kavram ilk olarak, Fransız Devrimi sonrasında yazılmış eserlerde kendisini gösterir. Düşünce anlamına gelen “idea” ile bilim anlamına gelen “logos”un birleşiminden “düşünce bilimi” demek olan “ideoloji” kavramı türer. Burada “ideoloji” kavramıyla karşılanan “düşünce bilimi”, kendisine “*düşüncelerimizin doğal köklerini araştırmak, yanlısamaları ve yanlıgıları açığa çıkartarak toplum hakkındaki doğruları toplumsal reformların hizmetine sokmak*”²⁵¹ amacını edinir. Ancak, Terry Eagleton’un şu belirlemesi “ideoloji”nin akıbetinin anlaşılması için önemlidir:

²⁴⁹ Terry Eagleton, **İdeoloji**, çev. Muttalip Özcan, 2.Baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005, s.17.

²⁵⁰ David McLellan, **İdeoloji**, çev. Barış Yıldırım, 1.Baskı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005, s.2.

²⁵¹ Nur Betül Çelik, **İdeolojinin Soykütüğü, Cilt I, Marx ve İdeoloji**, 1.Baskı, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2005.

“-oloji ile biten sözcükler, garip bir ters çevirme işlemiyle, çoğu kez, üzerinde çalışılan bir fenomene ilişkin sistemli bilgiden çok, üzerinde çalışılan fenomenin kendisi anlamına gelir olmuştur.”²⁵²

“İdeoloji” kavramı da fikirler ve düşünceler sisteminin araştırılmasına verilen bir isim iken, sonrasında, fikirler ve düşünceler sisteminin kendisine referans vermeye başlamıştır. Zaman içerisinde oluşan bu yer değiştirme, elbette kavramın tarihsel süreçler içerisinde “nereden geldiği” ve “nereye gittiği” ile yakından ilgilidir.

Bu kavramın düşünsel kökenini sadece Fransız Devrimi ve sonrasına bağlamak yanlışlık olacaktır. Fikirler üzerine bilimsel incelemeler yapmayı amaçlayan “ideolog”ların, “özellikle Francis Bacon’un idoller eleştirisini izledikleri, ideoloji ile ilgili yazında sıklıkla iddia edilmektedir.”²⁵³ Bacon’a göre, insan usunun doğaya karşı başarı kazanma imkânı olmasına rağmen, bunu tam olarak başaramamıştır. Bu insan usundaki birtakım “tutulma”lardan kaynaklanmaktadır. Bu “tutulma”ların kaynağı insan usunun “idol”ler tarafından yönlendiriliyor oluşudur. Kendisinden sonra gelecek olan Aydınlanmacı düşünceyi derinden etkileyecek olan bu “idol öğretisi”ne göre, insan usu dört ayrı idol tarafından tutukluluğa uğratılır. Bunlar; insan doğasının kendisine yansıyan nesnelere kendi doğasıyla karıştırıp bozmasına sebep olan ve kendi soy özelliğinden kaynaklanan “soy idolu”, tek tek insanların önyargılarından oluşan “mağara idolu”, insanlar arası ilişkilerin ve dolayısıyla dilin yarattığı “pazar idolu” ve geleneklerin ve yanlış inançların yarattığı “tiyatro idolu”dür.²⁵⁴

Sonraki süreçte, “Bacon’un *İdol Öğretisi*, özellikle Fransız Aydınlanması’nda, dogmalara ve kiliseye karşı yöneltilmiş mücadelenin kuramsal aracı olmuştur.”²⁵⁵ On sekizinci yüzyılın politik mücadelelerinde din eleştirisinin ve devletin sorgulanmasının önünü açan bu “idol” kavramlaştırması zamanla aşılarak politik bir biçim almıştır. Artık kilise ve devlet, “idol”lerin kaynağı olarak gösterilerek bu tartışmanın içerisine çekilir. Aydınlanma filozoflarından Helvetius ve

²⁵² Eagleton, a.g.e., s.100.

²⁵³ Çelik, a.g.e., s.44.

²⁵⁴ Sinan Özbek, a.g.e.

²⁵⁵ Özbek, a.g.e., s.20.

Holbach, İdol Öğretisi'ni Fransız Aydınlanması'nda temsil eden iki filozoftur.²⁵⁶ Her iki düşünürde de “idol” kavramının yerini “önyargı” kavramı almıştır. Her ikisi için de “önyargı”lar toplumsal çıkarlar ile paralel olarak yaygınlaştırılırlar. Bu “önyargılar” insan mutsuzluğunun kaynağını oluşturur. Holbach'a göre, insan aklı, bunca yıldır kendisini kurban eden “önyargı”lara saldırmalıdır. Cehalet, kaynağını dinin kutsadığı yanlışlardan alır. Helvetius ise, önyargıların “toplumsal çıkar”ların bir sonucu olduğunu belirtir ancak aklın ve eğitimin bu önyargıları yenecek güçte olduğuna inanır.²⁵⁷ Artık rahiplerin ve kralların kendi iktidarlarının devamı için ürettiği önyargılar ve yanlış düşünceler tartışma alanına girmiş, böylece düşüncelerin oluşumunda toplumsal koşulların ve toplumsal yapıların katılımı tartışılmaya başlanmıştır. Bu açılımlarla birlikte, *“Bacon, Helvetius ve Holbach, ideoloji kavramının yaratıcısı olan Destutt de Tracy'nin felsefesinin arka planlarını oluşturmaktadırlar.”*²⁵⁸ “İdeoloji” kavramının kökleri, Aydınlanmacıların önyargılardan kurtarılmış bir dünya kurma hayalinden beslenir. Toplumu körleştiren yanlış inançların aydınlatılması arzusu bu bilimin kurulmasının yolunu açmıştır:

*“İdeoloji; rahiplere ve krallara, ‘iç dünyanın’ geleneksel muhafızlarına ve teknisyenlerine karşı indirilmiş devrimci bir darbedir. İnsana dair bilgi bir hakim sınıfın tekelinden alınır ve götürülüp bilimsel kuramcılardan oluşan bir seçkinler sınıfına teslim edilir.”*²⁵⁹

De Tracy, Fransız Devrimi sonrasında “ideoloji” bilimini yaratırken, amacı mutlu bir toplumun yaratılması için gereken yolu açmaktı. Düşüncelerin rasyonel bir biçimde araştırılması insanların ihtiyaçlarını ve isteklerini net bir biçimde ortaya serecek böylece evrensel çözümler öne sürülebilecekti. Dinsel önyargılardan ve metafizik ön kabullerden bağımsız bir çıkış noktası bu bilimin temelini oluşturur.²⁶⁰ De Tracy, düşüncelerin kökenini ve kurucu ögesini araştıran “ideoloji”nin görevini, insanların tinsel yeteneklerinin keşfedilmesi olarak gösterir. Böylece “ideoloji” insanın bilgisine gerçek doğrultusunu kazandırır.²⁶¹

²⁵⁶ Özbek, a.g.e.

²⁵⁷ Çelik, a.g.e.

²⁵⁸ Özbek, a.g.e., s.33.

²⁵⁹ Eagleton, a.g.e, s.103.

²⁶⁰ McLellan, a.g.e.

²⁶¹ Özbek, a.g.e.

Burada “ideoloji” kavramının taşıdığı “olumlu” anlama tanık olunmaktadır. Ancak sonraki süreçte “ideoloji” kavramının taşıdığı anlamda yaşanan bir kırılma Napoleon Bonaparte tarafından gerçekleştirilir. Önceleri “ideolog”ları destekleyen ve onların çalışmalarını kendi hedefleri için kullanmayı amaçlayan Napoleon, bir süre sonra kendi iktidarını dini kurumlar ile barışık bir imparatorluk yoluna sokmaya başlayınca, aynı çevrelerin eleştirisi oklarını bu sefer kendisine yöneltmiş bulur. Bu yeni durumda Napoleon, “ideoloji” kavramına karşı olan tavrını değiştirmekte gecikmez. O’na göre artık yaşanan bütün sorunların arkasında “ideolog”lar vardır. “İdeolog”lar fildişi kulede yaşayan ve gerçeklerden uzak insanlar olarak gösterilir. Artık devletin yaşadığı her başarısızlık “ideolog”lara bağlanır. Bu durum herhangi bir yanlış düşüncenin “ideolojik” olmakla suçlanmasını sağlamıştır. Artık, gerçeklikten uzak olmak, “ideolojik” olmak demektir.²⁶²

Yeni durumda, Napoleon’un müdahalesi ile “ideoloji” kavramı, “yanlış bilinç” anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Bu tutum, özellikle kendisinden sonraki süreçte belirli bir anlam kargaşası yaratmıştır. Hatta, bundan sonra *“olumlu ve olumsuz anlam arasındaki bu gidiş gelişler ideoloji kavramının tüm tarihinin ayrılmaz bir parçası olacaktır.”*²⁶³

Burada önemli olan bir başka saptama, Fransa’da ilk yaratılma sürecinde “olumlu” bir anlam taşıyan ancak sonrasında “olumsuz” bir belirlenmeye dönen “ideoloji” kavramının Almancaya geçişinin dolaysız olarak “olumsuz” anlamıyla olmasıdır. Bu kavramın Almancaya geçtiği yıllarda (1830’lar), “ideoloji”nin artık “olumsuz” anlamıyla anılması egemen anlayış olmuştur. Napoleon’un “olumsuz” vurgusu artık genel geçer bir hal alır. Bu nedenle “ideoloji” kavramı Almanca’da her zaman “olumsuz” anlamıyla kullanılmaya eğilimli olur.²⁶⁴ Bu sürecin hemen ardından Alman düşünürler Marx ve Engels tarafından da devralınacak olan “ideoloji” kavrayışı, sözcüğün bu “olumsuz” anlamında olacaktır.

²⁶² Özbek, a.g.e.

²⁶³ McLellan, a.g.e., s.7.

²⁶⁴ Çelik, a.g.e.

Buraya kadar anlatılan “ideoloji” kavramının gelişim sürecinde, üç önemli yaklaşımın belirdiği görülmektedir. Şerif Mardin, *İdeoloji* isimli eserinde bu aşamaları şu şekilde özetlemektedir:

“ideoloji kavramının üç çağrışım yarattığını görüyoruz: birincisi, gerçeğin, insanlara yansımada, içinden geçtiği ortamların etkisiyle, bir sapmaya uğradığı ve insanlarda yanlış imge ve izlenimler yaratabileceği, başka bir deyimle bazı insanların ‘gerçek’ olarak bildiklerinin altında daha derin ve doğru bir gerçeği maskeleydiği; ikincisi, bu saptmaları ortadan kaldıracak bir yöntemin varolduğu; üçüncüsü –Napolyon’un sözcüğe bağladığı anlam- aydınların gerçekten çok uzak olan soyutlamalar üzerinde durdukları, uygulamaya yönelmiş girişimlere oranla bir ‘rüya’ aleminde yaşadıkları, fikirlerinin bir soyutluluk tutkusunun izini taşıdığı.”²⁶⁵

Görüldüğü gibi; farklı anlam yüklerini kendi üzerinde taşıyan “ideoloji” kavramı, Marx ve sonrası fikirlerin oluşum çizgisinin belirlenmesine bu şekilde çeşitli tarihsel dönemeçlerden geçerek katılmıştır.

2.2. ALTHUSSER’İN BESLENDİĞİ KAYNAKLAR

Değinilen tarihsel arka plan, Althusser’in “ideoloji” anlayışının oluşmasında birinci derecede etkili olan düşünürlerin üzerinde yükseldiği düşünsel zemini oluşturmaktadır. Bu noktadan sonra, Althusser’in kavramsal yöneliminin belirmesinde kendisine referans olan ve eleştirel bir ilişkiye girdiği isimlerin “ideoloji” tartışmasında sahip oldukları konular incelenecektir. Konu Althusser olduğunda elbette bu isimler sadece burada incelenenlerle sınırlı olamaz. Tartışmaya oldukça özgün yorumlar getirmiş olan Althusser, uzun bir düşünürler listesi ile etkileşime girerek kendi kavramsal çerçevesini oluşturmuştur. Ancak burada, sadece Althusser için bu düşünürler arasında özellikle “ideoloji” tartışmasına kattıkları ruh ile öne çıkan isimlerin incelenmesine girişilecektir. Bunu yaparken yer yer bu düşünürlerin “ideoloji tartışmasına” katılımlarını sağlayan zemini oluşturan diğer düşüncelerine de değinmek gerekeceği muhakkaktır.

²⁶⁵ Şerif Mardin, *İdeoloji*, 12.Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, s.26.

2.2.1. Marx

Bilindiği gibi Marx'ın genel olarak ideoloji hakkında yazdığı bütünlüklü bir eseri yoktur. Bu konudaki görüşlerinin değerlendirilmesi, farklı farklı eserlerinden derlemeler yapmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla, Marx'ın ideoloji anlayışının temellerini açımlayabilmek için, düşünürün Ludwig Feuerbach ile olan tartışmalarını eksen olarak almak yerinde bir yöntem olacaktır. Buradaki temel kaygı, Marx'ın ideoloji hakkındaki görüşlerini, Feuerbach'ın "din" ve "insanın özü" gibi konularda öne sürdüğü fikirlerinin dolayımı üzerinden gösterebilmektir. "İdeoloji" konusunda Marx'ın ve Feuerbach'ın görüşlerinin karşıtlığı, Marx'ın ideoloji konusundaki duruşunun ruhunu anlamak için verimli bir kaynaktır. Bunun için öncelikle Feuerbach'ın düşüncelerinin temelleri ele alınacaktır.

2.2.1.1. Feuerbach'ın Din Yorumu

Feuerbach, 1804 yılında Almanya'da doğmuştur ve Genç-Hegelciler olarak bilinen grubun en tanınmış düşünürlerinden biridir. Zamanla Hegelci düşünceden uzaklaşır ve Hegel'in felsefesini eleştirdiği eserler verir. Tezde, ideoloji tartışmasıyla ilgili olarak, Feuerbach'ın 1841 yılında yayımlanan *Hıristiyanlığın Özü* isimli eseri referans alınacaktır. Bu eserdeki "din" ve "insan" yorumları "ideoloji tartışması" bağlamında değerlendirilebilir niteliktedir.

Toplumcu düşüncenin Alman temsilcisi Feuerbach, Berlin'de bir süre Hegel'in öğrencisi olduktan sonra modern felsefe üzerine tarihsel araştırmalara girişir. Hegel'in izleyicisiyken, O'nun eleştiricisi olur. Ardından "tanrıtanımaz bir hümanizm" anlayışı geliştirir.²⁶⁶ Feuerbach, tanrıtanımazlığı, hümanizmi ve kendine özgü bir materyalizmi tek bir potada eriterek kendi özgün felsefesini yaratır. Felsefesinin temeline "insan"ı yerleştirir. Hatta O'nun için "*dinin başı da, ortası da,*

²⁶⁶ Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi, Cilt III, Gerçekçi Düşüncenin Çağdaş Görünümü*, 5.Baskı, İstanbul, Bulut Yayınları, 2005.

sonu da insandır.”²⁶⁷ Ancak bu insan hayattan kopuk bir insan değil, tam tersine duyuları ve duyguları ile bir bütün oluşturan insandır:

“Başka yerlerde de ifade ettiğim gibi, bu felsefe, doğrunun açığa vurulması için gerekli tek araç olarak kalemi değil, gözleri ve kulakları, el ve ayakları görür; esas varlığı kağıt üzerinde bir varlık haline getirebilmek için, gerçeklik fikrini gerçeğin kendisiyle bir tutmaz, bu iki kavramı ayırır, bu ayırım yoluyla da, gerçeğin kendisine ulaşır; doğru olan şeyi, soyutluğun bir amacı olarak değil; gerçek insanın amacı olarak, bundan dolayı da doğru olanı başlı başına gerçek bir şey olarak kabul eder.”²⁶⁸

Görüldüğü gibi Feuerbach için “gerçeklik”, “gerçeklik fikri”nin kendisi ile bir tutulamaz. Bu sözü ile idealistler ve kendisi arasında bir ayırım yapmaktadır. O’nun için, gerçeklik ilk ölçekte gözler, kulaklar, eller ve ayaklar ile görülecek yani “duyumlunacak” bir alandır. Kendi felsefesi hakkında şunları söyler:

“Bu felsefe, ilkeleri gereği, ... , soyut salt düşünsel bir varlığı değil; gerçek bir varlığı kabul eder; bu nedenle ilkelerine göre doğru insan, olumlu ve gerçekliği olan insandır.”²⁶⁹

Filozof, soyut insan değil; yaşayan, nefes alıp veren insanla ilgilenmektedir. Felsefesinin merkezine bunu yerleştirir. Tanrıtanımazlığa da buradan yükselir. Yani O’nun maddeciliği insan merkezli bir bakış açısıyla sarılır:

“ ... dinsel sözlerin birer ‘antropomorfizma’ olduğu anlayışının etkisi altına giren birinin, inancı da şüphe ve inançsızlığın etkisi altına girer. Bu anlayış kişiyi sözlerin ve buradan da varlığın reddine biçimsel açıdan yönlendirmezse, bunun tek sebebi yüreksizliği ve kararsızlığıdır.”²⁷⁰

²⁶⁷ Ludwig Feuerbach, **Hıristiyanlığın Özü**, çev. Devrim Bulut, 1.Baskı, Ankara, Öteki Yayınevi, 2004, s.207.

²⁶⁸ Feuerbach, **a.g.e.**, s.9-10.

²⁶⁹ Feuerbach, **a.g.e.**, s.10.

²⁷⁰ Feuerbach, **a.g.e.**, s.42.

Tanrıtanımazlığını, *Hıristiyanlığın Özü* isimli kitabının *Genel Anlamda Din* bölümünü “... bugün ateizm olarak düşünülen şey yarın din olacaktır”²⁷¹ sözleriyle bitirerek açıkça dile getirir. Feuerbach’ın “insan” ve “din” hakkındaki görüşlerini incelerken, aklımızdan çıkarmamız gereken şey, filozofun düşüncesinde merkezin “insan”a ait olduğudur:

“... Tanrıbilimin asıl anlamının antropoloji olduğunu açıkladım, çünkü ilahi sözlerle insan doğasına ait sözler arasında hiçbir fark yoktur; sonuç olarak insani ya da ilahi konular arasında da bir fark yoktur.”²⁷²

Filozof görüşlerini “*Tanrıbilimi antropolojiye indirirken, antropolojiyi de Tanrıbilim seviyesine çıkarıyorum*”²⁷³ sözleri ile destekler. Açıkça görüldüğü gibi, bu anlayış, hem klasik bir Hıristiyanlık bakış açısını reddediyor, hem de tanrıbilimi yeryüzüne indirerek insanileştiriyor. Feuerbach için din, (bu “ideoloji” olarak da okunabilir) insanın doğasından gelen, insanın varlığından ayrıştırılamaz bir özelliktir, filozofun kendi deyişi ile “akılının bir rüyasıdır.” Ancak bu rüya tabiri bizi yanıltmamalıdır. Çünkü “*rüyalarda bile, kendimizi bir boşlukta ya da cennette değil, gerçek dünyada görürüz.*”²⁷⁴

Görüldüğü gibi bu “rüya”, Feuerbach için bir “yanılsama” değildir. İnsanın özünün bir ürünüdür. İnsan varlığının doğal olarak vardığı yerdir. Hatta insanı diğer yaratıklardan ayıran özelliktir. Filozof adı geçen eserin *Genel Anlamda İnsan* bölümüne “*dinin çıkış noktası, insanla hayvan arasındaki o büyük farktır: Hayvanın dini yoktur*”²⁷⁵ sözleri ile başlar.

Feuerbach’a göre, “din” insanın tarihsel bir varlık olmasından kaynaklanmaz. İnsanın yaşadığı ortamdan kaynaklı çevresel faktörlerin veya maddi etkinliklerinin değil, insanın özünün sonucu olarak vardır. Bu görüş, filozofu ideoloji tartışmalarında önemli bir sorun olan “ideolojinin kaynağının ne olduğu” sorusuna karşı net bir tavır almaya götürmektedir. Filozof görüşlerini şu şekilde açmaktadır:

²⁷¹ Feuerbach, **a.g.e.**, s.59.

²⁷² Feuerbach, **a.g.e.**, s.12.

²⁷³ Feuerbach, **a.g.e.**, s.14.

²⁷⁴ Feuerbach, **a.g.e.**, s.14.

²⁷⁵ Feuerbach, **a.g.e.**, s.21.

“Yalnızca, kendi türü ve varoluş şekli hakkında düşünen varlıklar, diğer şeylerin ve onu düşündüren varlıkların doğasını anlayabilir. Bundan da anlaşılabilceği gibi, insan hayvanın yaşamının iki misli yaşar. Bir hayvan için, iç dünya da dış dünya da birdir, ancak bir insan için ikisi farklı şeylerdir... İnsanın hayvandan farklı olan, kendine özgü varoluş şekli, dinin temelini oluşturmakla kalmamış, aynı zamanda onun asıl konumunu da belirlemiştir... bu nedenle, din, insanın kendi doğasının bilincinde olmasından başka bir şey olamaz.”²⁷⁶

Feuerbach için “insan” en temelde; mantık, irade ve kalpten oluşur. Burada Feuerbach’ı diğer maddecilerden ayıran özgünlüğüyle karşı karşıya gelinir:

“Hayal gücünden yoksun, maddeciler şöyle der: ‘İnsan, hayvandan yalnızca bilinçli olduğu için farklıdır; o da bir hayvandır ama aynı zamanda bilince hükmedebilir.’ Bu kişiler, bilinçli bir varlığın nitel olarak değiştiğini düşünmemektedir.”²⁷⁷

Feuerbach için, insanın duyguları kurucu bir öneme sahiptir ve insanın içindeki uyum mantığının, iradenin ve sevginin birliğinden oluşur. Filozof duygunun önemini şöyle vurgular:

“Örneğin, duygu dinin esas organıysa, Tanrı’nın esasları, duyguların esaslarından başka bir şey ifade etmez. Gizli de olsa asıl söylenmesi gereken şudur: ‘Duygu, Tanrısallığın bir organıdır.’”²⁷⁸

“Kısacası, o (duygu) sizin Tanrınızdır.”²⁷⁹

Filozof için duygunun dinsel olmasının temeli, duygunun doğasıdır ve kendi içindedir. Bu şekilde, dini yaratan insanın başka bir özelliğine geliyoruz: “İnsan, varlığını simgeleyen nesnelere olmadan bir hiçtir” düşüncesi ile özetlenebilecek olan bu görüşü Feuerbach, “Uranüs’ün üzerinde parlayan güneşle Dünya üzerindeki bir

²⁷⁶ Feuerbach, a.g.e., s.22.

²⁷⁷ Feuerbach, a.g.e., s.23.

²⁷⁸ Feuerbach, a.g.e., s.31.

²⁷⁹ Feuerbach, a.g.e., s.34.

değildir... Bu nedenle güneş, her gezegenin kendisini yansıtan bir aynadır”²⁸⁰
şeklinde anlatmaktadır.

Bu durumda, Tanrısallık yine Tanrısal olan bir şey aracılığıyla anlaşılabilir. İnsanın duyguyla olan bağı ile birlikte düşünüldüğünde *“Tanrı’nın şundan başka bir açıklaması yapılamaz: Tanrı, saf, sınırsız, özgür bir duygudur.”²⁸¹* Duygunun dinin esası olduğu ve insanın doğal bir özü olduğuna göre, *“Tanrı var mı, yok mu?”* gibi bir soru da ortadan kaybolur:

“Duygu sizin en içteki gücünüzdür, bir güç olduğu için de sizden ayrı ve bağımsızdır; içinizedir ancak sizden üstündür; başka bir benlikmiş gibi sizi kontrol eden aslında sizin kendi benliğinizdir.”²⁸²

Feuerbach, *Hıristiyanlığın Özü* isimli eserinin *Genel Anlamda Din* bölümüne *“duyusal bir nesne, insanın dışında, dinsel nesne ise içindedir, bir iç nesnedir”²⁸³* saptaması ile başlar. Bu iç nesne önemlidir, değerlidir. Din, dolayısıyla Tanrı, insanın içinin aynasıdır. *“Tanrı, gerçekte, insanın dışa vurulmuş, maddileştirilmiş halidir.”²⁸⁴* Şu uzun alıntı filozofun görüşlerini açabilmek için faydalıdır:

“İnsan ne kadar düşünürse, ne kadar çok şey bilirse, Tanrı bilinci de o kadar gelişir; bir insan ne kadar değerliyse, Tanrı’sı da o kadar değerlidir. Tanrı bilinci insanın kendi bilinci; Tanrı hakkında bildikleri insanın kendi hakkında bildikleridir. İnsanın kendi hakkında düşündükleri Tanrı hakkında düşündüklerine eş olduğu gibi Tanrı hakkında düşündükleri de kendi hakkında düşündüklerine eştir, bu iki durum aynıdır. İnsana göre Tanrı neyse, o, insanın kendi ruhudur: Kendi ruhu ve kalbi de onun Tanrı’sıdır. Tanrı, insanın iç doğasının dışavurumu, kendi ifade edişi, içindeki gizli kalmış hazinelerin görkemli bir biçimde açığa çıkışı, en içteki düşüncelerinin itirafı ve sevgisinin gizlerini açığa vuruşudur.”²⁸⁵

²⁸⁰ Feuerbach, **a.g.e.**, s.26.

²⁸¹ Feuerbach, **a.g.e.**, s.33.

²⁸² Feuerbach, **a.g.e.**, s.33-34.

²⁸³ Feuerbach, **a.g.e.**, s.35.

²⁸⁴ Feuerbach, **a.g.e.**, s.57.

²⁸⁵ Feuerbach, **a.g.e.**, s.36.

Dolayısıyla Feuerbach, “din”e (“ideoloji” diye okunabilir) “olumlu” bir anlam yüklemektedir. Din, insanın kendisini bulmasını sağlayan bir araçtır. İnsan din ile nasıl bir ilişkiye girerse, aslında, kendisiyle aynı şekilde bir ilişkiye girecektir. Daha önce söylendiği gibi, bu insanın aynaya bakması gibi bir şeydir. Din, insanın gerçekliğinin üzerini örten bir unsur değil, içini gösteren bir araçtır. Dinde gördüğü aslında insanın kendisidir. Filozofa göre, “kutsal varlık” insanın kendisinden başka bir şey değildir. Feuerbach, dini, aşılması ve geride bırakılması gereken bir gerçeklik değil, sadece dönüştürülmesi ve derinleştirilmesi gereken bir özellik olarak görmektedir. Bu sayede, insanlar Tanrı’da açılan kendi özlerine sahip olacaklardır. Filozof bu görüşünü “*dindeki her gelişme, insanın kendi bilgisinin derinliklerine inmesi anlamına gelir*”²⁸⁶ diyerek özetlemektedir:

Buraya kadar Feuerbach’ın görüşlerinin temel noktaları açıklanmaya çalışıldı. Bundan sonra Marx’ın, Feuerbach’ın bu görüşleriyle hesaplaşması ve bundan yola çıkarak “ideoloji” sorununa yönelik tutumu açıklanmaya çalışılacak.

2.2.1.2. Marx’ın Feuerbach Eleştirisi

Marx’ın “ideoloji” konusu ile ilgili görüşleri tek bir eserde toplanmamıştır. Bu nedenle “ideoloji” sorunu için materyaller sağlayabilecek olan fikirlerini, Feuerbach ile olan tartışmasından toplamak verimli olacaktır. Bu tartışma, Marx’ın “ideoloji” sorununa yaklaşımında işlevsel sacayakları olabilen eserlerinden takip edilmeye çalışılacaktır. Bunun için, sırasıyla Marx’ın *1844 Elyazmaları*, 1845 yılında yazılmış *Feuerbach Üzerine Tezler* ve yine aynı yıl yazılmış olan *Alman İdeolojisi* isimli eserleri incelenecektir.

Toplumcu düşüncenin en önemli temsilcisi olan Marx, Hegel’in ve Feuerbach’ın tarihsel olarak ardılıdır ve yine Hegel’in ve Feuerbach’ın felsefelerini sistemli bir şekilde eleştirerek kendi özgün düşüncelerini yaratmıştır.²⁸⁷ Marx’ın

²⁸⁶ Feuerbach, **a.g.e.**, s.37.

²⁸⁷ Timuçin, **a.g.e.**

ideoloji tartışmalarındaki konumlanması, Sinan Özbek'in *İdeoloji Kuramları* isimli çalışmasında şu şekilde saptanmaktadır:

*“Marx, bir toplumsal biçimlenmenin düşünsel görünümünü ele alırken oldukça belirgin, karakteristik bir yöntem kullanır. Ona göre ideler, sanat, hukuk, din vb. bir başka ve kuşatıcı anlatımıyla ideoloji, sürekli biçimde ekonomik kategorilerle birlikte ele alınmalıdır.”*²⁸⁸

Burada, bir başlangıç olan ve daha sonraki tartışmaları da belirleyen bir ayrıma dikkat çekilmiş olunuyor. Özbek, Marx'ın, Feuerbach'dan ayrılan bir özelliğini, “ekonomik kategoriler” düşüncesini belirtiyor. Marx'ın bu tavrının, erken yaşlarda yazdığı *1844 Elyazmaları*'ndan başlayarak nasıl oluştuğu ve geliştiği kendi eserleri ekseninde de gözlenebilir:

*“Din, aile, devlet, hukuk, sağıtöre, bilim, sanat, vb., tikel üretim biçimlerinden başka bir şey değildirler ve genel üretim yasasına uyarlar.”*²⁸⁹

Bu alıntıda da rahatça görülebildiği gibi, Marx, genel anlamda “ideoloji” alanının parçaları olarak değerlendirilebilecek olan din, aile, devlet, sağıtöre, bilim, sanat gibi alanları genel “üretim yasası”na tabi kılmaktadır. Burada, Feuerbach'ın görüşleri ile bir zıtlık görülmektedir. Feuerbach, “din” gibi bir alanı asla insanın yaşadığı dış çevrelerin etkisi ölçüğünde değerlendirmez. Bu karşıtlığı Marx, şu şekilde belirterek daha da aydınlık kılıyor:

*“Dinsel yabancılaşma, dinsel yabancılaşma olarak, ancak bilinç alanında, ancak insanın vicdanında olur; ama iktisadi yabancılaşma, gerçek yaşamın yabancılaşmasıdır – öyleyse kaldırılması da her iki yönü birden kapsar.”*²⁹⁰

²⁸⁸ Özbek, a.g.e., s.59.

²⁸⁹ Karl Marx, *1844 Elyazmaları, Ekonomi Politik ve Felsefe*, çev. Kenan Somer, 3.Baskı, Ankara, Sol Yayınları, 2005, s.172.

²⁹⁰ Marx, a.g.e., s.172-173.

Burada görüldüğü üzere; Marx, Feuerbach'ın insanın gerçek alanları olarak din ve duyguyu görmesini eleştirmektedir. Bu alanlar yerine, gerçek yaşam olarak, iktisadi alanı yerleştirmektedir. Ancak burada bir başka kavram olan “yabancılaşma” kavramı ile karşı karşıya geliyoruz. Bu kavram etrafında oluşan Marx – Feuerbach karşıtlığını serimleyebilmek için Balibar'ın görüşlerinden faydalanılabilir:

“Feuerbach, ‘dinsel yabancılaşma’yı, yani sahici, duyarlı insanların kurtuluş ve mükemmeliyeti (...) duyular ötesi bir başka dünyada tanımlama olgusunu açıklamak istemektedir. Bu yanılmacanın bilincine vararak insanlar, Tanrı’da yabancılaşmış kendi özlerine ‘yeniden sahip olmaya’ muktedir hale gelecekler ve böylece de bu yeryüzünde kardeşliği gerçekten yaşayacaklardır.”²⁹¹

Ancak Marx bu konuyu kesinlikle farklı ele almaktadır. Marx, Feuerbach'ın (ve bu ekseninde Hegel'in) görüşlerini, insanı yabancılaşmış bir hayata mahkûm etmekle eleştirmektedir:

“Hukukta, siyasette, vb., yabancılaşmış bir yaşam sürdüğünü kabul etmiş bulunan insan, bu yabancılaşmış yaşam içinde, yabancılaşmış yaşam olarak, kendi gerçek insanal yaşamını sürer.”²⁹²

Marx, bu yabancılaşmış yaşamı olumluamaz, tam tersine yıkılmış, kaldırılmış bir dini (ideoloji olarak okunabilir) olumluamaktadır:

“Eğer ben dinin insanın yabancılaşmış kendinin bilinci olduğunu biliyorsam, din olarak dinde doğrulamasını bulan şeyin benim kendimin bilinci değil ama benim yabancılaşmış kendimin bilinci olduğunu da biliyorum demektir. Demek ki o zaman, benim kendi kendine, kendi özüne bağlı bulunan kendimin bilincimin, kendini dinde değil ama tersine, yıkılmış, kaldırılmış dinde olumladığını da biliyorum demektir.”²⁹³

²⁹¹ Etienne Balibar, **Marx'ın Felsefesi**, çev. Ömer Laçiner, 3.Baskı, İstanbul, Birikim Yayınları, 2003, s.28.

²⁹² Marx, **a.g.e.**, s.229.

²⁹³ Marx, **a.g.e.**, s.229

Bu yorumlar, Marx'ın "gençlik eserleri" olarak adlandırılan yapıtlarından biri olan *1844 Elyazmaları*'ndan alınmıştır. Ancak bu görüşler, Marx'ın daha sonraki dönemlerde "ideoloji" hakkındaki görüşlerini belirleyici niteliktedir. Sinan Özbek *İdeoloji Kuramları*'nda bu konuda şunları yazmaktadır:

*"Görünen odur ki bu yorum, üstyapılar ve dolayısıyla ideoloji anlayışının çekirdeğini oluşturmaktadır. Marx aynı anlayışı daha sonraki yapıtlarında geliştirerek savunmayı sürdürmektedir."*²⁹⁴

Bu belirlemeler yapıldıktan sonra, Marx'ın görüşlerinin devamı daha sonraki eserlerinde izlenmeye devam edilebilir. *1844 Elyazmaları*'ndan bir yıl sonra yaptığı bir çalışmaya *Feuerbach Üzerine Tezler*'e geçilebilir. Marx'ın bu çalışması, Feuerbach'ın görüşleri hakkındaki on bir tezi kapsar. Bu tezlerden tezin konusu dahilinde Marx'ın konumlanışının belirlenmesine yardımcı olacak birtakım noktalar aktarılabilir:

"I. (...) ama insan faaliyetinin kendisini nesnel faaliyet olarak kavramaz. Bunun içindir ki, 'Hıristiyanlığın Özü'nde, yalnızca teorik tutum, hakiki insan tutumu olarak görülür, pratik ise ancak iğrenç yahudice görünümüyle kavranır ve sabitleştirilir. O nedenle de, 'devrimci', 'pratik-eleştirel' faaliyetin önemini anlamaz.

II. (...) Pratikten yalıtlmış düşüncenin gerçekliği ya da gerçeksizliği konusundaki tartışma, tamamıyla skolastik bir sorundur.

VI. Feuerbach, dinsel özü, insan özüne indirger. Ama insan özü, tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Bu öz aslında, toplumsal ilişkiler bütünüdür.

*VII. İşte bu nedenledir ki, Feuerbach, 'dinsel duygu'nun kendisinin bir toplumsal ürün olduğunu ve tahlil ettiği soyut bireyin, belirli bir toplumsal biçime ait olduğunu görmez."*²⁹⁵

Bu *Tezler* ekseninde Marx'ın Feuerbach meselesine karşı tutumu oldukça öz ve net olarak belirmektedir. En başta, *Hıristiyanlığın Özü*'nde asıl faaliyet alanı

²⁹⁴ Özbek, a.g.e., s.65.

²⁹⁵ Karl Marx, **Feuerbach Üzerine Tezler**, Alman İdeolojisi (Feuerbach) içinde, çev. Sevim Belli, 5.Baskı, Ankara, Sol Yayınları, 2004, s.21-24.

olarak “teorik tutumun” belirlenmiş olması ve insanı tanıyabileceğimiz asıl alanın pratik alan olduğunun görülememesi eleştirilmektedir. Aynı şekilde Feuerbach’ın “insanın özü”nü toplumsal ilişkiler dışında arayışı da eleştirilmektedir. Marx böyle bir arayışın boşuna bir arayış olduğunu, dolayısıyla, “din” ve “yabancılaşma” gibi konuların, sadece insanın pratik faaliyetleri ekseninde tartışılabileceğini savunmaktadır. Marx’ın bu bakış açısı, dinin toplumsal bir ürün olduğunun savunusuyla bütünlüklü bir hal almaktadır. Feuerbach, “din”i “insanın özü” olarak görmektedir, ancak Marx, “din”i tarihsel bir alanda açıklamaktadır. İnsani öz, toplumsal ilişkilerin bir bileşimidir. Balibar *Tezler* hakkında şu saptamayı yapıyor:

“Marx Tezler’de bize demektedir ki; bu yansıtmanın gerçek nedeni bilincin bir yanılması, bireysel tasavvurun bir sonucu değildir. Bunun nedeni toplumda hüküm süren bölünme ve ayrışmadır. Din veya siyaset atmosferinin onlara mucizevi bir çözüm önerdiği insanları karşı karşıya getiren pratik çatışma, anlaşmazlıklardır.”²⁹⁶

Marx, *Tezler*’den sonra, aynı yıl Engels ile birlikte *Alman İdeolojisi* kitabını yazar. Yaşamı sırasında yayımlanamamış olan bu eser, Marx’ın, Marksist felsefenin temel öncüllerini toplu olarak anlattığı ilk eseridir. Bu eserle birlikte, birçok sorunun cevabı Marx açısından daha net olarak belirmiş, genel çerçeve yerli yerine oturmuştur. “İdeoloji tartışmaları” açısından da önemli olan bu eser, Feuerbach tartışmasına da birçok açıdan yanıtlar getirmektedir.

Marx’ın, kendi felsefesinin temelleri ile diğer felsefelerinki arasındaki ayrımlara bu yapıtta birçok kez değindiği görülmektedir. Bu ayrımların aydınlatılması, Feuerbach ile olan tartışmanın da gerektirdiği bir durumdur. Marx, kendi çıkış noktalarını çok net olarak belirtmektedir:

“Bizim hareket noktamızı oluşturan öncüller, (...) gerçek bireylerdir, bu bireylerin eylemleri ve maddi yaşam koşullarıdır.”²⁹⁷

²⁹⁶ Balibar, **a.g.e.**, s.29.

²⁹⁷ Karl Marx, Friedrich Engels, **Alman İdeolojisi**, Alman İdeolojisi (Feuerbach) içinde, çev. Sevim Belli, 5.Baskı, Ankara, Sol Yayınları, 2004, s.38.

“Demek ki, bireylerin ne oldukları, üretimlerinin maddi koşullarına bağlıdır.”²⁹⁸

Görüldüğü gibi, bu ilke Marx ile Feuerbach arasında temel bir ayrılık hattı oluşturmaktadır. Çünkü Feuerbach en temelde “insanın özü”nü araştırırken asla “tarihsel” saptamalarda bulunmaz. Feuerbach için “öz”, maddi ilişkilerle açıklanabilecek bir alan değildir. Oysa Marx, *Alman İdeolojisi* kitabına bu ayrımla başlar. İnsan, maddi ilişkileri içerisinde oluşur. Dolayısıyla, insanı hayvandan ayıran şey, Feuerbach’ın savunduğu gibi “din” değil, “maddi ilişkiler”idir. Marx bu durumu şöyle açıklıyor:

“İnsanlar, hayvanlardan, bilinçle, dinle, ya da herhangi bir başka şeyle ayırdedilebilir. İnsanlar kendi geçim araçlarını üretmeye başlar başlamaz, kendilerini hayvanlardan ayırt etmeye başlıyorlar.”²⁹⁹

Marx, “insanın özü” denilerek yüceltilen şeyin gerçekliğinin nerede aranması gerektiğini açık olarak belirtiyor:

“Her bireyin ve her kuşağın mevcut veriler olarak buldukları bu üretici güçler, sermayeler, toplumsal karşılıklı ilişki biçimleri toplamı, filozofların ‘töz’ olarak ve ‘insanın özü’ olarak tasarladıkları, göklere çıkardıkları ya da savaştıkları şeyin somut temelidir.”³⁰⁰

Bu şekilde, üretimin ve maddi ilişkilerin önemi merkeze alınmaktadır. Bu da iki filozofu, toplumsal bir varlık olan insan ile toplumsal bilincin oluşumunun ilişkisi meselesinde de bir ayrıma götürmektedir. Marx, Feuerbach’ın görmezden geldiği bir noktada, maddi faaliyetlere yaptığı vurguda ısrar etmektedir:

“Fikirlerin, anlayışların ve bilincin üretimi, her şeyden önce doğrudan doğruya insanların maddi faaliyetine ve karşılıklı maddi ilişkilerine, gerçek yaşamın diline bağlıdır. İnsanların anlayışları, düşünceleri, karşılıklı zihinsel ilişkileri, bu noktada onların maddi davranışlarının

²⁹⁸ Marx, Engels, **a.g.e.**, s.39.

²⁹⁹ Marx, Engels, **a.g.e.**, s.39.

³⁰⁰ Marx, Engels, **a.g.e.**, s.68-s.69.

dolaysız ürünü olarak ortaya çıkar. Bir halkın siyasal dilinde, yasalarının, ahlakının, dininin, metafiziğinin, vb. dilinde ifadesini bulan zihinsel üretim için de aynı şey geçerlidir.”³⁰¹

Feuerbach, gerçek yaşamı, üretimin ve maddi ilişkilerin olduğu alanda değil de, bunların dışında, sadece insanın teorik etkinliğinde aradığından dolayı birtakım zihinsel faaliyetlerin ve sezgisel önermelerin dışına çıkamamıştır. Söylem alanını tutarlı bir gerçekçilikle kuşatamadığı için, Marx’ın deyişi ile “gerçek tarihsel insan” diyeceğine “insan” dediği için tutarlı bir materyalist olamamıştır:

“Feuerbach materyalist olduğu zaman tarihten uzak duruyor, ve tarihi hesaba kattığı zaman da materyalist olmaktan çıkıyor.”³⁰²

Marx’a göre, yaşamı belirleyen “bilinç” değil, tersine, bilinci belirleyen “yaşam”dır. Bu anlayış, Feuerbach’ın insanların kurtuluşu için gerekli gördüğü “düşünsel aydınlanma”yı da eleştirir. Çünkü fikirlerin kaynağı kendilerinde değil, dışlarındadır, hayatın içindedir. Marx şunları söylemektedir:

“(…) ahlak, din, metafizik ve ideolojinin tüm geri kalan kısmı ve bunlara tekabül eden bilinç biçimleri, artık o özerk görünümelerini yitirirler. Bunların tarihi yoktur, gelişmeleri yoktur.”³⁰³

Bunun devamında, Marx ile Feuerbach arasında, dünyanın dönüştürülmesi meselesi de bir ayırım noktası haline geliyor. Marx açısından, insanlığın kurtuluşu Feuerbach’ın konuyu ele alışından çok ayrı olacaktır:

“(…) gerçekte ve pratik materyalist için, yani komünist için sorun, mevcut dünyayı köklü bir biçimde dönüştürmek, varolan duruma pratik olarak saldırmak ve onu değiştirmektir. Feuerbach’da kimi zaman bu cinsten görüşler bulunsa da, bunlar, hiçbir zaman kopuk kopuk sanılardan öteye gitmezler.”³⁰⁴

³⁰¹ Marx, Engels, **a.g.e.**, s.44-s.45.

³⁰² Marx, Engels, **a.g.e.**, s.52.

³⁰³ Marx, Engels, **a.g.e.**, s.45-s.46.

³⁰⁴ Marx, Engels, **a.g.e.**, s.49.

Feuerbach için, bu noktada asıl mesele “eleştiri”dir. O’na göre olması gereken sadece “yanlış olarak yorumlanmış bir din” yerine, “insan doğasının akışına uygun bir din”in geliştirilmesidir. Marx, burada ayrımı oldukça net koyar:

“Tarihin, dinin, felsefenin ve bütün öteki teorilerin devindirici gücü, eleştiri değil, devrimdir.”³⁰⁵

Görüldüğü gibi; Marx, Feuerbach’ın “din” ve “insanın özü” konusundaki görüşlerini analiz ederek eleştirilerine başlar, ardından da bu eleştirilerinin etki alanını tüm ideolojik formların kaynağını gösterebilecek kadar genişletir. Marx’ın Feuerbach eleştirisi üzerinden geldiği bu son konumu Sinan Özbek şu şekilde özetler:

“... Marx, insanların bütün hukuksal, felsefi ve dinsel tasarımlarının son tahlilde yine insanların ekonomik yaşam koşullarından geldiğini ve bunların değişmesiyle düşünce biçimlerinin de az ya da çok değişeceğini ilan eder.”³⁰⁶

Tezin bu kısmında, Karl Marx’ın “ideoloji tartışması”nda durduğu yerin temel noktaları, kendi eserlerindeki Feuerbach eleştirileri referans alınarak açılmaya çalışıldı. Tarihte önemli bir yer tutan Marx - Feuerbach tartışması ve karşılığı, kendilerinden sonra gelenler için (Althusser de dahil olmak üzere) oldukça belirleyici olmuştur.

2.2.2. Lenin

Althusser’i besleyen en temel kaynaklardan biri olan ve “ideoloji tartışmaları”nda önemli bir yer tutan Vladimir İliç Ulyanov Lenin’in bu konuya yaklaşımını incelemek ve bu tartışmanın gelişim sürecindeki yerini saptayabilmek için, öncelikle eserlerinin tarihsel koşulları içerisinde değerlendirilmesi ve “ideoloji” sorununa yaklaşımındaki temel çizginin belirgin hale getirilmesi gerekmektedir.

³⁰⁵ Marx, Engels, **a.g.e.**, s.68.

³⁰⁶ Sinan Özbek, **Feuerbach’ın Din Anlayışı ve Marx ile Engels’in Eleştirisi**, Felsefelogos, No:3, 1998, s.51.

Bilindiği gibi, Lenin'in ideoloji tartışmalarına direk referans verilebilecek bir eseri yoktur. İdeoloji tartışmalarında özel olarak nerede konumlandığını saptayabilmek için, bütün eserlerini araştırmak ve bu eserler içerisinde ideolojiye yönelik değinmelerini sistemli olarak incelemek gerekmektedir. Bu incelemeler sayesinde ki düşünürün ideolojiye yaklaşımına hakim olan tutum yakalanabilir.

Öncelikle şunun saptanması gerekir. Lenin, birçok teorik konuya olduğu gibi “ideoloji” konusuna da pratik politik kaygılar ile değinmiştir. Bu durum, O'nun tarihin çok hızlı değiştiği bir dönemde ve en radikal dönüşümlere gebe olan bir coğrafyada yaşamış olması ile dolaysız bir bağ içerir. Bu değişimin özellikle göbeğinde duran bir kişi için, politik hedeflerin temel teorik yönelimleri belirliyor olması anlaşılabilir bir şeydir. Temel devlet teorisini tartıştığı ve 1917 yılı ağustos gibi kritik bir dönemde yazdığı *Devlet ve İhtilal*³⁰⁷ isimli kitabında bile, ideoloji sözcüğünü sadece birkaç kez kullanıyor olması ve bunların da başka meseleleri açmak için kullanılmış olması, Lenin'in konuya yaklaşımında bizlere önemli ipuçları vermektedir.

Lenin'in 1894 yılında yayınlanan ve ilk önemli eseri denilebilecek olan “*Halkın Dostları*” *Kimlerdir ve Sosyal Demokratlara Karşı Nasıl Savaşılır?* isimli kitabında ortaya serdiği tutum, kendisinin tüm siyasal yaşamı boyunca savunacağı bir çizgidir. Bu eserin yazılışında en önemli etken, o tarihte, Rusya içerisinde var olan sosyalist hareketin kimlik tartışmalarıdır. Lenin, bu kitapta, özellikle Rusya'da yeni yeni oluşmaya başlayan proleter örgütlenmeler ve genel sosyalist yönelimler ile ilgili tartışmalara açıklık getirmeye çalışmaktadır. Bunu başarabilmek için de ayaklarını basabileceği bir temel olarak materyalizmi belirlemektedir:

“Materyalizm, üretim ilişkilerini toplumun yapısı olarak kurtararak ve öznellerin toplumbilime uygulanabilirliğini reddettikleri genel bilimsel

³⁰⁷ Vladimir İliç Lenin, *Devlet ve İhtilal, Marksist Devlet Öğretisi ve Proletaryanın Devrimdeki Görevleri*, çev. Kenan Somer, 9.Baskı, Ankara, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2003.

yinelenme ölçütünün bu ilişkilere uygulanmasını olanaklı kılarak, kesinlikle nesnel bir ölçüt sağladı.”³⁰⁸

Burada, Lenin’in tartışmaya başlarken “nesnellik” ile ilgili temel tavrını ortaya koyduğunu ve bunu “materyalizm” ile gerçekleştirdiğini görüyoruz. Nesnellik konusundaki kaygılarını daha sonraki eserlerinde de görmekteyiz. Lenin bu belirlemeyi yaptıktan sonra şöyle devam etmektedir:

“Onlar, ideolojik toplumsal ilişkilerle (yani, biçimlenmeden önce insanın bilincinden geçenler gibi) yetindikleri sürece, çeşitli ülkelerin toplumsal görüngülerindeki yinelemeyi ve düzenliliği gözlemleyemiyorlardı ve onların bilimleri, olsa olsa bu görüngülerin yalnızca bir tanımı, hammaddelerin toplanması olarak kalıyordu.”³⁰⁹

Bu alıntıda da açıkça görüldüğü gibi; Lenin, toplumsal konularda konuşabilmenin ve öznelciliğin karanlığına saplanmamanın en temel yolu olarak, nesnelliği ve toplumsal durumların altında yatan gerçekliğin genellenebilir olmasını görmektedir. Bu zemin net olarak ortaya konulduktan sonra “teori, tarihin ‘aydınlatılması’ için, temellerin ideolojide değil, maddi toplumsal ilişkilerde aranması biçimindeydi”³¹⁰ der. Hemen ardından şu satırları ekler:

“Temel fikirleri [Marx ve Engels, y.n.] toplumsal ilişkilerin maddi ve ideolojik olarak bölündükleri idi. Sonuncular, yalnızca, insanın varlığını sürdürme etkinliğinin biçimi (sonucu) olarak insanın iradesinden ve bilincinden bağımsız olarak biçimlenen birincilerin bir üstyapısını oluştururlar.”³¹¹

Lenin’in bu satırlarında, “maddi” olan ve “ideolojik” olan ayırımına gittiği ve ideolojiyi üstyapı unsuru olarak belirttiği görülür. “Maddi” olan “ideolojik” olana karşı önceliğe sahiptir. Bu düşüncelerini, aynı zamanda Marx ve Engels ile birlikte pekiştirmektedir.

³⁰⁸ Vladimir İliç Lenin, “Halkın Dostları” Kimlerdir ve Sosyal Demokratlara Karşı Nasıl Savaşılır?, çev. Vahap S. Erdoğan, 5.Baskı, Ankara, Sol Yayınları, 1996, s.15.

³⁰⁹ Lenin, a.g.e., s.15.

³¹⁰ Lenin, a.g.e., s.26.

³¹¹ Lenin, a.g.e., s.27.

Lenin bu konuları tartışırken, ilgili tarihlerde en önemli sorun olarak görülen işçi sınıfının politik ve bağımsız bir kimlik olarak siyaset sahnesine çıkışı ve bu gelişimin temel yönelimine hakim olan çizginin ne olacağı sorusuna cevap aramaktadır. Bu noktada özellikle işçilerin, geniş yığınlar ile olan ilgisi ve diğer sınıflar ile nasıl bir ilişkiye geçeceği yakıcı bir konu olarak durmaktadır. Lenin, “sosyalist sistemi kurmaya yönelik eylemler, ciddi meyveler vermek için yığınları nasıl kendine çekmelidir?”³¹² ve “işçi sınıfının küçük-burjuvaziye ve onun programına karşı tutumu ne olmalıdır?”³¹³ diye sormakta ve genel açıklamalarını bu ekseninde yapmaktadır. Lenin, kendisinin ideoloji tartışmaları içerisindeki yerini de belirleyecek olan tavrını bu pratik kaygılar içerisinde belirtmektedir:

“Sosyalistlerin görevi, toplumsal ve ekonomik gelişmenin fiili yolunda duran fiili ve gerçek düşmanlara karşı fiili savaşımında proletaryanın ideolojik önderleri [a.b.ç.] olmak olduğu zaman durum tümüyle farklıdır... :İnceleme, Propaganda, Örgütlenme”³¹⁴

Burada gözden kaçırılmaması gereken bir nokta vardır. Lenin çok net olarak “ideolojik önder” olmaktan bahsetmektedir. Bu, kendisinin ideolojiye açıkça “olumlu” bir anlam yüklediğini göstermektedir. Böylece Lenin, ideolojiye bir “yanılsama” veya “yanlış-bilinç” olarak yaklaşmadığını, ilk önemli eseri olan “Halkın Dostları” Kimlerdir ve Sosyal Demokratlara Karşı Nasıl Savaşırlar? isimli kitabında açıkça ortaya koymaktadır. Bu durum, Marx’ın tutumu ile kendisinin tutumu arasında bir kırılmayı ifade etmektedir. Bütün hayatını siyasi bir hedef ve parti mücadelesi içerisinde geçiren, bir süre sonra sosyalizmi iktidar yapacak olan bir kadronun başına geçecek olan ve tarihin çok hızlı aktığı bir zamanda yaşayan Lenin’in bu yönelimi oldukça anlaşılır bir durumdur. İdeolojinin, kitle politikasında nasıl bir rol oynadığını tartışmak ve bunun etkilerini yönetebilmek oldukça önemli bir hedeftir ve Lenin için bu konuda en belirleyici unsur budur. Ancak pratik mücadeleye bu önem atfedilirken, bunun yükseleceği zemin Lenin tarafından asla göz ardı edilmez:

³¹² Lenin, a.g.e., s.36.

³¹³ Lenin, a.g.e., s.171.

³¹⁴ Lenin, a.g.e., s.181.

“...teorik çalışma olmaksızın ideolojik lider olamazsınız, bu çalışmayı davanın gereksinimlerini karşılamaya yöneltmeden, ve bu teorinin sonuçlarını işçiler arasında yaymadan ve onların örgütlenmesine yardımcı olmadan ideolojik lider olamayacağınız gibi.”³¹⁵

Lenin bu eserdeki tutumunu işçilerin bağımsız bir örgütlenmeye sahip olmaya doğru ilerlediği ancak partinin daha kurulmadığı bir süreçte oluşturmuştur. Bu konuların önemi, Lenin’i Rusya Sosyal Demokrat İşçi Partisi (RSDİP)’nin 1903 yılında yapılan İkinci Kongre arifesinde yazdığı *Ne Yapmalı? Hareketimizin Canalcı Sorunları* isimli eserinde “devrimci teori olmadan, devrimci hareket olamaz.”³¹⁶ şeklinde bir tutum almaya yönlendirmiştir.

Lenin bu konuda ısrar etmektedir. Çünkü ilk olarak, parti her ne kadar İkinci Kongre’ye hazırlanıyor olsa da hareket yeni bir örgütlenmedir ve bu süreçte yer yer pratik kaygılar teorik açıklamaları gölgelemektedir. İkinci olarak da uluslararası alanda (özellikle Avrupa’da) oluşmuş olan sosyalist birikim Rusya’da mevcut değildir. Parti, bu birikimin eleştirel olarak özümsemesi görevi ile karşı karşıyadır. Bunlar olmadan işçi sınıfının bağımsız devrimci bir politik örgütlenişinden bahsedilemez. Lenin bu konudaki tavrını Engels’in düşünceleri ile pekiştiriyor:

“Engels, sosyal demokrasinin büyük savaşımının aramızda olduğu gibi iki biçimini (siyasal ve iktisadi) değil, teorik savaşımı; ilk ikisi ile bir tutarak üç biçimini kabul ediyor.”³¹⁷

Partinin proletaryanın “ideolojik önder”i olması yolunda teoriye verilen bu önem, sadece öncü olarak partinin değil, işçi sınıfının da bilinçlendirilmesi görevini gündeme taşımaktadır. Avrupalı işçilere göre görece geri durumda olan Rusya’daki işçiler sınıf bilincine sahip kılınmalıdır. Sadece bu sayededir ki parti ideolojik önder olma konumuna yerleşebilir. Bunun için, işçilere “dışarıdan bilinç” verilmesi gerekmektedir. İdeoloji ekseninde önemli bir konu olan “dışarıdan bilinç” konusu

³¹⁵ Lenin, **a.g.e.**, s.181.

³¹⁶ Vladimir İliç Lenin, **Ne Yapmalı?, Hareketimizin Canalcı Sorunları**, çev. Muzaffer Erdost, 6.Baskı, Ankara, Sol Yayınları, 2004, s.31.

³¹⁷ Lenin, **a.g.e.**, s.32.

Lenin ile ilgili olan en tartışmalı konulardan biridir. Politik hayatının ileriki safhalarında kendisinin de eleştirel olarak yaklaşacağı bu düşüncesinde Lenin, öncelikle işçilerin kendiliğinden mücadelesinin sendikal bir mücadele olduğunu, siyasal hedefler taşımadığını ve bunun tam bir sınıf bilincine ulaşılmasının önünde bir engel teşkil ettiğini belirtir:

“Başkaldırmalar ezilenlerin yalnızca direnmeleriydi, oysa sistemli grevler tohum halindeki sınıf savaşımını temsil ediyordu, ama yalnızca tohum halindeki. Kendi başlarına alındıklarında, bu grevler, salt sendika savaşımıydı, henüz sosyal-demokrat savaşımın değillerdi.”³¹⁸

Bu noktada, Lenin’in bu konu ile ilgili olarak ikinci argümanı devreye giriyor: Bilimsel sosyalizmin kurucuları Marx ve Engels’in kendileri burjuva aydın katmanındandırlar ve Rusya’da da sosyal-demokrasinin teorik öğretisi, işçi sınıfı hareketinin kendiliğinden gelişmesinden tamamen bağımsız olarak doğmuştur. Bu noktalardan yola çıkarak sosyal-demokrat bilincin işçilerde kendiliğinden oluşamayacağını ve bu bilincin onlara dışarıdan getirilmesi gerekliliğini Lenin şu sözlerle özetler:

“Sosyalizm ve sınıf savaşımı yan yana doğar, birbirinden değil; her biri farklı koşullarda ortaya çıkar. Modern sosyalist bilinç, yalnızca derin bilimsel bilgi temeli üzerine yükselebilir... Bilimin taşıyıcısı proletarya değil, burjuva aydın katmanıdır.”³¹⁹

Demek oluyor ki Lenin’e göre, sosyalist bilinç proleter sınıf savaşımına dışarıdan verilen bir şeydir. “Kendiliğinden” oluşan bir şey değildir. İlk sınıfsal içgüdülerle elde edilen sınıf bilinci değil, sendikal bir burjuva bilinci olacağı ve sosyalistlerin yardımına muhtaç olacağı asla unutulmamalıdır. Sosyalist ideoloji, üstünlüğünü sadece diğer ideolojilere karşı mücadeleyle ve kendi sınıfına bu ideolojiyi sürekli aşılıyarak gösterebilir. Şu var ki, burjuva ideolojisi, sosyalist ideolojiden çok daha uzun yıllardır mevcut ve bu durumdan dolayı da çok daha gelişkin durumdadır. Bu gerçek, kendiliğindencilğe karşı durmayı gerektirmektedir.

³¹⁸ Lenin, **a.g.e.**, s.38.

³¹⁹ Lenin, **a.g.e.**, s.47.

“...hareketimiz gerçekten de çocukluk dönemindedir ve onun daha hızla büyümesini sağlamak için, kendiliğindenliğe yaltaklanmalarıyla onun büyümesini geciktirenlere karşı hoşgörüsüzlükle dolu olmalıdır.”³²⁰

“Kendiliğindencilik” her zaman meydanı burjuva ideolojisine terk etmek olacaktır. Çünkü “işçi sınıfı hareketinin kendiliğinden gelişmesi,... işçilerin burjuvaziye ideolojik köleliği demektir.”³²¹

“Kendiliğindencilik” tartışmasının ilgili tarihlerdeki fotoğrafını görmek açısından, E.H.Carr’ın *Bolşevik Devrim* adlı çalışmasından yapılacak bir alıntı faydalı olacaktır:

“Kendiliğindenlik, *Ekonomistler*’in başlıca sloganlarından biri oldu; çünkü *Ekonomistler* halk kitleleri arasında girişilecek ekonomik eylemin (sendikalizm, grevler, vb.) onları devrim için, kendiliğinden olgunlaştıracağını iddia ediyorlardı. Hem *Plehanov ve Emeğin Kurtuluşu* Grubu hem de Lenin tarafından temsil edilen Ortodoks sosyal demokratlar ise, işçileri ekonomik olduğu kadar siyasi de olan taleplerde bulunmaya teşvik etmek gerekeceğini ileri sürmekle kalmıyorlar, aynı zamanda işçilerin, kendi devrimci amaçlarının da bilincinde olmalarının onları bilinçli bir şekilde örgütlenmiş devrimci eyleme yönlendirmenin gerekeceğini de iddia ediyorlardı. Bilinçlilik, kendiliğindenliğe karşı ileri sürülen bir slogan olarak kabul edildi.”³²²

Lenin, hareketin yeni yeni biçim kazandığı ancak sosyal-demokrat duruşun devrimci kimliğinin kesin bir zafer kazanmadığı bu dönemde, çok açık olarak proletaryanın toplumun diğer kesimleri ile ilişkisinin ve iktidar imkânlarının ne olduğunun tartışmasına odaklanmış bulunmaktadır. “Dışarıdan bilinç” ve “kendiliğindenlik” tartışmalarının harareti bundan kaynaklanmaktadır. Partinin 1903 kongresinde, Lenin’in düşüncelerinin zafer kazanmasının ardından, özellikle

³²⁰ Lenin, *a.g.e.*, s.50.

³²¹ Lenin, *a.g.e.*, s.48.

³²² Edward Hallett Carr, *Bolşevik Devrimi*, Cilt I, *Sovyet Rusya Tarihi 1917-1923*, çev. Orhan Suda, 2.Baskı, İstanbul, Metis Yayınları, 2002, s.25.

Plehanov'un taraf değiştirerek "Menşevik" kanada yaklaşması ile atmosfer değişmiş ve Lenin ve taraftarları parti içerisinde yalnız kalmaya başlamıştır. Bir süre sonra dağılacak olan bu olumsuz havanın içerisinde Lenin, "ideolojik mücadele"nin yükseltilmesi gerektiğini vurgulamaktan geri kalmamıştır:

*"...ideolojik savaşımız, kendisini sarmalayacak daha gelişmiş giysilere, herkesi bağlayan bir parti rgt biçimlerine mi sahip olacak, yoksa eski dağınlık ve eski çevrelerin biçimlerine mi sahip olacak. Biz, daha gelişkin biçimlerden, daha ilkel biçimlere doğru, geriye sürükleniyoruz."*³²³

Burada partinin gidişatının net bir eleştirisi görülmektedir. Lenin kendiliğindenliğe karşı mücadele ederken, diğer taraftan "nc savaş" teorisi ile nasıl bir ilişkiye girer? Proletaryanın dışarıdan bilinçlendirilmesi ve partinin işçi sınıfını aydınlatıcı bir göreve sahip olduğu düşüncesi, Lenin'i nc kuvvetin abartılması ve devrimin kitle desteğine sahip olmayan bir nc kuvvet tarafından gerçekleştirileceği fikrine ulaştırır mı? Bu soruya verilecek yanıtı, Lenin'in, 1905 şubat Devrimi'nin hemen öncesinde kaleme aldığı *İki Taktik, Demokratik Devrimde Sosyal-Demokrasinin İki Taktiği* isimli kitabından alıntılanarak verilebilir: "*İşçi sınıfının kurtuluğu, işçi sınıfının kendi eseri olacaktır.*"³²⁴

İşçilerin kendi sınıf çıkarları ile uyum halinde olacak olan "proletarya ideolojisi", sadece işçiler için değil, aynı zamanda istikrarsız aydınlar içinde bir okul niteliğindedir. Burada belirleyici olan her türlü aydın düşüncesi değil, "proletarya ideolojisi"dir.

"Kapitalizmin kürsüsünde eğitim gören proletarya ideolojisi, Marksizm, istikrarsız aydınlara, sömürü aracı olarak fabrikayla (açlık korkusuna dayalı disiplinle) rgtlenme olarak fabrika (teknik bakımdan st düzeyde gelişmiş üretim biçiminin koşulları çerçevesinde birleştirilmiş

³²³ Vladimir İliç Lenin, , **Bir Adım İleri, İki Adım Geri, Partimizdeki Bunalım**, ev. Yurdakul Fincancı, 6.Baskı, Ankara, Sol Yayınları, 1997, s.218.

³²⁴ Vladimir İliç Lenin, **İki Taktik, Demokratik Devrimde Sosyal-Demokrasinin İki Taktiği**, ev. Muzaffer Erdost, 6.Baskı, Ankara, Sol Yayınları, 1992, s.19.

ortak çalışmaya dayalı disiplin) arasında ayırım yapmalarını öğretmiştir ve öğretmektedir.”³²⁵

Burada iki belirleme öne çıkmaktadır. Birincisi, kılavuz her halükârda “proletarya ideolojisi”dir. Parti mücadelesini, aydınlara dayalı “öncü savaş” şeklinde değil, proletarya yaşamını ve ideolojisini özümsemiş aydınlara bilinçlendirmeleriyle yürütmek gerekmektedir. İkinci belirleme ise, ideoloji tartışmalarında süregelen teorik bir açılım yönünden önemlidir. Lenin Marksizm’i “proletarya ideolojisi” olarak belirlemektedir. Proletaryanın iktidar ve hegemonya tartışmalarındaki yerini belirlemek ve zamanla yükselecek olan bir devrimci dalgağın belirtilerini saptayarak hareket etmek gereksinimi gibi oldukça sıcak dönüşümlerin merkezinde bulunan Lenin, sadece teorik kaygılarla değil, aynı zamanda ideoloji kavramının mücadeleye katkısının ne olacağını düşünerek de hareket etmektedir. Buna göre, egemen olan burjuva ideolojisine karşı, proletarya kendi ideolojisinin egemenliği için hareket edecektir. Bu “ideoloji” de Marksizm’dir. Bir felsefeyi, ideolojinin kendisine eşitliyor oluşu Lenin’i bütün bu tartışmalarda farklı bir noktaya koymaktadır.

“...ya burjuva ideolojisi, ya da sosyalist ideoloji. İkisi arasında bir orta yol yoktur (çünkü insanlık ‘üçüncü’ bir ideoloji yaratmamıştır ve ayrıca da sınıf karşıtılarıyla parçalanmış bir toplumda sınıf-dışı ya da sınıf-üstü bir ideoloji söz konusu olamaz). Öyleyse, herhangi bir biçimde sosyalist ideolojiyi küçümsemek, ona birazcık olsun yan çizmek, burjuva ideolojisini güçlendirmek anlamına gelir.”³²⁶

Bu dönemde, yani partinin İkinci Kongresi ve sonrasında, Lenin birçok konuda olduğu gibi “ideoloji” konusunda da kendi düşüncelerini diğer çevrelerden ayıksılaştırır ve temel belirleyenlerini netleştirir. Artık parti çevresinde “Leninizm” kavramından bahsedilmeye başlar. Bu çerçevede düşünüldüğünde, Lenin’in kendi fikirlerinin zeminine yerleştireceği güçlü dayanaklara ihtiyacı olduğu ortaya çıkmaktadır. Marksizm’in bir “ideoloji” olarak tarih sahnesinde konumlanması, bu ideolojinin nesnellik ile olan ilişkisine ve diğer ideolojilerden ayrımlarına dair

³²⁵ Lenin, **Bir Adım İleri, İki Adım Geri, Partimizdeki Bunalım**, s.221.

³²⁶ Vladimir İliç Lenin, **Ne Yapmalı?, Hareketimizin Canalcı Sorunları**, çev. Muzaffer Erdost, 6.Baskı, Ankara, Sol Yayınları, 2004, s.48.

tartışmalara cevap verilmesini gerektirir. Dolayısı ile tartışma artık sadece politik duruşlar ile değil, felsefi açılımlar ile de desteklenmesi gereken bir hal alır. Özellikle çok farklı kanatlardan Marksizm'e gelen eleştiriler artmakta ve bunlara verilecek bütünlüklü cevaplar sosyalistler tarafından geciktirilmektedir. Bu konudaki açığı gören Lenin, işçi ideolojisinin temellerini sağlamlaştırmak ve farklı siyasal çevrelere yakın olan politikacı ve felsefecilerin sorularına cevap bulabilmek için *Materyalizm ve Ampiryokritisizm* isimli eserini 1908 yılında yayınladı. Bu çalışmanın oluşturulması aynı zamanda, Lenin'in teorik konulara yaklaşımını açık bir şekilde tekrar önümüze sermektedir. Salt teorik bir çaba için değil, politik hedeflerin gereksinimi olarak gerçekleşmiş olan bu çalışma, Lenin'in teori ve pratik ikiliğine yaklaşımında teoriye verdiği önemi göstermektedir. Bütün yazdığı kitaplar ve broşürler içerisinde, ayrı ayrı ele alındığında hacimce en kapsamlı eserinin *Materyalizm ve Ampiryokritisizm* olması ilgi çekicidir. Bu eserinden on dört yıl önce yayınladığı "*Halkın Dostları*" *Kimlerdir ve Sosyal Demokratlara Karşı Nasıl Savaşılmalı?* isimli eserinde de "materyalizm" ve "nesnellik" konularına değinen Lenin, her zaman düşüncelerine sağlam bir temel oluşturma kaygısını taşır. Ancak Rusya'da devrimci hareketlerin yeni evrelerle karşı karşıya olduğu ve parti çevrelerinde "Leninizm" kavramının döndüğü bu dönemde, Marksizm'e bir "ideoloji" olarak bakılması ve bu ideolojinin diğer ideolojilerden ayrılan özelliği ve nesnellik imkânlarının açıkça tartışılması kaçınılmazdır. Özellikle Bogdanov³²⁷ ile girdiği polemikte nesnellik sorunu masaya yatırılmaktadır. Bogdanov'un görüşleri şu şekilde özetlenebilir:

*"Anladığım kadarıyla Marksizm, hangisi olursa olsun herhangi gerçeğin mutlak nesnelliğinin yadsınmasını ve bütün sonsuz gerçeklerin yadsınmasını içerir."*³²⁸

*"... nesnel gerçeğin ölçütü yoktur, gerçek, ideolojik bir biçimdir, insan deneyinin örgeleyici bir biçimdir."*³²⁹

³²⁷ Aleksandr Aleksandroviç Manilovski'nin takma adı (1873-1928). Filozof, sosyolog, iktisatçı ve hekim. 1904'den 1907'ye kadar Bolşeviklerin liderlerinden biri oldu. 1907-1908'lere doğru Bogdanov, bolşevizmin Leninist anlayışından ayrıldı ve bazı diğer Bolşeviklerle birlikte sosyal-demokrat grubun İmparatorluk Duması'ndan geri çekilmesini isteyen *Ültimatler ve Otvostler* denen grubu oluşturdu. Ekim Devrimine ve iç savaşa katılmadı. Bogdanov ölümüne kadar, Moskova'daki 'Kan Nakli Enstitüsü'nün müdürü oldu.

³²⁸ Vladimir İliç Lenin, *Materyalizm ve Ampiryokritisizm, Gerici Bir Felsefe Üzerine Eleştirel Notlar*, çev. Sevim Belli, 3.Baskı, Ankara, Sol Yayınları, 1993, s.127.

³²⁹ Lenin, *a.g.e.*, s.128.

Bogdanov'un bu görüşlerine karşı olarak, Lenin, öncelikle Bogdanov'un hangi noktada durduğunu saptayarak cevap verir: *“Bogdanov'un nesnel gerçeği yadsıması bilinemezciliktir, öznelciliktir.”*³³⁰ Lenin, Bogdanov'u “bilinemezçiliğe” ve “öznelciliğe” varmak ile itham etmektedir. Lenin için, yansıtılanın yansıtandan bağımsız olarak varoluşu (dış dünyanın bilinçten bağımsız olarak var oluşu) materyalizmin temel ilkesidir. Yani insan bilincinden bağımsız bir “nesnel hakikat” vardır. Bu noktada, Bogdanov farklı bir iddia daha ileri sürer, nesnel bilgi ve görecelilik konusunda şunları ileri sürmektedir:

*“o [eski materyalizm anlayışı], şeylerin özünün kayıtsız şartsız nesnel bilgisi olmak ister ve her çeşit ideolojinin tarihsel göreliliği ile bağdaşmaz”*³³¹

Lenin, Bogdanov'a karşı olarak “görecelilik” ve “nesnel varlık” tartışmasında şunları söylemektedir:

*“Modern materyalizm, yani Marksizm açısından, bilgilerimizin nesnel, mutlak gerçeğe yaklaşıklık sınırları tarihsel olarak görelidirler, ama bu gerçeğin varlığı, bizim ona yaklaşmakta olduğumuz kadar kesindir.”*³³²

Buraya kadar, Lenin'in Bogdanov ile girdiği polemikte “nesnellik” ve “görecelilik” ile ilgili tutumu belirlendi. Bu noktada başka bir kavram oraya çıkmaktadır. Proletaryanın ideolojisi olan Marksizm'in, diğer ideolojilerden ayrılmasını ve diğerlerine göre geçerli olmasını sağlayan özelliği belirlemektedir:

“Şu yada bu anda, şu yada bu koşullar içinde, şeylerin doğasına değin bilgimizde, maden kömürü katranı içinde alizarini bulacak yada atom içinde elektronları bulacak noktaya kadar ilerlemiş olmamız olgusu tarihsel bakımdan görelidir, ama hiçbir bakımdan görel olmayan şey, bu cinsten her bulgunun 'mutlak nesnel bilgi'nin bir ilerlemesi olduğudur. Tek sözcükle, her ideoloji, tarihsel olarak görelidir, ama her bilimsel

³³⁰ Lenin, **a.g.e.**, s.129.

³³¹ aktaran: Lenin, **a.g.e.**, s.143.

³³² Lenin, **a.g.e.**, s.143.

ideolojiye [a.b.ç.] (örneğin dinsel ideoloji de olanın tersine) bir nesnel gerçek, bir mutlak doğanın uygun düştüğü kesin bir olgudur.”³³³

Lenin bu noktada önemli bir adım atar ve “bilimsel ideoloji” kategorisini ön plana çıkarır. Bir ideolojinin bilimsel olması, o’nun nesnel hakikat ile de uygunluk içerisinde olmasının gereği ve göstergesidir. Böylece bilimsel bir ideoloji olarak Marksizm, diğer dinsel ve burjuva ideolojilerinden ayrılmakta ve nesnel hakikate denk düşmektedir. Böylece maddi olan ve ideolojik olan ayrımında da net bir sonuca ulaşılmaktadır. Maddi olanın belirleyiciliğinde oluşan bilimsel ideoloji, maddi olanın ve bunun üzerinde yükselen ideolojilerin doğru ve hakikate uygun bilgisine ulaşabilecektir. Lenin, böylece kendi ideolojik duruşunun ve ideoloji anlayışının temellerini ortaya sermiş bulunmaktadır.

Bu noktada başka bir sorun ile karşı karşıya kalınır. 1908 yılında yazdığı *Materyalizm ve Ampiryokritisizm* isimli eserinden sonra uzun yıllar teorik bir çalışmaya imza atmamış olan Lenin, 1916 yılında *Emperyalizm, Kapitalizmin En Yüksek Aşaması* isimli bir eser yayınlar. Bu eserin önemli olmasının nedeni, ideoloji tartışmalarında önemli bir yer tutan bir soruya, “işçi sınıfının zamanla burjuvalaşması” sorununa parmak basıyor olmasıdır. Rusya’da sosyal-demokrat hareketin ve Bolşevik siyasetin uzun yıllar boyunca tıkanıdığı ve gerici baskılar altında yalpaladığı dönemlerde, devrimcilerin en büyük umutlarından biri Avrupa’da başlayacak olan bir “dünya devrimi”dir. Ancak zaman içerisinde Avrupa burjuvazisi bu tehlikeyi bertaraf etmiş ve proletaryanın önemli bir kesimini kendi tarafına çekmiştir. Bunun sağlanmasında en önemli etkenlerden biri olarak “emperyalizm” olgusu öne çıkar. Lenin, *Emperyalizm, Kapitalizmin En Yüksek Aşaması* isimli eserinde bu konuya da değinmektedir. İşçi sınıfının, “işçi sınıfı ideolojisi dışındaki ideolojiler” ile olan bağının da önemsenmesi gerektiğini günün verileri ile değerlendiren Lenin şunları söylemektedir:

*“Emperyalizm, proletaryanın üst tabakalarına ekonomik bakımdan rüşvet verme olanağı yaratmıştır; bu yolla oportünizmi besler, ona vücut verir ve güçlendirir.”*³³⁴

³³³ Lenin, **a.g.e.**, s.144.

Bu imkânı gelişmiş ülke burjuvazisine tanıyan tarihsel nedenler ve onların sonuçlarını irdelerken, Lenin İngiltere örneğini ele alır:

“Nedenler: 1) İngiltere tarafından dünyanın sömürülmesi; 2) dünya pazarı üzerindeki tekeli; 3) sömürgeci tekeli. Sonuçlar: 1) İngiliz proletaryasının bir kısmının burjuvalaşması; 2) bu proletaryanın bir kısmının, burjuvazi tarafından satın alınmış, hiç değilse beslenmiş adamların yöneticiliğine ses çıkarmaması.”³³⁵

Lenin bu durumu açıklayan ve sonucuna götüren bir saptamada bulunmaktadır:

“Emperyalist ideoloji, işçi sınıfının içine de sızmaktadır. Çünkü bu sınıfı öteki sınıflardan ayıran bir Çin Seddi yoktur. Bugün Alman ‘sosyal-demokrat’ partisi denen partinin önderlerine pek haklı olarak ‘sosyal-emperyalistler’, yani sözde sosyalist gerçekte emperyalist denmektedir.”³³⁶

Ancak Lenin, bu saptamadan sonra, bir emperyalizm eleştirisine doğru yol alır. Bu saptamalar ve eleştiriler sayesinde, ileri dönemlerde proletaryanın tarihsel duruşları konusunda gerçekçi tavırlar sergileyebilir ve işçi sınıfını gerçek düşmanlarına karşı harekete geçirebilir.

“Emperyalizmin eleştirisinden, sözcüğün geniş anlamıyla, toplumun farklı sınıflarının kendi genel ideolojileri yönünden emperyalist politikaya karşı takındıkları tutumu anlıyoruz.”³³⁷

Lenin, benzer bir saptamayı, 1917 yılında Şubat Devrimi’nin hemen ardından kaleme aldığı *Nisan Tezleri*’nde Rusya gerçeği içinde de yapmaktadır. Bu saptamaların önemi, işçi sınıfı partisini devrime götürecek bir kadronun başında

³³⁴ Lenin, Vladimir İliç Lenin, **Emperyalizm, Kapitalizmin En Yüksek Aşaması, Halkı Amaçlayan Bir Deneme**, çev. Cemal Süreyya, 10.Baskı, Ankara, Sol Yayınları, 1998, s.118.

³³⁵ Lenin, **a.g.e.**, s.121.

³³⁶ Lenin, **a.g.e.**, s.123.

³³⁷ Lenin, **a.g.e.**, s.123.

bulanan kişinin, kritik bir dönemde vereceği politik kararların ve genel strateji için ortaya koyduğu yönelimlerin belirleyiciliği düşünüldüğünde daha iyi anlaşılır.

“Rusya, Avrupa’nın en küçük-burjuva ülkesidir. Korkunç bir küçük-burjuva dalgası her şeyi bastırdı: bilinçli proletaryayı yalnızca sayısı ile değil, ama ideolojisi ile de ezdi, yani çok geniş işçi çevrelerini ardından sürükledi, kendi küçük-burjuva siyasal fikirlerini onlara da bulaştırdı.”³³⁸

Lenin, ideolojik mücadelenin yüzü küçük burjuvaziye döndüğü bu evrede, oldukça dikkatli olunması gerektiğinin altını çizmektedir. Özellikle 1920 yılında yazdığı *“Sol” Komünizm, Bir Çocukluk Hastalığı* isimli eserinde bu konu üzerinde özellikle durmaktadır.

“Merkezileşmiş büyük burjuvaziye yenmek, milyonlarca ve milyonlarca küçük mülk sahibini ‘yenmekten’ bin kez daha kolaydır;...bunlar her günkü alışlagelen, gözle görülmeyen, elle tutulmayan ufak-tefek eylemleriyle burjuvazi için tam da gerekli sonuçları, burjuvaziye yeniden iktidara getirecek olan sonuçları gerçekleştirmektedirler.”³³⁹

Lenin’in, Ekim Devrimi başarısından üç yıl sonra ülkedeki somut politik durumunun tahlilini ve parti içerisindeki muhalefet ile ilgili tartışmalarda ki görüşlerini belirttiği bu eserinde, yılların birikimiyle yapılan bir toplu değerlendirme ile karşılaşılır. Özellikle küçük burjuvazinin günlük hayat etkinliği içerisinde oluşan eylemlerinin ve bunların sonuçlarının değerlendirilmesi oldukça önemlidir. Lenin sadece iktidarın oluşturduğu ya da bir sınıfın aydınları ile var ettiği ideolojiyi değil, günlük hayat içerisindeki alışkanlıklar ile mevcut hale gelen ideolojiyi de gündemine almaktadır. Lenin bu duruma karşı nasıl savaşılmaması gerektiğini şu şekilde ifade ediyor:

³³⁸ Vladimir İliç Lenin, **Nisan Tezleri**, Nisan Tezleri ve Ekim Devrimi içinde, çev. Muzaffer Erdost, 6.Baskı, Ankara, Sol Yayınları, 2006, s.39.

³³⁹ Vladimir İliç Lenin, **“Sol” Komünizm, Bir Çocukluk Hastalığı**, çev. Muzaffer Erdost, 6.Baskı, Ankara, Sol Yayınları, 1999, s.36.

“Bunlar, ancak çok uzun, yavaş ve dikkatli örgütsel çalışma yoluyla değiştirilebilir ve yeniden eğitilebilirler (ve öyle yapmak da gerekir). Bu küçük üreticiler, proletaryayı her yandan bir küçük burjuva havası içine hapsederler, proletaryayı etkilerler, onun bilinçlenmesine engel olurlar; bunlar, proletaryanın saflarında durmadan, karakter yoksunluğu gibi, dağınıklık gibi, bireycilik gibi, büyük heyecandan umutsuzluğa geçiş gibi küçük burjuvaziye özgü niteliklerin yer edinmesini sağlarlar.”³⁴⁰

Artık, bu noktada, silah ile çözülebilen bir sorun ile karşı karşıya değiliz. Proletaryanın küçük burjuvaziden olumsuz bir şekilde etkilenmesinin önüne büyük burjuvaziye yenmek için kullanılan yöntemlerle geçilemez. Lenin bu noktada eğitime özel bir önem vermektedir:

“Politika sanatı (ve bir komünistin görevlerini doğru olarak anlaması), proletaryanın öncüsünün iktidarı ele geçirebileceği koşulların ve anın, iktidarı alırken ve aldıktan sonra işçi sınıfının ve proleter olmayan emekçi yığınlarının yeteri kadar geniş katmanlarının yeterli desteğinden yararlanabileceği, ve iktidara geçince giderek daha geniş emekçi yığınları eğiterek [a.b.ç.] ve kendine çekerek egemenliğini genişletebileceği koşulların ve anın tam ve doğru olarak değerlendirilmesini gerektirir.”³⁴¹

Lenin geniş kitlelerin komünist tarafa çekilmesi için gereken taktiklerin uygulanmasını politika sanatı olarak adlandırmaktadır. Bu sanatın en kritik noktasını ise geniş emekçi yığınların eğitimi oluşturmaktadır. Bu eğitimin yolu şuradan geçmektedir:

“...bütün sınıfın, sermayenin ezdiği geniş emekçi yığınların, gerçekten böyle bir tutumu benimseyebilmeleri için yalnızca propaganda, yalnızca ajitasyon yetmez. Bunun için bu yığınların kendi öz siyasal deneyimleri [a.b.ç.] gereklidir.”³⁴²

³⁴⁰ Lenin, **a.g.e.**, s.36.

³⁴¹ Lenin, **a.g.e.**, s.44.

³⁴² Lenin, **a.g.e.**, s.93.

Burada gözden kaçmaması gereken önemli bir nokta var. Yıllarca devrim mücadelesi vermiş ve ardından da bunu gerçekleştirmiş olan Lenin'in tavrındaki değişiklik oldukça önemlidir. Lenin artık kitlelerin eğitilmesi için "dışarıdan bilinç" verilmesini değil onların "kendi öz siyasal deneyimleri" ile eğitilmelerini salık vermektedir. Bu iki tutum birbirine zıt tutumlar olmamakla birlikte, Lenin'in tavrındaki ince bir yumuşamayı da göstermektedir. Lenin, artık parti disiplinin sağlanmasında da kitlelerin "kendi öz siyasal deneyimlerine" gerek olduğunu düşünmektedir. Parti disiplinin nasıl sağlanacağını cevaplarken şunları söylemektedir:

*"...bu öncü tarafından uygulanan siyasal önderliğin doğruluğuyla, geniş yığınların, doğru olduklarını kendi öz deneyimleriyle görmeleri kaydıyla siyasal strateji ve taktiklerinin doğruluğuyla."*³⁴³

Lenin, artık birikimleriyle incelttiği politik görüşlerini "öncü savaş" ile ilgili olan tartışmada da sürdürmektedir. Kitlenin kendi öz deneyimlerinin beklenmesi gerektiğini ve bu deneyimin önemini savunan Lenin, bu tartışmayı da artık daha net bir cevapla noktalamaktadır. Öncünün kitlelerden kopuk hareket etmemesini bütün politik yaşamı boyunca savunmuştur, ancak belki de hiçbir zaman şu kadar net bir ifade kullanmamıştır:

*"Yalnız başına öncüyle zafer olanaksızdır. Bütün sınıf, bütün yığınlar, öncüyü doğrudan destekleme durumuna gelmedikçe ya da öncüye karşı sempatik bir tarafsızlık tutumunu benimseyerek karşı tarafı destekleme olasılığı kesin olarak ortadan kalkmadıkça, öncüyü kesin savaşa sürmek yalnızca bir ahmaklık olmakla kalmaz, bir cinayet olur."*³⁴⁴

Uzun politik kavga yıllarından sonra, Lenin'in ideolojiye ve bunun ışığında "ideolojik mücadele"ye yönelik tavrını görmek önemlidir. Burada sadece pratik bir parti sorununa yaklaşımı değil, ideolojinin genel işlevine yönelik bir tutumu da net olarak görebilmekteyiz. Sonuçta, Lenin için, bütün bu tartışılanlar "ideolojik kavga"nın kazanılması etrafında dönmektedir. Siyasal mücadelesinin son yıllarında

³⁴³ Lenin, **a.g.e.**, s.12.

³⁴⁴ Lenin, **a.g.e.**, s.93.

yazdığı bu eserinden yapacağımız alıntı Lenin'in "ideoloji" sorununda hâlâ nerede durduğunu özetler niteliktedir.

*"Proletaryanın öncüsü, ideolojik [a.b.ç.] bakımdan kazanılmıştır. Esas olan budur. Bu olmasaydı, başarıya doğru birinci adım atmak bile olanaksızlaşırdu."*³⁴⁵

Tarihin en hızlı değiştiği yıllarda, bu değişimin merkezinde bulunan Lenin'in, "ideoloji tartışmaları"nda nerede konumlandığı kendi eserleri merkeze alınarak saptanmaya çalışıldı. Bu kısımda görüldüğü gibi, Lenin için, "ideoloji" meselesi asla sadece "teorik bir mesele" olarak değerlendirilemez. Sorunu, "politik tartışmalar" ekseninde ele almış ve bu tartışmaların belirleyiciliğinde bazı sonuçlara varmaya çalışmıştır. Öncelikle şu noktaya parmak basmak gerekir. Lenin döneminde, batı ve doğu Avrupa'da gelişen sınıf mücadeleleri oldukça net pratik sorunlar ile karşı karşıyadır. Bu sorunlara yaklaşımda unutulmaması gereken şey, proletaryanın sınıf olarak siyaset, devlet, parti gibi konularda nasıl bir tutum takınacağını ivedi olarak çözülmesi gerekliliğidir.³⁴⁶ Özellikle politik hedeflerin ve hızla akan değişim anlarının yakıcılığı düşünüldüğünde, Lenin'in, ideoloji kavramının anlamını genişletmesi oldukça anlaşılır olmaktadır. Günün tartışmaları içerisinde beliren "iktidar" ve "hegemonya" sorununa işlevsel yaklaşım ihtiyacı Lenin tarafından sağlıklı bir şekilde gerçekleştirilir. Özellikle yönetici sınıfların ideolojisinin eleştirilmesinin, farklı bir sınıfın ideolojik konumlanmasıyla gerçekleştirilmesi, ideolojiler arası bir savaşı işaret etmektedir. Böylece ideolojinin anlamının "olumlu"ya dönmesi Lenin'in tavrı ile zirve noktasına ulaşmıştır. Bundan sonra, "ideoloji", zorunlu olarak bir "yanılsama" ve "yanlış bilinç" ifade eden bir kavram değil, sınıfların "politik bilinçleri"ne ve "hayat görüşleri"ne referans veren bir kavram haline dönüşmüştür.

Burada bir nokta üzerinde daha durmakta fayda var. Lenin'in ideolojiye olumlu bir anlam yüklemesi, felsefi ve politik olarak kendisinin esinleyicisi olan Marx'ın görüşleri ile bir çelişki yaratmaktadır. Marx için de Lenin'in düşüncelerinde

³⁴⁵ Lenin, **a.g.e.**, s.93.

³⁴⁶ Perry Anderson, **Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler**, çev. Bülent Aksoy, 1.Baskı, İstanbul, Birikim Yayınları, 2004.

olduğu gibi, ideoloji maddi olanın belirleyiciliğinde oluşan bir üstyapı elemanıdır. Ancak Marx bunu belirttikten sonra, ideolojinin, egemen sınıflar lehine “yanlış bilinç” oluşturucu niteliği üzerinde durur ve bu “yanlış bilinç” mevcudiyetine karşı olarak proletaryanın karşı-ideolojisini koymaz. Yapılan, sadece proletaryanın kendi “sınıf bilincini”nin oluşmasını sağlamak ve bunu savunmaktır. Ancak proletaryanın “sınıf bilinci” kesinlikle yeni bir “ideoloji” değildir. “İdeoloji”nin karşısında duran bir bilinçtir. Oysa Lenin, her türlü gerici ideolojinin karşısına (burjuva ideolojisi, dinsel ideoloji) “proletarya ideolojisi”ni koyar. Bu kırılma önemlidir. Çünkü yukarıda bahsettiğimiz sebeplerden dolayı, “ideoloji” artık yeni anlamıyla (olumlu anlamıyla) geçerlilik sağlamaya başlayacaktır.³⁴⁷

2.2.3. Gramsci

Birinci Dünya Savaşı sonrasında Avrupa’da oluşan politik ve toplumsal durum, Ekim Devrimi’nin yarattığı iyimser ortamda şekillenen ümitlerin hayal kırıklığına dönüşmesine sebebiyet verdi. Özellikle, Ekim Devrimi’nin Avrupa’nın hiçbir yerinde karşılık bulamaması ve savaş sonrasında kapitalizmin daha da kök salması, birçok ülkede burjuva iktidarlarının parlamenter demokrasi kılıfını bir kenara atarak açık diktatörlüğe dönüşmesi ve faşist iktidarları işbaşına getirmesi muhalif ve devrimci kesimleri geniş bir ümitsizliğe doğru sürükledi. Avrupa’da oluşan bu ümitsiz duruma eklenen bir diğer unsur da Lenin sonrası dönemde Bolşevik Parti önderliği içerisinde bütünlüğün kaybolması ve kendi iç çatışmalarına boğulmasıdır. Bu durum, Avrupa’nın birçok yerindeki sosyalist hareketlerin eş güdümünü bozmuş ve kıtada genel bir dengesizliğin yayılmasına ve sosyalist denemelerin başarısızlığa uğramasına neden olan etkenlerden biri olmuştur. Genel atmosferin bu olumsuzlukları, Avrupalı Marksistleri karşılarındaki sorunlara karşı yeni çözüm arayışlarına itti. Bu arayışın ilk önemli ismi Antonio Gramsci’dir.

³⁴⁷ Marx ile Lenin’in ideoloji konusundaki bu ayrımlarına sebep olabilecek ilginç bir ayrıntı daha vardır. Marx’ın özellikle ideolojiyi olumsuz anlamıyla kullandığı ancak yayınlamadığı *Elyazmaları* ve *Alman İdeolojisi* isimli eserleri, Lenin’in ölümünden sonra yayınlanmıştır. Bu durumun, Lenin’in daha 1894 yılında yazılmış olan “*Halkın Dostları*” *Kimlerdir ve Sosyal Demokratlara Karşı Nasıl Savaşırlar?* isimli eserinde, ideoloji kavramını olumlu anlamda kullanmasını ve sonrasında da bu şekilde kullanımının yerleşmiş olmasını kolaylaştıracığı bir gerçektir. Elbette bu durum tek belirleyici değildir. Yukarıda bahsedilen tarihsel koşullar ideolojinin yeni anlamına yataklık etmektedir. Ancak Lenin’in felsefi-politik selefiyle kurduğu bu ilginç ilişki ilgi çekicidir.

Yukarıda bahsedilen koşullar, sorunların çözümleri için, İkinci Enternasyonal'den beri gündemde olan “revizyonizm” tartışmasının dışına çıkılması ve yeni kuramsal açılımlarla daha radikal tutumların uygulama alanı bulması için zemin oluşturdu. Avrupa’da Marksistlerin beklediği gibi sosyalist devrimlerin değil de faşist yönetimlerin art arda iktidar olması hakkında yeni analizler ve yeni çözüm önerileri gerekmektedir. Bu da özellikle “ideoloji” ile ilgili yeni kavramları ve kavrayışları teorik ve politik sahneye çağırıyordu.

Güncel toplumsal ve siyasal gelişmeleri göğüsleyebilmek adına, ilk olarak sınıfsız toplumun kurulmasına giden yolda kapitalizmin kendi iç çelişkileriyle yıkılacağı fikrinin yeniden ele alınması gerekiyordu. Gramsci bu problemi vurgulamış olan ilk Marksist düşünürlerden biridir. Kendisi öncelikle, sosyalist devrimin kapitalizmin kendi iç çelişkilerine bağlı olarak kendiliğinden gerçekleşeceği düşüncesine karşı çıktı.³⁴⁸ Marx, “altyapı”yı, yani toplumun ekonomik temelini çözümlenmeye ağırlık vermişti. Ancak, sadece altyapıdaki, yani kapitalizmin iktisadi işleyişindeki bir tıkanmanın, kendisini zorunlu olarak sosyalizmin yükselişine bırakmadığı yakın tarihte görülmüştü. Bu gerçeklik, dönemin çözüm arayan birçok düşünürünü olduğu gibi, Gramsci’yi de “üstyapı”nın çözüme etkin bir faktör olarak katılmasını düşünmeye zorladı.

“Marx’ın toplumsal formasyonun ekonomik uğrağını önemle ön plana çıkarması, bu kez üstyapıların ayrıntılı çözümlenmesinin yapılmasını yavaşlatır. Bu noktada, ayrıcalıklı bir isim olarak, Antonio Gramsci öne çıkar. Gramsci, bütün dikkatiyle toplumsal biçimlenişin üstyapısını çözümlenmeye yönelmiştir. Bu nedenle Gramsci’yi ‘üstyapılar kuramcısı’ diye adlandırmak yerinde bir nitelemedir.”³⁴⁹

Yirminci yüzyılın ilk çeyreğinden sonra, özellikle ilgi alanının “altyapı”dan “üstyapıya” kayması ile “Batı Marksizmi” olarak adlandırılan ve Marksist düşünürlerde bir nitelik değişimini işaret eden bir olgunun hayat bulduğu görülür. Bu düşünürler; ilk kuşağının Marx, Engels, Kautsky, Plehanov gibi isimlerden, ikinci kuşağının ise Lenin, Luxemburg, Troçki, Bauer, Buharin gibi isimlerden oluştuğu

³⁴⁸ Kemali Saybaşı, **Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar**, 2.Baskı, Ankara, Doruk Yayınları, 1999.

³⁴⁹ Özbek, **İdeoloji Kuramları**, s.139.

“Klasik Marksizm” döneminin düşünürlerinden ayrılırlar.³⁵⁰ Gramsci, birçok özelliğiyle Klasik Marksizm’den Batı Marksizmi geleneğine dönüşümün belirtilerini gösteren ilk önemli düşünürdür. Hatta kendisi, Batı Marksizmi’nin ilk üyesi olarak kabul görmesine rağmen, bu gelenek içinde bulunan kendinden sonraki örnekleri arasında felsefe kökenli değil de siyaset kökenli olan (bu özellik daha çok Klasik Marksist olarak kabul gören düşünürlerde görülmektedir) tek örnektir. Bunun gibi birçok özelliğiyle Gramsci, Klasik Marksizm ile Batı Marksizmi’nin karışımı gibidir.³⁵¹

Gramsci’nin, kendinden sonra gelen Batı Marksizmi geleneğine bağlı birçok düşünürde de temel olan bir kaygıyı ön plana çıkartarak düşüncesini oluşturmaya başladığı söylenebilir. Bu kaygı “ekonomizm”in reddidir. Üstyapıyı çeşitli derecelerde bir yansımaya indirgeyen her türlü “kaba materyalist” düşünceyi ve “evrimci determinist” anlayışı eleştirir. Bu ve bunlar gibi yani toplumsal üstyapının sadece ekonomik altyapıya bağlı olarak belirlendiği ve hiçbir özerklik göstermediği anlayışlarının pratik sonucunun, “*olaylar karşısında ‘tarihin güçleri’ ve kapitalizmin kendi iç çelişkilerinden dolayı kaçınılmaz çözümlüğüne ilişkin kör bir inancın desteklediği tehlikeli bir yazgıcılık*”³⁵² olduğunu savunur. Bu tavrını, 1917’de yazdığı ve gerçekleşen Bolşevik Devrimi’ni selamladığı bir makalesinin ismini *Kapital’e Karşı Devrim* koyarak göstermiştir. Bu ismi seçmesinin nedeni, Klasik Marksizm’in savunageldiği “sosyalist devrimin ilk olarak gelişmiş kapitalist toplumlarda gerçekleşeceği” tezine karşın, Bolşevik Parti önderlerinin görece geri bir kapitalist ülkede devrimi gerçekleştirmeleri ve böylece Marksizm’in dogmacı bir yorumunu reddetmiş olduklarını düşünmesinden dolayıdır. Gramsci’ye göre, Marksizm’in toplumsal yapının ve değişiminin kanunları üzerine olan görüşleri sadece “eğilim yasaları”dır. Bunların, özgün siyasal müdahale olanaklarını ortadan kaldıracak şekilde yorumlanması yani dogmatik kanunlar şekline büründürülmesi “Marksist

³⁵⁰ Anderson, a.g.e.

³⁵¹ Bu konudaki sınıflandırma ve Gramsci’nin birçok konudaki ayrık durumunun ayrıntılı bir değerlendirilmesi için Perry Anderson’ın *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler* isimli eseri incelenebilir.

³⁵² John Merrington, *Gramsci’nin Marksizm Anlayışında Kuram ve Uygulama*, Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar içinde, (derleyen: Kemali Saybaşılı), çev. Kemali Saybaşılı, 2.Baskı, Ankara, Doruk Yayınları, 1999, s.355.

bütünlüğün diyalektik niteliğini” göz ardı etmektir.³⁵³ Gramsci için, herhangi bir toplumsal düşüncenin sınanması sadece “pratik etkinlik” içinde gerçekleşebilir.

Bu düşüncelerin açılımı olarak, belli bir tarihsel maddi duruma karşılık gelen ve onun izdüşümü olan “zorunlu” bir ideolojik ve kültürel yapı söz konusu değildir. Yani belirli bir maddi üretim tarzında çok sayıda farklı egemenlik ilişkilerine sahip ideolojik ve kültürel yapı söz konusudur. Bunun nasıl belirleneceği ise siyasal öznelerin mücadelesinde ve güç ilişkilerinde belirlenir. Ancak bu biçimlenişte asla gücünü birtakım soyut yasalardan alan bir “zorunluluk” yoktur. Burada bahsedilebilecek tek gerçeklik daha önce sözü edilen “eğilim yasaları”dır. Gramsci’nin “indirgemecilik”ten kurtulabilmek için ayaklarını bastığı kavramsal zemin “tarihsel blok”tur.

“Tarihsel blok, belli bir toplumsal momentte, maddi toplumsal pratikler (altyapı) ile çok sayıda olası ideolojik formlar arasından siyasal/ideolojik mücadelenin (sınıf mücadelesi) belirlediği bilinçliliğin oluşturduğu somut ve sadece bu belli tarihsel momente özgü bütünlüktür.”³⁵⁴

“Tarihsel blok”, iki temel kavramdan oluşur. Bunlar “yapılar” ve “üstyapılar”dır. Tarihsel blok, altyapı ile üstyapının “organik” bütünlüğüdür:

“Yapılar ve üstyapılar bir ‘tarihsel blok’ oluşturur; yani üstyapıların karmaşık, çelişik, uyumsuz bütünü, toplumsal üretim ilişkilerinin bütününe yansıtır.”³⁵⁵

Bu sistemde, altyapı birtakım “zorunluluklar” alanı olarak, üstyapı da daha çok “özgürlükler” alanı olarak belirir.³⁵⁶

Gramsci’ye göre, “üstyapı” iki temel ayaktan oluşur. Bunlardan biri, “politik toplum”, diğeri ise “sivil toplum”dur. “Zor” a dayalı egemenlik “politik toplum” un,

³⁵³ Merrington, a.g.e.

³⁵⁴ Serpil Sancar, **İdeolojinin Serüveni, Yanlış Bilinç ve Hegemonyadan Söyleme**, 2.Baskı, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 2008, s.37.

³⁵⁵ Antonio Gramsci, **Hapishane Defterleri**, çev. Adnan Cemgil, 5.Baskı, İstanbul, Belge Yayınları, 2007, s.70.

³⁵⁶ Özbek, a.g.e.

“hegemonya”ya yönelik egemenlik ise “sivil toplum”un alanında gerçekleşir. Gramsci, politik toplum ile devleti genelde aynı anlamda kullanır.³⁵⁷ Ancak bu kavramların kullanımlarının kapsama alanı birçok defa farklılık gösterir. Bu durumun bir göstergesi olarak “devlet”in, “politik toplum”la aynı anlamda kullanmasının yanında, yer yer politik toplumun ve sivil toplumun bir birliği olarak da kullanması görülebilir.³⁵⁸ Bu tanımlar içinde hiç değişmeyen anlam, politik toplumun “zor”a dayalı, sivil toplumun ise “rıza”ya dayalı yapısıdır.

Gramsci’nin aslı çalışma alanını “sivil toplum” oluşturur. “Sivil toplum”, “tarihsel blok”un düşünsel ve etik boyutunu ifade eder. Burası aynı zamanda “ideoloji”lerin de hayat bulduğu alandır. Bu noktada, Gramsci ile Marx’ın “sivil toplum” kavramlarını kullanım şekillerindeki bir ayırmadan bahsedilebilir. Marx, Hegel’den devraldığı “sivil toplum” kavramını, altyapı unsurlarını işaret etmek için kullanır. Ancak Gramsci, bu kavramı Marx’ın kullandığı gibi “altyapı”yı değil, “üstyapı”yı ifade etmek için kullanır. “Sivil toplum”, diktatörel egemenliğin alanını temsil eden “politik toplum” (daha önce bahsedildiği gibi bu “devlet” olarak da okunabilir) ya da ekonomik belirleyenlerin alanı olan “altyapı” yerine, toplumsal “rıza”nın belirleyici olduğu hegemonik egemenliğin alanını temsil eder:

“Devletin zora ve siyasal egemenliğe, yani diktatörlüğe dayalı iktidar alanına karşılık sivil toplum onaya dayalı hegemonya alanıdır.”³⁵⁹

Gramsci’de “hegemonya” ve “ideoloji” konusuna girmeden önce değinilmesi gereken bir konu da, “mevzi savaşı” ve “manevra savaşı” kavramlarıdır. Egemen ideolojinin yayılmasını sağlayan ortam olan “sivil toplum”, farklı yer ve zamanlarda farklı gelişmişlik düzeyi gösterirler. Bu sorunu saptayan Gramsci, harekete geçen devrimci güçlerin amaçlarına ulaşabilmesi için farklı stratejiler geliştirmesi gerektiğini belirtir. Farklı durumlara örnek olarak, Bolşevik Devrimin gerçekleştiği Çarlık Rusya’sı koşulları ile gelişmiş kapitalist ülkelerin koşullarını karşılaştırır.

³⁵⁷ Bu ve benzeri birçok kavramda oluşan bu anlam kaymalarının en önemli nedeni olarak, özellikle Gramsci’nin yaşadığı zor koşullar ve faşizmin hapisanelerinde geçen uzun yıllar görülebilir. Düzenli bir çalışma ortamından her zaman uzak kalması yazılarında belli bir dağınıklığa sebebiyet vermiştir. Ancak bu zorlu koşullara rağmen, Gramsci’nin yazılarında tutarlı bir genel yönelim kendisini her zaman belli eder.

³⁵⁸ Perry Anderson, **Gramsci, Hegemonya Doğu-Batı Sorunu ve Strateji**, çev. Tarık Günersel, 1.Baskı, İstanbul, Salyangoz Yayınları, 2007.

³⁵⁹ Sancar, **a.g.e.**, s.32.

Sivil toplumun görece güçsüz olduğu Çarlık Rusyası'nda Bolşevikler, devleti açık ve cepheden bir hedef olarak belirleyerek “mevzi savaşı” verdiler. Bunda da başarılı oldular. Ancak gelişmiş kapitalist ülkelerdeki “sivil toplum” yapısı çok daha karmaşık ve gelişmiş bir nitelik gösterir. Doğrudan ekonomik bunalımların etkisini soğuran bir toplum halini alır. Bu da devrimci güçlerin, Bolşeviklerin Çarlık Rusyası'nda uyguladıkları stratejiden daha farklı bir stratejiyi uygulamasını gerekli kılar. Artık burjuva kapitalist “sivil toplum” direk bir darbeye yıkılabilir durumda değildir. Buna karşı mücadele, egemen ideolojinin hüküm sürdüğü bütün alanların adım adım ele geçirilmesidir. Böylece sistem yavaş yavaş boğulacak ve kuşatılmış olacaktır. Gramsci, bu yeni tipte mücadele stratejisine “manevra savaşı” adını verir. Gramsci'nin burada getirdiği strateji farklarının dayandığı “doğu” ve “batı” ayrımı oryantalist bir tavır değildir. Yaptığı sadece somut koşullarda yaşanan devrimci tikanıklığın önünü açabilecek yeni çözüm önerilerine zemin hazırlamaktır. Ancak üzerinde durulması gereken önemli bir nokta; Gramsci'nin gündeminde her zaman kapitalist toplumun devrimle aşılması olmasına rağmen, “manevra savaşı” düşüncesi, özellikle Batılı liberal demokrasilerde, sivil toplumun yavaş yavaş ele geçirilmesi ile devrimci dönüşüme artık ihtiyaç kalmayacakmış izlenimi vermektedir:

“Böylesi bir yorum Gramsci'nin kendi görüşlerine neredeyse tamamen ters olmasına karşın yazılarında böylesi reformcu bir yorumu destekleyecek kavramsal gevşeklik vardır ve İtalyan ve öteki Avrupalı Komünist partiler 1970'li yıllarda 'Eurokomünizm'i benimsediklerinde bundan oldukça yararlandılar.”³⁶⁰

Gramsci'nin ideoloji tartışmalarına katılırken getirdiği önemli bir açılım “hegemonya” kavramıdır. Böylece ideoloji'nin alanı genişletilmiş olmaktadır. Bu genişleme, kendisinden sonra da devam edecek olan genel bir yönelimi işaret etmektedir. Bundan sonra, ideoloji sorunu çok daha geniş bir perspektifte ele alınacaktır: “hegemonya, ideolojiden daha geniş bir kategoridir: ideolojiyi kapsar, ama ona indirgenemez.”³⁶¹

³⁶⁰ Callinicos, a.g.e., s.319.

³⁶¹ Terry Eagleton, **İdeoloji**, çev. Muttalip Özcan, 2.Baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005, s.164.

Bu çerçevede Gramsci'nin oluşturduğu kuramsal model; “sivil toplum” ve “politik toplum” (devlet) arasında kurulacak olan ilişkinin “tarihsel blok” aracılığıyla “hegemonya” kavramına bağlanmasıdır.³⁶² En genel anlamında hegemonya, “*bir egemen iktidarın kendi yönetimi için, hakimiyeti altındaki insanların rızalarını kazanmada başvurduğu bütün bir pratik stratejiler alanı*”³⁶³ olarak belirmektedir. “Hegemonya” kavramı ile birlikte Gramsci, dikkati “ideoloji” kavramının işaret ettiği içerikten daha geniş bir alana çeker ve “*soyut kaçan bu terime (ideoloji) maddi bir yapı ve siyasi keskinlik*”³⁶⁴ kazandırır. Böylece, artık burjuva iktidarının sağlanmasında tek belirleyen olarak “baskı”nın değil, bunun yanında (daha fazla belirleyici olduğunu söyleyebileceğimiz) “rıza”nın da gündeme geldiği görülür. Burjuva devlet, egemenlik altında tuttuğu kitlelerin rahatsızlıklarının arttığı ve kontrol altına alamadığı dönemlerde açık şiddete başvurabilir. Ancak bu şekilde, hegemonya altında tuttuğu kitlelerin gözünde ideolojik güvenilirliğini yitirmeye başlar. Bu da uzun vadede “rıza”nın sağlanmasının ve korunmasının burjuva devlet için daha önemli bir hegemonya aracı olduğunu gösterir. Politik toplumun, toplumsal sınıfların egemen sınıfın egemenliğine verdiği onay güçlü olduğu dönemlerde (hegemonya) uyguladığı “zor” ile bu onayın sarsıldığı dönemlerde uyguladığı “zor” arasında farklar vardır. Bu fark “politik-militer zor” ve “teknik-militer zor” kavramsallaştırmalarıyla ifade edilir:

*“Gramsci, zor uygulamasını da ikiye ayırmıştır: Politik toplumun sivil toplumla bağları sarsılmamışken, güçlüyken uygulanan zor, yani siyasal zorlama ya da bir başka kavramla politik-militer zor. İkinci olarak politik toplumun sivil toplumla olan bağlarının zayıfladığı, özerkleştiği anlarda uygulanan zor, teknik-militer zor ya da doğrudan zor kullanma.”*³⁶⁵

İktidarın “zor”a başvurmadan, baskı yerine “rıza” ile toplumu oluşturan bireyleri yönetmesinin en önemli unsuru “özgürlük” yanılmasıdır. Bireylerin iktidarı “içselleştirmeleri” ve öz yönetimlerini kendileriyle birlikte taşımaları, böylece “özgür” olduklarını hissetmeleri merkezi bir baskı aygıtının öne çıkmadan toplumun yönetilmesi için vazgeçilmez önemdedir. Bu durumu belirleyen

³⁶² Sancar, a.g.e.

³⁶³ Eagleton, a.g.e., s.168.

³⁶⁴ Eagleton, a.g.e., s.167.

³⁶⁵ Özbek, a.g.e., s.142.

“hegemonya” kavramının, Lenin’in kullandığı anlamdakinden bir farkını görüyoruz. “Hegemonya” kavramı, Lenin tarafından proletaryanın iktidar tartışması ekseninde bir siyasal ittifaklar stratejisi olarak kullanılır.³⁶⁶ Lenin’in bu kullanımı daha çok, Gramsci’nin “*devrim stratejileri çözümlerinin geliştirilmiş biçimi*”³⁶⁷ ne benzemektedir. Gramsci, bu kavram üzerinde yukarıda anlatılan şekilde bir dönüşüm yaratmıştır. Bunun yanında Gramsci de Lenin gibi, proletaryanın kuracağı bir karşı-hegemonyadan bahseder. Devrimci mücadelenin başarısı bu karşı-toplumsal iktidar ideolojisine bağlıdır. Sadece iktidarın ele geçirilmesi değil, devrimden sonra kurulacak olan siyasal sistemin başarısı da “*yeni bir yaygın ve bütüncül kültürel yapının besleyeceği bir toplumsal iktidara da dayanabileceği ölçüde köklü, toplumsal yığınlarla bütünleşmiş, böylelikle, güçlü ve başarılı olacaktır.*”³⁶⁸ Gramsci’nin devrim sonrası oluşacak olan toplumsal yapı ile ilgili olan bu kaygısı, Lenin’in ölümüne yakın bir dönemde yazdığı ve Bolşevik Devrimi’nin geçirdiği aşamaların tecrübesi ile yaptığı “küçük-burjuva ideolojisini yenmek, büyük burjuvaziye yenmekten zordur”³⁶⁹ analizindeki kaygılara paralellik gösterir.

Burada Gramsci’nin kaçındığı önemli bir noktanın belirtilmesi gerekmektedir. Gramsci, kendisinden önceki birçok Marksist düşünürdeki “ekonomizm” indirgemeciliğinin bir uzantısı olarak “hegemonya”nın kurulmasının sadece ekonomik altyapı ile olan bağı üzerinden bir düşünce çizgisi geliştirilmesinden uzak olmuştur. Güçlü olan iktidardaki sınıfın ideolojisi her zaman egemen olacaktır diye bir şey yoktur. Hegemonya iktidardaki sınıfların dayatabildiği bir “zorunluluk” değildir, “*sınıf mücadelesi içinde toplumsal sınıfların politik ve ideolojik düzeydeki becerisine bağlı olarak gelişen bir durumdur. Yani hegemonya kurulabilir, ama kurulamayabilir de.*”³⁷⁰ “Hegemonya”nın kuruluşunun bir olanaklılık olduğundan bahsediyorsak, “karşı-hegemonya”nın da bir olanaklılığından bahsedilebilir:

³⁶⁶ Bkz. çalışmanın Lenin kısmı.

³⁶⁷ Fairclough, Norman, **Dil ve İdeoloji**, Söylem ve İdeoloji içinde, (derleyen: Barış Çoban, Zeynep Özarlan), çev. Barış Çoban, 1.Baskı, İstanbul, Su Yayınları, 2003. s.162.

³⁶⁸ Saybaşı, **a.g.e.**, s.81.

³⁶⁹ Bkz. çalışmanın Lenin kısmı.

³⁷⁰ Sancar, **a.g.e.**, s.35-36.

“Çünkü bir hegemonya alanında egemen güç bütün ideolojik öğeleri kendi açısından ilişkilendirerek kendi çıkarı için tüketme gücüne sahip olamaz. Yani karşı-hegemonya her zaman olasıdır. Karşı-hegemonya esas olarak yönetici sınıfın ihmal ettiği genel kültür alanında yürütülecek ideolojik ve siyasal yeniden anlamlandırmanın ürünü olabilir.”³⁷¹

Burada, hegemonyanın kurulacağı zemin olarak “ideoloji”ler alanı önümüzde belirlemektedir. Gramsci için, *“ideoloji bir toplumsal yapının hegemonya altında tutulması ile ilgilidir ve pratik bir önemi”³⁷²* vardır. Gramsci “ideoloji”ye bir “dünya görüşü” olarak bakar. İdeoloji, toplumsal yaşamın bütün görünümünde kendini gösteren bir “dünya görüşü”dür. Gramsci, *“maddi güçler bunun [tarihsel blokun, y.n.] içeriği, ideoloji biçimidir”³⁷³* düşüncesini savunur. Bu noktada, Gramsci ile birlikte “ideoloji” kavramının anlamında önemli bir değişim kendisini gösterir. İdeoloji’nin Lenin ile birlikte kullanılan “olumlu” anlamı savunulmaya devam edilir. Ancak bu savunma, kavramın anlamı genişletilerek yapılır. Artık sadece bir düşünce dizgesi değil, toplumsal hayatın her anında kendisini gösteren bir olguya dönüş vardır:

“Gramsci ile birlikte, ‘düşünce sistemleri’ olarak ideolojiden, yaşanan alışılmış toplumsal pratik olarak ideolojiye –dolayısıyla, resmi kurumların işleyişi kadar toplumsal yaşamın bilinçdışı, dile gelmeyen boyutlarını da kapsayan bir ideoloji tanımına- hayati önem taşıyan bir geçiş gerçekleşir.”³⁷⁴

“Toplumsal sınıfların dünya görüşleri” olarak tanımlanan ideoloji bu olumlu anlamıyla Gramsci’de muhafaza edilir. Gramsci’ye göre, her sınıfın kendi maddi çıkarlarınınca belirlenmiş bir ideolojisi vardır:

“Pozitif/nötr tanımında ideoloji, gerçeklikte var olan tarihsel ve toplumsal çelişkilerin üzerini örten bir yanılsama olmak yerine, temel toplumsal sınıfların çıkarlarını ifade ettikleri ve bu çıkarların dolayısıyla

³⁷¹ Sancar, a.g.e., s.43-44.

³⁷² Özbek, a.g.e., s.147.

³⁷³ Gramsci, a.g.e., s.82.

³⁷⁴ Eagleton, a.g.e., s.167.

siyasal alanda kendilerini tanımadıkları bir temsiller düzeyine dönüşür. Bu düzey esas olarak, hegemonyanın kurulma alanı ve bunun siyasal mücadelesi tarafından dolaymlanan bir alandır.”³⁷⁵

Gramsci, açık olarak ideolojinin “olumlu” anlamında ısrar etmektedir. İdeoloji ne zorunlu olarak bir “yanılsama” (Marx) ne de maddi hayatın gerçekliği olmayan bir “hayali”dir (ekonomistler). Burjuvazinin ideolojik egemenliği, “işçi sınıfının karmaşık bilinci içindeki karşıt dünya görüşlerinin görelî dengesinin sonucudur.”³⁷⁶ Bu haliyle de “olumsal”dır ve karşı gelenebilir. Gramsci ideoloji konusundaki görüşlerini şu şekilde özetler:

“İdeolojilerin değeri gözden geçirildiği sırada yanlışlığa düşünülmesinin bir nedeni de belirli bir yapı için zorunlu olan üstyapı ya da belirli kişilerin kafalarında keyfi olarak yaratıp ortaya attıkları anlamsız teorilere ideoloji adının verilmiş olmasıdır (su da rastgele bir olay değildir). Kelimenin yerinde olmayan anlamı yaygınlaştı, bu da ideoloji kavramının teorik tahlilini bozdu. Bu yanlışlığın meydana gelişi kolayca gösterilebilir: 1. Hem ideolojiye yapıdan ayrı bir nitelik verildi, hem de yapıları değiştirenin ideolojiler değil, bunun aksi olduğu ileri sürüldü; 2. Bazı siyasal çözüm şekillerinin ‘ideolojik’, yani yapıyı değiştirmek için yetersiz olduğu, oysa değiştireceğine inanıldığı, bunun yararsız, saçma, vb. bir şey olduğu söylendi; 3. Sonra da, bütün ideolojilerin ‘görünüştten’ ibaret yararsız, saçma, vb. olduğu hükmü verildi.”³⁷⁷

Yukarıdaki alıntıda görüldüğü gibi, Gramsci, keyfi olarak ortaya atılan anlamsız teorilerin, ideolojinin kendisi olarak kabul görmesine karşı çıkar. Burada, ideolojiler konusunda önemli bir ayrım belirir. Bu ayrım “organik” ve “keyfi” ideolojiler ayrımı. Bu ayrımın temel ölçütü, ideolojinin “maddi pratik” ile olan ilişkisidir. “Organik” ideolojiler toplumsal yapı için bir zorunlulukken, “keyfi” ideolojiler sadece kişisel düşüncelerden ibarettir:

³⁷⁵ Sancar, a.g.e., s.34.

³⁷⁶ Callinicos, a.g.e., s.316.

³⁷⁷ Gramsci, a.g.e., s.81-82.

“... tarih bakımından organik, belirli bir yapı için zorunlu olan ideolojilerle keyfi, rasyonalist, ‘kasıtlı’ ideolojiler arasında ayırım yapmak gereklidir. Tarih bakımından zorunlu olmaları nedeniyle bunların bir gerçekliği vardır; bu da ‘psikolojik’ bir gerçekliktir; bu ideolojiler insan yığınlarını ‘örgütler’, insanların üzerinde harekete geçecekleri, durumlarının bilincine erecekleri, savaşacakları, vb. zemini hazırlar; ‘keyfi’ olanlar ise bireysel ‘hareketlerden’, polemiklerden, vb. başka bir şey meydana getirmez.”³⁷⁸

Burada Gramsci'nin çok net olarak Marx ile bir ayrıma gittiği görülür. Marx, ideolojinin çok net olarak bir “yanılsama” olduğunu ve bunun sınıfsız toplum ile birlikte ortadan kalkacağını belirtirken, “organik” ya da “keyfi” ideoloji ayırımına gitmez.³⁷⁹ Ancak Gramsci, “organik ideoloji”leri tarih bakımından (en azından “psikolojik” olarak) bir zorunluluk olarak görür.

Gramsci, toplumsal yaşamın düşünsel sahnesinde egemen ideolojilerin kendisine yaşam alanı bulmasını ve burada iktidar olmasını açıklayıcı bir öge olarak “kamusal düşünüş” kavramını üretir. “Kamusal düşünüş”, geleneksel ideolojilerle, yönetici sınıfın ideolojisini aynı anda içinde taşır. Burada, ideolojiler doğallaşır ya da otomatikleşir.³⁸⁰ Ancak bütünlüklü bir dünya görüşü değildir. Bu “kamusal düşünüş” içerisinde bir çeşit sağlıklı kalabilmiş parça da vardır. Bu parçanın adı “sağduyu”dur.³⁸¹ Bu noktada “sağduyu” ile uyum içinde olan ve kamusal düşünceden pay almayan bir dünya görüşü olarak “felsefe” belirir. “Felsefe”, dünya görüşü olduğuna göre bir ideolojidir ve “olumlu” bir ideoloji olarak “kamusal düşünüş”nin ve dinin aşılmasıdır. Gramsci, özellikle “felsefe”nin kitlelerden çok uzak olduğunu bunun sebeplerinden birinin de onun filozoflar kümesine aitmiş gibi görülmesi olduğunu belirtir ve aslında her insanın filozof olduğunu düşünür. Bu, herkesin “meslekten filozof” sayılacağı anlamına gelmez. Sadece her insanın “kendine özgü” bir filozof olduğunu belirtir. Elbette bu tartışma, “felsefe” de bir “ideoloji” olduğuna göre, bir ideoloji tartışmasıdır. Gramsci, toplumu oluşturan insanları da ikiye ayırır. İnsan ya “yığın insanı” ya da “kolektif insan”dır. İnsan

³⁷⁸ Gramsci, a.g.e., s.82.

³⁷⁹ Bkz. çalışmanın Marx kısmı.

³⁸⁰ Fairclough, a.g.e.

³⁸¹ Özbek, a.g.e.

kendisine sunulan dünya görüşlerine eleştirel olarak yaklaşıyorsa “kolektif insan”dır. Ancak bunun aksine kendisine sunulan fikirlere tesadüfen katılıyor ve içselleştiriyorsa “yığın insanı”dır.³⁸² Tarihteki bütün eylemler “kolektif insan” tarafından yapılmıştır. Gramsci’ye göre, insanların düşünceleri, ihtiyaçları ve çıkarları doğrultusunda şekillenir. Bu da insanların kullandığı dilde ve her türlü zihinsel aktivitede kendisini gösterir. Bütün insanların bir şekilde pratik etkinliklerinin üstü örtük bir “felsefe” veya dünya anlayışı barındırması, Gramsci’ye göre onları “kendiliğinden” bir entelektüel yapar.³⁸³

Gramsci felsefeleri de ikiye ayırır. Bunlar “filozofların felsefesi” ve “praksis felsefesi”dir. “Filozofların felsefesi” yönetici grupların dünya görüşüdür. Ancak “*praksis felsefesi’ basit insanları, ilkel bir felsefe olan ‘kamusal düşünüşe’ bağlı tutmak amacını gütmeyen, tam tersi, onlara daha üstün bir hayat görüşü kazandırmak ister.*”³⁸⁴ Çağımızın “praksis felsefesi” (her felsefe bir ideoloji olduğuna göre, kendisi de bir ideoloji olan) Marksizm’dir. Bu praksis felsefesinin iki önemli ödevi vardır:

*“Bu felsefeyi benimsemiş olan kendi bağımsız aydınlar grubunu oluşturabilmek için en ince şekillere bürünen çağdaş ideolojilerle mücadele etmek ve Ortaçağ kültürüne bağlı halk yığınlarını eğitmektir.”*³⁸⁵

Praksis felsefesi, bütün tek taraflı ve bağnaz ideolojilerle arasındaki bağı kopartmaya çalışır. Ancak kendisi de tarihsel çelişkilerin bir ifadesi olduğu için belli zorunluluklara tabidir. Dolayısıyla bazı çelişkileri tarihsel olarak içinde taşıyor olabilir. Sadece çelişkilerin ortadan kalktığı bir çağda “praksis felsefesi” çelişkilerinden arınabilir ve bu şekilde kendisi de ortadan kalkar.³⁸⁶

“Praksis felsefesi yalnızca tüm geçmişi açıklamak ve değerlendirmek iddiasında olmayıp, kendisini de tarihsel olarak açıklamak ve

³⁸² Özbek, a.g.e.

³⁸³ Eagleton, a.g.e.

³⁸⁴ Gramsci, a.g.e., s.30.

³⁸⁵ Gramsci, a.g.e., s.95.

³⁸⁶ Gramsci, a.g.e.

değerlendirmek iddiasındadır. Yani ‘tarihselliğin’ en yüksek derecesi olduğunu, topyekun bütün soyut tarihsel dünyanın gerçekten fethi olduğunu da belirtmektedir.”³⁸⁷

Gramsci için bir diğer ideolojik alan “bilim”dir. Bilim, bir ideoloji biçimidir. İnsanlar bilim ile ideolojik yanılsamalarından kurtulabileceklerini sanırlar ama bilim de bir ideolojidir. Asla tam anlamıyla ideolojiden temizlenmiş çıplak nesnel bir bilgi söz konusu değildir. Gramsci’ye göre buradaki en temel sorunlardan biri, bilimsel bilginin “tarihsel” olduğunun göz ardı edilmesidir. Özellikle gerçekliğin nesnellüğünün kanıtını bilimden beklemenin bir yanılgı olduğunu belirtir. Bunu yapmak felsefenin işidir.³⁸⁸

Burada, devrimci felsefe ve bilim gibi ideolojik formların toplumsal katmanlar içinde gelişmesini ve burjuva ideolojisinin yerini sosyalist ideolojinin almasını sağlayacak araçlara ihtiyaç olduğu görülür. Gramsci bu ihtiyacı “organik aydın” kavramsallaştırması ile karşılamak ister. “Organik aydınlar”, tarihsel bir sürekliliğin temsilcisi olan “geleneksel aydınlardan” ayrılırlar:

“‘Organik aydınlar’, oluşmakta olan bir toplumsal sınıfın ürünleridir ve rolleri, söz konusu sınıfa kültürel, siyasal ve ekonomik alanlarda homojen bir özbinç kazandırmaktır.”³⁸⁹

Bu kişiler, “geleneksel aydınlar” gibi toplumsal yaşamdan kopuk derin düşünceler içerisinde debelenmezler. Toplumsal pratiğin dayattığı maddi çelişkilerin kuramsal düzeyde karşılık bulmasına yardımcı olurlar. Organik aydının işi, praksis felsefesini halk içerisinde yaymak, bir başka deyişle, halk ile felsefe arasında köprü görevi görmektir. Böylece “organik aydınlar”, praksis felsefesi olan Marksizm’in sıradan insanları “sağduyu”nun potansiyellerinin de değerlendirilmesi ile “kamusal düşünüş”ten kurtuluşlarını sağlamasına yardımcı olur. Bunun için, devrimci partinin de önemli bir görevi vardır. Bu görev, işçi sınıfının kendi “organik aydınlar”ını

³⁸⁷ Gramsci, **a.g.e.**, s.104.

³⁸⁸ Özbek, **a.g.e.**

³⁸⁹ Eagleton, **a.g.e.**, s.172.

yetiştirmektir. Devrimci parti, bu şekilde proletaryanın sınıf bilinçli öncüsü haline gelir.

Gramsci'nin önemli bir açılımı, "ideolojik gereçler" olarak isimlendirdiği yapıdır. Bu yapı, burjuvazinin kendi ideolojisini organize etme aygıtlarıdır. Bu aygıtların en önemlisinin "basın" olmasının yanında kütüphanelerden okullara, şehir mimarisinden müzelere kadar birçok alan bu yapının içinde yer alır. Gramsci, burjuvazinin bu ideolojik gücüne karşı proletaryanın "ayrılığın tını" dediği bir bilince sahip çıkması gerektiğini belirtir:

*"Bu tını, proletaryanın kendi tarihsel kişiliğinin bilincine sahip çıkmasıdır. Aynı zamanda 'ayrılığın tını' öncü sınıftan, potansiyel müttefik sınıflara doğru yayılmayı hedeflemek zorundadır. Bu söylenenlerin gerçekleşmesi de çok yönlü bir ideolojik çalışmayı gerektirir."*³⁹⁰

Bu bilincin işçi sınıfına yerleşmesi için, Gramsci'nin gençlik yıllarında önerdiği bir araç "fabrika kurulları"dır. Gramsci, "fabrika kurullarını", "kapitalist toplumda üreticilerin bir çark olmak yerine, özne konumuna getirilecekleri, gelecekteki toplumun temeli"³⁹¹ olarak görmektedir. "Fabrika kurulları", siyasal toplumun giderek sivil toplum tarafından 'organik' bir biçimde eritileceği proletarya devletinin bir modeliydi."³⁹²

Böylece yirminci yüzyılın sosyalistler için en karanlık yıllarında, Gramsci'nin toplumsal pratik alanında devrimcilerin karşılaştığı tıkanıklığı aşmak için Marksizm'e getirdiği kuramsal açılımlarının önemli noktaları incelenmiş olmaktadır. Bu noktalar incelenirken gözden kaçırılmaması gereken bir şey, bütün bu kuramsal önerilerinin oldukça zor yaşam koşulları altında önerilmiş olduğudur. Bu durum, özellikle bazı kavramların gelişim süreçlerinde farklı farklı anlamlar taşımalarına sebebiyet vermiştir. Birçok sefer bu durumun bir tutarsızlık olarak bazı teorik karışıklıklara yol açtığı kabul edilebilir ("hegemonya" kavramının geçirdiği evrim,

³⁹⁰ Özbek, a.g.e., s.154.

³⁹¹ Merrington, a.g.e., s.381.

³⁹² Merrington, a.g.e., s.382.

“politik toplum”, “devlet” ve “sivil toplum” kavramlarının birçok sefer birbirlerinin etki alanlarının içine kayması, “altyapı” sorunları ile hemen hemen hiç ilgilenmemesi gibi).³⁹³ Ancak Gramsci’de hiçbir zaman değişmeyen bir devrimci teorik yönelim olduğu da unutulmamalıdır. Gramsci’nin “ideoloji” ve “hegemonya” sorunlarına bir “organik aydın” olarak getirdiği açıklamalar, toplumsal olaylardan kopmuş bir “geleneksel aydın” dizgelerini değil, siyasal mücadeleye adanmış bir hayatın duyarlılığını taşır.

2.2.4. Foucault

İdeoloji tartışmalarına, “iktidar sorunu”, “iktidarın ne olduğu”, “nerede karşımıza çıktığı” ve “buna karşı nasıl mücadele edilmesi gerektiği” gibi sorularla katılan Michel Foucault’nun, Althusser ile birtakım etkileşimlere sahip olan konulara yaklaşımının temel noktalarını saptayabilmek için, önemli argümanlarından olan, “özne-iktidar”, “iktidar-bilgi” ve “biyo-iktidar” gibi kavramlarına ve bunların hangi zemine oturduklarına değinmek gerekmektedir.

David Harvey’in, *Postmodernliğin Durumu* isimli eserinde Foucault’nun genel yönelimini belirlerken yazdıkları çıkış noktası olarak aydınlatıcıdır:

“Foucault’nun bize verdiği talimat şudur: ‘eylemi, düşünceyi ve arzuları, çoğaltma, yan yana getirme ve dağılma yoluyla geliştirmek’ ve ‘pozitif ve çok yönlü olanı seçmek, farklılığı, bir örnekliliğe, akımları birimlere, hareketli düzenlemeleri sistemlere tercih etmek. Üretken olanın yerleşik değil göçebe olduğuna inanmak.’”³⁹⁴

Bu alıntıda oldukça net görülen şey, Foucault’nun hayatın her yerinde ve her anında totaliter bir unsur taşıyan her şeyi reddettiğidir. Eylemi, özgürce yaşamayı savunuyor ve “farklılığı” bütün yönelimleriyle öneriyor. Foucault’nun bu bakış açısına sahip olmasının elbette “iktidar sorunu” ile ilgisi var. Kendisi hakkında “ben

³⁹³ Anderson, a.g.e.

³⁹⁴ David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, 4.Baskı, İstanbul, Metis Yayınları, 2006, s.60.

kimliklendirilmeyi, iktidar tarafından belli bir yere yerleştirilmeyi arzulamıyorum; özellikle reddediyorum”³⁹⁵ derken de temelde “iktidar sorunu”ndan bahsediyor:

Bu düşüncesinde gördüğümüz, hareketi ve farklılığı savunusunun arkasında bir “iktidardan kaçma” kaygısının olduğudur. “Kimliklendirilme”yi kabul etmeyişinin ardında iktidar olgusundan kaçış amacı vardır. Foucault’ya göre, “iktidar”, devletin zor aygıtları ile kurduğu bir egemenlik değildir, hatta devlet de değildir. İktidar, günlük yaşamın farklı alanlarında hayatın hücrelerine kadar sinmiş olan bir gerçekliktir.

*“Avrupa toplumunda, iktidarın hükümetin ellerinde toplandığını ve yürütme, polis, ordu ve devlet aygıtı gibi belli sayıda tikel kurum yoluyla uygulandığını düşünmek adet haline gelmiştir. Bütün bu kurumların millet ya da devlet adına belli kararlar alıp herkese bildirmek, bunları uygulamak ve onlara uymayanları cezalandırmak için oluşturulduğu bilinir. Fakat ben siyasi iktidarın sanki siyasi iktidarla hiç alakası yokmuş gibi görünen –oysa aslında öyle olmayan- belli kurumlar aracılığıyla da uygulandığına inanıyorum.”*³⁹⁶

Foucault çok açık olarak, devletin baskı araçları ile iktidar arasında bir ayrım yapmaktadır. İktidar özellikle siyasi iktidar ile hiçbir bağı olmayan kurumlar ile de varlık kazanmaktadır. Aile bu kurumlardan biridir. Üniversite ve eğitim kurumları da bunlardandır. Özellikle sınıfsal ilişkisi çok net görünmeyecek olan tıp kurumları da (özellikle psikiyatri) iktidarın cisimleştiği alanlardır. Foucault’ya göre, en temelde iktidarın işleyişini anlayabilmek için, iktidarmış gibi görünen ile iktidarın kendi varoluş kuralları arasındaki ayrımı yapabilmek gerekiyor. Sınıf iktidarının destek aldığı bu noktaları açığa çıkarmayı başaramadığımızda, sınıf iktidarının hayat bulmaya devam etmesini engelleyememe ve bu sınıf iktidarının devrimci bir dönüşümünün ardından, kendini yeniden oluşturduğu gerçeğine tanık olma riskine girilir.³⁹⁷ Çünkü iktidar, sadece herhangi bir sınıfın kendi tahakküm araçları ile

³⁹⁵ Michel Foucault, **Michel Foucault ile Söyleşi**, Seçme Yazılar IV: İktidarın Gözü içinde, (söyleşi: J. François ve J. De Wit), çev. Işık Ergüden, 1.Baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2003, s.276.

³⁹⁶ **Noam Chomsky ile Michel Foucault Tartışıyor**, **İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet**, çev. Tuncay Birkan, 1.Baskı, İstanbul, BGST Yayınları, 2005, s.44.

³⁹⁷ **a.g.e.**

oluşmaz. Tahakküm araçları iktidarın kendisi değildir. Sadece iktidarın kristalize olduğu biçimlerden biridir.

“Devlet”, iktidar ilişkilerinin kristalize olarak aldığı biçimler arasında en çok öne çıkanıdır. Ancak, devlet artık geçmişte olduğu gibi, sadece birleştirici ve bir arada tutucu uzmanlaşmış tekniklerle işleyen ve kendisi karşısındaki bireyi görmezden gelen bir aygıt değil; aynı zamanda, insanları deneyimlerinin “özne”leri haline getirerek denetim altına alan bir iktidar yapısıdır. Bu nedenle muhalefet, iktidarın görünür olan tahakküm çeşitlerine ve ekonomik sömürü yöntemlerine karşı verilen mücadeleye karşı; asıl olarak, bireyin, kendisinin farkında olmadan dayatılmış olan bir kimliğe bağlanarak yani “özneleştirilerek” denetim altına alınmasına karşı verilen mücadeleyi öne çıkarmalıdır.³⁹⁸

İktidarın işleyişinin “bireylerin özneleştirilmesi” ile gerçekleşmesi, artık özgürlük kavramının anlamını da değiştirmiştir. Bu noktada artık zorla kabul ettirilen bir “tahakküm” değil, “özneleştirme” sürecinden geçen bir egemenlik söz konusudur. Bireylerin kendilerini özgür hissettikleri bir yönetim ilişkisi değil de sadece tepeden tek yönlü bir egemenlik kurma şeklinin hayat bulması iktidar alanını bunaltacaktır. Bu durumda, artık çok yönlü iktidar ilişkilerinin yerini, tek yönlü tahakküm alacaktır.

“Sözgelimi hapisanenin asıl işlevi suçluları ıslah etmek değil, suçu sorunsallaştırarak suça eğilimlik adı altında öznel bir deneyimin kurulması yoluyla, suçlu olarak tanımlananlar dışındaki insanları bu deneyimin normlarına göre koşullandırmaktır. Bu kapatılmanın gerçekleştiği asıl mekan insan ruhudur.”³⁹⁹

Bu durumda özgürlük de farklı değerlendirilmek durumundadır. Özgürlük, artık iktidarın var olabilmek için gereksinim hissettiği bir olguya dönüşmüştür. Bu noktada, Foucault’nun, neden iktidar tarafından kimliklendirilmeye karşı gelmeye çalıştığı daha net olarak kendisini gösteriyor. İktidarın işleyişindeki bu ayrım onu farklılığı keşfetmeye yönlendirmektedir. “Kendimizle sürdürmemiz gereken ilişkiler,

³⁹⁸ Gökhan Aksay, **Ne Olduğunu Olumsuzlamanın Hazzı**, Michel Foucault - Marx’tan Sonra’ya önsöz, 1.Baskı, İstanbul, Çiviyazıları Yayınevi, 2004.

³⁹⁹ Aksay, **a.g.e.**, s.10.

*kimlik ilişkileri değildir; bunlar daha ziyade, farklılaşma, yaratma, yenilik ilişkileri olmalıdır.*⁴⁰⁰

İnsanlar, “özne”si haline geldikleri deneyimlerin içerdiği normlara göre davranarak kendilerini sınırlarlar. Oysa Foucault’ya göre, insanlar kendilerini biricikliğiyle konumlandırmalıdır:

*“Bir ‘efendinin’ varlığını göstermekten çok, etkili tahakküm mekanizmalarını kavramaya çalışmakla ilgiliyim. Ve bunu, belirli iktidar ilişkilerine yerleştirilmiş, o iktidar ilişkilerine bulaşmış olanlar, kendi eylemleriyle direnerek, isyan ederek o ilişkilerden kurtulabilsinler, artık boyun eğmemek, artık itaat etmemek için kendilerini dönüştürebilsinler diye yapıyorum.”*⁴⁰¹

Bize dayatılmış olan bu kimliklerin reddedilmesinin metodolojik aracı; evrensel ve kalıcı özleri reddeden, verili olan bir kimliğin özünü ve derinliklerinde yatan anlamları çözmeyi ve ayrıştırmayı hedefleyen, böylece öznenin tarihsel bir örgü içerisinde kurulmasına açıklık getirebilecek olan “soybilim”dir.⁴⁰² Foucault, “soybilim”i şu şekilde açıklamaktadır:

*“... soybilim, tarihsel bilgileri tabi olmaktan kurtarma ve özgürleştirme, yani birleştirici, biçimsel ve bilimsel bir teorik söylemin zorlamalarına karşı muhalefet ve mücadele edebilecek hale getirme girişimidir.”*⁴⁰³

Foucault, İktidar ilişkilerinin, iktidarın işleyişini mümkün kılan bilgi alanları oluşturduğunu dile getirerek, bilgi ve iktidar arasındaki bağlantıları ortaya çıkarmaya çalışır.

⁴⁰⁰ Michel Foucault, **Michel Foucault, Bir Söyleşi: Cinsiyet, İktidar ve Kimlik Siyaseti**, Seçme Yazılar IV: İktidarın Gözü içinde, (söyleşi: B. Gallagher ve A. Wilson), çev. Işık Ergüden, 1.Baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2003, s.282.

⁴⁰¹ Michel Foucault, **Marx’tan Sonra**, (söyleşi: Duccio Trombadori), çev. Gökhan Aksay, 1.Baskı, İstanbul, Çiviyazıları Yayınevi, 2004, s.174.

⁴⁰² Michel Foucault, **Hakikat ve İktidar**, Seçme Yazılar I: Entellektüelin Siyasi İşlevi içinde, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay ve Ferda Keskin, 2.Baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005.

⁴⁰³ Michel Foucault, **İki Ders**, Seçme Yazılar I: Entellektüelin Siyasi İşlevi içinde, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay ve Ferda Keskin, 2.Baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005, s.107.

“Farklı mahallerde, bağlamlarda ve toplumsal durumlarda iktidar ilişkilerinin mikro-politikasının yakından incelenmesi, Foucault’yu toplumsal kontrolün sürdürülmesine yönelik teknik ve pratikleri kodlaştıran bilgi sistemleri ile tikel yerleştirilmiş hakimiyet arasında yakın bir ilişki olduğu sonucuna götürür.”⁴⁰⁴

Bilgiyi mümkün kılan hakikat iddialarının dile getirildiği söylemlere odaklanılması gerektiğini düşünerek, onları araştırmaya yönelir. Egemen hakikat rejiminin, hakikatın döngüsel olarak bağlı olduğu iktidar ilişkilerinin analizini yapar.

“Bir güç ilişkileri çokluğu olarak tanımladığı iktidarın her toplumsal ilişkide üretildiğini, her yerde var olduğunu söyler. İktidar, güç ilişkilerinin her yerde, her an var olan hareketliliğinin genel etkisidir. Devlet aygıtı, yasalar ya da diğer hegemonik biçimler, iktidarı tanımlayan stratejilerin kristalize olarak aldığı biçimlerden ibarettir. İktidar ancak işlediği zaman var olduğu için, onun işleyişinin analizini yapmak, hangi durumlarda hegemonik biçimlere büründüğünü saptamak gerekir.”⁴⁰⁵

Dolayısıyla, Foucault’nun “birey” hakkındaki görüşleri devletin karşıtlığı üzerinden temellenmez. “Bireyin yüceltilmesi” artık, iktidarın oluşumuna katılım anlamına gelir. İktidar, kurduğu “birey” üzerinde yükselir:

“... bireyi temel bir çekirdek, ilkel bir atom, iktidarın uygulandığı ya da cezalandırdığı çoğul ve atıl bir şey olarak; iktidarı da bireyleri böylece bastıran ya da parçalayan bir şey olarak düşünmemek gerekir. Aslında bir beden, hareketlerin, söylemlerin, arzuların bireyler olarak tanımlanması ve kurulması tam olarak iktidarın birincil etkilerinden biridir. Yani birey iktidarın dışında ve karşısındaki şey değil, bence iktidarın birincil etkilerinden biridir. Birey iktidarın bir etkisi ve aynı zamanda, bir etkisi olduğu ölçüde de bir aracıdır: İktidar, kurduğu birey üzerinden işler.”⁴⁰⁶

⁴⁰⁴ Harvey, a.g.e., s.61

⁴⁰⁵ Aksay, a.g.e., s.10-11.

⁴⁰⁶ Foucault, a.g.e., s.107.

Dolayısıyla, “zorla kabul ettiren” eski tip devletin yerini özgür öznelere aldığını yeni bir iktidar yapısı ile karşı karşıya bulunmaktayız. Bu da iktidar oyununda yeni kuralların doğması demektir:

“Bu oyunda özgürlük, iktidarın uygulanmasının koşulu (hem iktidarın işleyebilmesi için özgürlük olması gerektiğinden iktidarın önkoşulu; hem de özgürlük iktidardan tümüyle arındığında iktidar ortadan kalkacağı ve onun yerini salt ve basit şiddet zorlaması alacağı için iktidarın desteği) olarak görünecektir.”⁴⁰⁷

İktidar ve özgürlüğün arasındaki etkileşim ile iktidar ve “özgürlüğün direnişi” birbirinden ayrılamaz. İktidarın hayat bulduğu her yerde, iktidarın kendisine karşı bir direniş olanağı vardır. İşte bu direniş olanakları, iktidar yapısının varoluşunun devamının gereğidir, iktidarın sağlıklı bir şekilde ilerlemesini sağlayan olanaklardır. Foucault, buna karşılık iktidarın merkezsiz ve çoğul doğasına karşılık gelen, çoğul, yerel, bütünleştirici olmayan bir siyasal mücadelenin altını çizer. İktidar ağlarının güçlerini ve zayıflıklarını göstermek ve taktikleri, stratejileri ve amaçları, doğrudan doğruya mücadelenin içinde olanlara bırakmak, iktidara karşı verilen savaşın temel niteliği olmalıdır. Aksi takdirde, sadece görünen tahakküm araçlarına karşı verilen mücadele ile kurulacak yeni bir iktidar şekli asla kurtuluşu sağlamayacaktır. Foucault, Sovyetler Birliği’nde oluşan baskıcı siyasal yapıyı, “*ortadan kaldırma mücadelesi vermekte olduğu kapitalist sistemin içerdiği tekniklere ve bilgi sistemlerine başvuran ütopyik bir devrimci teorinin (Marksizm) kaçınılmaz sonucu olarak yorumlar.*”⁴⁰⁸ Yani bu sonuç uygulama hatası değil, bir zorunluluktur. Hatta, aklın ön plana çıkarıldığı bu gibi çözüm arayışlarıyla ilgili olarak, “*aklın egemenliği en az burjuvazinin egemenliği kadar genel bir sorun değil midir?*”⁴⁰⁹ diye sormaktadır. Foucault, hiçbir ütopyik düzenlemenin iktidar-bilgi ilişkisinden baskıcı olmayan biçimde kaçınma umudunu taşımadığı konusunda ısrarcıdır. O’na göre, devletin varlığı ve işlerliğini olanaklı kılan ve karmaşık bir ilişkiler yumağı oluşturan çok sayıda iktidar kodlaması vardır. Devrim de aynı iktidar-bilgi yapısının devamını sağlayan ilişkilerin değişik türde yeniden kodlanmasıdır. Dolayısıyla, iktidar

⁴⁰⁷ Michel Foucault, **Özne ve İktidar**, Seçme Yazılar II: Özne ve İktidar içinde, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, 2.Baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005, s.75.

⁴⁰⁸ Harvey, **a.g.e.**, s.61.

⁴⁰⁹ Foucault, **Marx’tan Sonra**, s.159.

ilişkilerinin yeniden kodlanabilme sayısı kadar devrim türü olduğunu, ancak bunların çoğunun, devletin işleyişine temel oluşturan iktidar ilişkilerini özünde olduğu gibi bırakan devrimler olarak düşünülebileceği savunur.⁴¹⁰ Dolayısıyla içimizde oluşan baskıcı ortamları ve “kafamızdaki faşizm”i ortadan kaldırmak için yapılabilecek tek şey, “*insan söyleminin açık niteliklerinin üzerinde durmak, her şeyi bunun üzerinde inşa etmek, böylece ‘yerleştirilmiş’ bir iktidar-söyleminin hüküm sürdüğü tikel mekanlarda bilginin üretilme ve oluşma tarzına müdahale etmek olmaktadır.*”⁴¹¹ Devrimci hareketler içerisinde devlet aygıtı tarzının yeniden üretilmesinin olanaksızlığının sağlama alınması gerçekten isteniyorsa, herhangi bir “bütünleştirme” çabasına kalkışmadan, en alt seviyeden başlanması gerekmektedir.

*“Ben kimi şeylerin nasıl dönüştüğünü, nasıl değiştiğini, nasıl değişikliğe uğratıldığını göstermek gibi belirgin bir amaç doğrultusunda, farklı alanlarda, inceden inceye analizler yapmaya çalışıyorum.”*⁴¹²

Foucault çok yönlü ve mücadele şekillerinden bahsetmektedir. Burada önemli olan nokta, “evrensel” ve “bağlayıcı” ölçütler ile hareket edilmemesi gerektiğidir. Bu durumda, “öznel deneyim” Foucault’nun düşüncesinde önemli bir yere sahip olmaktadır:

*“Öznel deneyim biçimlerinin, tarihsel olarak belli gereksinimleri karşılamak üzere kurulduğunu, tekil olduğunu, bu nedenle, verili bir insan doğasının kuramsal olarak belirlenmiş evrensel yapılar temel alınarak açıklanamayacağını ileri sürer.”*⁴¹³

Foucault için, kendiyle kurulacak herhangi bir ilişki, herkes için aynı ölçüde ideal olamaz. Her bir mekânda ne olup bittiği, her şeyi kapsayan genel bir teori aracılığıyla anlaşılabilir. Foucault’nun hedefi, bizleri kuşatan birçok şeyin, son derece belirli bazı tarihsel değişimlerin sonucu olduğunu göstermektir. Foucault’nun tüm tahlilleri, insan varoluşunun evrensel zorunlulukları olduğu fikrine karşıdır.⁴¹⁴

⁴¹⁰ Foucault, **Hakikat ve İktidar**.

⁴¹¹ Harvey, **a.g.e.**, s.61.

⁴¹² Foucault, **Marx’tan Sonra**, s.174.

⁴¹³ Aksay, **a.g.e.**, s.19.

⁴¹⁴ Michel Foucault, Huck Gutman ve Patrick H. Hutton, **Kendini Bilmek**, çev. Gül Çağalı Güven, 1.Baskı, İstanbul, Om Yayınları, 1999.

Bu doğrultuda da oluşturulacak olan yeni mücadele şeklinde de entelektüellerin rolü, “global eylemde kitlelerin öncüsü olmak değil, yerel mücadelede özel bir grubun danışmanı olmaktır.”⁴¹⁵

Foucault'nun iktidar teorilerinin tam olarak anlaşılabilmesi için önemli bir kuramsal önerisi olan “biyo-iktidar” kavramının da incelenmesi gerekmektedir.

“Foucault, on yedinci yüzyılın sonlarından itibaren, Batı toplumlarında, insan bedenini disipline etmeye, daha verimli ve uysal bir hale getirerek ekonomik denetim sistemleriyle bütünleştirmeye yönelik yeni bir iktidarın (biyo-iktidar) hakim olduğunu söyler. Bu pozitif iktidar, insanları normlara uymaya zorlayan, normalleştiren bir toplum, bir normalizasyon toplumu oluşturur.”⁴¹⁶

Batı toplumlarının yaşadığı bu değişim ile ilgili olarak Foucault'nun tutumu, Sinan Özbek'in *Irkcılık* isimli çalışmasından yapılacak bir alıntı ile aydınlatılabilir:

“Burjuvazinin cinsel beden kaygısında, soyluluk izleklerini gösterme isteğinden daha öte bir şey vardır: Bedenin değer kazanması, burjuva egemenliğinin genişleyip yerleşmesiyle ilintilidir. Ama bu işgücüne verilen ticari değerden ötürü değil de, burjuvazinin bugününü ve geleceğini, kendi bedeninin bakımında siyasal ve iktisadi olarak temsil ettiği içindir. Burjuvazinin egemenliği bir ölçüde buna bağlıdır ve bu yalnızca bir iktisadi ya da ideolojik sorun değil fiziki bir sorundur. Foucault, 18. yüzyılda bol miktarda yayımlanmış olan, sağlığı koruma, uzun yaşama, sağlıklı çocuk yapma vb. temaları işleyen kitapları yukarıdaki tez için tanık gösteriyor.”⁴¹⁷

Foucault, buradaki değişimin izini siyasal kuram üzerinde izlemekten çok iktidar mekanizmaları, teknikleri ve teknolojileri düzeyinde sürmeye çalışır. On yedinci ve on sekizinci yüzyılda bireyin bedeni üzerine odaklanmış iktidar teknikleri ortaya çıktığından bahseder. Bu iktidar teknolojisine “disiplinci iktidar teknolojisi”

⁴¹⁵ Ferda Keskin, **İktidar, Hakikat ve Entellektüelin Siyasi İşlevi**, Michel Foucault - Seçme Yazılar I'e önsöz, 2.Baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005, s.27.

⁴¹⁶ Aksay, **a.g.e.**, s.12.

⁴¹⁷ Sinan Özbek, **Irkcılık**, 1.Baskı, İstanbul, Bulut Yayınları, 2003, s.81.

adını verir. Disipliner iktidar öncelikle bedeni hedefler ve boyun eğdirilmiş, talimli, uysallaştırılmış bedenler yaratmayı amaçlar. Fakat ona göre on sekizinci yüzyılın ikinci yarısı boyunca disiplinci olmayan başka bir iktidar teknolojisi ortaya çıkmıştır. Bu ise “düzenleştirici yaşam teknolojisi”dir. Bu teknoloji ilkinin dışlamaz; onun içine yerleşir ve onu kullanır.⁴¹⁸ Foucault, bu ikisi arasındaki ayrımı şöyle ortaya koyar:

“Disiplin, insanların çokluğunu yönetmeye çalışır öyle ki bu çokluk gözetlenecek, eğitilecek, kullanılacak, belki de cezalandırılacak bireysel bedenlere dönüşebilmeli ve dönüşmelidir. Ve sonra, yerleşen yeni teknoloji, insanlar asal olarak bedenlerden ibaret oldukları için değil, tersine, yaşama özgü ve doğum, ölüm, üretim, hastalık vesaire gibi süreçler olan toplu süreçlerden etkilenen, global bir kitle oluşturması nedeniyle insanların çokluğuyla ilgilenir. Demek ki, ilk olarak, bireyselleştirme yöntemiyle, beden üzerinde iktidar kurulmasının ardından, bireyselleştirici olmayan ama beden-insan yönünde değil, tür-insan yönünde gerçekleşen, bir anlamda yığınlaştırıcı olan ikinci bir iktidar kuruluşu var. XVIII. yüzyılda temeli atılan, insan bedeninin anatomi-politiğinden sonra, bu yüzyılın sonunda, artık insan bedeninin anatomi-politiği olmayan, ama insan türünün ‘biyo-politiği’ olarak adlandıracağım bir şeyin belirdiği görülür.”⁴¹⁹

Yaşam ve tür-insanın biyolojik süreçleri disipline edilmez; fakat bunlar üzerinde bir ayarlama sağlanır. Hükümdarlık öldürüyor ve hayatta bırakıyordu. Şimdi ise “yaşatmak” ve “ölüme bırakmak”tan ibaret olan bir ayarlama iktidarı söz konusudur.

Görüldüğü gibi; Foucault’ya göre, “iktidar” bir kurum ya da bir statüko değildir. Kesin ve net olarak bazı zümrelerin emrine verilmiş kontrollü bir güç de değildir. “İktidar”, belli bir toplumdaki karmaşık stratejik durumdur. Foucault, aynı zamanda “ideoloji tartışmaları”na önemli bir yönelim vererek, Gramsci’nin “hegemonya” kavramını kullanmasındaki tutuma paralel olarak, “ideoloji” kavramı

⁴¹⁸ Özbek, a.g.e.

⁴¹⁹ Michel Foucault, **Toplumunu Savunmak Gerekir**, çev. Şehsuvar Aktaş, 3.Baskı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2008, s.248.

yerine “söylem” kavramını kullanır.⁴²⁰ Bu kavram, “iktidar” anlayışını destekleyecek daha geniş bir anlama sahip kavramın kendisini ihtiyaç olarak hissettirmesi ile belirmektedir.

2.3. ALTHUSSER’İN İDEOLOJİ ANLAYIŞI

Althusser, Marksizm’in tarihsel dönemeçlerinde yaşanan bunalımların aşılabilmesi için “*rönesans ihtiyacının iyice keskinleştiği bir anda*”⁴²¹ teorik çıkışlar yaparak “ideoloji” sorununu çalışmalarının merkezine alır. “İdeoloji” konusunda derinleşen çalışmalarında dönemin ileri kapitalist ülkelerindeki öğrenci başkaldırısından da esinlenir.⁴²² Özellikle “*öne sürdüğü ideoloji teorisi, klasik Marksizm olarak kabul edilen şeyden Gramsci’ninkinden daha temel bir kopuş*”⁴²³ olarak belirir. Althusser’e göre “ideoloji” kavramı sadece tarihsel materyalizm ile geliştirilebilir. Althusser, Marksizm’in “*yalnızca toplumsal üretimin nesnel çözümlemesi olarak değil, aynı zamanda, ideolojinin ve ideolojilerin nesnel çözümlemesi olarak da devrimci bir kuram*”⁴²⁴ olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla köktenci çözümler bulabilmek için “ideoloji” kavramını tarihsel materyalizm içerisinde incelemek gerekmektedir.

2.3.1. Toplumsal Formasyon

Althusser, Marx’ın “tarih kıta”yı bilimsel bilgiye açmasıyla birlikte, eski “tarih felsefeleri”nin yerini artık “bilimsel tarih kuramı”nın aldığını belirtir. Bu konuda Althusser’e göre Marx’ın, Hegelci idealist “toplum” nosyonunu bir kenara bırakarak, “toplumsal formasyon” kavramını öne sürmesi önemlidir. “Toplumsal formasyon”, kuramsal bir kavramlar sisteminin parçasını oluşturan bilimsel bir kavramdır:

*“bir toplumsal formasyon, tarihsel olarak mevcut ve bireyselleşmiş, yani egemen üretim tarzıyla çağdaşlarından ve kendi geçmişinden ayrılan her somut toplum’u belirtir.”*⁴²⁵

⁴²⁰ Eagleton, **İdeoloji**.

⁴²¹ Murat Belge, **Tarihten Güncelliğe**, 3.Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008, s.291.

⁴²² Anderson, **a.g.e.**

⁴²³ Michele Barrett, **Marx’tan Foucault’ya İdeoloji**, çev. Ahmet Fethi, 1.Baskı, Ankara, Doruk Yayıncılık, 2004, s.120.

⁴²⁴ Balibar, **Althusser İçin Yazılar**, s.48.

⁴²⁵ Althusser, **Yeniden-Üretim Üzerine**, s.44.

Artık söz konusu olan toplum ile ilgili somut örneklerdir. Somut “kapitalist”, “sosyalist”, “ilkel kabile” ya da “köleci Roma” gibi “toplumsal formasyon”lardan söz edilebilir.⁴²⁶ Elbette “toplumsal formasyon”un yanında bunların nasıl işlediğini açıklayacak olan “üretim tarzı” kavramı kendisini gösterir:

“Verili bir toplumsal formasyonun nasıl işlediğini ve burada neler olup bittiğini anlamak için merkezi bir kavram olarak üretim tarzı kavramına başvurmak gerektiğini bize Marx gösterdi.”⁴²⁷

Daha önce tartıştığımız “toplumsal bütün” teorik temelinde bu kavramların ortaya çıkışını oldukça önemseyen Althusser, bu çerçevede (toplumsal formasyon ve üretim tarzı) oluşmuş dört “klasik” Marksist tezi şu şekilde belirlemektedir:

“1) Bütün somut toplumsal formasyonlar egemen bir üretim tarzından kaynaklanır. Bu da, aynı zamanda, her toplumsal formasyonda birden fazla üretim tarzının varlığını içerir... 2) Her üretim tarzı, ister egemen olsun ister tali... Üretici Güçlerini ve Üretim İlişkilerini içerir... 3) ... bu birliğin [üretici güçler/üretim ilişkileri birliği, y.n.] maddi bir temeli vardır: Üretici Güçler. Fakat bu üretici güçler, işleyecek durumda değillerse hiç işe yaramazlar. Oysa, ancak kendi Üretim İlişkileri içinde ve koşullarında işleyebilirler... 4) Üstyapıyı Altyapıya bağlayan birlikte ‘son çözümlemede belirleyici’ olanın ekonomik Altyapı olduğu...”⁴²⁸

Bu “klasik” tezlerin teorik temelleri ile ilgili tartışmalarda, Althusser’in özellikle üçüncü tez ile ilgili olan kaygıları belirtilmişti. “Üretim ilişkileri”nin “üretici güçler” üzerindeki belirleyiciliği hakkında Althusser tekrar durur ve Marx’ın *Kapital* eseri ile Lenin ve Mao’nun tüm eserlerinde bu şekilde kabul edildiğinin altını çizer.⁴²⁹

⁴²⁶ Althusser, **a.g.e.**

⁴²⁷ Althusser, **a.g.e.**, s.44-45.

⁴²⁸ Althusser, **a.g.e.**, s.45-47.

⁴²⁹ Althusser, **a.g.e.**

Althusser, Marx'ın tanımladığı “üretim tarzı”nın üretim sürecinin zihinsel bir yeti, bir davranış biçimi ya da bir ruh hali olmadığını, “emek süreçleri”nin toplamı olduğunu belirtir. Aynı şekilde “özne” sorunu ile bağlantılı olacak şekilde, “*insanların üretim sürecinin eyleyicileri olarak görüldükleri Üretici Güçlerin belirleyici ögesi insanlar değil, üretim araçlarıdır*”⁴³⁰ diyerek Marx'ın tavrını vurgular.

“Üretim tarzı”nı oluşturan “üretici güçler” ve “üretim ilişkileri” birliğinden biri olan “üretici güçler”, “üretim araçları” ve “emek-gücü”nün birleşmesinden doğar. Althusser “üretici güçler”in bileşenlerinin birbirinden ayrı kavramsallaştırılmasını önemser. Bu ayrım, “*üretim araçlarının emek-gücü sahiplerinin değil, emek sürecinin dışındaki kişilerin –kapitalist sömürücülerin- elinde olduğu kapitalist bir toplumsal formasyonda olup bitenin kavranması için temel*”⁴³¹ önemde olacaktır.

Ancak, “üretici güçler”in uygulanma şeklinin kavranması, “üretim ilişkileri”nin oluşturduğu koşulların göz önünde tutulması ile mümkün olabilir. “Üretim ilişkileri”ni Althusser şu şekilde açıklar:

*“...bir toplumsal formasyonun tüm üyeleri üretim eyleyicileri olduğunda (sınıfsız toplumlar) üretim eyleyicileri arasında ya da (sınıflı toplumlar) bir yandan üretim eyleyicileri ile diğer yandan üretim eyleyicisi olmayan ama yine de üretime müdahale eden başka kişiler arasında var olan çok özel türde ilişkilerdir.”*⁴³²

Kapitalist “toplumsal formasyon”a “egemen” olan “üretim tarzı”nda, “üretim araçları”nın sahipleri, “üretim eyleyicileri”nin tüm ürettiklerinin sahibidirler. Üretim araçlarının sahipleri üretim sürecinin sonucunda ortaya çıkan “artı-değer”e sahip çıkar. Bu durum, kapitalist “üretim tarzı” içindeki “sömürü”nün temelini teşkil eder. Bu noktada Althusser, birçok “ekonomist”in kapitalist “sömürüyü” ört bas edercesine “üretim güçleri”ni öne çıkarmasını ve “üretim ilişkileri”nin niteliğini

⁴³⁰ Althusser, **a.g.e.**, s.49.

⁴³¹ Althusser, **a.g.e.**, s.52.

⁴³² Althusser, **a.g.e.** s.55.

görmezden gelip durumu sadece “teknokratik” bir mesele olarak ele almasını eleştirir.⁴³³ Sömürüye uğrayan işçiler yaratılan toplumsal kapitalist “ideoloji” içerisinde, olan bitenin “ücret” karşılığı çözüme kavuşturulduğunu ve üretim sürecinin sonucunda ortaya çıkan ürünün hakkaniyetli bir şekilde paylaşıldığı gibi bir düşünceye kapılır:

“Kapitalist bir toplumsal formasyonda olup biten her şey,... kapitalist sömürü ilişkileri olan kapitalist üretim ilişkilerinin maddi temelinde ve üretimin kendisinin sömürüye tabi olduğu, dolayısıyla sermayenin genişletilmiş üretimine tabi olduğu bir sömürü sistemi içinde kök salar.”⁴³⁴

Burada “sınıf mücadelesi”nin kök saldığı gerçeklik kendisini göstermektedir. Ancak Althusser’e göre, yine “ekonomist” burjuva ideolojisi, bu gerçekliği üretimin doğasının tamamen “zorunlu” ve tamamen “teknik” sebeplerden kaynaklandığını ve bir “sınıf sömürsü”nün mevzu bahis olmadığını iddia eder. Ancak Althusser bu iddiaya karşı şu şekilde cevap verir:

“Tamamen teknik olan işbölümünün güncel biçimlerinin her argüman ya da sunumunun, kapitalist sınıf mücadelesinin basit argümanları olarak reddedilmesi ve geçersiz ilen edilmesi gerektiğini Marksistler olarak kabul etmeliyiz.”⁴³⁵

Althusser, “üretim ilişkileri”ni tamamen “teknik” ya da “hukuki” ilişkiler olarak görmemek gerektiğini, “üretim ilişkileri”nin özünde özellikle “sınıf ilişkileri”ni barındırdığını göz ardı etmemenin önemini belirtir. Sonuçta, sınıflı toplumlardaki üretim ilişkileri “sömürü ilişkileri”dir. “Üretim”, sadece “ürün”ün değil “sömürü”nün de doğduğu yerdir. Bu da, “üretim”in aynı zamanda “sınıf mücadelesi”nin yeri de olduğunu gösterir. *“Sınıf ilişkileri ve sömürüye bağlı sınıf mücadelesi, üretim tarzının üretim sürecinde kurulur.”⁴³⁶* Dolayısıyla proletaryanın sınıf mücadelesi ile burjuvazinin sınıf mücadelesi bu “ekonomik” temele dayanır.

⁴³³ Althusser, a.g.e.

⁴³⁴ Althusser, a.g.e, s.63.

⁴³⁵ Althusser, a.g.e, s.67.

⁴³⁶ Althusser, a.g.e, s.78.

Bütün toplumsal sınıf mücadelelerinin görünümünün ardında “tüm diğer sınıf mücadelesi biçimleri, bu temeldeki sınıf mücadelesi içinde kök salmıştır.”⁴³⁷

Althusser, “toplumsal formasyon” içinde, egemen “üretim tarzı”nın bileşeni olan “üretim ilişkileri”nin sosyalizme giden yolda da en önemli müdahale alanı olduğunu belirtir. Sosyalizmin inşası, “eski üretim ilişkilerinin sömürü etkilerini ve tüm sınıf etkilerini ortadan kaldıran yeni üretim ilişkileri”⁴³⁸ yerleştirmeye bağlıdır. Bu durumda mesele, üretim sürecinin “hukuki” mülkiyet problemlerine ve “teknik” organizasyon sorunlarına indirgenemez. Althusser’e göre bu indirgemeyi yapmak, sosyalizmin inşasını nesnel olarak yolundan saptırmak olacaktır.

2.3.2. Üretim Koşullarının Yeniden-Üretimi

Althusser, Marx’ın üretimin devamı için “üretim koşullarının yeniden-üretimi”nin zorunluluğu yönündeki düşüncesi üzerinde durur. Buradan yola çıkarak “her toplumsal formasyonun var olmak için kendi üretimin koşullarını da yeniden-üretmesi gerektiği”⁴³⁹ sonucu belirir. Bu durumda “üretim”in iki unsurunun, yani “üretici güçler”in ve var olan “üretim ilişkileri”nin “yeniden-üretilmesi” gerekmektedir.

Althusser’e göre, “üretici güçler”in iki ögesinden biri olan “üretim araçları”nın “yeniden-üretimi”nin gerekliliği bir tartışmaya sebebiyet vermeyecek şekilde genel bir kabul görmektedir. “Üretim araçları” ile ilgili bu gerçeği sadece Marx ve Marksistler değil, burjuva ekonomistler de kabul etmektedir:

*“Herhangi bir ekonomist (ki bu konuda herhangi bir kapitalistten farkı yoktur) her yıl, üretimde kullanılan ya da tükenenin yerine konulacak olan hammaddeyi, sabit kuruluşları (yapılar), üretim aletlerini (makineler) vb. göz önüne almak gerektiğini bilir.”*⁴⁴⁰

⁴³⁷ Althusser, **a.g.e.**, s.79.

⁴³⁸ Althusser, **a.g.e.**, s.79.

⁴³⁹ Althusser, **a.g.e.**, s.84.

⁴⁴⁰ Louis Althusser, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, çev. Alp Tümertekin, 2.Baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, 2006, s.47.

Burada, “üretim koşulları”nın bir ayağını oluşturan “maddi üretim araçları” yanında “emek-gücü”nün de “yeniden-üretim”nin gerekliliğinden bahsetmek gerekmektedir. “Emek-gücü”nün “yeniden-üretim”nin vazgeçilmez maddi aracı “ücret”tir. Bu, “emek-gücü”nün varlığının devamı (proleterin kendisinin ve eğittiği çocuklarının emek-gücü olarak üretime katılmaları) için bir vazgeçilmezlik arz eder. Ancak bunun yanında “emek-gücü”nün “yeniden-üretim”i için bir başka gereksinim olan “eğitim” gözden kaçırılmamalıdır. “Emek-gücü”nün, emek-gücü olarak yeniden-üretilmesi için maddi koşulları sağlamak yetmez. Toplumsal “işbölümü”nün gerektirdiği bir teknik-becerinin sağlanması da “emek-gücü”nün “yeniden-üretim” için gerekli olan bir aşamadır. Althusser, “*emek-gücünün yeniden- üretiminin asıl bölümü işletmenin dışında gerçekleşir*”⁴⁴¹ diyerek bunun üzerinde özellikle durur. Kapitalist “üretim tarzı”nda bu eğitim (köleci ve feodal toplumsal formasyonlardan farklı olarak) “*daha çok üretim dışında yani kapitalist eğitim sistemi içinde, başka kurum ve kurtelerde sağlanmaya*”⁴⁴² çalışılır. İşte bu noktada, Althusser’e göre, “üretim koşulları”nın “yeniden üretim” konusunda Marksist olanlar ile olmayanların ayrıldığı nokta belirlemektedir. Althusser, “bu okul ve diğer eğitim kurumlarında ne öğretiliyor” diye soruyor ve “üretim”in ilerlemesi için belli bir “beceri”nin öğretildiğini belirtiyor:

*“Ancak, bu bilgilerin ve tekniklerin yanında ve bu vesile ile de, işbölümünün her görevlisinin ‘tavin edildiği’ yere göre uyması gereken terbiye kuralları, görgü ‘kuralları’ öğreniliyor okulda: yurttaş olma bilinci, mesleki vicdan, ahlak kuralları, açıkçası toplumsal-teknik işbölümüne saygılı davranma kuralları ile son olarak da, sınıf egemenliğinin yerleştiği düzenin kurallarına saygılı davranma kuralları.”*⁴⁴³

“Üretim koşulları”nın “yeniden-üretim”i için sadece “ücret” ve “teknik beceri” değil aynı zamanda “emek-gücü”nü oluşturan bireylere sınıflı bir topluma egemen olan “üretim tarzı” içerisinde işleyebilmesi için gerekli olan kuralların da özümsetilmesi gerekmektedir. Bu durumda kapitalist “üretim tarzı”nın devamı için,

⁴⁴¹ Althusser, a.g.e., s.49.

⁴⁴² Althusser, a.g.e., s.50-51.

⁴⁴³ Althusser, a.g.e., s.51.

“emek-gücünün yeniden-üretimini yalnızca nitelikliliğinin yeniden-üretimini değil, kurulu düzenin kurallarına boyun eğmesinin de yeniden-üretimini yani egemen ideolojinin işçiler için yeniden-üretimini”⁴⁴⁴ de sağlamak gerektiği görülür:

“Başka deyişle, Okul (ancak, Kilise gibi başka devlet kurumları ya da Ordu gibi başka devlet aygıtları da) bir sürü beceri öğretiyor, ama bunu egemen ideolojiye tabi olmayı ya da bu ideolojinin ‘pratiğinin’ egemenliğini sağlayan biçimlerde yapıyor.”⁴⁴⁵

Bu durumda karşımıza “egemen ideoloji”nin belirleyiciliği çıkmaktadır. Üretim bir şekilde bu “ideoloji”yi benimsemiş bireyleri gerektirir. Bu da iş süreci için gerekli olan “beceri” ile birlikte verilir. Sonuçta *“katıksız bilgi öğrenimi yoktur, her bilgi öğretimi sonuçta bir yapmasını-bilmenin, yani bu bilgi-karşısında-nasıl-davranılması-gerektiğini-bilmenin öğretilmesidir.”⁴⁴⁶* Ancak bu bilginin taşıdığı ideolojiyi algılamak çok zordur. Althusser bu zorluğu *“balıklar, yüzdükleri suyu görmezler”⁴⁴⁷* diyerek belirtir. “Emek-gücü”nün “yeniden-üretim”nin bu niteliği, bir ayırım yapmadan “beceri”nin ve “ideoloji”nin gereksinimler olarak belirlediğini göstermektedir. *“Çünkü emek-gücünün niteliklerinin yeniden-üretim, ideolojik tabi olma biçimlerinin egemenliği ve çerçevesinde sağlanır.”⁴⁴⁸*

Böylece “toplumsal formasyon”u oluşturan “üretim tarzı”nın devamlılığı için gerekli olan “üretim koşullarının yeniden üretimi”, “ideoloji”nin ve sınıflı toplumlarda da “egemen ideoloji”nin varlığını ve işlevini keşfetmeye götürmektedir. Toplumun çok şematik olarak üçe indirgenebilecek olan kerteleri vardır. Bunlar: “ekonomi”, “politika” ve “ideoloji”dir. Ancak bunlar özerk düzeyler olup birbirlerine indirgenemezler ancak karşılıklı bir etkileşim içerisinde bulunurlar:

“Her toplumda, kimi zaman çok paradoksal biçimler altında, temelde bir ekonomik faaliyetin, politik bir örgütlenmenin ve ‘ideolojik’ biçimlerin

⁴⁴⁴ Althusser, **a.g.e.**, s.51-52.

⁴⁴⁵ Althusser, **a.g.e.**, s.52.

⁴⁴⁶ Althusser, **Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi**, s.47.

⁴⁴⁷ Althusser, **a.g.e.**, s.47.

⁴⁴⁸ Althusser, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, s.52.

(din, ahlak, felsefe vs.) varlığı gözlemlenir. Dolayısıyla ideoloji, mevcut haliyle, her toplumsal tümlüğün organik anlamda parçasıdır.”⁴⁴⁹

Ancak, Althusser’e göre “emek-gücü”nün “yeniden-üretimi”ni anlayabilmek için ortaya konulan “ideoloji”nin asıl işlevinin ne olduğu kesin olarak çözülmesi gereken temel bir sorudur. Althusser bu soruya “üretim ilişkilerinin yeniden-üretimi” şeklinde cevap verir.⁴⁵⁰ Aynı şekilde “benzinli bir motorun benzinle çalışması gibi, her toplumsal formasyonun da ideoloji ile işlediği”⁴⁵¹ düşünülürse ideolojinin işlevi daha net anlaşılabilir. Böylece toplumsal bireyler “üretim ilişkilerinin yeniden-üretimi” içerisinde “kendi başlarına eyer” kınırlar. Burada, Althusser tarafından “üretim tarzı” içinde bulunan “üretici güçler” ve “üretim ilişkileri” birliğinde “üretim ilişkilerinin yeniden-üretimi” ön plana çıkarılmaktadır. Bu Althusser için tutarlı bir seçim olarak görünmektedir. Çünkü hatırlanacağı gibi, tezin daha önceki bölümlerinde Althusser’in bir toplumsal üretimde belirleyici olan öge olarak, “üretici güçler”e karşı özellikle “üretim ilişkileri”ni öne çıkardığına değinilmişti. Althusser aynı şekilde “üretim koşullarının yeniden-üretimi” sorununda da aynı tavrı sergileyerek, “ideoloji”nin özellikle “üretim ilişkilerinin yeniden-üretimi”nin devamı için gerektiğini belirlemektedir. “Üretim tarzının yeniden-üretimi”nin düğüm noktası sonuç olarak “üretim-ilişkilerinin yeniden-üretimi”nin üzerinde yükselmektedir.

Ancak Althusser, “üretim-ilişkilerinin yeniden-üretimi”ni tam olarak anlayabilmek için gündelik bilincin getirdiği ideolojiden kurtulmak ve “*yeniden üretimin görüş açısına yükselmek*”⁴⁵² gerektiğini belirtir. Bunu da özellikle Marksizm’in şimdiye kadar sadece “betimleyici”⁴⁵³ kaldığı “altyapı-üstyapı ilişkisi” ve “devlet kuramı” gibi alanlarda gerçekleştirmek gerekmektedir.

⁴⁴⁹ Althusser, **Marx İçin**, s.282.

⁴⁵⁰ Althusser, **Yeniden-Üretim Üzerine**.

⁴⁵¹ Althusser, **a.g.e.**, s.308.

⁴⁵² Althusser, **a.g.e.**, s.46.

⁴⁵³ Burada Althusser, “betimleyici kuram” ve “kuram olarak kuram” ayrımı yapmaktadır. Bu ayrım, Althusser’in, teoriyi “ideolojik” ve “bilimsel” evrelere ayırmasını çağrıştırmaktadır. Ancak “betimleyici kuram” kesinlikle “ideolojik” bir evre değildir. “Bilimsel” evrenin içerisinde “kuram olarak kuram”ın oluşmasının ilk aşamasıdır. Bu aşama “kuram olarak kuram”ın oluşması için gerekli ve geçici bir aşamadır. Ancak bu “betimleyici kuram” aşılmazsa, kuramın gelişimini engelleyici bir nitelik kazanabilir. Bu nedenle Althusser, Marksist kuramda “betimleyici” kalan kısımları (altyapı-üstyapı ilişkisi, devlet kuramı gibi) tam bir kurama doğru geliştirmek gerektiğini belirtir.

Daha önce üzerinde durulduğu gibi, Althusser, Hegelci “bütünlük” anlayışına karşı Marx’ın “toplumsal bütünlük” anlayışının gelmesini devrimci bir değişim olarak görmektedir. Böylece toplumun yapısı farklı “kerte”lerin oluşturduğu bir “yapısal bütün”e dönüşür. Hegelci “bütün” anlayışından uzaklaşılması, karşımıza “yapısal nedensellik” içerisinde ilişkiye geçmiş olan ancak kendi içlerinde belli bir “bağımsızlık” taşıyan ve gelişimlerinin birbirine indirgenemediği farklı toplumsal “kerte”leri çıkartır.⁴⁵⁴

Ancak bu toplumsal durumun Marksist kuramdaki karşılığı, şimdilik sadece “betimleyici” olarak karşılık bulmuştur. “Altyapı”nın ekonomik temelden (üretici güçler ile üretim ilişkilerinin birliği) oluşması, buna karşılık “üstyapı”nın hukuki-siyasal (hukuk ve devlet) ve ideolojik (dini, ahlaki, hukuksal, siyasal vb.) “kerte”lerden oluşması Tarihsel Materyalizm’in temel önermelerini oluşturur.⁴⁵⁵ Althusser, Marksist düşüncenin “altyapı” ile “üstyapı” arasındaki ilişkiyi “bina metaforu” ile anlatışını “betimleyici” bulur. Bu metafor, Althusser’e göre her “betimleyici” aşama gibi kuramın anlaşılmasında önemli bir kolaylık sağlar. Böylece “altyapı”nın “son kertede belirleyici” olması net olarak açıklanabilmiştir. Ancak bu sadece “betimleyici” bir kuramdır. “Üstyapı”nın doğasının tam olarak anlaşılması için, yani “kuram olarak kuram” a geçebilmek için bina uzamsal metaforunun aşılması gerekmektedir. Bunun için de *“yeniden-üretim bakış açısına yerleşmemiz yeterlidir.”*⁴⁵⁶ Böylece bina metaforunun özellikle “üstyapı” elemanları arasında oluşturduğu kesin hiyerarşi kırılacaktır. Bu da “hukuk-devlet” kertesini ile “ideolojiler” kertesinin birbirlerini farklı şekillerde etkilemesinin imkânının yaratılmasını sağlayacaktır.

2.3.3. Devlet ve Devletin İdeolojik Aygıtları

Althusser’e göre, kuramın “betimleyici” olmaktan çıkarılması ve “yeniden-üretim” in bakış açısına yerleştirilmesi ile “altyapı” ve “üstyapı” arasındaki ilişkinin gerçek doğası da anlaşılmaya başlayacaktır. Bu, özellikle bir “üstyapı” ögesi olan “devlet” hakkındaki kuramın “betimleyici” olmaktan çıkarılmasını gerektirmektedir.

⁴⁵⁴ Althusser’in bu düşünsel yöneliminin teorik temeli için bkz. çalışmanın Althusser Düşüncesi bölümü.

⁴⁵⁵ Althusser, a.g.e.

⁴⁵⁶ Althusser, a.g.e., s.95.

Althusser, Marksist klasiklerin özellikle “devlet kuramı” hakkında “betimleyici” kaldığını savunmaktadır. Klasiklerde “devlet” zor kullanan bir “baskı aracı” olarak kabul edilir:

“Marksist devlet kuramının bu konuyla ilgili görüşünü özetlemek istersek, Marksist klasiklerin hep şunları öne sürdüğünü söyleyebiliriz: 1) Devlet, Devletin (Baskı) Aygıtıdır; 2) Devlet iktidarı ile devlet aygıtını birbirinden ayırmak gerekir; 3) Sınıf mücadelesinin hedefi devlet iktidarındır... 4) Proletarya, ... devlet iktidarını ele geçirmelidir.”⁴⁵⁷

Althusser bu anlayışın yanlış olmadığını, ancak, devletin sadece baskı mekanizması olarak görülmesinin “betimleyici” olduğu düşüncesindedir. “*Bu ‘betimleyici’ kuramı tam anlamıyla kuram olarak geliştirmek için, yani baskıyı yalnızca devlet aygıtı kavramı altında tanımlamak ve sınıflandırmak için değil, devlet mekanizmalarını işleyişi içinde anlamak için*”⁴⁵⁸ bu “klasik” tanıma bir şeylerin eklenmesi gerektiğini belirtir. “Devlet aygıtı” ile “devlet iktidarı” ayrımını başarıyla yapan Marksist devlet kuramına eklenecek olan şey aslında kuramın kendisinde bulunmasına rağmen, “betimleyici” doğasından dolayı tam olarak anlaşılammaktadır. Marksist klasiklerin özellikle siyasal ve proleter sınıf mücadelesi pratiklerinde kabul etmelerine rağmen kuramsal olarak biçimlendirmedikleri bu öge “Devletin İdeolojik Aygıtları (DİA’lar)”dır:

“Devlet kuramını geliştirmek için, yalnız devlet aygıtı ile devlet iktidarı ayrımını değil, açıkça Devletin (Baskı) Aygıtının yanında bulunan, ancak onunla karıştırılmaması gereken bir gerçeği de göz önüne almak zorunludur. Bu gerçeğe kendi kavramının adını vereceğiz: Devletin İdeolojik Aygıtları.”⁴⁵⁹

Bu durumda devlet, “*devletin baskı aygıtı ile Devletin İdeolojik Aygıtlarının devlet iktidarının altında bir araya gelmesidir.*”⁴⁶⁰ Bu kuramsal öneri, Gramsci’nin

⁴⁵⁷ Althusser, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, s.61.

⁴⁵⁸ Althusser, **Yeniden-Üretim Üzerine**, s.124.

⁴⁵⁹ Althusser, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, s.62.

⁴⁶⁰ Althusser, **Yeniden-Üretim Üzerine**, s.212.

“sivil toplum – politik toplum” ayrımına benzemektedir. Althusser, Batı Marksizmi içerisinde kendi öncülünü oluşturan Gramsci ile birçok konuda polemik geliştirmiştir, ancak bu konuda yani devletin sadece zor aygıtı olmadığı konusunda, Gramsci’nin açtığı yoldan ilerlediği görülür. Kendisi de *“bildiğimiz kadarıyla Gramsci, seçtiğimiz yolda ilerlemiş olan tek kişidir... Ne yazık ki Gramsci, keskin ancak kısmi belirmeler olarak kalan bu sezgilerini sistemleştiremedi”*⁴⁶¹ diyerek bu benzerliği onaylar. Toplumun işleyebilmesi için “ideoloji”nin sahip olduğu önem konusunda Gramsci’nin daha önce değinilen fikirleri ile etkileşim içinde olduğu görülen Althusser’in genel görüşü, Gramsci’nin fikirlerini sistemleştiremediği yönündedir.

Birbirinden ayrı ve özelleşmiş kurumlar şeklinde bulunan DİA’lar, devletin (baskı) aygıtıyla aynı şey değildir. Devlet aygıtı “zor” kullanmayı öne çıkaran yapısıyla DİA’lardan ayrılır. Althusser tarafından DİA’lar kabaca⁴⁶² şu şekilde sıralanabilirler: *“Dinsel DİA, Öğrenimsel DİA, Aile DİA’sı, Hukuk, DİA, Siyasal DİA, Sendikal DİA, Haberleşme DİA’sı, Kültürel DİA.”*⁴⁶³

Devlet aygıtının “zor” kullanarak işlemesine rağmen DİA’lar “ideoloji” kullanarak işlerler: *“Devletin baskı Aygıtı fiziksel şiddeti dolaylı ya da doğrudan kullanan bir baskı Aygıtıyken, Devletin ideolojik Aygıtlarına ‘Devlet Aygıtı’ anlamında baskıcı denemez, çünkü tanım gereği fiziksel şiddet kullanmazlar.”*⁴⁶⁴ Ancak burada belirtilmesi gereken bir nokta, hem “baskı” hem de “ideolojik” bütün devlet aygıtlarının hem “ideoloji”yi hem de “baskı”yı kendi bünyelerinde belli oranlarda içerdiğidir. Devletin baskı aygıtı önceliğini “baskı”ya verirken, devletin ideolojik aygıtları önceliğini “ideolojik” olana verirler. Ancak Althusser’e göre, bütün baskı aygıtları kendi içinde “ideoloji”yi, bütün ideolojik aygıtlar da kendi içinde “baskı”yı kullanarak işlerler. Bütünüyle “baskı”ya dayanan aygıt olmadığı gibi, salt “ideolojik” aygıt da yoktur.⁴⁶⁵

⁴⁶¹ Althusser, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, s.62.

⁴⁶² Althusser bu sıralamanın düzeltilmeye ve genişletilmeye ihtiyaç duyacağını belirtir.

⁴⁶³ Althusser, **a.g.e.**, s.63-64.

⁴⁶⁴ Althusser, **Yeniden-Üretim Üzerine**, s.132.

⁴⁶⁵ Althusser, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**.

Bütün DİA'lara belli kurumlar ya da örgütler denk düşer: "Eğitim DİA"sı için çeşitli derecede okullar; "siyasal DİA" için parlamento, partiler; "dini DİA" için kiliseler ve onlara bağlı örgütler örnek olarak verilebilir. Aynı şekilde, DİA'ları oluşturan bu kurumlar belli "sistem"ler oluşturur. Bu durumda bütün DİA'lar ait oldukları "sistem"e referanslanarak ele alınabilir. Siyasal DİA'nın parçası olan bir siyasal parti, DİA'nın karmaşık siyasal "sistem"ine gönderme yapılarak ele alınmalıdır. Bu durumda kurumlardan ve kurum sistemlerinden oluşan bütün DİA'ların "ideolojik" olarak tanımlı olmalarına rağmen, maddi bir dayanağı olmayan "fikirler"in varlığına indirgenemedikleri görülür. Bu pratikler "ideolojik olmayan" bir gerçekliğe dayanır. Örnek olarak "kültürel" DİA, tiyatro, sinema ya da spor gibi, hizmet ettiği ideolojiye indirgenemeyen fiziksel pratiklere bağlıdır. Bu belirlemeler ışığında, her bir DİA, kurumlar ve kurumlara denk düşen pratikler sisteminden oluşmaktadır denilebilir.⁴⁶⁶

Althusser'e göre devletin "baskı" ve "ideolojik" aygıtları arasında iki önemli ayrım vardır. Bunlardan ilki; "*devletin bir tek (baskı) aygıtı olmasına karşın, birden çok sayıda DİA olduğu*"⁴⁶⁷dur. Diğeri; "*devletin birleşik (baskı) aygıtının tümüyle kamu alanında yer almasına karşın, DİA'ların (görünüştteki dağınıklıkları içinde) en büyük bölümünün özel alanda bulunduğu*"⁴⁶⁸dur. Burada özellikle ikinci ayrım tartışmalı bir öneridir. Özellikle Althusser'in toplumsal yapının bütün kurumlarını ("özel" olanlar dahil) devlet aygıtlarının bir parçası olarak görüyor olması eleştirilir.⁴⁶⁹ Bu da "sivil" bir sahanın kalmamasına sebebiyet verir. Althusser'in DİA kuramını geliştirirken etkilendiği Gramsci'nin "sivil toplum" kavramını ortadan kaldırdığı ve bu kavramın kullanılmasına karşı çıktığı görülür.⁴⁷⁰ Ancak burada zaman içerisinde Gramsci'nin de "sivil-toplum"un ve "politik toplum"un birliğini "devlet" kavramı altında birleştirme eğiliminde olduğu⁴⁷¹ hatırlatılabilir. Althusser de bu konuda kendisine gelebilecek karşı çıkışları, "kamu" ve "özel" ayrımının "burjuva hukuku"nda yer aldığını ve önemli olanın bunların işleyişleri olduğunu belirterek

⁴⁶⁶ Althusser, **Yeniden-Üretim Üzerine**.

⁴⁶⁷ Althusser, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, s.64.

⁴⁶⁸ Althusser, **a.g.e.**, s.64.

⁴⁶⁹ Sancar, **a.g.e.**

⁴⁷⁰ Çoban, **a.g.e.**

⁴⁷¹ Bkz. çalışmanın Gramsci kısmı.

cevaplamaya çalışır.⁴⁷² “Egemen sınıfın devleti” olan devlet, “egemen sınıfın ideolojisi” olan ideoloji ile birlikte var olur. Bu nedenle görünüşte dağınık olan DİA’ları da birleştiren şey bu işleyiştir:

“Çünkü işleyişlerini sağlayan ideoloji, bütün çeşitliliği ve çelişkilerine karşın, ‘egemen sınıfın’ ideolojisi olan egemen ideolojinin altında, aslında daima bir birliğe sahiptir. Eğer ilke olarak ‘egemen sınıfın’ devlet iktidarını elinde tuttuğunu (tek başına ya da çoklukla olduğu gibi sınıf fraksiyonları ya da sınıf ittifakları ile), dolayısıyla Devletin (Baskı) Aygıtını elinde bulundurduğunu düşünürsek, egemen sınıfın DİA’larda da etkin olduğunu kabul etmemiz gerekir.”⁴⁷³

DİA’larda gerçekleşen ideoloji, “egemen ideoloji olduğu için, egemen sınıfın, yani devlet iktidarını elinde bulunduran ve devletin baskı aygıtına doğrudan doğruya, buyurganca komuta eden sınıfın ideolojisidir.”⁴⁷⁴ Görüldüğü gibi DİA’larda gerçekleşen şey “egemen sınıfın ideolojisi”dir. Egemen sınıf egemen olmayı devlet aygıtına egemen olarak sağlayabileceğinden dolayı, devletin (baskı) aygıtı ile DİA’lar arasındaki önemli bir özdeşlik olduğu görülür. Bu da “özel–kamu ayrımı”nı geçersiz kılar:

“Adı anılan özel kurumlar –ister Devlet mülkü olsun isterse de herhangi bir özel kişinin-, Devlet İdeolojisi adı altında belirlenen Devletin İdeolojik Aygıtlarının parçası olarak ister istemez kendilerin özgü biçimde, yani Devletin baskı Aygıtı gibi baskıyla değil, baskın biçimde ideolojiyle işleyen Aygıtlar biçiminde işlerler. Bu ideoloji, ... Devlet ideolojisinin kendisidir.”⁴⁷⁵

Bu saptama, genelde özel kurumlar olan DİA’ların neden “devlet” kavramı ile anıldığının anlaşılabilmesi için gereklidir. Önemli olan işleyen “sistem”dir. Bu sistem, “burjuva hukuk” kategorileri (özel-kamu ayrımı) ile ele alınamaz. Althusser’e göre “bu sistemin kurum, örgüt ve pratiklerinde Devlet İdeolojisinin bütünü ya da bir

⁴⁷² Althusser “bilinçli bir Marksist olan” Gramsci’nin bu itirazları öngördüğünü belirtir.

⁴⁷³ Althusser, **a.g.e.**, s.66.

⁴⁷⁴ Althusser, **Yeniden-Üretim Üzerine**, s.211.

⁴⁷⁵ Althusser, **a.g.e.**, s.135.

bölümü (genellikle bazı öğelerin tipik bileşimi) gerçekleşir.”⁴⁷⁶ Belirleyici olan, “devlet ideolojisi” denilen gerçekliktir. Kurumların kendilerine denk düşen ideolojileri kendi başına “üreten” olmadığı, bu kurumlarda var olan şeyin “devlet ideolojisi”nin belli öğeleri olduğunu kabul etmek gerekir. Althusser, kurumların kendi özel pratiklerinde ürettikleri özel ideolojilerin var olduğunu (örnek olarak dini DİA kurumlarının dini ideoloji üretmesi gibi), ancak bunların “tali” ideolojiler olduklarını ve “birincil” ideolojiye (devlet ideolojisi) bağlandıklarını belirtir. “Çünkü dünyadaki hiçbir pratik ‘kendi’ özel ideolojisini tek başına yaratamaz.”⁴⁷⁷ “İdeoloji”ler tamamen “kendiliğinden” bir şekilde var olamaz. Bu “ikincil” ideolojiler başka “dış” ideolojik etkilerin (sınıf mücadelesine bağlanarak açıklanabilecek devlet ideolojisinin) yer aldığı karmaşık nedenlerin ürünüdür. Althusser, “devlet ideolojisi”nin genel olarak “milliyetçilik”, “liberalizm”, “ekonomizm”, “hümanizm” gibi izleklerin farklı farklı yan yana getirilerek oluşturulduğunu ve DİA’ların her birinin bu izlekleri tümüyle ya da parça parça kullanarak kendine özgü biçimde uyarladığını belirtir.⁴⁷⁸

Bir sınıfın devlet aygıtına egemen olması, her zaman kendiliğinden bir şekilde DİA’lara da hâkim olmasını gerektirmez. Althusser’in bu bakış açısı, Gramsci’nin “burjuva kapitalist sivil toplum direk bir darbeye yıkılabilir durumda değildir” görüşünün izlerini taşımaktadır. Bir sınıf eğer DİA’larda hâkimiyet sağlayamazsa devlet aygıtına olan egemenliğini de zamanla kaybeder. Ancak buradan yola çıkarak Laclau, Althusser’in bu görüşünün “devlet”ten bir “düzey” olarak bahsedilemeyeceği sonucunu doğurduğunu belirtir. Görüşlerini “eğer bir sınıfın ideolojik aygıtları denetlemeksizin uzun bir zaman döneminde hâkimiyetini sürdüremeyeceği şeklindeki doğru ifade bu aygıtların devlete ait sayılması için yeterli ise... her şey devletin bir parçasını oluşturur”⁴⁷⁹ diyerek devam ettirir. Bu da “devlet” kavramının dağılıp yok olmasına sebebiyet verir. Ancak Althusser bu konuya farklı bir açıdan yaklaşır. Laclau’nun, “Althusser’in düşüncesinde devletin ayırt edilemediği”ni belirtirken bahsettiği “devlet”, Althusser’in “devletin (baskı) aygıtı” olarak isimlendirdiği şeydir. Althusser’e göre “devlet” aslında zaten bu

⁴⁷⁶ Althusser, **a.g.e.**, s.131.

⁴⁷⁷ Althusser, **a.g.e.**, s.137-138.

⁴⁷⁸ Althusser, **a.g.e.**

⁴⁷⁹ Ernesto Laclau, **İdeoloji ve Politika**, çev. Hüseyin Sarıca, 2.Baskı, İstanbul, Belge Yayınları, 1998, s.74.

“baskı” aygıtıdır. DİA’lar ile olan bağ çoğu sefer sadece işleyen “egemen ideoloji” ile kurulur. Bu anlamda “her şey” devlete ait değildir. Devlet aygıtı ile DİA’lar arasında birçok sefer devlete egemen olan sınıfın “ideoloji”sinin işleyişi dışında hukuki-mülki bir ilişki yoktur. Her yeri kapsayan “devlet ideolojisi”dir (devlete egemen olan sınıfın egemen ideolojisi) yoksa “devletin (baskı) aygıtı” değildir. Bu durumda Althusser açısından “devlet”in bir “düzey” olarak ortadan kayboluşu söz konusu değildir.

DİA’lar içerisinde “egemen ideoloji”nin varlığı DİA’ların aynı zamanda sınıf mücadelesinin alanları olduğunu gösterir. Bu özellikleri ile bünyelerinde farklı sınıfların ideolojilerini de barındırırlar. DİA’lar, baskı aygıtından farklı olarak eski egemen sınıflar ile sömürülen sınıfların görüşlerinin daha rahat seslendirilebildiği bir yapı sergilerler. Bu şekilde, “ideoloji”yle işleyen DİA’lar sınıf mücadelesinin önemli bir sahası olarak belirmektedir. Bunun yanında, sınıf mücadelesinin kökünün *“ideolojinin dışında bir yerde, alt-yapıda, sömürü ilişkileri olan ve sınıf ilişkilerinin temelini oluşturan üretim ilişkilerinde”*⁴⁸⁰ olduğu düşünülürse, DİA’ların işlevinin ne olduğu daha net olarak belirmeye başlar. Bu işlev, “üretim ilişkilerinin yeniden-üretimi”dir:

*“Devlet İdeolojisinin (egemen ideoloji = egemen sınıfın ideolojisi) hedefi, egemen sınıfların sömürdüğü sınıfların sömürü koşullarını, öncelikle de bu sömürünün cereyan ettiği üretim ilişkilerinin yeniden-üretimini sağlamaktır, çünkü bu üretim ilişkileri ele alınan sınıfın toplumsal formasyonunun sömürü koşullarıdır.”*⁴⁸¹

Althusser, üretim sürecini analiz ederken “üretim ilişkileri”ne verdiği önemin uzantısı olarak, “ideoloji”ler ile işleyen DİA’ların da özellikle “üretim ilişkilerinin yeniden-üretimi”ni hedeflediğini belirtir. Bu hedef, büyük ölçüde (“betimleyici” bir ifade ile) hukuki-siyasal ve ideolojik üstyapı yoluyla sağlanır. *“Üstyapının, dolayısıyla tüm devlet aygıtlarının temel rolü, proleterin ve ücretli emekçilerin sömürülmesinin sürmesini sağlamaktır.”*⁴⁸² “Yeniden-üretim”in bakış açısından

⁴⁸⁰ Althusser, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, s.68.

⁴⁸¹ Althusser, **Yeniden-Üretim Üzerine**, s.149.

⁴⁸² Althusser, **a.g.e.**, s.312.

söylenirse, “devlet iktidarının devlet aygıtlarında uygulanmasıyla, yani bir yandan DİA’larda, öbür yandan Devletin (Baskı) Aygıtında uygulanmasıyla”⁴⁸³ üretim-ilişkilerinin yeniden-üretimi sağlanır. Ancak üretim ilişkilerinin yeniden-üretimi’ni büyük ölçüde sağlayan DİA’ların işleyişidir. “Devlet (Baskı) Aygıtının rolü, son kertede sömürü ilişkileri olan üretim ilişkilerinin yeniden-üretimini siyasal koşullarını, baskı aygıtı olarak, özünde zor (fiziksel ya da değil) kullanarak sağlamaktan ibarettir.”⁴⁸⁴ Aslında olan, temelde DİA’ların işleyişine siyasal zemin hazırlamaktır. “Üretimde, üretim ilişkilerinin işleyişi, ideoloji ile baskının belirli bir düzenlenişi ile sağlanır; bu düzenlenişteyse ideoloji egemen rol oynar.”⁴⁸⁵ Bu durumda, devlet aygıtının koruması altında “yeni-üretim”e asıl katkıyı DİA’lar sağlar. Ancak bu aygıtlar arasındaki uyum egemen “devlet ideolojisi” ile yani “devlet iktidarını elinde tutan egemen sınıfın ideolojisinin rolü”⁴⁸⁶ ile sağlanır:

“Devlet ideolojisi, ideolojinin farklı ‘bölgelerinden’ (dinsel, hukuki, ahlaki, siyasal, vb.) alınma belirli sayıdaki ana izleği, devlet iktidarını elinde bulunduran sınıf egemenliğinin, sömürülenleri de baskı ve sömürü etmenlerini de, ideolojikleştirme etmenlerini de ‘işletmek’ için, yani üretim ilişkilerinin yeniden-üretimini sağlamak için gerek duyduğu özel ‘değerleri’ özetleyen bir sistem içinde toplar.”⁴⁸⁷

Günümüzün çağdaş kapitalist toplumlarında, DİA’lar görece olarak çok sayıda ve çeşitlidir. Ancak feodal ve köleci toplumlarda, DİA’ların hem sayı olarak daha az hem de birden fazla görevi üstlendiği görülmektedir. Althusser’in bu belirlemesi Gramsci’nin Doğu ve Batı toplumlarındaki “sivil toplum” ve “politik toplum” arasındaki güç dengeleri hakkındaki belirlemelerini çağrıştırmaktadır. Althusser bu duruma Kilise’nin geçmişteki rolünü örnek olarak verir. Ortaçağ’da Kilise (dinsel DİA), günümüzde “öğrenimsel” ve “kültür” DİA’larının yaptıkları ideolojik işlevleri yerine getirmekteydi. DİA’ların zamanla bu çeşitlenmesine paralel olarak Althusser, “yapıyı oluşturan yapılardan birinin egemen olması” düşüncesinin devamı olarak, DİA’lardan bir ya da birkaçının belli toplumsal formasyonlarda

⁴⁸³ Althusser, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, s.69.

⁴⁸⁴ Althusser, **a.g.e.**, s.70.

⁴⁸⁵ Althusser, **Yeni-Üretim Üzerine**, s.311.

⁴⁸⁶ Althusser, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, s.71.

⁴⁸⁷ Althusser, **Yeni-Üretim Üzerine**, s.212.

“egemenlik” gösterdiğini belirtir. Ortaçağ’da “kilise–aile” DİA çiftinin egemenliği var iken, bugün “öğrenimsel–aile” DİA çifti egemen duruma geçmiştir. Bu DİA çifti “küçük bir çocuğun kafasına, içinde yaşadığı toplumda geçer akçe olan bütün yüksek değerleri, mutlak yetkeye ve her şeyden önce Devlet’e gösterilmesi gereken mutlak saygıyı kazımak için”⁴⁸⁸ eşgüdümlü olarak birlikte çalışır. Ancak Althusser, görüldüğü gibi “aile DİA”sını diğer DİA’lar arasında önem düzeyi değişmez şekilde ayrıcalıklı bir yere yerleştirir. O’na göre “aile DİA”sı birey üzerinde en belirleyici olması itibari ile her zaman diğer DİA’ların arasında en korkuncu olmuştur.⁴⁸⁹ Althusser, aile DİA’sından ve onun boyunduruğundan “devletin en korkunç, en dehşetli ve en ezici ideolojik aygıtı”⁴⁹⁰ olarak bahseder.

Althusser, tüm DİA’ların ne kadar farklılık gösterirlerse gösterebilirler aynı hedefe doğru yani üretim ilişkilerinin “yeniden-üretimi”ne yöneldiklerini belirtir. Her biri bu hedefe kendi yöntemiyle ulaşır. “Siyasal DİA”, bireyleri devletin siyasal ideolojisine bağlarken, “sendikal DİA” bireyleri devletin ekonomik yapısına göre dönüştürür. Ancak bunlar arasındaki uyumu sağlayan en önemli belirleyen olarak devlet aygıtına egemen olan sınıfın ideolojisi yani “egemen ideoloji” olduğu⁴⁹¹ yine unutulmamalıdır.

Elbette bu ilişki, bir sınıf olarak proletaryanın da devlet aygıtına iktidar olmak için DİA’lara hakim olmak zorunda olduğu sonucunu doğurur. Althusser “hiçbir sınıf Devletin İdeolojik Aygıtları içinde ve üstünde kendi hegemonyasını uygulamadan devlet iktidarını kalıcı olarak elinde tutamaz”⁴⁹² diyerek bunun üzerinde durur. Burada, Lenin’in “Sol” Komünizm, Bir Çocukluk Hastalığı eserinde belirttiği “küçük-burjuvaziyi yenmek burjuvaziyi yenmekten zordur” görüşü ile ve aynı şekilde Gramsci’nin “hegemonya” konusu ile ilgili görüşünün etkileri görülür. Sosyalist bir toplumun kurulması için de bunu göz önünde tutmak gerekir. Proletarya devletinin yeni ideolojik aygıtları olmak zorundadır, aksi takdirde “proletarya ideolojisi” eski DİA’larla işletilmeye çalışılırsa yeni bir toplumun kuruluşu imkânsız

⁴⁸⁸ Althusser, **Gelecek Uzun Sürer**, s.115.

⁴⁸⁹ Sinan Özbek, **İşyankar Ruh**, 1.Baskı, İstanbul, Bulut Yayınları, 2000.

⁴⁹⁰ Althusser, **a.g.e.**, s.115.

⁴⁹¹ Althusser, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**.

⁴⁹² Althusser, **a.g.e.**, s.67.

olur. Çünkü “*baskı aygıtını ortadan kaldırmak yetmez, Devletin ideolojik Aygıtlarını da ortadan kaldırmak ve yerine başkalarını koymak gerekir.*”⁴⁹³

Toplumsal bir devrim, egemen sınıfı, mevcut üretim ilişkilerini “yeniden-üretmek”ten ve devlet aygıtlarından mahrum bırakmaktan aynı şekilde de yeni devlet aygıtlarının kurulması ile yeni üretim ilişkilerinin yeniden-üretimini sağlamaktan ibarettir.⁴⁹⁴ Bu durumda devrimci sınıf mücadelesinin iki nesnesi vardır: Bunlar devletin (baskı) aygıtı ve devletin ideolojik aygıtlarıdır. Devletin sert çekirdeğini oluşturan baskı aygıtıdır. Buna karşılık DİA’lar çok daha dayanıksızdır. Bu nedenle DİA içindeki sınıf mücadelesi, baskı aygıtındakine göre çok daha olasıdır ve daha ileriye götürülebilir. Althusser’e göre, Marx’ın “insanlar kendi çıkarlarının bilincine ideolojinin içinde varırlar” sözü tesadüf değildir. Althusser buradan yola çıkarak, sınıf mücadelesinin DİA biçimleri içinde cereyan ettiğini savunur. Siyaset, sınıf mücadelesinin, siyasal DİA olarak adlandırılan siyasal sistemde edindiği biçimdir. Aynı şekilde ekonomik mücadele, sendikal DİA içerisinde devam eden sınıf mücadelesidir. Dolayısıyla ekonomik sömürünün kaynağının üretim ilişkileri içerisinde bulunmasına rağmen, sınıf mücadelesi ideolojik mücadele biçimi şeklinde öne çıkar.⁴⁹⁵ Burada Althusser’in “üstbelirlenim” olarak adlandırdığı kavramsallaştırmanın uzantısı görülür. Ekonomik çelişki, toplumsal yapının bir “üstbelirlenim”i ile karşımıza çıkar. Dolayısıyla “ideolojik” biçim öne çıkarak özel bir vurgu kazanır. Bunun Althusser açısından tutarlı sonucu da, “sınıf mücadelesinin ideolojik biçiminin diğerlerini öncelediği” tezidir.

Althusser, sınıf mücadelesinin öncelikle egemen DİA’ya (günümüzde okul) yönelmesi gerektiğini, tüm DİA’lardaki sınıf mücadelelerinin birleştirilmesini ve ardından da devletin (baskı) aygıtına yönelmek gerektiğini belirtir. Ancak bunu yaparken, toplumsal yapıda belirleyici olanın “üstyapı” olduğunu iddia etmez. “Üstyapı”da olan biten şey sonuçta “altyapı”daki üretim ilişkilerini etkileyecektir. Sınıf mücadelesi “ideolojik” alanın dışında üretim ilişkilerinin içerdiği sömürden kaynaklanır. Ancak bu üretim ilişkilerinin “yeniden-üretimi”nin durdurulabilmesi ve

⁴⁹³ Althusser, **Yeniden-Üretim Üzerine**, s.145.

⁴⁹⁴ Althusser, **a.g.e.**

⁴⁹⁵ Althusser, **a.g.e.**

parçalanarak yerine bir başkasının getirilebilmesi için, sınıf mücadelesinin öncelikle “üstyapı”daki DİA’lara saldırarak başlaması gerekmektedir.⁴⁹⁶

Devletin sadece “baskı” ve “ideoloji” aygıtları şeklinde formüle edilmesine yönelik olarak Nicos Poulantzas eleştirel bir katkıda bulunur. Poulantzas, devletin sadece bu ayırmadan ibaret olmasını “betimsel” yönden kabul edilebilir olduğunu ancak devlet iktidarının ezilen geniş kitleleri üzerindeki hakimiyetini sadece “baskı” ve “ideoloji” ikilisiyle eksiksiz kavramanın mümkün olmadığını belirtir.⁴⁹⁷ Dolayısıyla devletin sadece bu şekilde eylediğini düşünmek yanlış olacaktır. Çünkü *“kitlelerin iktidar ve devletle olan ilişkisi, özellikle de konsensüs olarak ifade edilen şeyin içinde, her zaman maddi bir dayanağa sahiptir.”*⁴⁹⁸ Bu açıdan bakıldığında, devlet aynı zamanda olumlu tarzda da eylemler olur. Bu, kitlelerin sürekli artan bir biçimde sömürülmesine engel olmamakla birlikte, kitlelerden iktidara yönelen “konsensüs”ün de devlet tarafından üretildiğini söylemektir. Devlet iktidarının sadece “baskı” aygıtı ve “ideolojik” aygıtlar olarak bölünmesi, “ekonomik devlet aygıtı”nın özgüllüğünü ertirmek demektir.⁴⁹⁹ Bu görüş, Althusser Düşüncesi açısından önemli bir açılım olabilir. Ancak Althusser, “ekonomik aygıt”ın işlevini, devletin “baskı” ve “ideolojik” aygıtları arasında yapılmış bir görev dağılımı olarak görmek eğilimi içerisinde olacaktır. Yani Althusser’e göre, bir yandan kitlelerin ekonomik sömürsününün maddi olarak devamını sağlayacak bir “hukuki-devlet” aygıtı, diğer yandan da bu sömürünün kitleler nezdinde bir “konsensüs” gibi algılanmasını sağlayacak olan “ideolojik” aygıtlar, Poulantzas’ın “ekonomik aygıt” olarak özerkleştirmeye çalıştığı yapının işlevini yerine getireceklerdir.

Diğer yandan, Althusser’in saptamaları ekseninde düşünüldüğünde, “egemen ideoloji”nin işlediği DİA’lar içerisinde nasıl oluyor da proletaryanın ideolojisi kendisine yer bulabiliyor ve DİA’lar bir sınıf mücadelesi alanı olabiliyor sorusu belirlemektedir. Eğer DİA’lar devlet iktidarına sahip sınıfın “ideoloji”si ile işlemekteyse, bu yapı içerisinde proletarya ideolojisi kendisine nasıl yaşam alanı

⁴⁹⁶ Althusser, a.g.e.

⁴⁹⁷ Althusser’in kendisinden önceki Marksist Klasiklerin devlet teorisinin “betimleyici” olduğunu ileri sürmesine benzer şekilde, bu sefer de kendi izleyicilerinden biri olarak görülen Nicos Poulantzas tarafından aynı şekilde “betimleyici” görülmesi ilgi çekici bir ayrıntıdır.

⁴⁹⁸ Nicos Poulantzas, **Devlet, İktidar, Sosyalizm**, çev. Turhan Ilgız, 1.Baskı, Ankara, Epos Yayınları, 2006, s.34.

⁴⁹⁹ Poulantzas, a.g.e.

bulabilecektir? Althusser bu soruya cevap olarak, proletarya örgütlerini DİA'ların yaratmadığını ve bu örgütlerin sadece DİA sistemine bağlı olmadığını aynı zamanda sınıf mücadelesinden beslendiklerini belirterek cevap verir. Proletarya örgütleri uzun bir sınıf mücadelesi içerisinde bulunarak kendilerini DİA'lara dayatabilmişler ve DİA'lar içerisinde yine sınıf mücadelesinin sayesinde proletaryanın sınıf ideolojisini koruyabilmişlerdir. Burjuvaziye bunu dayatan sınıf mücadelesinin gelişiminin etkisidir. Elbette burjuvazinin DİA'ları içerisinde proletarya bir zafer kazanmış değildir. Burada egemen olan her zaman “devlet ideolojisi”dir. Bu DİA'lar içerisinde proletarya örgütleri kendi sınıf mücadelelerini sürdürürler. Ancak proleter örgütleri için asla amaç DİA içerisinde sınıf işbirliğine gitmek değildir. DİA içerisinde bulunmak DİA'nın “devlet ideolojisi”ni kabul etmek değildir. Proletarya için amaç “proletarya ideolojisi”nin egemen olduğu DİA'lar yaratmak olmalıdır.⁵⁰⁰ Althusser'e göre DİA'larda sınıf mücadelesinin olduğunu ancak sınıf mücadelesinin kökeninin DİA'lara dayanmadığını bilmek önemlidir. DİA'larda “*sınıf mücadelesinin kök saldığı toprak bile söz konusu değildir.*”⁵⁰¹ Sonuçta “*bütün kapitalist toplumsal formasyonların varoluşunun maddi temeli (Marks'ın dediği gibi altyapı ya da 'temel') ekonomik sömürüdür.*”⁵⁰² Proletarya örgütleri bu ekonomik sömürü temeli üzerinde, DİA'lar içerisindeki sınıf mücadelesine katılırlar. Ancak Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* metnine daha sonra yazdığı Ek'te görüşlerini bir taraftan savunmaya devam ederken diğer taraftan da “*DİA'lar içinde sınıf mücadelesi verildiği görüşü gene de soyut kalıyor*”⁵⁰³ diyerek, DİA'lardaki sınıf mücadelesinin DİA'ları aşan sınıf mücadelesine nasıl katıldığının kuramsal bir çözümlemeye ihtiyacı olduğunu kabul eder.

Althusser'e en çok eleştiri getirilen alanın siyasal aracılık konusu olduğu görülmektedir.⁵⁰⁴ Özellikle ideolojik biçimlerin mevcut sistemin kendisini yeniden-üretmesine yarayan yapılar olduğu, bu nedenle de “işlevselci” bakışa yakın durduğudur. Bu düşüncenin kapitalist toplumu iç çatışmalara yer vermeyen bir

⁵⁰⁰ Althusser, **Yeniden-Üretim Üzerine**.

⁵⁰¹ Althusser, **a.g.e.**, s.165.

⁵⁰² Althusser, **a.g.e.**, s.195.

⁵⁰³ Althusser, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, s.114.

⁵⁰⁴ Barrett, **a.g.e.**, s.127.

şekilde tasavvur ettiği⁵⁰⁵ ve buna bağlı olarak da eksiksiz yapısal belirlenim içerisinde siyasal eylemin olabirliğinin ortadan kalkarak sınıf mücadelesinin anlamsız kaldığı⁵⁰⁶ iddiaları getirilen eleştirilerin ortak noktasını oluşturur. Ancak Althusser, *Devletin İdeolojik Aygıtları Üstüne Not* isimli çalışmasında kendisine getirilen “işlevselcilik” ve sınıf mücadelesinin ideolojik kurumlar içerisinde dondurulduğu yönündeki eleştirilerin yersiz olduğunu belirtir ve aksine “*sınıf mücadelesini açıkça tüm anlayışımın tam göbeğine yerleştirmekteydim*”⁵⁰⁷ diyerek kendisini savunur. DİA’lar kuramını üzerine oturttuğu “yeniden-üretim”in bakış açısı “*tarihsel süreç olarak görülen sınıf mücadelesinin bakış açısıdır*”⁵⁰⁸ diye ekleyerek kendisine yöneltilen eleştirileri kabul etmediğini belirtir. Althusser’e göre, “*DİA’lardan özgürleşme ancak ve ancak süregelmekte olan sınıf kavgası içinde bir yer ve rol edinmekle olanaklıdır.*”⁵⁰⁹ Aynı şekilde, her siyasal partinin birer DİA olduğu görüşünü ileri sürmediğini, sadece DİA sisteminin parçalarından birini oluşturduğunu belirtir. Dolayısıyla işçi sınıfı partileri kendi ideolojileri ile bu DİA “sistem”i içerisinde olmalarına rağmen buna karşı bir konumda yer alabilir ve burjuva sistemle bütünleşmeden kendi sınıf mücadelelerini sürdürebilirler. Sonuçta devrimci bir parti, burjuva devletin işlerini düzenlemek için değil, bu sistemi yıkmak için vardır ve burjuva partilerinden tamamen farklı bir siyasal pratiğe sahiptir.⁵¹⁰

Bu sorun çerçevesinde Althusser’in geleceğe dair kendi kişisel ümidini koruyup korumadığı da ilgi çekici bir nokta olmaktadır. Althusser devrimin gündemde olduğunu düşünüp “*yüz yıl içinde, hatta belki de elli yıl içinde, dünyanın çehresi değişmiş olacaktır: Devrim yeryüzünde galebe çalacaktır*”⁵¹¹ diyen ve 68 Mayıs’ını önemli bir prova olarak gören bir filozoftur. Aynı zamanda “*uzun bir yürüyüşün sonrasında Devrim*”⁵¹² düşüncesine sahip olabilmektedir. Yalnızlık içerisinde ölen bir yaşlı ile ilgili olarak da “*toplumu değiştirdiğimiz zaman böyle*

⁵⁰⁵ Levent Yaylagül, **Kitle İletişim Kuramları, Egemen ve Eleştirel Yaklaşımlar**, 2.Baskı, Ankara, Dipnot Yayınları, 2008.

⁵⁰⁶ Leledakis, **a.g.e.**

⁵⁰⁷ Althusser, **Devletin İdeolojik Aygıtları (DİA’lar) Üstüne Not**, Yeniden-Üretim içinde, çev. Alp Tümertekin, 1.Baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, 2006, s.335.

⁵⁰⁸ Althusser, **a.g.e.**, s.338.

⁵⁰⁹ Özbek, **a.g.e.**, s.83.

⁵¹⁰ Althusser, **a.g.e.**

⁵¹¹ Althusser, **Yeniden-Üretim Üzerine**, s.20.

⁵¹² Althusser, **a.g.e.**, s.317.

şeyler bir daha olmayacak”⁵¹³ diyebilecek kadar güvenli konuşabilmektedir. Bunun yanında devrimin gündemde olduğunun işaretinin bulunmasına rağmen bu işaretin sadece bir işaret olduğunu belirtir ve dolayısıyla *“bu durumun henüz uzağındayız”*⁵¹⁴ diyerek bu ümidini dengeler. Elbette bu belirlemeler, Althusser’in düşüncesinde yeni bir dünyanın kuruluşunun imkânlarının neler olduğu sorusunun cevabını verebilecek durumda değildir. Buna rağmen yazılarındaki bu ayrıntılar, filozofun kendi kuramını oluştururken nasıl bir ruhsal yönelim içerisinde olduğunu anlamak açısından önemli olabilecek ayrıntılardır.

Ancak Devletin İdeolojik Aygıtları kuramında Althusser’in kendi kavramsal çerçevesi açısından belli bir zorluk kendisini göstermektedir. Althusser’in düşünsel zemininin incelenmesi sırasında, özellikle “ideoloji”nin birçok yerde “bilimsel”liğin karşısına konduğu görülmüştü. Althusser, felsefe ve bilim ilişkisini incelediği çalışmalarında “ideolojik” bir önermeyi asıl olarak “yanlış” bir önerme olarak belirler.⁵¹⁵ Hatta kendisini *“bütün ideolojik bilgi aldatmacalarına karşı ve bilimsel bilgiden yana”*⁵¹⁶ biri olarak tanımlar. Burada “ideoloji” kavramının “nesnel” olmayan, “doğru” olmayan anlamında kullanıldığı görülür. Bu anlayış, Marx’ın “bilimsel” bilgiyi “ideolojik” bilgiden ayırışını ve “ideoloji”yi “yanlış bilinç” olarak görüşünü kendisine referans alır. Ancak DİA’lardaki sınıf mücadelesinden bahsederken karşımıza “proletarya ideolojisi” kavramı çıkar. Bu tutum, “ideoloji” konusunda önemli bir dönüşümü ifade eder. “Proletarya ideolojisi”nden anlaşılan artık ideolojinin zorunlu olarak bir “yanlış bilinç” olmadığıdır. “Burjuva ideolojisi”nin toplumsal yapı içerisinde taşıdığı işlev zorunlu olarak bir “yanılsama”yı ifade eder. Ancak proletarya sınıfının toplumsal konumu bunun tersidir. Bu konu ile ilgili olarak, “ideoloji”yi olumsuz anlamıyla kullanan Marx, “burjuva ideolojisi”ne karşı başka bir “ideoloji”yi çıkarmaz. Bunun tersini Lenin ve Gramsci yapar. Her ikisinde de “ideoloji” direk “olumsuz” anlamıyla kullanılmaz. Olumsuz olan “burjuva ideolojisi”dir. Bunun karşısına yine bir “ideoloji” olan “proletarya ideolojisi” ile çıkılır. “İdeoloji”nin işlevi konusundaki bu değişimin tarihsel arka plan ile önemli bir bağı vardır. Lenin ve Gramsci, “ideoloji” kavramına

⁵¹³ Althusser, **Olanlar**, s.362.

⁵¹⁴ Althusser, **Yeniden-Üretim Üzerine**, s.243.

⁵¹⁵ Althusser, **Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi**.

⁵¹⁶ Althusser, **Bir Devrim Silahı Olarak Felsefe**, s.19.

Marx'tan farklı olarak “olumlu” bir anlam vererek kendi önlerinde duran pratik ve teorik sorunları aşmaya çalışırlar ve kendi içlerinde tutarlı bir şekilde kullanmaya devam ederler. Ancak Althusser açısından durum farklıdır. Althusser bilim karşısında “olumsuz” anlamıyla kullandığı “ideoloji”yi, proletaryanın sınıf mücadelesi için “olumlu” anlamıyla kullanmaktadır. Bu durumda proletarya da zorunlu olarak bir “yanılsama” içinde midir? Yoksa “ideolojik” olan “bilimsel” olanın karşısındaki değil midir? “İdeoloji” kavramının “olumlu” ve “olumsuz” olmak üzere bu ikili kullanımının yarattığı karışıklık Althusser açısından çözümlenmemiştir.

2.3.4. Genel Olarak İdeoloji

Devletin İdeolojik Aygıtları kuramında karşımıza çıkan “ideoloji” kavramının genel olarak hangi gerçekliği karşıladığının tartışması Althusser açısından önemli bir noktayı teşkil eder. Althusser, “*verili bir toplumun bağrında tarihsel bir varoluşla ve rolle donanmış bir temsiller sistemi*”⁵¹⁷ olan “ideoloji”nin doğası ile ilgili Marksist bir “kuram”ın henüz tam anlamıyla oluşturulmadığını, kendisinin bu kuramın ilk taslağını oluşturmaya çalıştığını belirtir. Bunu yaparken de “tikel olarak ideolojiler”e (dinsel, ahlaki vb. ya da sınıfsal nitelikleriyle) değil, “genel olarak ideoloji”ye ilişkin kuramın oluşturulmasına yönelir.

Althusser öncelikle Marx’ın “ideolojilerin tarihi yoktur” düşüncesini ele alır. Bu konuya ilişkin olarak “ideolojiler”in (çoğul olarak belirtilmesi tikel ideolojilerden bahsedildiğini gösterir) bir tarihi olduğunu düşüncesi ile Marx’tan ayrılır. “Toplumsal bütün” ile ilgili olan görüşlerinin devamı olarak, “yapısal bütünü oluşturan öğelerin kendi tarihlerine sahip olması” düşüncesinin tutarlı sonucuna varır. Ancak bunu belirttikten sonra, “ideolojiler”in tarihinin kendileri dışında bir tarihe, toplumsal formasyonlar içerisinde gelişen sınıf mücadelelerinin tarihine dayandığını bu yüzden de bağımsız bir kuramının yapılamayacağını söyler. Bu nedenle kendi kuramının yönünü “ideolojiler”in bağımlı olduğu “genel olarak ideoloji”ye doğru çevirir.

⁵¹⁷ Althusser, **Marx İçin**, s.281.

Marx, *Alman İdeolojisi* isimli eserinde “ideolojilerin tarihi yoktur” saptamasını yapar. Bu önermesini ortaya koyarken, “ideolojiler”in gerçek hayattan, somut bireylerin yaşamlarından kalan bir “yanılsama”, bir “düş” olduğu fikrinden yola çıkar. Dolayısıyla “ideolojiler”in dayandığı kendine ait olmayan, kendi dışında bir tarihin olması düşüncesi O’nu “ideolojilerin tarihi yoktur” yönündeki “olumsuz” savunusuna götürür.

Althusser, Marx’ın *Alman İdeolojisi* isimli eserindeki bu düşüncesinin “Marksist” olmadığını, “ideoloji”yi katıksız “yanılsama”, “düş”, “hiçlik” olarak görmesiyle temelde “pozitivist” bir bağlama oturduğunu savunur. Aynı şekilde Marx’ta “ideoloji, Freud’tan önceki yazarların kuramlarında düşe verdikleri yere tıpatıp benzeyen imgesel bir kuruluş olarak tasarılanmaktadır”⁵¹⁸ diyerek Freud’u önemli bir ayırım noktası olarak ortaya çıkartır. Burada, Althusser açısından oldukça önem taşıyan Freud hakkında bir parantez açılabilir.

Althusser’e göre, Marx gibi Freud da yeni bir “teori-kıtası”nı bilimsel bilgiye açmıştır. Bu şekilde o zamana kadar burjuva ideolojisine terk edilmiş olan alanlarda altüst edici sonuçlar ortaya çıktı:

*“Günümüzde, ‘toplumsal’ ya da ‘beşeri’ bilimler alanında şimdiye kadar duyulmadık ve öngörülmeleri tamamen olanaksız iki keşfin, ‘klasik çağın’, yani yükselen ve iktidara yerleşen (16. yüzyıl – 19. yüzyıl arası) burjuvazinin kültürel değerlerini altüst ettiğini kabul konusunda büyük ölçüde birleşilmektedir. Bu keşifler, Marx’ın eseri olan, tarihsel materyalizm ya da sınıf mücadelesinin koşullarının, biçimlerinin ve sonuçlarının kuramının keşfiyle, Freud’un eseri olan bilinçdışının keşfidir.”*⁵¹⁹

Freud, kendisinden önceki psikoloji biliminin nesnesinden apayrı bir nesne ortaya koyarak “bilinçaltını” bilimin araştırma “nesne”si haline getirmiştir. “Bilinçaltı”nı araştıran bu yeni bilim “psikanaliz” bilimidir. Althusser Marx’ta

⁵¹⁸ Althusser, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, s.82.

⁵¹⁹ Louis Althusser, **Marx ve Freud Hakkında**, Psikanaliz Üzerine Yazılar içinde, (derleyen: Olivier Corpet, François Matheron), çev. İrvem Keskinoglu, 1.Baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, 2008, s.265.

olduğu gibi, Freud'da da yeni bir bilimin oluşma evresinde oluşan sorunların yaşandığını belirtir. Yine Marx gibi “kuramsal bir yalnızlığa” sahiptir ve “*bütün çabalarına rağmen Freud bir bilinçdışı kuramı geliştirmeyi başaramamıştır.*”⁵²⁰ Althusser kendisinin Marx'ın kuramına yönelik yaptığı çalışmayı, bu sefer Lacan'ın Freud'un bilimsel keşfine yönelik yaptığını belirtir. Lacan'ın hedefi, “*Freud'un keşfine kendine uygun kuramsal kavramları kazandırmak, bunun için de, bu keşfin bütün nesnesi olan bilinçdışını ve onun 'kanunlarını' günümüzde mümkün olduğu kadar ciddi bir şekilde tanımlamaktır.*”⁵²¹ Bu konuda kendisi ile Lacan arasındaki benzerliği, “*ben Marx'a dönüyordum, o ise Freud'a. Anlaşmak için yeter neden değil mi? O psikolojizmle savaşıyordu, ben historicizmle; birbirimizi anlamak için bir başka neden*”⁵²² diyerek belirtir. Ancak Althusser'in Lacan hakkındaki düşünceleri zamanla değişir ve bir hesaplaşmaya döner. Lacan, psikanalizin “bilimsel bir kuram”ını yaratmak için yola çıkmış fakat bunun yerine zamanla bir “psikanaliz felsefesi” yaratmıştır.⁵²³

Freud'un, bilinç-dışının insanla birlikte hep var olduğu (öncesiz ve sonrası) ve insan bireylerinin bilinçli ya da değil bütün etkilerine eşlik etmekte olduğu fikri, Althusser'in kendi kuramını geliştirmesinde önemli esin kaynaklarından birini oluşturur. Bu nedenle Althusser “*tarihsel materyalizmin bir yerlerde psikanaliz kuramıyla dirsek teması içerisinde olması gerektiğini*”⁵²⁴ belirtir. Özellikle daha önce bahsedilen “üstbelirlenim”, “yer değiştirme” ve “yoğunlaşma” gibi kavramlar psikanaliz biliminin terminolojisinde yer alan kavramlardır. Bu bilim, aynı zamanda insanın bütünlüklü bir “özne” olduğu fikrini de ortadan kaldırır. “*Freud hiçbir zaman ne 'bilinçdışının öznesi'nden bahsetmiştir ne de doğal olarak, bir 'özne' olarak bilinçdışından.*”⁵²⁵ Birliği bilinç tarafından sağlanmış “özne” fikrini taşıyan “insan ideolojisi”ni tartışma konusu yaparak burjuva ideolojisinin oldukça hassas bir noktasına dokunmuştur. Althusser, aynı şekilde Marx'ın da insanın “özne” olarak açıklanmasını reddettiğini hatırlatır ve bu şekliyle bu iki düşünürün beş yüzyıl

⁵²⁰ Louis Althusser, **Doktor Freud'un Keşfi**, Psikanaliz Üzerine Yazılar içinde, (derleyen: Olivier Corpet, François Matheron), çev. İrvem Keskinöğlü, 1.Baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, 2008, s.233.

⁵²¹ Louis Althusser, **Freud ve Lacan**, Psikanaliz Üzerine Yazılar içinde, (derleyen: Olivier Corpet, François Matheron), çev. İrvem Keskinöğlü, 1.Baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, 2008, s.40.

⁵²² Althusser, **Olanlar**, s.361.

⁵²³ Althusser, **Doktor Freud'un Keşfi**.

⁵²⁴ Althusser, **Olanlar**, s.394.

⁵²⁵ Althusser, **Doktor Freud'un Keşfi**, s.253.

egemen olmuş olan “burjuva ideolojisi”ni sarstıklarını belirtir.⁵²⁶ Görüldüğü gibi Althusser’in sadece Freud’u Marksist bir perspektifle değerlendirmesi değil, aynı zamanda Freud’dan Marksizm’i zenginleştirmek için faydalanması da söz konusudur.⁵²⁷ Freud’a açılan parantez burada kapatılarak, Althusser’in “ideoloji kuramı”nda Marx’tan ayrıldığı noktayı Freud referansı ile nasıl ortaya koyduğu belirtilebilir:

“Freud’tan önceki yazarlara göre düş, keyfi bir sıra ve bileşim içinde, kaldı ki bu düzen bazen ‘tersine çevrilmiş’ de olabilirdi, kısacası ‘düzensizlik’ içinde sunulan ‘günün artıklarının’ tümüyle imgesel, yani ‘hiçsel’ sonucuydu. Bu yazarlara göre, düş, gözler açık durumdayken görülen biricik dolu ve olumlu gerçekliğin, yani gündüzün artıklarının keyfi biçimde ‘bir araya getirilmiş’ boş ve hiçsel imgelemidir. Alman İdeolojisi’nde felsefe ve ideolojiye (bu yapıtta felsefe ideolojinin en kusursuz örneği olarak kabul edildiğine göre) işte tıpatıp böyle bir yer verilir.”⁵²⁸

Kavramın arka planını oluşturan tartışmalarda görüldüğü gibi “ideoloji”, genelde “bilinç” ile ilişkilendirilmiştir. Ancak Althusser’e göre, “ideoloji, derinden bilinçdışıdır”⁵²⁹ ve “bilinçaltı ideolojiye çalışır.”⁵³⁰ Temsiller sistemi olan “ideoloji”, kendisini insanlara onların hakim olamadığı bir süreçle “bilinç”lerinden geçmeden “yapı”lar olarak dayatır. Bu şekliyle insanlar “ideoloji”yi bir bilinç nesnesi olarak değil, “kendi dünyaları olarak yaşarlar.”⁵³¹ Althusser, Freud’un bilinç-dışı ile ilgili görüşlerinin etkisi ile “ideolojinin tarihi yoktur” ifadesini de kullanır. Ancak bunu Marx’ın ifade ettiğinden farklı bir anlamda yapar:

“Alman İdeolojisi’nin terimlerini (ideolojinin tarihi yoktur) biçimsel olarak devralıp, savunmak istediğim tez, Alman İdeolojisi’nin pozitivist-tarihçi tezinden tümüyle farklıdır. Çünkü, bir yandan, ideolojilerin kendilerine ait bir tarihleri olduğunu (bu tarih son kertede üretim

⁵²⁶ Althusser, **Marx ve Freud Hakkında**.

⁵²⁷ Taner Timur, **Marksizm, İnsan ve Toplum**, 1.Baskı, İstanbul, Yordam Kitap, 2007.

⁵²⁸ Althusser, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, s.82.

⁵²⁹ Althusser, **Marx İçin**, s.283.

⁵³⁰ Althusser, **Olanlar**, s.394.

⁵³¹ Althusser, **Marx İçin**, s.283.

*ilişkilerinin yeniden-üretim aygıtlarında sınıf mücadeleleri tarafından belirlense bile), bir yandan da, genelde ideolojinin, olumsuz (tarihi kendi dışındadır) anlamda değil, tümüyle olumlu bir anlamda, tarihi olmadığını savunabileceğimize inanıyorum.*⁵³²

Frued'un "bilinç-dışı öncesiz ve sonrasızdır" yani tarihi yoktur şeklindeki görüşü paralelinde bir değerlendirme ile Althusser de "ideolojinin öncesiz ve sonrasız" olduğunu öne sürer. Bu, "ideoloji"nin tarihin tüm noktalarında değişmez şekilde bulunduğunu yani tarihin her yanında tarihsel-olmayan bir gerçeklik olarak bulunduğunu savunmaktadır. Althusser, *Komünist Manifesto*'da "gelmiş geçmiş bütün toplumun tarihi sınıf savaşmaları tarihidir"⁵³³ denilerek tarihin her noktasında sınıf mücadelelerinin hazır olarak bulunduğunun kabul edildiğini, aynı şekilde kendisinin de "ideoloji"nin "tüm tarih boyunca (=toplumsal sınıflara yer veren toplumsal formasyonların tarihinde) değişmez biçimiyle her yerde hazır ve nazır olduğunu"⁵³⁴ söylerken benzer bir şeyi kastettiğini savunur.

Ancak burada önemli bir noktayı gözden kaçırmamak gerekir. Marx'ın bu konudaki (bütün toplumların tarihi sınıf savaşmaları tarihidir) görüşü zaman içerisinde değişir. Engels bu "fikir değişimi" ile ilgili olarak, Marx'ın ölümünden sonraki *Komünist Manifesto*'nun yeni baskılarında yazdığı önsöz ve eklerde bu konuya da değinir. Özellikle *Manifesto*'nun ilk kez yayınlandığı yıllarda toplumun tarih öncesinin bilinmemesi Marx'ı ve Engels'i bu tarz bir sonuca götürmüştür. Ancak daha sonrasında bütün toplumların tarihinin değil, sadece yazılı tarih olarak bilinen toplum tarihinin "sınıf savaşları" tarihi olduğunu, "sınıf savaşları"nın ilkel toplumların çözülmesi ile ortaya çıktığını belirtmişlerdir.⁵³⁵ Althusser'in de burada toplumsal sınıflara yer veren toplumsal formasyonların tarihini tüm tarih ile eşit tutuşu bir karışıklığa neden olmaktadır. Bu belirlemeyi yapmasının ardından Althusser'in "şimdilik kendimi 'sınıflı toplumlar' ve onların tarihleriyle sınırlıyorum"⁵³⁶ şeklinde ifade etme ihtiyacı duyması bu karışıklıktan kaynaklanmaktadır. Ancak bilinç-dışı gibi ideoloji de "öncesiz ve sonrasız" bir

⁵³² Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s.83.

⁵³³ Karl Marks, Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, çev. Levent Kavas, 1.Baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, 2003, s.69.

⁵³⁴ Althusser, *a.g.e.*, s.84.

⁵³⁵ Marx ve Engels'in bu konudaki görüşleri için *a.g.e.*'deki önsöz'ler ve ek'ler incelenebilir.

⁵³⁶ Althusser, *a.g.e.*, s.85.

durum arz ediyorsa, bu, “ideoloji”nin “aşılmaz” olduğunu gösterir. Sadece sınıflı toplumlar ile ilgili değil, tüm toplumlar tarihi ile ilgili bir belirleme yapılmaktadır. Burada sınıflı toplumlar ile sınırlı bir “ideoloji”den bahsediyorsak, her yerde ve zamanda olmadığından (sınıfsız toplumlar) dolayı ve zamanla geliştiğinden dolayı “ideolojinin tarihi var” demektir. Eğer bu saptama bütün toplumları (aynı zamanda sınıfsız toplumu) kapsıyorsa, bu sefer de Althusser’in kendisini sadece sınıflı toplumlarla sınırlıyor oluşu ve bir önceki bölümde incelendiği gibi “ideolojinin kökeninin sınıf mücadelelerine dayanması” tezi geçerliliğini kaybeder. Bu karışıklığı engellemek için Althusser’in daha sonrasında ideoloji kuramını “sınıfsız toplumlar” ile ilgili olarak genişletmemiş olması bu sorunun çözümüne ket vurmaktadır.

Althusser’in “ideoloji” açısından önem teşkil eden bir diğer tezi ideolojinin “imgesel doğası”⁵³⁷ hakkındadır. Althusser’e göre ideoloji, *“bireylerin gerçek varoluş koşullarıyla kurdukları imgesel ilişkiyi gösterir.”*⁵³⁸ Althusser bu konu ile ilgili olarak, Aydınlanmacıların, “gerçek varoluş koşullarının çarpıtılması”na karşı özellikle despotlara ve din adamlarına karşı yönelen cevap arayışlarından ve aynı şekilde bu imgesel “çarpıtmanın” içinde yaşanan maddi yabacılıştan kaynaklandığını iddia eden Genç-Marx ve Feuerbach’ın görüşlerinden uzaklaşır. Çünkü bu görüşler, *“herhangi bir ideolojide karşımıza çıkan, dünyaya ilişkin imgesel tasarımlamada yansıtılanın insanların gerçek varoluş koşulları, yani gerçek dünyaları olduğu yolundaki tezi harfi harfine benimsemektedir.”*⁵³⁹ Oysa Althusser, *“insanların ‘ideoloji’de gerçek varoluş koşullarını, gerçek dünyalarını değil, her şeyden önce sözü edilen gerçek varoluş koşullarıyla olan ilişkilerini tasarımladıklarını”*⁵⁴⁰ savunur. Buna göre artık *“ideoloji bireylerin gerçek varoluş koşulları ile kurdukları imgesel ilişkinin, imgesel bir tasarımlaması”*⁵⁴¹ olur. Althusser her türlü ideolojik tasarımlamanın yani imgeselliğin merkezine işte bu tanımdan çıkan ilişkiyi koyar. Tüm “ideolojiler”de bulunan her türlü imgesel çarpıtma, “bu ilişkinin imgesel” doğası tarafından belirlenir. Althusser “Marksist bir ifade ile anlatmak gerekirse” diyerek şu şekilde bir tanımlama yapar:

⁵³⁷ “İmgesel”likten “gerçeğe denk düşmemeyi” anlayabiliriz. Althusser, imgeselliğin tanımını vermez, ancak **a.g.e.**, s.85’de mitoslar hakkında “büyük ölçüde imgesel olduklarını ve gerçekliğe denk düşmediklerini kabul ederiz” diyerek imgeselliğin karşıladığı anlamı ortaya koyar.

⁵³⁸ Althusser, **a.g.e.**, s.85.

⁵³⁹ Althusser, **a.g.e.**, s.87-88.

⁵⁴⁰ Althusser, **a.g.e.**, s.88.

⁵⁴¹ Althusser, **a.g.e.**, s.85.

“Her ideoloji, yarattığı ve imgesel olması zorunlu çarpıtmasında, var olan üretim ilişkilerini (ve de bu ilişkiden türeyen öteki ilişkileri) değil, ama her şeyden önce, bireylerin üretim ilişkileri ve bu ilişkilerle kurdukları (imgesel) ilişkiyi tasarılar. Demek ki, ideolojide tasarılan, bireylerin varoluşunu yöneten gerçek ilişkiler sistemi değil, bu bireylerin boyun eğerek yaşadıkları gerçek ilişkilerle kurdukları imgesel ilişkidir.”⁵⁴²

Althusser bu ifadesiyle Marksist “ideoloji kuramı” içerisinde oldukça özgün bir konuma yerleşir:

“İdeolojide, insanlar, gerçekten de, kendi varlık koşullarıyla ilişkilerini değil, kendi varlık koşullarını yaşama tarzlarını ifade ederler: Bu hem gerçek ilişkiyi, hem de ‘yaşanan’, ‘hayali’ ilişkiyi içerir. İdeoloji, bu durumda, insanların kendi ‘dünya’larıyla ilişkilerinin ifadesidir, yani gerçek varlık koşullarıyla gerçek ilişkilerinin ve hayali ilişkilerinin (üstbelirlenmiş) birliğidir. İdeolojide, gerçek ilişki kaçınılmaz olarak hayali ilişkinin içine dahildir: Bir gerçekliği tarif etmekten çok, bir istenci (tutucu, konformist, reformist ya da devrimci), hatta bir umudu ya da nostaljiyi ifade eden ilişki.”⁵⁴³

Artık “sorunsal”a, gerçek koşulların imgesel çarpıtılması değil, gerçek koşullarla kurulan ilişkinin “imgesel” doğası sorunu egemen olmaktadır. Ancak burada önemli bir soru belirlemektedir: Bireyler neden gerçek yaşam koşullarıyla “imgesel” bir şekilde ilişki kurmak zorundadır? Bireyler, Althusser’in reddettiği despotların ve rahiplerin çıkarları ve koşulların “yabancılaşmış” olması gibi sebeplerden dolayı gerçek koşullarla “imgesel” bir ilişki içerisinde değillerse hangi sebepten dolayı bu zorunlu “imgesel” ilişkinin içindedirler? Bu sorunun öneminin Althusser de farkındadır. Yapıtında bu soruyu kendisi de sorar ancak buna kesin bir cevap getirmez. Ucu açık bırakılan bu sorunun ortaya konuluş şekli, cevabın toplumsal formasyonlar ile açıklanabilir olmadığını sezdirmektedir. Althusser toplumsal yabancılaşmadan kaynaklanan değil, insanın çevre ile kurduğu ilişkinin

⁵⁴² Althusser, a.g.e., s.88-89.

⁵⁴³ Althusser, **Marx İçin**, s.284.

“doğa”ından kaynaklanan bir “ideoloji” açılımı getirmiştir. Bu bakış açısı ile “insan ideolojiye tabidir” denilebilir. Ancak daha önce incelendiği gibi Althusser, kendi eserinin birçok yerinde “ideolojiler”in kaynağı olarak “ekonomik sömürü”yü ve “sınıf mücadelesi”ni gösterir. Ancak burada yani “genel olarak ideoloji” sorununda, “tekil ideolojiler”in aksine “insan”dan ve onun “doğa”ından kaynaklanan bir çözümleme hakimdir. Biri toplumsal bir durumdan, diğeri ise insanın çevresiyle kurduğu ilişkilerin “doğa”ından kaynaklanmaktadır. Althusser de buna uygun olarak, “*insan doğası gereği, ideolojik bir hayvandır*”⁵⁴⁴ diyerek bu saptamaya katılır. Bu durum doğal olarak, Marx’ın Feuerbach ile olan tartışmasına bağlanabilir. Althusser’in kendi “ideoloji kuramı”nda Marx’ın “ideoloji” tanımıyla yolunu ayırdığı belirtilmişti. Ancak “tekil ideolojiler”in aksine “genel olarak ideoloji” tartışmasında Marx ile “ideoloji”nin kökeni konusunda başka bir tartışmaya daha girmiş olduğu kabul edilebilir. Marx, Feuerbach’ın “dinin insanın doğasını oluşturduğu” görüşüne karşılık, din dahil her türlü ideolojinin “tarihsel” olduğunu savunur. Althusser’in, din gibi bir “tekil ideoloji” olmasa da “genel olarak ideoloji”nin “insanın doğası” gereği var olduğunu belirtmesi, bu konuda Marx’ın tarafında olmadığını göstermektedir. Bu durum, insanın “zorunluluk” olarak “tabii” olduğu bir gerçekliktir. Elbette bu konuda Althusser’in “aşkın bir insan” kavramına geri dönmediği kesindir. Ancak “ideoloji”nin bu niteliği konusunda (tüm yapıtı içerisinde belki de sadece bu konuda) her zaman karşı geldiği “hümanist sorunsal” ile taşıdığı benzerlik ilgi çekicidir.

Elbette bu durumun kendi içerisinde taşıdığı teorik kuruluş bir kenara bırakılırsa, Althusser’in sınıfsız toplumun kurulması çabasında birçok sefer üzerinden atılan bir konuya dikkat çektiği net olarak görülmektedir. Artık Marksist anlayışta sadece toplumsal şartlardan, maddi koşullardan, çevresel faktörlerden kaynaklanan bir “ideolojik” tabiyet değil, insanın “doğa”ını da analizin içerisine katan bir anlayış söz konusudur. Bu durumda “*yoksa komünizm savaşı işyerlerinden, siyaset meydanlarından, seçim sandıklarından önce insanların iç dünyasında mı verilmeliydi*”⁵⁴⁵ sorusu belirlemektedir. Artık “ideoloji” denilen “*bu toplumsal-hayali ilişki, yabancılaşma ve yanlış-bilinç sorununa indirgenemez...*

⁵⁴⁴ Althusser, **Yeniden-Üretim Üzerine**, s.138.

⁵⁴⁵ Timur, **Felsefi İzlenimler**, s.84.

Kısacası tahrif edilmiş düzeyden kaynaklanan, bizim 'kendiliğinden algılamalarımız', kendi kendilerine, tahrif edilmek zorundadır. Bu nedenle, 'görünmeyen' ve 'bilinçdışı', sürekli olarak bu tahrif edilmiş yöntemle dolaysız bilinçli algılarımızı yapılandıran, 'derin yapı' düzeyi vardır."⁵⁴⁶ İnsanların gündemine açık bir soru ile bu şekilde taşımamış olsa bile, Althusser'in "ideoloji" sorununa karşı teorik duruşu bu açılıma imkan vermektedir. Bu soruya verilecek cevabın ne olduğu ya da bu sorunun teorik formülünün neye benzemesi gerektiği gibi meselelerden ziyade, Althusser tarafından bu konuya Marksist düşünce içerisinde varlık imkânı tanınmış olması, üzerinde ayrıca durulması gereken önemli bir noktadır.

Althusser'in "ideoloji" konusundaki bir diğer önemli tezi, ideolojinin "maddi" bir var oluşa sahip olmasıdır.⁵⁴⁷ "İdeoloji"lerin tinsel değil de "maddi" bir var oluşa sahip olması, ideolojilerin doğasının anlaşılması açısından önemlidir. Althusser'e göre *"bir ideoloji, bir aygıtta ve bu aygıtın pratik ya da pratiklerinde var olur hep. Bu da maddi bir varoluştur."*⁵⁴⁸ İdeolojinin kendisini "tinsel" bir boyuta indirgemek "ideoloji"ye ilişkin "ideolojik" bir tasarımlamadır. Yukarıda bahsedilen "imgesel ilişki" de bu çerçevede maddi bir varoluşa sahip olur. Belli bir "ideoloji"nin uzantısı olarak "özgürce" eylediğine inanan "özne", bu inancının uzantısı olarak birtakım "maddi" davranışlar da bulunur. *"Söz konusu birey, şu ya da bu biçimde davranır, şu ya da bu pratik davranışı benimser, dahası, özne olarak, tümüyle bilincinde olarak özgürce seçtiği düşüncelerin 'bağımlı bulunduğu' ideolojik aygıtın bazı düzenlenmiş pratiklerine de katılır."*⁵⁴⁹ Althusser, bir bireyin inançlarının ve düşüncelerinin "maddi" anlamda var olduğunu ve "ideoloji"nin kendisinin sadece "maddi" kiplikleri ile belirlenir olduğunu savunur:

*"...bu düşünceler, kendileri de bu öznenin düşüncelerinden kaynaklanan maddi ideolojik aygıt tarafından tanımlanan maddi kurallarca belirlenen maddi pratiklerde de yer alan maddi edimlerdir."*⁵⁵⁰

⁵⁴⁶ Marina Camargo Heck, **Medya İletilerinin İdeolojik Boyutu**, Söylem ve İdeoloji içinde, (derleyen: Barış Çoban, Zeynep Özarslan), çev. Barış Çoban, 1.Baskı, İstanbul, Su Yayınları, 2003, s.299.

⁵⁴⁷ Althusser, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**.

⁵⁴⁸ Althusser, **a.g.e.**, s.90.

⁵⁴⁹ Althusser, **a.g.e.**, s.91-92.

⁵⁵⁰ Althusser, **a.g.e.**, s.94.

Görüldüğü gibi Althusser, “ideoloji”nin tanımından “düşünce” kavramını dışarıya atar ve bunun yerine düşüncenin “maddi” varoluşunu yerleştirir. Artık düşünceler, bir ideolojik aygıt tarafından düzenlenmiş pratiklerde yer alan maddi bir varoluşa sahiptir. Althusser, “*ideoloji maddi bir kurallar bütünü tarafından düzenlenen maddi pratikler gerektiren maddi bir ideolojik aygıtın bağrında var olur*”⁵⁵¹ diyerek bu duruma açıklık getirir.

Burada Althusser, “ideoloji”ye net bir şekilde “maddi” varoluş imkânı ve “zorunluluğu” getirir. “İdeoloji”nin kesin olarak “maddi” bir kiplikte varoluşu, Althusser’in maddeci düşüncesi açısından tutarlı bir savunudur. Bu şekilde, “ideoloji”nin varoluşu “fikirler”den ziyade maddi pratiklere dayanmış olur.

Ancak “ideoloji”nin yukarıda gösterildiği gibi “insan”da başlayan ortaya çıkışı, DİA’lardaki “ideolojiler” ile ve onların maddi pratikleri ile nasıl kesişmektedir? “İdeoloji” ile DİA’lar arasındaki ilişkiyi sağlayan mekanizmanın nasıl bir doğaya sahip olduğu sorusunun cevabı Althusser açısından net olarak verilmemektedir. “Sorunsal”ını tamamen “maddeci” bir alanda tutmaya çalışan Althusser’in buradaki yaklaşımı, “ideolojinin maddiliği”nden çok şimdilik sadece “DİA’ların ve işlevlerinin maddiliği”ni gösterir niteliktedir.

Burada Althusser’in “ideoloji”nin maddiliğini kavrayışı açısından diğer bir soru, “ideoloji”nin belirlediği durumların her zaman DİA’larda karşılık bulacak bir toplumsal pratiğe denk düşüp düşmediğidir.⁵⁵² Althusser, kendi bakış açısını gösterebilmek için bu konu ile ilgili birçok örnek verir. Bunlar genelde herhangi bir DİA ve sistemi içerisinde bulunularak gerçekleştirilen (dua etmek, siyasi bir eyleme katılmak, doğayı korumaya yönelik aktiviteler gerçekleştirmek gibi) etkinliklerdir. Ancak bu şekilde bir DİA’ya tekabül etmeyen istekler, arzular, tercihler olamaz mı? Bunların da varoluşları DİA’ya (dolayısıyla maddi pratiklere) tabi olmak zorunda mıdır?

⁵⁵¹ Althusser, a.g.e., s.95.

⁵⁵² James, a.g.e.

Bu soruna bağılı olarak, Althusser'in maddeci bir bakışı kaybetmemek için ideolojinin "maddi"liğine yaptığı vurgu, aynı zamanda fazla "somut" ve "ampirik" olmakla eleştirilmiştir.⁵⁵³ Ancak Althusser'in bakış açısının ve "ideoloji"yi analiz edişinin "ampirik"liğe indirgenmesi haksızlık olacaktır. Althusser'in "maddi"liğe yaptığı vurgunun amacı, "ideoloji"nin "tinsel" bir dünyadan ziyade asıl olarak somut yaşamla olan bağlarını göstermek içindir, yoksa "görünüm"lerin kendilerini yüceltmek için değildir. Elbette yukarıda bahsedilen "ideoloji" ile DİA'lar arasındaki ilişkinin mekanizmasının nasıl işlediği sorusu açıkta kaldıkça bu konudaki (somuta yapılan abartılı vurgu) tartışmalar devam edecektir.

Bu konuyla ilgili bir tartışma, "ideoloji"nin "öncesiz-sonrasız" niteliğine paralel olarak DİA'ların varlık koşullarının sadece sınıflı toplumlar ile sınırlı olup olmadığıdır. "İdeolojik bir hayvan" olan insanın her edimi de sonuçta "ideolojik" olmaktadır. Althusser de bu durumu zaten "*her pratik ancak bir ideoloji yolu ve bir ideoloji çerçevesinde var olabilir*"⁵⁵⁴ diyerek destekler. Bu durumda yukarıda bahsedilen "maddi" varoluş koşuluna göre, her pratik bir DİA'nın pratiği şeklinde var olmak durumunda ise ve insan pratiklerini kuşatan "ideoloji" de (sınıflı toplumlarda olduğu gibi sınıfsız toplumlarda da) sürekli olarak bir DİA sistemi içerisinde var olacaksa, buradan DİA'ların tarih boyunca sürekli olarak mevcudiyetlerini devam ettirecekleri anlaşılabilir.

Althusser'e göre de insan toplumlarında hiçbir şey "ideoloji"lerden oluşan temsil sistemleri olmadan işleyemezmiş gibi görünmektedir: "*İnsan toplumları, sanki soluk almaları için, tarihsel yaşamları için kaçınılmaz element ve atmosfermiş gibi ideoloji salgırlarlar.*"⁵⁵⁵ Yalnızca "ideolojik" bir dünya görüşü "ideolojisiz" bir toplumsal varoluşu tasarlayabilir. "İdeoloji"nin hiç iz bırakmadan yok olması ve yerini tamamen bilime bırakması Althusser'e göre ütopyadır:

"Bu ütopya, örneğin, özünde ideoloji olan ahlakın yerini bilimin alabileceği ya da baştan sona bilimsel olabileceği; ya da dinin bilim tarafından ortadan kaldırılabilceği, bir anlamda dinin yerini bilimin

⁵⁵³ Rosalind Coward, John Ellis, **a.g.e.**

⁵⁵⁴ Althusser, **a.g.e.**, s.95.

⁵⁵⁵ Althusser, **Marx İçin**, s.282.

alacağı; sanatın bilgiyle kaynaşabileceği ya da 'gündelik yaşam' halini alacağı türünden fikirlerin ilkesidir."⁵⁵⁶

Althusser'in "ideoloji"nin toplumsal yaşam için bir "zorunluluk" olduğu görüşü, Gramsci'nin "organik ideolojilerin toplumsal yaşam için bir zorunluluk olduğu" yönündeki görüşü ile paralellik taşır. Bu şekliyle ideoloji, tarihsel yaşamın onsuz düşünülemez bir unsurunu oluşturur. "*İdeoloji, tarihin olumsal bir uru ya da sapması değildir.*"⁵⁵⁷ Althusser'de "*toplum birbirleriyle üst-belirleme ilişkilerinde olan çok-katlı çelişkilerden meydana gelmiştir. Şu halde insanların yapıyla ilişkilerinin, insanların yapı içerisinde hareket edebilmeleri için temsil sürecinde üretilmesi gereklidir. İdeoloji bu ilişkiyi eklemlenen bir pratiktir.*"⁵⁵⁸ Bu durumda ideoloji, komünist bir toplum açısından da vazgeçilemez olmaktadır. Althusser, "komünist" toplumlarda "ideolojik" biçimlerin değişeceğini ve şu anda geçerli olan bazı biçimlerin kaybolup yerine yenilerinin geçeceğini öngörür. Ancak asla "ideoloji"nin varlığının devam edeceği fikrinden vazgeçmez. Sınıflı toplumlarda olduğu gibi sınıfsız toplumlarda da "*(kitlese temsil sistemi olarak) ideoloji, insanları yetiştirmek, dönüştürmek ve onları kendi varlık koşullarının gereklerine cevap verebilecek hale sokabilmek için*"⁵⁵⁹ gerekecektir. Dolayısıyla sınıfların ortadan kalkmasıyla "ideoloji" ortadan kalkmaz:

"Marksist teorinin güncel halinde, belirli üretici güçler ve üretim ilişkileri içeren yeni üretim tarzı olarak komünizmin, üretimin toplumsal örgütlenmesinden ve buna denk düşen ideolojik biçimlerden vazgeçebileceği tasavvur edilemez."⁵⁶⁰

Althusser bununla birlikte, "ideolojinin gerekliliğinin varlığı ve kabulü"nü, "ideoloji" üzerinde etkide bulunmayı ve onu bir eylem aygıtına dönüştürmeyi mümkün kıldığını söyler. Bu saptama "ideoloji"nin sınıfsız toplumda neye benzeyeceği ve işlevinin ne olacağı sorusunu gündeme taşır:

⁵⁵⁶ Althusser, **a.g.e.**, s.282.

⁵⁵⁷ Althusser, **a.g.e.**, s.283.

⁵⁵⁸ Rosalind Coward, John Ellis, **a.g.e.**, s.134.

⁵⁵⁹ Althusser, **a.g.e.**, s.286.

⁵⁶⁰ Althusser, **a.g.e.**, s.283.

“Eğer tarih, sosyalist bir toplumda bile, Marx’ın dediği gibi, insanların varlık koşullarının sürekli dönüşümü ise, insanlar bu koşullara uyum sağlamak için sürekli olarak dönüşmek zorundadırlar; eğer bu ‘uyarlanma’ kendiliğindenliğe bırakılmaz ve sürekli olarak üstlenilmesi, egemenlik altına alınması, kontrol edilmesi gereken bir şeyse, bu gereklilik ideolojide ifadesini bulur, bu mesafe ideolojide ölçülür, bu çelişki orada yaşanır ve orada etkili olur.”⁵⁶¹

Althusser’e göre *“sınıfsız toplum, dünyayla kurduğu ilişkinin uygunluğunu ve uygunsuzluğunu ideolojinin içinde yaşar”⁵⁶²*, insanlar eğer sınıfsız toplumun gereklerine göre dönüşeceklerse bunu “ideoloji”nin içinde gerçekleştireceklerdir. Ancak bu, sınıflı toplumlarda olduğu gibi egemen sınıfın yararına bir düzenleme olmayacaktır. Althusser, sınıfsız bir toplumda var olan “ideoloji”nin, *“insanların kendi varlık koşullarıyla ilişkilerinin tüm insanların yararına yaşanmasını sağlayan”⁵⁶³* bir aracı ve ortam olacağını savunur.

Ancak Althusser’in “ideoloji”nin sınıfsız toplumda taşıyacağı bu yeni işlevini hangi somut durumlara dayandırdığı cevapsız kalmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, kendi kuramı içerisinde yukarıda bahsedilen karışıklık ortadan kalkmamaktadır. “İdeoloji”nin Marx’ın kullandığı “olumsuz” anlamının ve Lenin ile Gramsci’nin kullandıkları “olumlu” anlamının aynı kuramda bir arada bulunmasının yarattığı sorun, Althusser’in “ideolojinin her toplum için gerekli olduğu” fikri içerisinde çözüme kavuşturulmuş olmaz. Yukarıda görüldüğü gibi, “ideoloji”nin, bireylerin gerçek koşullarla kurdukları ilişkilerin “imgesel” bir tasarımı üzerine kurulu bir doğası vardır. “İdeoloji”, “ideoloji”nin kendisinin zorunlu “imgeselliği” ile oluşan zorunlu mesafe içerisinde eyleyen insanların kendilerini dönüştürmeleri sırasında gerçeklerle aralarında oluşan mesafeyi nasıl kapatacağı? Doğası gereği “konusu olan gerçeği karşılayamayan”⁵⁶⁴ bir “ideoloji” hangi niteliği ile insanların dönüşümünün hayatla arasındaki “kendiliğindenliğe bırakılmaz ve sürekli olarak egemenlik altına alınması ve kontrol edilmesi gereken” mesafesini kapayacak atmosferi yaratabilecektir. Bu mesafenin zamanla daha fazla açılmasını engelleyecek

⁵⁶¹ Althusser, a.g.e., s.286-287.

⁵⁶² Althusser, a.g.e., s.287.

⁵⁶³ Althusser, a.g.e., s.287.

⁵⁶⁴ Bkz. çalışmanın Genel Olarak Felsefe ve Bilim kısmı.

olan şey nedir? “Sınıfsız toplumun karakteri” bu soruya cevap olamaz. Çünkü “ideoloji” görüldüğü gibi sınıflara ihtiyaç duymadan da kendi iç mekanizmasıyla var olabilmektedir. “İnsanın doğası” gereği var olan “ideoloji”nin, “sınıflı toplum” içerisinde taşıdığı işlevin o toplumun “sınıflı” olmasıyla ilgisi ne kadardır? Bu durumda, aynı şekilde, “ideoloji”nin “sınıfsız” bir toplumda, “sınıflı” bir toplumda olduğundan farklı bir işleve sahip olarak, insanın hayatla arasında kurulan mesafesinin daraltılmasına yardımcı olmasını sağlayacak net bir sebep yoktur. Yine bu konu ile ilgili kritik bir nokta, sınıfsız toplumun üretim ilişkilerinin yaratılmasına giden yolda, “egemenlik kurma” görevini üstlenenlerin, kendilerinin de “ideoloji” içerisinde yaşadıkları düşünülürse, bu egemenliğe yön değiştirmeyeceklerini şart koşacak olan koşulların ne zaman ortaya çıkacağıdır? Başka bir bağlamda, “*bir ideolojiden katıksız bir eylem aracı, bir alet gibi yararlanan insanlar, bu ideolojiden yararlandıkları, onun kesin efendisi olduklarına inandıkları anda o ideoloji tarafından ele geçirilmiş olurlar*”⁵⁶⁵ diyebilen Althusser, sınıfsız topluma giden iradenin “ideoloji”nin yanlısılarından kendisini nasıl kurtaracağını düşünmektedir? Sonuçta “ideoloji” var oldukça DİA’lar da var olmaya devam edecektir. DİA’ların varoluşunun “ekonomik” temeli düşünüldüğünde bu durum, sınıfsız toplumlarda da “üretim ilişkilerinin yeniden-üretimi”nin, toplumsal şeffaflığı tehdit eder bir nitelik kazanmasına sebebiyet vereceği görülecektir. Althusser “proletarya ideolojisi”nin, “*eleştirel ve devrimci daha başka ‘değerler’ taşıyan bambaşka bir ideoloji*”⁵⁶⁶ olduğunu belirtse de bunun koşullarının neler olduğunu ve hangi imkânlar ile işleyişinin “ideoloji”den farklı olabileceğini kesin olarak göstermez. En azından bu konuda Althusser’in düşüncelerinin proletaryanın devrimci rolünü yok etmediğini ancak “*proletaryanın gerçek pratiğinin her zaman kendi tasarımlarıyla çelişkiye düşebileceği*”⁵⁶⁷ sonucunu doğurduğu belirtilebilir. Tüm devrim-sonrası toplumlar tarihi bu sorunların dışavurumu olarak görülebilir.

Özellikle devrim-sonrası toplumlarda yaşananlar, Althusser’in kendi kuramını geliştirmesi için önyak olmuş olan problemlerdir. Marksist “ideoloji kuramı” içerisinde oldukça ayrıksı kalmak pahasına yukarıda belirtilen sorun cevaplanabilmelidir. Althusser de özellikle bu sorun üzerine gitmiş fakat kesin bir

⁵⁶⁵ Althusser, a.g.e., s.284-285.

⁵⁶⁶ Althusser, *Devletin İdeolojik Aygıtları (DİA’lar) Üstüne Not*, s.354.

⁵⁶⁷ Balibar, *Althusser İçin Yazılar*, s.111.

cevap geliştirmemiştir. Ancak “DİA’ların aşılamaması” ile ilgili burada belirtilen kaygıya paralel olarak, kendi yapıtının daha geç evrelerinde, kesin çözümler önermemekle birlikte “sınıf mücadelesinin hiçbir zaman saydam bir şekilde yürütülemeyeceği”⁵⁶⁸ gibi kendi düşüncesinin tutarlı sonuçlarını ileri sürmüştür.

2.3.5. Özne Kategorisi

Bir “ideoloji” kuramında “özne” kavramını ilk vurgulayanlardan biri Althusser’dir.⁵⁶⁹ İdeolojinin “maddi” varoluğu, Althusser’in “ideoloji kuramı” içerisinde oldukça önemli olan başka bir kavrama, “özne” kavramına bağlanır. Bahsi geçen maddi pratikler, eyleyen bir “özne”nin varlığını gerektirir. “*Söz konusu pratikler kendi inancı uyarınca eylediğine gönülden inanan bir öznenin maddi edimlerinde var olurlar.*”⁵⁷⁰ Althusser’in kuramının merkezinde “özne” kavramı yer alır. Daha önce, Althusser’in “her pratiğin bir ideoloji ile birlikte var olduğu” düşüncesi aktarılmıştı. Bununla ilintili bir diğer düşünce, “*her ideoloji ancak bir özne aracılığı ile ve özneler için var olabilir*”⁵⁷¹ düşüncesidir. Buradan çıkan sonuç her pratiğin bir “özne” aracılığı ile var olacağıdır. Bunun gerçekleşmesi için de “*ideoloji bireylere özne diye seslenir*”⁵⁷² İdeoloji, sadece somut “özne”lerin işleyişi ile var olabilir. Dolayısıyla “özne”, “*her tür ideolojinin kurucu kategorisidir.*”⁵⁷³ Bu karşılıklı bir işleyiştir. İdeoloji “özne”ler ile işlerken, diğer yandan da bireylere “özne” diye seslenerek onların “özne” olarak işlemesini sağlar. “*İşte, her tür ideolojinin işleyişi de ancak bu ifte kuruluş içinde var olabilir*”⁵⁷⁴ Bireyler bu ifte ideolojik kuruluş içerisinde her zaman “özne” olarak pratikte bulunurlar. İnsanlar ideoloji içerisinde yaşadıklarına göre ve “insan doğası gereği ideolojik bir hayvandır” düşüncesi gereği, “bireyler hep öznedirler” denilebilir.

Bireylerin kendilerini “özne” olarak hissetmesi ilksel bir “apaçıklık” olarak var olur. “Apaçıklık”ları hiçbir zorlama olmadan kabul ettirmek “ideolojik” etkinin

⁵⁶⁸ Gerratana, **Althusser ve Stalinizm**.

⁵⁶⁹ Rosalind Coward, John Ellis, **a.g.e.**

⁵⁷⁰ Althusser, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, s.95.

⁵⁷¹ Althusser, **a.g.e.**, s.96.

⁵⁷² Althusser, **a.g.e.**, s.96.

⁵⁷³ Althusser, **a.g.e.**, s.96.

⁵⁷⁴ Althusser, **a.g.e.**, s.96.

sayesinde olur. “Her şey o kadar ortadadır ki apaçık ortada” hissi ile kendisini kabul ettirmek ideolojinin bir özelliğidir:

“Sizin (özgür, ahlaklı, vb.) bir özne olmanız da, benim bir özne olmam da apaçıktır. Herhangi bir sözcüğün ‘bir şey belirtmesi’ ya da ‘anlamı olması’ gibi apaçıklıklar da dahil olmak üzere (yani, dilin ‘saydamlığına’ ilişkin apaçıklıklar da dahil olmak üzere) tüm apaçıklıklar gibi bu ‘apaçıklık’ da, yani sizin ve benim birer özne olmamız da ideolojik bir etkinin, ilksel ideolojik bir etkinin sonucudur.”⁵⁷⁵

Bu ideolojik etki, ideolojinin kendine özgü işlevleri olan “kabul etme/tanıma” işlevi ve “kabul etmeme/tanınamama” işlevlerini etkinleştirir. Bireyler birbirleri ile olan ilişkilerinde bu “kabul etme/tanıma” ve “kabul etmeme/tanınamama” işlevi ile “apaçıklık”lar sergilerler. Bu kendisini, kapı çaldığındaki “kim o?” sorusuna verilen “benim” cevabında kimin olduğunu her zaman “apaçık” olarak anlamamızda ya da birinin elini sıkarak onu “tanıdığımızı” bildirmemiz gibi “tanıma”larda kendisini her zaman gösterir. Bu sayede bireylerin başkalarıyla karıştırılmaz ve yeri doldurulamaz “özne”ler olması sağlanır. Bireylerin de zaten-hep “özne” olduğu düşünüldüğünde, bu ideolojik “kabul etme” kurallarının sürekli olarak işlediği görülür. Bu sayede kendimizi “tanınmış” bir “özne” olarak buluruz. Bunun gerçekleşmesi için ideolojinin bireylere “özne” olarak seslendiğine daha önce değinilmişti. Bu şekilde ideoloji, bireyler arasında “özne”ler oluşturur. Bu şekilde bütün bireyleri “özne”lere dönüştürür. Bunu da “seslenme” denen işlem ile gerçekleştirir. Birey bu “seslenme” ile “özne” olup çıkar. “Seslenme” içerisinde “özne” olarak dönüşen birey, “tabi olma”, “evrensel tanıma” ve “mutlak güvence” ile sarılarak koyuldukları yolda işlerler.⁵⁷⁶ Bu durumda, *“ideolojinin varoluşuyla bireylere özne olarak seslenilmesi, tek ve aynı şeydir.”⁵⁷⁷*

“İdeoloji”nin bireylere sürekli “özne” olarak seslenmesi ile “ideoloji”nin “öncesiz ve sonrası” oluşu bir arada düşünüldüğünde şu sonuca varılır:

⁵⁷⁵ Althusser, a.g.e., s.97.

⁵⁷⁶ Althusser, a.g.e.

⁵⁷⁷ Althusser, a.g.e., s.101.

*“ideoloji zaten-hep özne olarak seslendi bireylere, bu da şunu demeye gelir ki, bireylere zaten-hep özne olarak seslenildi ideoloji tarafından, bu da bizi kaçınılmazcasına son bir önermeye götürür: bireyler zaten-hep öznedirler.”*⁵⁷⁸

Bu şekilde düşünüldüğünde, bireyler daha doğmadan önce “özne”leşirler. Doğacak olan çocuk, daha doğmadan çeşitli beklentiler, kimlikler ile belirlenir ve “kabul etme/tanıma” mekanizması ile kendisini bekleyen bir özgül aile ideolojisinin biçimlenişinin biricikliğindeki yerini alır. Bu onun yeri doldurulamaz şekilde bir “özne” olmasını sağlar. Bu durum bireylerin daha doğmadan önce başlayan pratiklerinden (ana rahmine düşmek) itibaren bir “özneleştirme” mekanizmasına tabi olduğuna işaret eder. Farklı ideolojilerin etkileri hayat içerisinde birbiri üzerine biner, zaman zaman kesişir zaman zaman ters düşerler. Ancak “özne”, “zaten-hep özne” olarak istihdam edilir. Ancak *“bu aşamada gözden kaçırılmaması gereken nokta, seslenme konulu bu sahnelenişte yer alan ‘oyuncuların’ da, her birinin üstlenmesi gereken rolün de, her tür ideolojinin yapısına yansıdığıdır.”*⁵⁷⁹

Görüldüğü gibi, *“ideolojinin dışında olup bitermiş gibi görünenler, gerçekte ideolojinin içinde olup biterler.”*⁵⁸⁰ Kendisini “apaçıklık” içerisinde “ideoloji”nin dışında özgür “özne”ler olarak hissedenler, aslında “ideoloji” içerisinde dirler. “İdeoloji”nin en önemli özelliği bu “apaçıklık” içerisinde kendisini hissettirmemektir. Oysa “ideoloji”nin dışarısı yoktur:

*“İşte, ideolojinin içinde olanlar da, yani sizler ve ben, tanım gereği ideolojinin dışında olduklarını sanırlar: ideolojinin ideolojik kimliğinin ideoloji tarafından pratik düzlemde yadsınması da ideolojinin yol açtığı sonuçlardan biridir: ideoloji asla ‘ideolojiğim’ demez.”*⁵⁸¹

Althusser’in bu görüşlerinin Foucault’un “özne-iktidar” anlayışı ile etkileşim içinde olduğu açıktır. Özellikle Foucault’nun bireylerin denetim altına alınmak için “özneleştirilmesi” ve “kimliklendirilerek” iktidarın parçası haline getirilmesi

⁵⁷⁸ Althusser, **a.g.e.**, s.102.

⁵⁷⁹ Althusser, **Yeniden-Üretim Üzerine.**, s.298-299.

⁵⁸⁰ Althusser, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, s.101.

⁵⁸¹ Althusser, **a.g.e.**, s.101.

fikirlerinin Althusser'in "özne" kategorisi ile olan yakınlığı görülebilir. Aynı şekilde Foucault açısından da "özgürlük" yanılısamasının iktidarın işleyişi için taşıdığı önem büyüktür. Althusser için "ideoloji", Foucault için de "iktidar" her yeredir. Yine aynı şekilde hem Althusser için hem de Foucault için "sınıfsız toplum"un şeffaflık iddiası sadece burjuvazinin ortadan kaldırılmasına indirgenebilecek bir mesele değildir.

Bu konuda yapılabilecek bir belirleme de, Terry Eagleton'un Foucault hakkında dile getirdiği bir eleştirinin Althusser için de tartışılabileceğidir. Eagleton, Foucault'nun bütün her şeyi "iktidar" ile bağlantı halinde görmesini ve "iktidar" dışında bir yaşam alanının imkanını yok etmesini eleştirir. Eagleton'a göre *"her şeyi kuşatan bir sözcük kesin sınırlarını yitirir ve içi boş bir sese dönüşür."*⁵⁸² Eagleton'a göre bir kavramın anlama sahip olabilmesi için nelerin onun dışında kaldığının bilinmesi gerekir. Althusser'in de "ideoloji" anlayışının Foucault'nun "iktidar" anlayışı gibi genel geçerliğe sahip olması ekseninde, Eagleton'un bu eleştirisi Althusser için de gündeme getirilebilir. Daha önce görüldüğü gibi Althusser, bireylerin "ideolojik" varlıklar olarak "özne" olmalarının zorunluluğu üzerinde durur. Ancak burada Eagleton'un belirlemesinden farklı bir durum kendisini gösterir. Çünkü Althusser'e göre (aynı şey farklı bir şekilde Foucault için de geçerlidir) "ideolojik" olanın dışı aslında vardır. Burada Althusser ile Foucault arasında bir başka benzerlik kendisini gösterir. Her iki düşünür de bu "kuşatılmışlık"tan kurtulabilmek için kuramlarında "bilim"e önem vermişlerdir. Foucault için dayatılmış olan kimliklerin reddedilmesinin aracı "soybilim", Althusser için "ideoloji"nin dışına çıkmanın imkânı ise "tarihsel materyalizm"dir.

Althusser, "öznesiz" bir alan olarak "bilimsel söylem"i ön olana çıkarır. İdeoloji dışında olan (yani "özne"nin de dışında olan) bilimsel söylemi "öznesiz" bir söylem olarak tanımlar. Bir söylem olarak bilimsel söylemin "özne"sinin olmayışı, bilimsel söyleme sahip bireyin bir "özne" olması ile karıştırılmaması gereken bir konudur. Her birey, "zaten-hep özne" olduğu için bilimsel söylemini de "özne" olarak yani ideoloji içerisinde gerçekleştirir. Ancak bu, tanım gereği "öznesiz" olan bilimsel söylemin kendisini bağlayıcı değildir. Althusser'in "bilim adamlarının kendiliğinden felsefesi (B.K.F.) kavramının incelenmesi sırasında, bilimsel pratikle

⁵⁸² Eagleton, a.g.e., s.26.

var olan ve hayat buldukları toplumlara egemen olan ideolojiye bağlanan bir “bilimsel ideoloji”den bahsedilmişti. Söz konusu olan bu ideolojinin, (genel olarak ideoloji tanımının bir uzantısı olarak) “bilim adamlarının kendi pratikleriyle kurdukları ilişkiler konusundaki tasarımlamaları” olduğu da belirtilmişti. İşte bu düşüncenin gereği olarak, bilimsel söylem sahibi kişi bu “tasarımlama” içerisinde kendi söylemini üretecektir, ancak buna rağmen bu söylemin “bilimsel” olması durumunda “öznesiz” bir söylem meydana gelebilecektir.⁵⁸³ Althusser’e bu konuda getirilen bir eleştiri; sadece “bilimsel bilgi” ile “ideoloji”nin dışına çıkılma şansı olduğunun savunulmasının bilim insanlarının tekelinde olan belli bir seçkinler grubunu oluşturduğu, kitlelere de bu şekilde sadece “ideoloji”nin bırakılmış olduğu yönündedir.⁵⁸⁴ Ancak Althusser’e bu yönde yapılacak eleştiriler biraz aceleci görünmektedir. Çünkü Althusser, “bilim adamlarının kendiliğinden felsefesi” teorisinde işaret ettiği gibi, aslında “ideoloji” dışında olma hakkını bilim insanlarına da tanımaz. Çünkü onlar da ürettikleri “bilimsel bilgi”nin “öznesiz” karakterine rağmen, bu bilgiyle ilişkiye “özne” olarak girerler. Dolayısıyla “bilimsel bilgi”nin toplumsal işlevi açısından bakıldığında (olumsuzluktaki bir ilişki de olsa) kitlelerden farklı bir konumda değildir. Terry Eagleton, “bilim” ve “ideoloji” arasında Althusser’in yaptığı ayrımın sosyolojik değil epistemolojik bir ayrım olduğunu belirtir:

*“Althusser, günlük yaşamdan kopuk bir elit aydınlar grubunun mutlak doğruları tekelinde bulundurduğunu, buna karşılık kitlelerin bir ideoloji bataklığında debelenip durduğunu ileri sürüyor değil. Tam tersine, orta sınıftan bir aydın, tamamen veya kısmen bir ideoloji çemberi içinde yaşarken, sınıf bilincine sahip bir işçi mükemmel bir kuramcı olabilir.”*⁵⁸⁵

Bu şekliyle Althusser’e yöneltilen bilimsel bilginin seçkinliği sahipliğine yönelik eleştiri dayanaksız kalır.

Ancak Althusser bu düşüncesi ile Gramsci’nin “bilimin bir ideoloji olduğu” yolundaki görüşüyle çelişir. Gramsci’nin “ideolojiden arınmış bir nesnel bilginin

⁵⁸³ Althusser, a.g.e.

⁵⁸⁴ Gülnur Acar Savran, *Özne-Yapı Gerilimi*, 1.Baskı, İstanbul, Kanat Kitap, 2006.

⁵⁸⁵ Eagleton, a.g.e., s.198.

olmadığı” yönündeki görüşü, Althusser’in bu konudaki savunusunun tam anlamıyla tersini temsil eder. “*Bir bilime dayanan ideoloji, bu asla görülmüş bir şey değildir*”⁵⁸⁶ diyen Althusser, daha önce değinildiği gibi, gerçek “bilimsel bilgi”nin kendisinin “ideolojik” olmadığını, buna karşılık “ideoloji” içinde olanın bu bilgiyle ilişkiye geçen “özne”ler olduğunu savunur.

Althusser bu düşünceden yola çıkarak, bilginin mutlak “ideolojik” ve “baskıcı” niteliğinden bahsetmenin de (Foucault) yanlış olacağını söyler. Bunu yapmanın “anarşist” bir hata olacağını savunur. Marx ve Lenin’den sonra kurtarıcı bilimsel bir bilginin var olması “*baskıcı-otoriter bilgiden bambaşka bir bilgi olabileceğinin kanıtıdır.*”⁵⁸⁷ Bunu sağlayan şey ise bu bilginin “devrimci” olmasıdır:

*“kuramcılarımız bu ayrımın aşılmış olduğu kanısındalar. Yanlış bilgiyle doğru bilgi, ideoloji ile bilim diye bir şey yokmuş gibi, yalnızca ‘bilgi’den söz etmeyi yeğliyorlar. Gerçek bilgiye susamış olan proleterler, gerçek bilginin baskıcı olmadığını bilirler: bu gerçek bilginin de Marksist-Leninist bilimin sağladığı gerçek bilgi olduğunda, devrimci ve kurtarıcı olduğunu da bilirler.”*⁵⁸⁸

Ancak bilginin “öznesiz” bir şekilde var olma imkânının olması (bilimsel bilgi), bu bilginin “taşıyıcı”larının zorunlu olarak “ideoloji” içerisinde oldukları düşünülürse ne kadar belirleyici olacaktır? “İdeoloji” içinde yaşayan dolayısıyla her zaman bir “özne” olan “taşıyıcı”lar, “öznesiz” olan “bilimsel bilgi”yi, kendi “özne”likleri ile kuşatacaklardır. Bu da özünde “öznesiz” olan “bilimsel bilgi”nin toplumsal işlevinin, özünde “özne”li olan “ideolojik bilgi”nin toplumsal işlevinden ayrılamamasına sebebiyet verebilir. Althusser’in güncel politik konuları incelerken ısrarla belirttiği gibi “*hiçbir şey asla çelişkisiz ve sorunsuz olamayacağı*”⁵⁸⁹ ve ideolojinin de “*tam da insanlar içine düşün diye*”⁵⁹⁰ hazır olarak beklediği düşünülürse bu tehlike çok net olarak kendisini gösterir. “İdeolojik” çarpıtmanın yaratacağı tehlikenin varlığı, aslında Althusser’in halihazırda bulunan devrimci

⁵⁸⁶ Althusser, **Kapital’i Okumak**, s.391.

⁵⁸⁷ Althusser, **Yeniden-Üretim Üzerine.**, s.279.

⁵⁸⁸ Althusser, **a.g.e.**, s.279.

⁵⁸⁹ Althusser, **XXII. Kongre**, s.45.

⁵⁹⁰ Althusser, **Kapital’i Okumak**, s.408.

partilerin militanlarının sahip olduğu “ideoloji”yi irdelerken söylediklerinde de görülebilir.⁵⁹¹ Ne olursa olsun “bilimsel bilgi”nin toplumsal işlevinin “devrimci”liğinin peşinden koşacak olan işçi sınıfı partilerinin “işlemesini” sağlayan ideoloji de “*bireylere özne diye seslenir, daha kesin olarak söylemek gerekirse militan-özne diye seslenir.*”⁵⁹² Birey olan herkes “özne” olarak var olmak zorundadır. “Öznesiz” bir süreç olan “tarih” içinde “öznesiz” bir bilgi olan “bilimsel bilgi”, kendilerini zorunlu bir şekilde “özne” sanan bireylerin pratiğinde varlık kazanacaktır. Bu yanılsamayı “ideoloji”nin doğası gereği aşamayacak olan “proletarya ideolojisi”, her ne kadar bilimsel analizler ve devrimci eleştiri ile zenginleştirilmiş “çok özel bir ideoloji”⁵⁹³ olsa da sadece bu değerleri taşıdığı için, “*sosyalist geçiş döneminde Devletin İdeolojik Aygıtlarının neye benzeyeceğini, giderek komünizm döneminde devletin ortadan kalkması ve Devletin İdeolojik Aygıtlarının da ortadan kalkmasının neye benzeyeceğini göstermektedir.*”⁵⁹⁴ yönünde bir yorum yapmak fazla iyimser bulunabilir. Ancak Althusser’de de zaman içerisinde bu iyimserliğin yerini daha ihtiyatlı bir tavrın aldığı görülür.⁵⁹⁵ Sonuçta “bilimsel bilgi”nin toplumsal işlevini yönlendirebilecek konumda olan ve “proletarya ideolojisi”ne sahip “özne olmayan özne”lerin, bu bilgilerin sınıfsız toplumun kurulması ve DİA’ların ortadan kaldırılması yönünde kullanılmaları için sonuna kadar irade sergileyeceklerinin aksi yönünde çok fazla örnek yakın tarihte bulunabilir.

⁵⁹¹ Althusser, **Komünist Partide Neyin Değişmesi Gerekir.**

⁵⁹² Althusser, **Devletin İdeolojik Aygıtları (DİA’lar) Üstüne Not**, s.349.

⁵⁹³ Althusser, **a.g.e.**, s.350.

⁵⁹⁴ Althusser, **a.g.e.**, s.354.

⁵⁹⁵ Althusser, **Sonunda Marksizm Bunahımı!**.

3. SANAT ve İDEOLOJİ

Tezde şimdiye kadar genel olarak felsefe, bilim, Marksizm ve ideoloji gibi konular üzerine olan görüşleri incelenen Althusser, kendi yapıtında geniş bir alan ayırmasa da “sanat” ve “sanat bilgisi” konularına duyarlılık göstermiş bir filozoftur. Althusser için sanat, “*felsefe ve siyaset alanındaki işlerine pek yaklaştırmak istemediği bir dostluklar ağıdır.*”⁵⁹⁶ Kendi düşüncesinden yola çıkarak özellikle “sanat” ve “ideoloji” ilişkisi üzerine söyledikleri ve söylenebilecek olanlar, sanatın toplumsal bir varlık alanı olarak aslında ne olduğu sorusuna yaklaşımda farklı açılımların hayat bulmasını sağlayabilir niteliktedir.

Althusser’in, insan bilimlerinin ve toplum bilimlerinin farklı alanlarında çalışan uzmanların kendi çalışma alanlarında “bilimsel bilgi”ye ulaşabilmeleri için Marx’tan ve Marksizm’den yola çıkmaları gerektiği yönündeki görüşlerine daha önce değinilmişti. Althusser aynı şekilde “*sanatı tanımak, bilmek amaçlanıyorsa, zorunlu olarak ‘Marksizmin kavramları hakkında titiz düşünce’den başlanacak, başka bir yol yok*”⁵⁹⁷ diyerek aynı tavrını sürdürür. Bu, sanatın “bilgi”sine değil de “ideoloji”sine çıkmamak için bir gerekliliktir. Sanatın ve sanat yapıtının özgüllüğünün ve sanatsal işleyişin mekanizmasının anlaşılabilmesi için bilimsel bir “sanat bilgisi” üretebilmek gerekir.⁵⁹⁸

Elbette bu durumda “sanat” için düşünülmesi gereken zemin tezde daha önce değinilmiş olan “yapısal bütün” çerçevesinde olmalıdır. Althusser aslında sanatın “toplumsal yapı” kavramı üzerinden analizine direk olarak girişmemiştir. Ancak sanat ile ilgili olan az sayıdaki metninin dışındaki çalışmalarda her zaman bir “ideoloji” olarak işaret ettiği sanatın bu zeminde belirlenebileceği açıktır. Dolayısıyla sanat, toplumsal “karmaşık bütün”ün “üstbelirlenim”ine tabi olan ve aynı zamanda bu “bütün”ün oluşumuna katılan bir yapı elemanıdır. Aynı şekilde, sanat herhangi bir yapıtının gelişim aşamasına denk düşmez. Bu da onun kendi gelişim ritmine sahip

⁵⁹⁶ François Matheron, **Sunum**, Felsefi ve Siyasi Yazılar Cilt I: Sanat Üzerine Yazılar’a önsöz, çev. Alp Tümertekin, 1.Baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, 2004, s.65.

⁵⁹⁷ Louis Althusser, **Sanat Bilgisi Konusunda Mektup (Andre Daspre’a Yanıt)**, Felsefi ve Siyasi Yazılar Cilt I: Sanat Üzerine Yazılar içinde, çev. Alp Tümertekin, Zühre İlkelen, 1.Baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, 2004, s.109.

⁵⁹⁸ Althusser, **a.g.e.**

oluşunun sonucudur. Bu şekilde, sanatın belli bir “basit” çelişkinin etrafında kökensel “basit”liklere indirgenebilir bir doğası yoktur denilebilir. Bu da sanatı, içinde bulunduğu ve kuruluşuna katıldığı “yapı”ya karşı “bağımsızlık” ve “bağımlılık” ilişkisine girmesine sebebiyet verir. Herhangi bir “öz”ün iç aşamalarından biri olmayan sanat, belli bir “olumsallık” altında belirlenebilir görünmektedir.

“Toplumsal bütün”ün bir parçasını oluşturan “sanat”, diğer toplumsal edimler gibi bir “pratik” olarak var olur. “İdeoloji” içinde olmak zorunda olan bütün “pratik”ler gibi sanatın da “ideoloji” içinde var olması gerekir. Bu da onun kültür DİA’sının bir parçası olmasını sağlar. Dolayısıyla, sanattan aynı zamanda “ideolojik bir aygıt” olarak da bahsedilebilir. Bu belirleme ışığında, yukarıda DİA’lar ile ilgili olarak yapılan bütün tartışmalar kültür DİA’sının bir bileşeni olan “sanat” için de geçerli olacaktır.

“Sanat” ve “ideoloji” arasındaki ilişki sorusunun çok karmaşık ve zor bir soru olduğunu belirten Althusser öncelikle sanatın bir “ideoloji” olduğunu saptar. Sanat bu niteliğiyle bize “bilgi” vermez, ancak sanatın bize verdiği şey, bilgi ile “özgül bir ilişki” yürütür. *“Sanatın ayırıcı niteliği, gerçekliği andıran bir şeyi ‘görmemizi’, ‘algılamamızı’, ‘duyumsamamızı’ sağlamasıdır.”*⁵⁹⁹ Bu şekliyle bilimsel bilgi ile sadece başkalık ilişkisine girer. Sanatçılar *“bize görmemiz, algılamamız (bilmemiz değil) için gerçekliği andırır bir şey veriyorlar.”*⁶⁰⁰ Sanat bize verdiği şeyi bu biçimde verdiğinden dolayı “ideoloji”dir denilebilir. Sanata dair “bilimsel bilgi” olmasına rağmen “sanatsal bilgi” yoktur:

*“Sanat ve bilim arasındaki asıl ayırım, bunların özgül biçimidir. Bize aynı şeyi apayrı biçimler altında, sanat ‘görme’ ve ‘algılama’ ya da ‘duyumsama’ biçimi altında, bilim ise tanıma (dar anlamda: kavramlarla) biçimi altında verirler.”*⁶⁰¹

⁵⁹⁹ Althusser, a.g.e., s.103.

⁶⁰⁰ Althusser, a.g.e., s.104.

⁶⁰¹ Althusser, a.g.e., s.105.

“İdeoloji”, toplum hayatının tüm pratiklerine girdiğinden dolayı, “*insan yaşamının ‘yaşanmış’ı ile aynı şeydir.*”⁶⁰² Bu da sanat eserlerinde bize gösterilenin insan yaşantısı olmasından dolayı, aslında sanatta, “ideoloji” içinde olanın gösterildiğini söylemektir. Ancak sanat asla bu “yaşanmış”ın bilgisini bize vermez. Onu sadece gösterir veya algılatır. İşte burada sanat ile bilim arasındaki özgül ayrım kendisini gösterir. Sanatın konusu olan “ideolojik” alan aynı zamanda bilimin de konusudur, ancak bu konuyu ele alışları farklıdır. Sanat ile bilimin farklı konuları yoktur. Sanat gerçekliğin tekeli sadece kendisinde bulunan bir alanını ele almaz. Bu belli alanı sadece kendine has şekillerde ele alır. Sanat, konusu olanın anlamını veremez ya da onu tanıtamaz. “*Sanatın bilgiyle kaynaşabileceği ya da ‘gündelik yaşam’ halini alacağı türünden fikir*”⁶⁰³ ütopyadır. “*Sanat ‘öncülsüz sonuçlar’ görmemizi, bilgi ise ‘öncül’lerden yola çıkmış ‘sonuç’ları üreten işleyişlerin içine girmemizi sağlar.*”⁶⁰⁴ Sanatta söz konusu olan, asla “yaşanmış” (ideoloji) olanın kavramsal tanınması değildir. Sanat, görülebilen ilişkileri, “*nesnelere geçerek, kendilerini yöneten kesin ve belirli yokluğu işleyişleriyle nasıl canlandırıyorlarsa o biçimleriyle*”⁶⁰⁵ gösterir:

*“Gerçek yaşamda fark etmeden yaşadığımız bu ideoloji eserde dönüşüme uğrar, bir şekil ve yapı kazanır ve böylece farkedilir hale gelir. İdeolojinin söyleyemeyeceği şeyler, örtbas etmek zorunda olduğu gerçekler, eserde boşluklar ve suskunluklar olarak kendini belli eder. Onun için eserde söylenenler değil, söylenmeyenlerdir ideolojiyi görünür kılan ve okurun uyanmasına olanak tanıyan.”*⁶⁰⁶

Althusser bu durumu resim sanatı örneğinde şu şekilde ifade eder:

“İnsanların somut varlığına komut veren yani insanların nesnelere ve başka insanlarla olan ilişkileri konusunda ideolojik bilgi veren yapı, hiçbir zaman bir yapı niteliğiyle, hiçbir zaman kişileştirilmiş, üç boyutlu olarak, olumlu biçimiyle resmedilemez; fakat ancak, izleri ve etkileriyle,

⁶⁰² Althusser, **a.g.e.**, s.104.

⁶⁰³ Althusser, **Marx İçin**, s.282.

⁶⁰⁴ Althusser, **Sanat Bilgisi Konusunda Mektup (Andre Daspre’a Yanıt)**, s.106.

⁶⁰⁵ Louis Althusser, **Soyutun Ressamı: Leonardo Cremonini**, Felsefi ve Siyasi Yazılar Cilt I: Sanat Üzerine Yazılar içinde, çev. Alp Tümerterkin, Zühre İlkelen, 1.Baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, 2004, s.129.

⁶⁰⁶ Berna Moran, **Edebiyat Kuramları ve Eleştirisi**, 18.Baskı, İstanbul, İletişim, 2008, s.67.

*olumsuz biçimiyle, yokluğunun izleriyle, kalıptaki çukuruyla resmedilebilir.*⁶⁰⁷

Elbette sanatçı bunu kendi ideolojik konumundan ayrılarak gerçekleştirmez. Sanatçı kendi içinde bulunduğu “ideoloji”den bakarak dünyayı yorumlar. Bu aynı zamanda içinden çıktıkları ideoloji hakkında bir görüş belirttikleri anlamına gelir. Ancak “*bu, geri çekilip de içinden yapıtlarının çıktığı ideolojiye göre bir iç uzaklık bırakma, uzaktan bakma gerektiren bir görüştür... Kendilerini kavramış olan ideolojiyi, bir bakıma içeriden, bir iç uzaklıkla algulamamızı (tanımamızı değil)*”⁶⁰⁸ sağlarlar.⁶⁰⁹ Bu sanılanın aksine sanatçıların kendi ideolojilerinden uzaklaşmaları sayesinde değil, tersine sahip oldukları ideolojileri (her tür siyasal ideoloji) sayesinde bunu gerçekleştirdiklerini gösterir. İçinde buldukları ideolojiyi uzaklaşp “dışarıdan” gösterebilmeleri yine o ideolojinin varlığı sayesinde olur. Bu, yapıtlarını üretebilmelerini sağlayan şeydir. Althusser, gerici bir ideolojiye sahip olan Balzac hakkında şu görüşü belirtir:

*“Sanatın kendisinin bir mantığı bulunduğunu, Balzac’a siyasal düşüncelerini bıraktıranın o mantık olduğunu söyleyemeyiz. Tersine, siyasal düşüncelerini bırakmadığı içindir ki, yapıtlarını üretebiliyor, siyasal ideolojisine yapıştığı içindir ki, onun içinde bizim o ideolojiyi eleştirel bir ‘görüş’ ile görmemizi sağlayan o iç ‘uzaklığı’ verebiliyor.”*⁶¹⁰

Althusser’e göre “*her sanat yapıtı hem estetik hem ideolojik olan bir tasarıdan doğar.*”⁶¹¹ Estetik bir nesne olarak sanat yapıtı, insanların kendi yaşam koşullarını oluşturan yapısal ilişkilerle kurdukları düşsel ilişkilerin bir parçası olarak ideolojik bir etki yaratır. Hatta “*sanat yapıtının özgül işlevi, var olan ideolojinin gerçekliğinin görülmesini sağlamak olduğu için, sanat yapıtı doğrudan ideolojik etki yapmaktan geri kalmaz*”⁶¹² denilebilir. Elbette sanat yapıtı ideolojik olanı kendisiyle bir “mesafe” oluşturarak gösterebilir. Bu nedenle sanat yapıtlarını zorunlu “ideolojik

⁶⁰⁷ Althusser, **a.g.e.**, s.129.

⁶⁰⁸ Althusser, **Sanat Bilgisi Konusunda Mektup (Andre Daspre’a Yanıt)**, s.104.

⁶⁰⁹ Althusser’in burada “mesafe”ye bağlı olarak yaptığı tanım, aynı zamanda felsefe için yaptığı açıklamaları hatırlatır.

⁶¹⁰ Althusser, **a.g.e.**, s.107.

⁶¹¹ Althusser, **Soyutun Ressamı: Leonardo Cremonini**, s.134.

⁶¹² Althusser, **a.g.e.**, s.135.

etki”si içinde düşünmeden sadece estetik varlığı içerisinde düşünmek imkânsızdır. Althusser, bir filozof ya da bir siyasetçi nasıl kendi düşüncelerinin ideolojik konumunu dikkate alırsa, bir sanatçı da “yapıtının içinde, içsel düzenlenmesi, örgütlenmesinde, kendi varlığının zorunlu olarak ürettiği ideolojik etkileri, ideolojik sonuçları hesaba katmazlık edemez.”⁶¹³ Bu durum sanatçının bunun farkında olup olmamasından bağımsız bir gerçeklik olarak kendisini gösterir.

Sanatçının “mesafe” kurarak “yaşanmış”ı anıştırması, felsefenin de kendi konusu ile olan bir boşluğu taşıması, “felsefe” ile “sanat” arasında bir bağlantı kurulabileceğini gösterir. Althusser’e göre “felsefe” ile “sanat” arasındaki bu bağlantıyı en iyi şekilde gerçekleştiren sanatçıların başında Bertolt Brecht gelir. “Brecht, tiyatro ile felsefeyi doğrudan ilişkilendirmekten yaşamı boyunca geri kalmamıştır.”⁶¹⁴ Brecht, “eskilerin, Aristoteles’i izleyerek tragedyadan bekledikleri, halkı eğlendirmekten ne daha fazlasıdır, ne de azıdır”⁶¹⁵ der. Althusser, Brecht’in kendi tiyatrosu hakkında “benim tiyatrom felsefi bir tiyatrodur” ve “tiyatroda şu ilkeyi anlatmak istedim: Dünyayı yorumlamakla yetinmemeli; onu aynı zamanda dönüşüme uğratmak da gerekir” düşüncelerini aktarır. Althusser Brecht’in görüşlerini şu şekilde özetler: 1) Tiyatro vardır. Bu tarihsel ve kültürel bir olgudur. 2) Brecht tiyatroyu ortadan kaldırmak istememiştir. 3) Yeni etkiler yaratabilmek için “oyun”un içine birkaç değişiklik eklemiştir. 4) Tiyatronun kurgusuna gelen bu değişiklikler Brecht’in felsefi istencine bağlı olarak gelişir. Bu felsefe Marksist felsefedir.⁶¹⁶

Althusser’e göre, felsefe öğretmenlerinin Brecht’i bir filozof olarak görmemelerine rağmen, Brecht Marx’taki felsefi devrimin özünü başarıyla kavramıştır. Althusser, Marx’ın felsefi devriminin özünü kavrayan Lenin’in kendi pratiğinde bunu göstermiş olduğu yönündeki yorumuna paralel olarak, Brecht için de benzer bir yorum yapar. Brecht de aynı şekilde Marx’ın devrimini kavrayarak tiyatro uygulamasını değiştirir. Buna ek olarak Althusser, Brecht’in tiyatrodaki yarattığı bu

⁶¹³ Althusser, a.g.e., s.136.

⁶¹⁴ Louis Althusser, **Brecht ve Marx Hakkında**, Felsefi ve Siyasi Yazılar Cilt I: Sanat Üzerine Yazılar içinde, çev. Alp Tümertekin, Zühre İlkelen, 1.Baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, 2004, s.80-81.

⁶¹⁵ Bertolt Brecht, **Tiyatro İçin Küçük Organon**, çev. Ahmet Cemal, 2.Baskı, İstanbul, Mitos-Boyut Yayınları, 2005, s.20.

⁶¹⁶ Althusser, a.g.e.

devrimi bir “teori” içinde değil, bir tiyatro “uygulaması” içinde gösterdiğini belirtir. Brecht hakkındaki bu yorum da, Marx’ın kendi “teorik” devrimini bir “teori” eserinde değil de “bilimsel pratik” içerisinde oluşturduğu şeklindeki yorumu ile paralellik taşır. Bu anlamda tiyatrodaki Brecht’in devrimi ile felsefede Marx’ın devrimi arasında paralellik vardır. Yapılan şu alıntı Althusser’in bu konudaki görüşlerini açıklamak açısından işlevsel olacaktır:

“Brecht tiyatroyu ortadan kaldırmıyor. Tiyatro yaşıyor; belirli bir rol oynuyor. Marx felsefeyi ortadan kaldırmıyor. Felsefe yaşıyor, belirli bir rol oynuyor. Brecht baştan sona yepyeni bir tiyatro yani anti-tiyatro yani geçmişteki tiyatronun tümü ile bağları koparan, örneğin bütün repertuarı yok eden bir tiyatro imal etmiyor. Aynı şekilde, Marx ve Marksistler de baştan sona yepyeni bir felsefe, bir anti-felsefe ya da felsefi geleneğin tümü ile bağları koparan bir felsefe imal etmiyor. Brecht tiyatroyu olduğu gibi alıyor ve var olduğu biçimiyle o tiyatronun içinde hareket ediyor. Aynı şekilde, Marx felsefeyi olduğu gibi ele alıyor ve var olduğu biçimiyle o felsefenin içinde hareket ediyor. Brecht’in devrimini yaptığı, tiyatroyu uygulama biçimi. Getirdiği yeni şey, tiyatronun yeni bir uygulaması. Aynı şekilde, Marx’ın felsefede devrimini yaptığı, felsefeyi uygulama biçimi.”⁶¹⁷

Yapılan alıntıda görüldüğü gibi, Brecht’in tiyatroya getirdiği yeniliğin, Marx’ın felsefeye getirdiği yenilik ile önemli bir bağı vardır. Marx’ın bir praksis felsefesi değil yeni bir felsefe praksişi getirmesi gibi, Brecht de bir praksis tiyatrosu değil, tiyatroya yeni bir praksis getirmiştir.

İşte Marx ve Brecht’de bu yeni yönelime gidilmesi için gereken koşul, *“felsefenin (Marx için) ve tiyatronun (Brecht için) doğasının ve işleyişinin bilinmesi”⁶¹⁸* dir. *“Marx ve Lenin, öte yandan Brecht felsefe ile tiyatronun hem bilimlerle hem de siyasetle derin ilişkileri olduğunu çok iyi bilirler.”⁶¹⁹* Althusser, Marx ile Brecht’in felsefe ve tiyatronun siyasetle kurduğu ilişkiyi oldukça derinden

⁶¹⁷ Althusser, a.g.e., s.85.

⁶¹⁸ Althusser, a.g.e., s.86.

⁶¹⁹ Althusser, a.g.e., s.86.

kavradıklarını belirtir. Brecht kendi tiyatrosunun siyasetle ve dolayısıyla sınıf savaşımı ile olan ilişkisini şöyle açıklar:

“Kimse kendini insanların üzerinde göremeyeceğinden, birbirleriyle savaşmakta olan sınıfların üzerinde de göremez. Toplum savaşan sınıflara bölünmüş kaldıkça, ortak bir sözcüye sahip olamaz. Bu durumda sanat için tarafsızlık, yalnızca egemen taraftan yana olmak anlamını taşıyabilmektedir.”⁶²⁰

Sonuçta felsefede olduğu gibi tiyatrodada da aslında *“derinden konuşan siyasettir.”⁶²¹*

“Temelde, felsefe de tiyatro da siyasetle belirlenir, ikisinin de sınırları siyasetle çizilir, ancak bu belirlemeyi silmek, onu yadsımak, siyasetten kaçır gibi görünmek için ikisi de tüm çabalarını harcarlar.”⁶²²

Felsefe de tiyatro da siyasetle var olmalarına rağmen siyasetin sesini bastırırlar. Her ikisi de siyasetin ve sınıf mücadelesinin üstünde olduklarını iddia ederler. Tarafsız olduklarını ve tüm insanlığa eşit mesafede olduklarını ileri sürerler. Althusser’in bu vurgusu, *“sanatı politik düşünce ve ideolojilerin üzerinde, kutsal bir ‘tarafsızlık’ mertebesine çıkarma çabalarına karşı”⁶²³* getirdiği eleştiriden doğar. Ancak felsefede olduğu gibi sanat da bu *“siyaset üstü”* söylemi ile aslında siyaset ile kurduğu ilişkiyi örter.⁶²⁴ Bunlar siyasetle olan ilişkilerini utanarak karşılayan felsefeler ve tiyatrolardır:

“Utanan felsefe, teori hastasıdır, utanan tiyatro da estetik üzerine eleştirel söylem hastası, tiyatro kurallarına uyma hastasıdır... Felsefe, bir tüketim ve teorik haz nesnesine, tiyatro bir tüketim ve estetik haz nesnesine, dönüşüyor.”⁶²⁵

⁶²⁰ Brecht, **a.g.e.**, s.53.

⁶²¹ Althusser, **a.g.e.**, s.87.

⁶²² Althusser, **a.g.e.**, s.87.

⁶²³ Murat Belge, **Marksist Estetik, Christopher Caudwell Üzerine Bir İnceleme**, 1.Baskı, İstanbul, Birikim Yayınları, 1997, s.311.

⁶²⁴ Althusser, **a.g.e.**

⁶²⁵ Althusser, **a.g.e.**, s.88.

Bu noktada, Althusser'e yöneltilen sanatı siyasi bir içeriğe indirgeme eleştirisi gündeme gelmektedir. Ancak Althusser sanatın siyasete karşı özgün niteliğini göz ardı etmez:

“Şu halde, felsefeyle bilimi, felsefeyle siyaseti, tiyatroyla bilimi, tiyatroyla siyaseti özdeşleştirmemek, onun yerine, felsefenin ve tiyatronun içinde siyaseti temsil eden yeri doldurmak gerek.”⁶²⁶

İşte bunun Marx ve Brecht tarafından net olarak algılanması, kendi alanlarının “uygulama”ları üzerinde devrim yapmalarını sağlamıştır. Amaçlanan sadece yeni bir tiyatro ya da felsefe değildir. Asıl amaç dünyanın değiştirilmesi süreci için felsefenin ve tiyatronun yeni bir “uygulama”sını gerçekleştirmektir.

Althusser'e göre bu süreç içerisinde felsefede (Marx) ve tiyatrodaki (Brecht) olup bitenler bir birine oldukça benzemektedir. Bu da özellikle “yer değiştirme”nin felsefede olduğu gibi tiyatrodaki da öneme sahip olduğunun vurgulanması demektir. Althusser “yer değiştirme” kavramı ile Brecht'in “yabancılaştırma” kavramını karşılamak istemektedir. Brecht, tiyatrosunda kullandığı yabancılaştırma etkilerinin görevini “toplumsal bağlamda etkilenebilir olayların üstüne serilen ve onları el uzatılmaktan koruyan perdeyi kaldırmaktır”⁶²⁷ diyerek açıklar. “Bu teknik tiyatroya, yeni toplumbilimin yöntemini, materyalist diyalektiği kendi betimlemeleri için değerlendirmeye olanağını kazandırır.”⁶²⁸ Sonuçta “yabancılaştırma” ile amaçlanan şey, “tiyatronun koşullarının tümünü etkileyen bir yer değiştirmedir.”⁶²⁹ Bu, Marksist felsefede olan ile aynı şeydir. Hedef “bakış açısının yer değiştirmesidir.”⁶³⁰ Bu sayede, bastırılan siyasetin sesi yeniden duyulmaya başlayacaktır. Felsefenin ve tiyatronun “yeri değiştirilerek” işitilen sesin siyasetin sesi olması sağlanır. Böylece tiyatrodaki da felsefede olduğu gibi siyaseti temsil eden yer doldurulmuş olur. Marx'ın felsefe devrimindeki “yer değiştirme”ler, felsefi aldatmacaları ortadan kaldırmak ve kişilere olguları iyice tanıyarak karar verme imkânı tanımaktadır. Aynı şey Brecht'in tiyatrosunda da vardır.

⁶²⁶ Althusser, a.g.e., s.90-91.

⁶²⁷ Brecht, a.g.e., s.45.

⁶²⁸ Brecht, a.g.e., s.47.

⁶²⁹ Althusser, a.g.e., s.90.

⁶³⁰ Althusser, a.g.e., s.90.

Althusser'e göre bu temel "yer değiştirme"yi yaptıktan sonra diğer "yer değiştirmeler" de kendiliğinden ortaya çıkar. Bu alt "yer değiştirme"lerden ilki "*tiyatroyu seyircilerin kafasında var olan tiyatro ideolojisine göre başka bir yere oturtmak*"⁶³¹ dır. Bunun için de tiyatronun sadece bir tiyatro olduğunu fark etmelerini sağlamak gerekmektedir. Seyirci ile sahne arasında (felsefede olduğu gibi) bir "boşluk" olduğunu göstermek gerekir. Böylece seyircinin görmek istemediği şeyi, tiyatronun bir yaşam olmadığını onlara göstermek olanaklı olur. İkinci "yer değiştirme", sahnede yapıtın klasik niteliklerinin değiştirilmesi ile olur. "*Bu yer değiştirmeyle, her şeyden önce, yapıtın merkezi kaydırılır, yapıtın seyircinin yaşam, sürtüşmeler, oyun ve oyunun zm hakkında kafasında kurduğu biçimi alması önlenir.*"⁶³² Böylece oyunun merkezi kendi içinde değil (Althusser'in toplumsal bütün içinde "kerte"ler için önerdiği gibi) dışında olur. Her şeyin özetlendiği bir sahne olmayacaktır. Bu da Althusser'in felsefede "köken"i reddedişine benzer şekilde bütün oyunun "köken"e indirgenebilir bir sahnesini reddetmek olacaktır. Son "yer değiştirme" de oyuncunun kendi oyuncu ideolojisi karşısındaki "yer değiştirme"sidir. "*Oyuncu bir an bile, kendisinin, bütünüyle canlandırdığı tipe dönüşmesine izin vermemelidir.*"⁶³³ Böylece hem seyircinin hem de oyuncunun kafasında oluşmuş olan "oyuncu"ya göre yer değiştirilecektir. Bu da temel "yer değiştirme"nin (yabancılaştırma efekti) gerçeklik kazanmasının önünü açacaktır.

Althusser, "*bütün bu yer değiştirmelerin sonucu, gösteri ile seyirciler arasında yeni bir ilişki üretir*"⁶³⁴ der ve bunun seyircinin sahne ile özdeşleşmesini keseceğini belirtir. Böylece seyirci artık karar veren bir konuma (Marksist felsefede olduğu gibi) yerleşir. Seyirci böylece yargılama, seçim yapma gibi eylemleri sanat yapıtından hazır alamayacaktır. Artık sahne yapıtı verilmiş kararlari seyirciye dayatmayacaktır:

"Sahne yapıtı onun yerine hiçbir karar vermiyor. Sahne yapıtı hazır giysi değil. Sahne yapıtı giysi değil. Seyirci kendi giysisini yapıtın kumaşından biecek, daha doğrusu, yapıtın ona verdiği kumaş parçalarından biecek.

⁶³¹ Althusser, **a.g.e.**, s.91.

⁶³² Althusser, **a.g.e.**, s.92.

⁶³³ Brecht, **a.g.e.**, s.48.

⁶³⁴ Althusser, **a.g.e.**, s.93.

*Çünkü sahne oyununda hazır giysi yok. Yalnız sözcüklerle söylersek, kahraman yok.*⁶³⁵

Brecht bu şekilde seyirci ile sahnedeki oyun arasında yeni bir ilişkinin yaratılmasını sağlamaya çalışmaktadır. Bu ilişkinin “eleştirel” ve “aktif” bir ilişki olması için Brecht “seyirciyi gösteriyle mesafeli bir yere yerleştirmek istemişti.”⁶³⁶ Bu mesafenin oluşturulmasını sağlayan en önemli unsurlardan biri de, özdeşleşmenin taşıyıcısı olan “kahraman”ın ortadan kaldırılmasıdır. Böylece seyirci klasik tiyatrodaki var olan, her şeyi “kahraman” merkezine tabi kılma kolaylığından uzaklaşacaktır. Seyirci artık sahnede belli bir “kahraman” tarafından tamamlanmamış bir oyunu tamamlamak üzere kendi eleştirel gücünü devreye sokacaktır. Althusser açısından oldukça önem atfedilen bu “kahramansızlaştırma” anlayışının, kendi “öznesiz” süreç anlayışı ile olan paralelliği ortadadır. Althusser, Brecht’te var olan bu anlayışın “materyalist” bir tiyatro için önemini özellikle vurgular. Çünkü “tarihi yapanlar kahramanlar değil, kitlelerdir.”⁶³⁷ Elbette Brecht’te bunu sağlayan eylemin etkisi değildir. “Kahramanlar” yine oyunun içindedir, ancak bu sefer klasik tiyatrodaki gibi kahramanlıklara oyun içerisinde yer yoktur. “Kahraman”lar orada olmasına rağmen kahramanlık artık imkânsızdır ve ortadan kalkar. Bu oyundaki konuda değil, “oyunun yapısal dinamiğinin daha derin düzeyinde gerçekleşir.”⁶³⁸

Althusser “oyun”ların anlamlarına gidebilmek için “gizil yapısının dinamiği”ni ortaya çıkarmak gerektiğini savunur. “Sözcüklerin, kişilerin ve oyundaki eylemin ötesinde önemli olan şey, yapısındaki temel öğelerin iç çelişkisidir.”⁶³⁹ Burada Althusser’in sanat eseri ve sanatçı arasındaki ilişki konusunda genel bir saptamada bulunduğu belirtilebilir. Sanatçının “bu yapıyı bilinçli olarak istemiş olması ya da bilinçsizce yaratmış olması da önemli değildir. Bu yapı onun eserinin özünü oluşturmaktadır.”⁶⁴⁰ Burada Althusser’in, felsefe ve bilimlerde oluşan anlamın ortaya serilebilmesi için “sorunsal” a verdiği önemin izdüşümü görülebilir. Genel olarak felsefede ve bilimlerde söylenenlerin anlam çerçevesini oluşturan

⁶³⁵ Althusser, a.g.e., s.94.

⁶³⁶ Althusser, **Marx İçin**, s.179.

⁶³⁷ Althusser, a.g.e., s.180.

⁶³⁸ Althusser, a.g.e., s.181.

⁶³⁹ Althusser, a.g.e., s.173.

⁶⁴⁰ Althusser, a.g.e., s.173.

“sorunsal”a yönelik vurgu, şimdi sanatlarda kendisini “gizil yapının dinamiği” şeklinde gösterir. Böylece güncel siyasal konular ile ilgili olarak “*sözcükler karar vermez ne anlam taşıdıklarına, yankıları karar verir bir tek*”⁶⁴¹ diyen Althusser, sergilediği bu tavrı sanata da taşımış olmaktadır:

*“Olayların söylenmiş ya da söylenmemiş olmasının pek önemi yoktur. Nihai kertede bu eleştiriyi gerçekleştiren şey, sözcükler değildir, oyunun yapı öğeleri arasındaki güçlerin iç çelişkileri ve ilişkisizlikleridir.”*⁶⁴²

Althusser, Brecht’in tiyatrosunda var olan devrimin anlaşılabilmesi için de asıl olarak oyunun derininde yatan bu gizil dinamiğe dikkat çeker. Çünkü Brecht’te var olan “eleştiri”yi gerçekleştiren şey bu “gizil yapı”dır:

*“Bilinç yanılısamalarının, yanlış diyalektiğin... hakiki bir eleştirisinin imkanını temellendiren şey, bu özgül gizil yapının dinamiğidir ve özel olarak da diyalektik bir zamansallık ile diyalektik-olmayan bir zamansallığın apaçık ilişki içinde olmayan birlikte-varlıklarıdır.”*⁶⁴³

Görüldüğü gibi Althusser, “yapısal bütün” kavrayışının gereği olan birbirine indirgenemeyen bağımsız “zaman”ların varlığı görüşünü Brecht tiyatrosu için de geçerli görmektedir. “Yapı”yı oluşturan öğelerin kendi ritimlerine sahip oluşunun karşılığı olarak Brecht tiyatrosunda da “*asla birbirine rastlamayan zamansallık biçimleriyle karşılaşırız.*”⁶⁴⁴ Althusser sahip olduğu, “bir düzeyin şimdiki zamanı, bir başka düzeyin yokluğudur”⁶⁴⁵ görüşünün devamı olarak, Brecht tiyatrosunda farklı zamansallıkların nasıl bir arada var olabildiği sorusuna da, “*hakiki ilişkiyi oluşturan şey, tam da bu ilişki yokluğudur*”⁶⁴⁶ diyerek cevap verir. Althusser’e göre tiyatroya derinliğini veren de bu farklı zamansallıkların bir arada olmasının karşıtlığıdır. Böylece klasik tiyatrodaki var olan ana hikâyenin (kahramanın hikâyesinin) zamansallığının merkezi ağırlığı ortadan kalkmış olur. Althusser’e göre, bu şekliyle Brecht’in tiyatrosu tam anlamıyla merkezsizdir:

⁶⁴¹ Althusser, **XXII. Kongre**, s.39.

⁶⁴² Althusser, **a.g.e.**, s.176.

⁶⁴³ Althusser, **Marx İçin**, s.175.

⁶⁴⁴ Althusser, **a.g.e.**, s.175.

⁶⁴⁵ Bkz. dipnot 119.

⁶⁴⁶ Althusser, **a.g.e.**, s.166.

“Klasik tiyatroda her şey basit görünebilir: Kahramanın zamansallığı biricik zamansallıktır, geri kalan her şey ona tabidir, rakipleri bile onun ölçülerindedir, rakibi olabilmeleri için bu gereklidir; onlar da kahramanın zamanını, ritmini yaşıyorlardı, onun bağımlılık alanı içindeydiler, ona bağımlıydılar. Rakip onun rakibiydi.”⁶⁴⁷

Görüldüğü gibi Althusser, klasik tiyatroda var olan “kahraman”ın “zamansallığı”nın kökensel temel “zamansallık” olması ile ilgili olarak Brecht’in kendi tiyatrosunda getirdiği eleştiriyi net olarak savunur:

“Hayatın bir merkezi, toplumun bir merkezi olduğuna inanılmadan, bir sanat eserinde bir merkez kurma ilkesi geçerli olamaz. Brecht ise oyunun merkezine bir bireysel bilinçlilik değil, nesnel bir olay koymaktadır... Açıktır ki, böyle bir estetik anlayış da, homojen olmayan bir tarih akışı ve merkezsiz bir toplumsal bütün anlayışı üstüne kurulu olabilir.”⁶⁴⁸

Althusser’in bu görüşlerinde, asıl olarak Hegelci “bütün”ün ve onun “merkez”e tabi “köken”sel anlayışının tiyatrodaki karşılığını eleştirdiği net olarak kendisini hissettirmektedir. Althusser, gerçek eleştirinin bu altta yatan “gizil yapı” ile gerçekleşeceğini, seyircinin beklentilerinin boşa çıkartılarak eleştirel bir katkıda bulunmalarının dayanağının bu olacağını belirtir.

Ancak seyircinin eleştirel konuma yükseltilmeye çalışılması ile ilgili olarak Althusser önemli bir uyarıda bulunur. Bu uyarı, *“tiyatro felsefe değildir, tiyatronun malzemesi felsefenin malzemesi değildir. Tiyatro sanat, felsefe ise teoridir”⁶⁴⁹* diyerek gerçekleşir. Althusser, Brecht’in, tiyatronun, felsefe ve bilimden özgün olduğunu bu nedenle tiyatro olarak kalması gerektiğini söylemesine rağmen bu özgünlüğün ne olduğunu açıklamadığı için belli bir hataya düştüğünü belirtir. *“Bilimsel çağın çocuklarını somut biçimde eğlendirmek”⁶⁵⁰* gerektiğini düşünen Brecht’e göre *“tiyatro, gerçeğe ilişkin etkili betimlemeler yaratabilmek ve yaratma*

⁶⁴⁷ Althusser, **a.g.e.**, s.181.

⁶⁴⁸ Belge, **a.g.e.**, s.324-325.

⁶⁴⁹ Althusser, **Brecht ve Marx Hakkında**, s.94.

⁶⁵⁰ Brecht, **a.g.e.**, s.69.

hakkına sahip olabilmek için kendini gerçeğe adanmalıdır. Bu tutum, tiyatronun öğretim ve kitle iletişim mekanizmasına elden geldiğince yaklaşmasını kolaylaştırır.”⁶⁵¹ Althusser, bu konu ile ilgili olarak Brecht için “*göstermeyi tanıtmaya (bilim) ile özdeşleştirme eğilimindedir*”⁶⁵² demektedir. Brecht, “yeni çağın bilimi” ile tiyatronun seyirciye verdiği bilgiyi birleştirme çabasındadır. Yani “sanatsal bilgi” ile “bilimsel bilgi”yi karıştırma eğilimindedir. Althusser, tiyatronun malzemesi “ideolojik” olandır der. İdeolojik olan sadece düşünceler değil, düşünceler ile birlikte var olan davranışlardır. Bu nedenle sahnede seyirciye “ideolojik” olan gösterilir. Bu malzeme, sahnede “gösterilen” ile “bilimsel bilgi”nin köken olarak birbirinden farklı olmasını sağlar. Althusser, seyircinin yaşadığı “doyum”un ideolojik tanıma ile ilişkili olduğunu belirtir. Seyircinin davranışı “*öncelikle toplumsal ve kültürel-estetik bir davranıştır, bu nedenle de aynı zamanda ideolojik bir davranıştır.*”⁶⁵³ Seyirci bilinci kahramanla özdeşleşmeden (bu psikolojik bir edimdir) önce oyunun ideolojik içeriği içinde kendisine yer bulur. Sahnedeki yapıt, seyirci kendi “ideoloji”sine uygun olarak “tanış” çıkacağı bir durum ile karşı karşıya kalmak ister. Çünkü seyirci bu durumla karşı karşıya kalma umudu ile tiyatroya gelir.⁶⁵⁴ Seyircinin bilinci böylece oyunun kendisini oluşturur.⁶⁵⁵ Bunlar “*kültürel ve ideolojik bir kabulün vesilesidir.*”⁶⁵⁶ Bu da ideolojinin “apaçıklık” özelliği gereği “tıpatıp öyle! Ne kadar da gerçek!” tepkilerini doğurur. İşte bu noktada da Althusser’in “*zorlamasız her dil ideolojiktir*”⁶⁵⁷ düşüncesi devreye girer. Dolayısıyla Althusser’e göre, seyirciye sahnede “gösterilen”in, ideolojik olmayan “bilimsel bilgi”ye yaklaşması böylece imkânsızlaşmaktadır.

Althusser, teorik anti-hümanist duruşunun etkisi ile seyircinin “özne” olarak kendisiyle “tanış” çıkmasını sağlayan “hümanist” ideolojinin sanattaki yansımalarını reddeder. Seyircinin “*zorlamasız ideolojisinin içinde sağlamca rahat oturmuş hissetmesini*”⁶⁵⁸ engelleyen başarılı bir başka örnek olarak ressam Leonardo Cremonini’yi gösterir. Althusser’in kendi düşüncesinde “yokluk” kavramıyla

⁶⁵¹ Brecht, **a.g.e.**, s.32-33.

⁶⁵² Althusser, **a.g.e.**, s.95.

⁶⁵³ Althusser, **Marx İçin**, s.183.

⁶⁵⁴ Althusser, **Brecht ve Marx Hakkında**.

⁶⁵⁵ Althusser, **Marx İçin**.

⁶⁵⁶ Althusser, **a.g.e.**, s.183.

⁶⁵⁷ Althusser, **Sanat Bilgisi Konusunda Mektup (Andre Daspre’a Yanıt)**, s.108.

⁶⁵⁸ Althusser, **Soyutun Ressamı: Leonardo Cremonini**, s.132.

kurduğu ilişki düşünüldüğünde övgü olarak, “hiçbir zaman bu varlıklarda yokluktan başka bir şey resmetmiyordu”⁶⁵⁹ diye bahsettiği Cremonini’nin, yapıtlarında insan çehrelerini değiştirdiğini bu sayede de “hümanist” ideolojinin kategorilerini yadsıdığını belirtir. Cremonini kararlı bir biçim yokluğu ile çehrelerin yerine bir başkasını yerleştirmemiştir. Althusser’e göre Cremonini’nin eserlerinde insan çehrelerinin “öznel”liği bulunmaz. İnsan böylece “merkez” ya da “özne” olmaktan uzaklaştırılmıştır. “Cremonini’nin insan çehreleri öznenin ideolojik dışavurum işlevinin taşıyıcısı olarak görülemez yani öyle belirlenemez.”⁶⁶⁰ Böylece insan varlığının “yokluk” ile ifadesi mümkün olmuştur. Böylece insan sanki bulunmayışı ile ifade edilmiştir. Burada insanlar, kedilerini öznelliklerinden sıyrılmış bir şekilde “anonim” varlıklar yapan dünya yapısının “yokluğu” içerisinde resmedilmiştir:

“O çehrelerin tanınabilir öznelere özgü ideolojik biçimin içinde bireysel nitelik kazanmadıkları, bunun için de ‘anlatımsız, ifadesiz’ olmalarına yol açan, onların ‘ruhlarının’ anlatımı değil de, kendilerinde gözle görülür bir yokluğun, yaşanmış özgürlüklerine varıncaya kadar dünyalarına ve hareketlerine egemen olan yapısal ilişkilerin yokluğunun anlatımıdır.”⁶⁶¹

Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir şey, Cremonini’nin tablolarında olan şeyin “biçim bozma” ile karıştırılmasıdır. Althusser’e göre “biçim bozma” ile oluşturulan “dışavurumcu” estetik, kesinlikle insanın “özne” olarak resmedilmesine, yani insanın kendi ile “tanış” çıkmasına karşı çıkmaz. Sadece biçimini bozarak insanın farklı bir değişkesini yaratır. Ancak “özne” kavramının tüm ideolojik kapsayıcılığı içinde “merkez” olması engellenmez. Bu nedenle dışavurumcu “biçim bozma”, insanı merkezden uzaklaştıran Cremonini’nin yaptığığın aksine “hümanist” ideolojinin bir varyasyonunu oluşturur.⁶⁶²

İnsanın, resmedilmesine rağmen “özne” olarak merkezden uzaklaştırılmış olduğu Cremonini’nin bu resimleri, Althusser tarafından “anti-hümanist” ve “maddeci” bulunur. Tezin önceki bölümünde, Althusser’in, insanı tanımak için

⁶⁵⁹ Althusser, a.g.e., s.121.

⁶⁶⁰ Althusser, a.g.e., s.131.

⁶⁶¹ Althusser, a.g.e., s.132.

⁶⁶² Althusser, a.g.e.

insanın merkeze alındığı “hümanist” ideolojiden uzaklaşılması gerektiği yönündeki düşüncesi belirtilmişti. Aynı şekilde “epik tiyatro”da olduğu gibi Cremonini’nin tablolarında da kendimiz hakkındaki “ideolojik” kavrayışımızla “tanış” çıkamıyoruz ve bu sayede de bu tablolarda “kendimizi görüp tanıyoruz, tanışıyoruz.”⁶⁶³ Cremonini, insanın varlığını oluşturan soyut ilişkileri resmederken, bunların somut insanlar tarafından görülmek üzere yani kendilerini tanıyacak olan insanlar için yapıldığının farkındadır:

“Şu halde, Cremonini’nin yolu, teorik ve siyasal devrimci büyük düşünürlerin, maddeci büyük düşünürlerin insanlara açtıkları yoldan geçmiş oluyor; o düşünürler insanların özgürlüğünün o özgürlüğün ideolojik olarak kabulünün yaratacağı yapay uzlaşmadan değil, insanların köleliğinin yasalarının öğrenilip tanınmasından geçtiğini ve insanların somut kimliklerinin gerçekleşmesinin de onları yöneten soyut ilişkileri çözümlyerek o ilişkilere egemen olunmasından geçtiğini anlamışlardır.”⁶⁶⁴

Elbette Cremonini bu eserleri, “hümanist” “estetik yaratı ideolojisi”ni bir kenara bırakarak gerçekleştirebilmektedir. Yani eserin, kendisinde ressamın yansımaları kabullenmemesi sayesinde. Resim bu şekliyle, ressamın da içinde bulunduğu ilişkiler ile birlikte resme katılmasını zorunlu kılar. Bu da ressamın “özne”liğinin sarsılmasını yaratır. Althusser, Cremonini’nin eserlerinde “hümanist” “yaratma ideolojisi”nin dışına çıkılması ile ilgili olarak şunu söyler:

“...kendisi resminde, resmettiği ilişkilerle belirlenmiş biçim altında hazır bulunması koşuluyla o soyutlamayı ‘resmedebilir’: Onların yokluğu, bulunmayışı yani, bu durumda, kendisinin bulunmayışı biçimi altında.”⁶⁶⁵

Sanat eserinde “öznesizleştirme”ye yönelik bir inancı Althusser’in belli belirsiz göstermesine rağmen, bu durum kendisi tarafından hiçbir zaman kesin olarak ifade edilmemiştir. Filozofun “bilimsel süreci” “öznesiz” olarak kabul etmesi,

⁶⁶³ Althusser, a.g.e., s.134.

⁶⁶⁴ Althusser, a.g.e., s.134.

⁶⁶⁵ Althusser, a.g.e., s.133.

“bilim”in bir “ideoloji” olmayışı ile ilgilidir. Ancak “sanat”tan da aynı şeyi beklemek onun bir “ideoloji” olmasından dolayı zor görünmektedir. Kendisi de zaten “bilimsel bilgi”nin öznesiz olduğunu söylediği metinlerinde sanat ve diğer ideolojilerin “özne”li bir yapıya sahip olduğunu belirtmektedir. Bu durumda Althusser’in Cremonini’nin eserlerinde “öznelğin sarsılması” olarak gördüğü niteliğin “öznenin kaldırılması” olarak yorumlanmaması gerekir. Aksi takdirde, Althusser’in kendi dizgesi içerisinde çözümü oldukça zor olan bir problem kendisini gösterecektir.

Althusser’in metinlerinde sanatın konumu ile ilgili “özne” sorununa bağlanabilecek bir başka karışıklık, Andre Daspre’a yazdığı metnin hemen başında “*gerçek sanatı ideolojiler arasına yerleştirmem*”⁶⁶⁶ ifadesinden doğmaktadır. Sadece bu ifadeden kaynaklanan doğal bir algı, Althusser’in sanat ile ilgili bütün kapsayıcı ifadelerini altüst etmektedir. Bu metnin bir mektup olması bu tarz bir dağınıklığın nedeni olabilir. Ancak ilginç olan, bunun yazıldığı yerden birkaç satır sonra şunları yazmasıdır:

*“Sanat bize ‘görölmek’ üzere verdiğini, ‘görmek’, ‘algılamak’ ve ‘duyumsamak’ (tanımak değil) biçimi altında verir; bu, ideolojidir, sanat ondan doğar, onun içinde yüzer, sanat niteliği ile ondan kopup ayrılır ve onu anıştırır.”*⁶⁶⁷

Daha önce bahsedildiği gibi, burada sanat niteliği ile ideolojiden kopmaktan bahsedilirken, amaç sanatçının ideolojinin dışına çıkması değil, ideoloji ile arasına “mesafe” koymasındır. Bu da kesinlikle “ideolojik” olmayan bir alan değildir. Sanatçının sanat pratiği “ideolojinin” içerisinde olunması koşuluyla gerçekleştirilebilecek bir eylemdir. Zaten “gerçek” sanat ve “sahte” sanat ayrımı Althusser metinlerinde yer edinmemiştir. Bahsi geçen ifade, ilgili mektup dışında Althusser’in düşünce dizgesinde kendisine yer bulan bir bakış açısı değildir. Yukarıda gösterildiği gibi Althusser, Brecht ve Cremonini gibi sanatçılar örneğinde “maddeci” bir sanattan bahseder ama bu da “gerçek” ya da “sahte” kavramları ile açıklanabilir bir nitelik değildir. Althusser’in sanatın bir ideoloji olduğu yolundaki düşüncesi genel olarak bütün sanatları kapsayıcı niteliktedir.

⁶⁶⁶ Althusser, **Sanat Bilgisi Konusunda Mektup (Andre Daspre’a Yanıt)**, s.103.

⁶⁶⁷ Althusser, **a.g.e.**, s.104.

Althusser'in mektuptaki bu ifadesi sanki kendisine yöneltilen sanatı ideolojiye "indirgeme" iddiasına yönelik tepkisel bir cevap gibi durmaktadır. Ancak Terry Eagleton bu ifadeyi tamamen yetersiz bir önerme olarak kabul eder.⁶⁶⁸ Althusser, sanatı "*sadece ideolojik olma utancından kurtarma*"⁶⁶⁹ peşindeymiş gibi görünür ve "*daha dolaylı bir biçimde olsa bile hâlâ estetiğe ayrıcalıklı bir statü verilmesi zorunluymuş gibi*"⁶⁷⁰ bir çaba içinde olduğu hissedilir. Eagleton bu eleştirisinde haklıdır. Ancak şunu söylemek gerekir ki, Althusser'in sanatın bir ideoloji olduğu yönündeki görüşleri bu istisna haricinde oldukça nettir. Bunun uzantısı olarak "toplumsal formasyon"da "ideolojik" saha dışında sanata bir yer açmak gibi bir çaba içerisinde olmadığı görülmektedir. Aksi takdirde bu, Althusser düşüncesinde "*sanata verilecek büyük (hatta fazla) bir ayrıcalık*"⁶⁷¹ olacaktır.

Bu durumun yarattığı kafa karışıklığı kendisini Althusser'in sanata atfettiği anlam için "*bilim ile ideoloji arasında bir yer; ne ideoloji gibi bir yanılısamadır ne de gerçek bilgidir. İdeolojiyi kavratmak bakımından okuru bilimsel bir anlayışa doğru yönelten bir ara aşamadır*"⁶⁷² şeklindeki yorumlarda göstermektedir. Bu anlayışa göre, Althusser sanatı bir "ideoloji" olarak görmemektedir. Bu yorum Althusser'in bahsedilen mektuptaki ilgili cümlesinden kaynaklanmaktadır. Ancak bu şekildeki bir yorumun Althusser'de teorik olarak hiçbir şekilde temellendirilemeyeceği ve havada kalacağı ortadır. Ayrıca bilindiği gibi, Althusser'in ideolojiyi sadece bir "yanılısama" olarak görmediğine ve toplumsal bütün açısından "bilim"le arasında bu şekilde bir hiyerarşik yapı oluşturmadığına tezin önceki bölümlerinde değinilmişti. Burada oluşan karışıklığa neden olan elbette sadece mektuptaki ilgili bir satır değildir. Daha öncede tartışıldığı gibi, Althusser'de "ideoloji" kavramının kullanılışı "olumlu" ve "olumsuz" anlamları birlikte taşımaktadır. Buradaki yorumlar da bu farklı kullanımların yol açtığı bir muğlâklığın izdüşümü gibi görünmektedir.

⁶⁶⁸ Terry Eagleton, **Eleştiri ve İdeoloji**, çev. Esen Tarım, Serhat Öztopbaş, 1.Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985.

⁶⁶⁹ Eagleton, **a.g.e.**, s.104.

⁶⁷⁰ Eagleton, **a.g.e.**, s.104.

⁶⁷¹ Eagleton, **a.g.e.**, s.104.

⁶⁷² Moran, **a.g.e.**, s.66.

Sanatın bir “ideoloji” oluşuyla ilgili olarak Althusser’e getirilen bir eleştiri, sanatı ideolojiye indirgeyerek özgünlüğünü yok ettiği⁶⁷³ şeklindedir. Althusser düşüncesindeki sanat anlayışını eleştiren Michel Lequenne bu konu ile ilgili olarak getirdiği yorumlarını sanat tarihçisi Nicos Hadjinicolaou’nun “görsel ideoloji” kavramı üzerinden yapar. Hadjinicolaou, sınıf mücadelesine başvurmadan sanat tarihinin çözümlenebilmesinin derinleşemeyeceğini belirtir. Bu nedenle “ideoloji” kavramına özel olarak eğilir. “İdeoloji” kavramı için kendisine seçtiği teorik temel Althusser ve O’nun düşüncelerine yakınlık besleyen Poulantzas’dır:

“Bugüne kadar ki tüm toplumların tarihi sınıf mücadelesinin tarihidir’ savına uygun olarak, ‘resimlerin estetik ideolojileri tarihinin, genel sınıf mücadeleleri tarihinin bir parçasını oluşturduğu’ söylenebilir.”⁶⁷⁴

Resim sanatında araştırmalar yapan Hadjinicolaou, sanat tarihinin konusunun “görsel ideoloji” olduğunu ileri sürer. Hadjinicolaou’ya göre sanat tarihinin inceleme alanını oluşturan “görsel ideoloji”, *“toplumsal bir sınıfın tümel ideolojisinin tikel bir biçimidir.”⁶⁷⁵* Resim tarihi “görsel ideoloji”lerin tarihinden başka bir şey değildir.⁶⁷⁶

Lequenne, Hadjinicolaou’nun “Althusserci” etkileniminden dolayı sanatı *“resimlerle süslenmiş ideolojiden”⁶⁷⁷* ibaret gördüğünü belirtir. Ancak Althusser’in sanat ile ilgili görüşlerinde, sanatın bir sınıfın ideolojisine indirgenmesi mevcut değildir. Önemli bir nokta da Althusser’in sanatın bir “ideoloji” oluşu ile olan ilişkisine yönelik açıklamalarında, bir sınıfın “tikel ideoloji”sinden çok “genel olarak ideoloji” ile ilgi kuruluyor olmasıdır. Sanat, bir yanı “ideoloji” diğer yanı “estetik” olan bir yapıdır. Bu da sanatın özgünlüğünü gösterir. Diğer yandan, Althusser’in “yapısal bütün” düşüncesi temel alındığında da bu şekilde bir indirgeme olanaksızlaşmaktadır. Çünkü “yapısal bütün”ü oluşturan öğeler “merkezsiz” ve “kökensiz” bir nitelik sergilerler. Dolayısıyla sanatın sadece sınıf nitelikleriyle “tikel ideoloji”lere indirgenmesi Althusser’in felsefi görüşlerinin devamı niteliğinde

⁶⁷³ Michel Lequenne, **Marksizm ve Estetik**, çev. Erhan Bener, Yiğit Bener, Aslı Aydın, 1.Baskı, İstanbul, Yazın Yayıncılık, 2000.

⁶⁷⁴ Nicos Hadjinicolaou, **Sanat Tarihi ve Sınıf Mücadelesi**, çev. Halim Spatar, 1.Baskı, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1998, s.20.

⁶⁷⁵ Hadjinicolaou, **a.g.e.**, s.102.

⁶⁷⁶ Bu noktada Hadjinicolaou’nun görüşlerinin tartışılması tezin amacı dışındadır. Bu nedenle Hadjinicolaou’nun görüşleri sadece Althusser’e getirilen eleştiriler bağlamında ele alınmıştır.

⁶⁷⁷ Lequenne, **a.g.e.**, s.23.

mümkün görünmemektedir. Aynı doğrultuda Althusser de sınıf mücadelesinin resmedilmesiyle ilgili olarak şunları söyler:

“Yaşam koşulları'nın, toplumsal ilişkilerin, üretim ilişkilerinin ya da belirli bir toplumun içindeki sınıflar savaşımlı biçimlerinin resmedilebileceğini söylemek istemiyorum, böyle bir şey tümünden anlamsız olur.”⁶⁷⁸

Aynı şekilde Hadjinicolaou'nun fikirleri üzerinden Althusser düşüncesinin sanata yansımalarına getirilen bir diğer eleştiri, sanatçının kişisel üsluplarını reddettiği ve sanatçının kimlik olarak ortadan kaybolduğudur.⁶⁷⁹ Oysa Althusser, sınıfların “tikel ideoloji”lerine indirgenmiş bir sanat değerlendirmesi yapmadığı gibi, bu sınıfların çıkarlarına indirgenmiş bir sanatsal üslup anlayışına da sahip değildir. Kendisi bunu Kübalı ressam Alvarez Rios hakkında yaptığı yorumda da gösterir. Aynı “gerçeküstücü” dilin farklı sanatçılar elinde birbirinden tamamen farklı anlamlara sahip olabileceğini belirtiyor:

“O dilin burada [Fransa, y.n.] sahip olduğu anlam, bugün orada [Küba, y.n.] o dilde yok. Orada, açıkta bir bilinçdışının doğal dili; buradaysa, geceye gömülmüş bir uçurumu yakalayiverme istenci... İşte öylesine çarpıcı olan o acayip ayrım, aynı dili iki ayrı biçimde konuşma arasındaki ayrım bundan doğuyor.”⁶⁸⁰

Dolayısıyla bu örnekte görüldüğü gibi, Althusser bir üslubu herhangi bir sınıfın çıkarına indirgeyip oraya hapsediyor. Bu da her sanatçının kendi anlamsal çerçevesini kendi özgün üslubu ile oluşturabileceğini göstermektedir. Elbette bu sanat tarihinde üslupların, toplumsal sınıfların çıkarları ve sınıf mücadelesi ile hiçbir bağı olmadığı anlamına gelmez. Ancak bu bağlar üzerinden bir indirgeme yapılamaz.

⁶⁷⁸ Althusser, **Soyutun Ressamı: Leonardo Cremonini**, s.129.

⁶⁷⁹ Lequenne, **a.g.e.**

⁶⁸⁰ Louis Althusser, **Gerçeküstüçülük Karşısında: Alvarez-Rios**, Felsefi ve Siyasi Yazılar Cilt I: Sanat Üzerine Yazılar içinde, çev. Alp Tümertekin, Zühre İlkelen, 1.Baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, 2004, s.113.

Lequenne bir önceki eleştirisinin devamı olarak, “Althusserci” görüşün sanatçıların kendi yaratıcılıklarını değil sadece “dönem”leri önemseydiğini⁶⁸¹ iddia eder. Oysa Althusser’in “yapı”yı oluşturan öğelerin kendi “zamansallık”larına sahip olduğuna daha önce değinilmişti.⁶⁸² Öğeler, yapıya karşı hem “bağımsız” hem de “bağımlı”dırlar. Bu onların kendi ritimleri olduğunu ve biri üzerindeki bir kırılmanın diğeri üzerinde direk bir izinin olmadığını gösterir. Dolayısıyla Althusser’in, sanat tarihinin sınıf güç ilişkilerinin değişimine indirgenerek birbirini sıradüzeniyle takip eden “dönem”ler tasarladığı ileri sürülemez. Tabii ki yapının “üstbelirlenim”i sanatsal üretime de etkide bulunacaktır. Ancak bu bir tabiyet ilişkisi şeklinde değil, yapıyı oluşturan elemanların yapı üzerindeki etkisi şeklinde olacaktır. Bu da sanatların kendi iç gelişimine sahip olduğunu gösterir. Sanattaki bir “kopuş” yapının içindeki diğer “kopuş”lara her zaman denk düşmeyecektir.

Aynı şekilde, Althusser’in sınıf mücadelesine sanatta imkân tanımadığı⁶⁸³ görüşü de temelsiz kalıyor. Sanatsal üretim de bir pratik olduğu ve her pratikte olduğu gibi ideolojik olanın içinde gerçekleştiği ve bunun da DİA’lar içinde gerçeklik kazandığı düşünülürse, sanat da bir DİA’dır (Althusser genel olarak kültür DİA’sı demeyi tercih eder). Althusser’in bir “DİA olarak sanat” içerisinde sınıf mücadelesinin imkânına yönelik görüşleri genel olarak DİA tartışmasına bağlanabilecek bir konudur. Hatırlanacağı gibi bu konu ile ilgili olarak Althusser, soyut kaldığını ve ayrıntılarını net olarak aydınlatmadığını belirtmekle birlikte, DİA’lardaki sınıf mücadelesini asla dondurmadığını, tersine sınıf mücadelesini kendi görüşünün temelinde aldığını savunmaktadır. Bu görüşün sanata yansımaları elbette sınıf mücadelesinin sanattaki karşılığının reddi şeklinde olmayacaktır. Althusser düşüncesinin, “egemen ideoloji”ye yönelik olan tutumunun uzantısı olarak, DİA’larda (yani sanat ve kültür DİA’sında da) “egemen ideoloji”nin dışında pratikte bulunma imkânı vardır. Ancak egemen sınıfın bu ideolojisi, egemenliğinin uzantısı olarak sanat ve kültür DİA’sında hakim olan ideoloji olacaktır.

Özellikle sanatın “siyaset” ve “ideoloji” ile olan özel ilgisi düşünüldüğünde DİA’lar ve sınıf mücadelesi ile olan ilişkisi kendisini çok daha net olarak

⁶⁸¹ Lequenne, **a.g.e.**

⁶⁸² Bkz. çalışmanın Althusser Düşüncesi bölümü.

⁶⁸³ Lequenne, **a.g.e.**

göstermektedir. Bu noktada önemli bir soru olarak, Althusser'in felsefeyi "teorik alandaki sınıf mücadelesi" olarak tanımlamasının paralelinde, sanatı da "estetik alandaki sınıf mücadelesi" olarak düşünüp düşünmediği sorulabilir. Bu konuda kesin ve bağlayıcı bir cevap verilmesi zordur. Ancak Althusser'e göre, siyaset ile olan ilgisi sanatın kendi özgünlüğünü kaybetmesine asla neden teşkil etmez. Aynı şekilde, Althusser'in sanatın siyasetle özel bir ilişkisi olduğunu savunmasına rağmen kesinlikle siyaset olmadığı yönündeki görüşü de hatırlatılabilir. Elbette bu durumlar "felsefe" için de geçerlidir ve bunlar felsefenin "teorik alandaki sınıf mücadelesi" olarak belirlenmesi önünde engel teşkil etmemektedir. Ancak Althusser'in düşüncelerinde, Marksist teori ve pratik alanında kendisine birçok sefer yer bulan "*toplumcu gerçekçiliğin savunulmasına ilişkin en ufak bir iz bile*"⁶⁸⁴ bulunmaması, filozofun sanata yönelik bu tarz bir "indirgeme" arayışı içerisinde olup olmadığını anlamak için önemli bir ayrıntı olabilir.

⁶⁸⁴ Matheron, a.g.e., s.22.

SONSÖZ

Althusser'in Marksizm'in yeniden yorumlanması üzerine kurulu olan görüşlerinin sanata olan izdüşümünün en temel özelliği, sanatın bir “ideoloji” olarak kabul edilmesidir. Sanatın bir “ideoloji” olarak (Althusser'in kendi düşünce eksenindeki anlamıyla) belirmesi onun niteliği açısından önemli sonuçlar doğurmaktadır.

Marksist teorinin ve politik pratiğin yakın tarihte yaşadığı bunalım, sanatın toplumsal varoluşu açısından önemli tıkanıklıkları beraberinde getirmiştir. Özellikle “indirgemeci” anlayışların oluşturduğu bakış açıları, sanatın insan ve toplum için olan anlamının ve öneminin derinlikli bir değerlendirmesini zora sokmuştur. Günümüzde Marksist teorik ve politik çevrelerde bu anlayışların yeteri kadar eleştirilemediği ve aşamadığı görülmektedir. Bunun gerçekleştirilmeye çalışıldığı yerde de belli bir teorik dağınıklık kendisini belli etmektedir.

Althusser'in düşünce dizgesinin sanata doğru genişletilmesi bu indirgemeciliğin aşılması için önemli imkânlar taşıyabilir. Bu tez çalışmasında, Althusser'in görüşlerinden sanatın kavranmasının yapıtaşları olabilecek öğeler saptanmaya çalışıldı. Buradaki amaç, Althusser'in görüşlerinden oluşan bir “sanat kuramı”nı yaratmak değildir. Amaç, oluşturulacak bir “sanat kuramı”na Althusser'in özgün katkılarının neler olabileceğinin imkânlarının ve koşullarının tartışılması ve gösterilmesidir.

Marksist teoride Hegelci izlerin silinmesi ve bunun yerine “olumsal” bir bakışın yerleştirilmeye çalışılması, ayrıca “bilim” ile “ideoloji” arasında kurulan yeni ilişki sanat için de yeni sonuçlar doğurmaktadır. Ayrıca Althusser'in “ideoloji” ve “devletin ideolojik aygıtları” üzerine olan düşünceleri bir “ideoloji” olan sanatın da işlevlerinin anlaşılabilmesi için oldukça önemli açılımlardır. Belli bir dönem teorik çabaların merkezini oluşturan Althusser düşüncesinin değişik çevrelerdeki etkisini zamanla kaybetmesi, bu düşüncelerin sanatın kavranması için taşıdığı potansiyelin değerlendirilmesinin önünde engel teşkil etmemelidir.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Louis Althusser'in yararlanılan eserleri:
 - **“1968 Mayıs Olayları Üzerine Bir Mektup”**, çev. Taciser Belge, 70'lerin Birikimi, No:1, 1975.
 - **“Marksist Tarih Anlayışı”**, çev. Murat Belge, 70'lerin Birikimi, No:3, 1975.
 - **Gelecek Uzun Sürer**, çev. İsmet Berkan, 2.Baskı, İstanbul, Can Yayınları, 1998.
 - **Olanlar**, Gelecek Uzun Sürer içinde, çev. İsmet Berkan, 2.Baskı, İstanbul, Can Yayınları, 1998.
 - **Özeleştirici Öğeleri**, çev. Levent Targu, 2.Baskı, İstanbul, Belge Yayınları, 2000.
 - **Marx İçin**, çev. Işık Ergüden, 1.Baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, 2002.
 - **XXII. Kongre**, Güncel Müdahaleler içinde, çev. Alp Tümertekin, 1.Baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, 2004.
 - **Bir Devrim Silahı Olarak Felsefe**, Lenin ve Felsefe içinde, (söyleşi: Maria Antonietta Macciocchi), çev. Bülent Aksoy, 1.Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.
 - **Brecht ve Marx Hakkında**, Felsefi ve Siyasi Yazılar Cilt I: Sanat Üzerine Yazılar içinde, çev. Alp Tümertekin, Zühre İlkelen, 1.Baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, 2004.
 - **Gerçeküstüçülük Karşısında: Alvarez-Rios**, Felsefi ve Siyasi Yazılar Cilt I: Sanat Üzerine Yazılar içinde, çev. Alp Tümertekin, Zühre İlkelen, 1.Baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, 2004.
 - **Hegel Karşısında Lenin**, Lenin ve Felsefe içinde, çev. Murat Belge, 1.Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.
 - **John Lewis'e Cevap**, çev. Alp Tümertekin, 1.Baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, 2004.
 - **Komünist Partide Neyin Değişmesi Gerekir**, Güncel Müdahaleler içinde, çev. Alp Tümertekin, 1.Baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, 2004.
 - **Lenin ve Felsefe**, çev. Bülent Aksoy, Erol Tulpar, Murat Belge, 1.Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.

- **Sanat Bilgisi Konusunda Mektup (Andre Daspre'a Yanıt)**, Felsefi ve Siyasi Yazılar Cilt I: Sanat Üzerine Yazılar içinde, çev. Alp Tümertekin, Zühre İlkelen, 1.Baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, 2004.
- **Soyutun Ressamı: Leonardo Cremonini**, Felsefi ve Siyasi Yazılar Cilt I: Sanat Üzerine Yazılar içinde, çev. Alp Tümertekin, Zühre İlkelen, 1.Baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, 2004.
- **Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi**, çev. Alp Tümertekin, 2.Baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, 2006.
- **Devletin İdeolojik Aygıtları (DİA'lar) Üstüne Not**, Yeniden-Üretim içinde, çev. Alp Tümertekin, 1.Baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, 2006.
- **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, çev. Alp Tümertekin, 2.Baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, 2006.
- **Kapital'in I. Cildine Önsöz**, İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları içinde, çev. Alp Tümertekin, 2.Baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, 2006.
- **Sonunda Marksizm Bunalımı!**, Makyavel'in Yalnızlığı ve Başka Metinler – Althusser'in Mirası içinde, çev. Turhan Ilgaz, Alaeddin Şenel, Seda Çarmık, 1.Baskı, Ankara, Epos Yayınları, 2006.
- **Yeniden-Üretim Üzerine**, çev. A. Işık Ergüden, Alp Tümertekin, 1.Baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, 2006.
- **Kapital'i Okumak**, (Etienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey, Jacques Ranciere ile birlikte), çev. A. Işık Ergüden, 1.Baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, 2007.
- **Doktor Freud'un Keşfi**, Psikanaliz Üzerine Yazılar içinde, (derleyen: Olivier Corpet, François Matheron), çev. İrvem Keskinoglu, 1.Baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, 2008.
- **Freud ve Lacan**, Psikanaliz Üzerine Yazılar içinde, (derleyen: Olivier Corpet, François Matheron), çev. İrvem Keskinoglu, 1.Baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, 2008.
- **Marx ve Freud Hakkında**, Psikanaliz Üzerine Yazılar içinde, (derleyen: Olivier Corpet, François Matheron), çev. İrvem Keskinoglu, 1.Baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, 2008.
- Aksay, Gökhan, **Ne Olduğunu Olumsuzlamının Hazzı**, Michel Foucault - Marx'tan Sonra'ya önsöz, 1.Baskı, İstanbul, Çiviyazıları Yayınevi, 2004.

- Anderson, Perry, **Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler**, çev. Bülent Aksoy, 1.Baskı, İstanbul, Birikim Yayınları, 2004.
- Anderson, Perry, **Gramsci, Hegemonya Doğu-Batı Sorunu ve Strateji**, çev. Tarık Günersel, 1.Baskı, İstanbul, Salyangoz Yayınları, 2007.
- Bachelard, Gaston, **Yeni Bilimsel Tin**, çev. Alp Tümertekin, 1.Baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, 2008.
- Balibar, Etienne, **Althusser İçin Yazılar**, çev. Hülya Tufan, 1.Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991.
- Balibar, Etienne, **Marx'ın Felsefesi**, çev. Ömer Laçiner, 3.Baskı, İstanbul, Birikim Yayınları, 2003.
- Barrett, Michele, **Marx'tan Foucault'ya İdeoloji**, çev. Ahmet Fethi, 1.Baskı, Ankara, Doruk Yayıncılık, 2004.
- Belge, Murat, **Marksist Estetik, Christopher Caudwell Üzerine Bir İnceleme**, 1.Baskı, İstanbul, Birikim Yayınları, 1997.
- Belge, Murat, **Althusser Üstüne**, Louis Althusser - Lenin ve Felsefe'ye önsöz, 1.Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.
- Belge, Murat, **Tarihten Güncelliğe**, 3.Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008.
- Brecht, Bertolt, **Tiyatro İçin Küçük Organon**, çev. Ahmet Cemal, 2.Baskı, İstanbul, Mitoş-Boyut Yayınları, 2005.
- Callinicos, Alex, **Toplum Kuramı, Tarihsel Bir Bakış**, çev. Yasemin Tezgiden, 4.Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007.
- Carr, Edward Hallet, **Bolşevik Devrimi, Cilt I, Sovyet Rusya Tarihi 1917-1923**, çev. Orhan Suda, 2.Baskı, İstanbul, Metis Yayınları, 2002.
- Coward, Rosalind & Ellis, John, **Dil ve Maddecilik**, 1.Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985.
- Çelik, Nur Betül, **İdeolojinin Soykütüğü, Cilt I, Marks ve İdeoloji**, 1.Baskı, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2005.
- Çe-Tung, Mao, **Çelişki Üzerine**, Teori ve Pratik içinde, çev. N. Solukçu, 11.Baskı, Ankara, Sol Yayınları, 2005.
- Çoban, Barış, **Louis Althusser**, Kadife Karanlık II içinde, (derleyen: Gül Batuş, Füsün Alver, Bilal Arık, Barış Çoban, Ünsal Çığ), 1.Baskı, İstanbul, Su Yayınları, 2006.

- Eagleton, Terry, **Eleştiri ve İdeoloji**, çev. Esen Tarım, Serhat Öztopbaş, 1.Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985.
- Eagleton, Terry, **İdeoloji**, çev. Muttalip Özcan, 2.Baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005.
- Fairclough, Norman, **Dil ve İdeoloji**, Söylem ve İdeoloji içinde, (derleyen: Barış Çoban, Zeynep Özarıslan), çev. Barış Çoban, 1.Baskı, İstanbul, Su Yayınları, 2003.
- Feuerbach, Ludwig, **Hıristiyanlığın Özü**, çev. Devrim Bulut, 1.Baskı, Ankara, Öteki Yayınevi, 2004.
- Foucault, Michel, **Michel Foucault ile Söyleşi**, Seçme Yazılar IV: İktidarın Gözü içinde, (söyleşi: J. François ve J. De Wit), çev. Işık Ergüden, 1.Baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2003.
- Foucault, Michel, **Michel Foucault, Bir Söyleşi: Cinsiyet, İktidar ve Kimlik Siyaseti**, Seçme Yazılar IV: İktidarın Gözü içinde, (söyleşi: B. Galagher ve A. Wilson), çev. Işık Ergüden, 1.Baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2003.
- Foucault, Michel, **Marx'tan Sonra**, (söyleşi: Duccio Trombadori), çev. Gökhan Aksay, 1.Baskı, İstanbul, Çiviyazıları Yayınevi, 2004.
- Foucault, Michel, **Hakikat ve İktidar**, Seçme Yazılar I: Entellektüelin Siyasi İşlevi içinde, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay ve Ferda Keskin, 2.Baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005.
- Foucault, Michel, **İki Ders**, Seçme Yazılar I: Entellektüelin Siyasi İşlevi içinde, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay ve Ferda Keskin, 2.Baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005.
- Foucault, Michel, **Özne ve İktidar**, Seçme Yazılar II: Özne ve İktidar içinde, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, 2.Baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005.
- Foucault, Michel, **Toplumunu Savunmak Gerekir**, çev. Şehsuvar Aktaş, 3.Baskı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- Foucault, Michel & Gutman, Huck & Hutton Patrick H., **Kendini Bilmek**, çev. Gül Çağalı Güven, 1.Baskı, İstanbul, Om Yayınları, 1999.
- Geras, Norman, **Althusser'in Maksizm Anlayışı: Bir Değerlendirme**, Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar içinde, (derleyen: Kemali Saybaşı), çev. Kemali Saybaşı, 2.Baskı, Ankara, Doruk Yayınları, 1999.

- Gerratana Valentino, “**Althusser ve Stalinizm**”, 70’lerin Birikimi, No:33, 1977.
- Gramsci, Antonio, **Hapishane Defterleri, Felsefe ve Politika Sorunları – Seçmeler**, çev. Adnan Cemgil, 5.Baskı, İstanbul, Belge Yayınları, 2007.
- Hadjinicolaou, Nicos, **Sanat Tarihi ve Sınıf Mücadelesi**, çev. Halim Spatar, 1.Baskı, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1998.
- Harvey, David, **Postmodernliğin Durumu**, çev. Sungur Savran, 4.Baskı, İstanbul, Metis Yayınları, 2006.
- Heck, Marina Camargo, **Medya İletilerinin İdeolojik Boyutu**, Söylem ve İdeoloji içinde, (derleyen: Barış Çoban, Zeynep Özarslan), çev. Barış Çoban, 1.Baskı, İstanbul, Su Yayınları, 2003.
- James, Susan, **Louis Althusser**, Çağdaş Temel Kuramlar içinde, (derleyen: Quentin Skinner), çev. Ahmet Demirhan, 3.Baskı, Ankara, Vadi Yayınları, 2007.
- Keskin, Ferda, **İktidar, Hakikat ve Entellektüelin Siyasi İşlevi**, Michel Foucault - Seçme Yazılar I’ e önsöz, 2.Baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2005.
- Laclau, Ernesto, **İdeoloji ve Politika**, çev. Hüseyin Sarıca, 2.Baskı, İstanbul, Belge Yayınları, 1998.
- Leledakis, Kanakis, **Toplum ve Bilinçdışı, Toplumsal Teori ve Toplumsalın Bilinçdışı Boyutu**, çev. Abdullah Yılmaz, 1.Baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Lenin, Vladimir İliç, **İki Taktik, Demokratik Devrimde Sosyal-Demokrasinin İki Taktiği**, çev. Muzaffer Erdost, 6.Baskı, Ankara, Sol Yayınları, 1992.
- Lenin, Vladimir İliç, **Materyalizm ve AmpiryoKritisizm, Gerici Bir Felsefe Üzerine Eleştirel Notlar**, çev. Sevim Belli, 3.Baskı, Ankara, Sol Yayınları, 1993.
- Lenin, Vladimir İliç, “**Halkın Dostları**” **Kimlerdir ve Sosyal Demokratlara Karşı Nasıl Savaşırlar?**, çev. Vahap S. Erdoğan, 5.Baskı, Ankara, Sol Yayınları, 1996.
- Lenin, Vladimir İliç, **Bir Adım İleri, İki Adım Geri, Partimizdeki Bunalım**, çev. Yurdakul Fincancı, 6.Baskı, Ankara, Sol Yayınları, 1997.
- Lenin, Vladimir İliç, **Emperyalizm, Kapitalizmin En Yüksek Aşaması, Halkı Amaçlayan Bir Deneme**, çev. Cemal Süreyya, 10.Baskı, Ankara, Sol Yayınları, 1998.

- Lenin, Vladimir İliç, **“Sol” Komünizm, Bir Çocukluk Hastalığı**, çev. Muzaffer Erdost, 6.Baskı, Ankara, Sol Yayınları, 1999.
- Lenin, Vladimir İliç, **Devlet ve İhtilal, Marksist Devlet Öğretisi ve Proletaryanın Devrimdeki Görevleri**, çev. Kenan Somer, 9.Baskı, Ankara, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2003.
- Lenin, Vladimir İliç, **Ne Yapmalı?, Hareketimizin Canalıcı Sorunları**, çev. Muzaffer Erdost, 6.Baskı, Ankara, Sol Yayınları, 2004.
- Lenin, Vladimir İliç, **Nisan Tezleri**, Nisan Tezleri ve Ekim Devrimi içinde, çev. Muzaffer Erdost, 6.Baskı, Ankara, Sol Yayınları, 2006.
- Lequenne, Michel, **Marksizm ve Estetik**, çev. Erhan Bener, Yiğit Bener, Aslı Aydın, 1.Baskı, İstanbul, Yazın Yayıncılık, 2000.
- McLellan, David, **İdeoloji**, çev. Barış Yıldırım, 1.Baskı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005.
- Mardin, Şerif, **İdeoloji**, 12.Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007.
- Marks, Karl, **Felsefenin Sefaleti, M. Proudhon’un Sefaletin Felsefesi’ne Yanıt**, çev. Ahmet Kardam, 5.Baskı, Ankara, Sol Yayınları, 1999.
- Marks, Karl, **Feuerbach Üzerine Tezler**, Alman İdeolojisi (Feuerbach) içinde, çev. Sevim Belli, 5.Baskı, Ankara, Sol Yayınları, 2004.
- Marks, Karl, **1844 Elyazmaları, Ekonomi Politik ve Felsefe**, çev. Kenan Somer, 3.Baskı, Ankara, Sol Yayınları, 2005.
- Marks, Karl, **Ekonomi Politğin Eleştirisine Katkı**, çev. Sevim Belli, 6.Baskı, Ankara, Sol Yayınları, 2005.
- Marks, Karl & Engels, Friedrich, **Komünist Manifesto**, çev. Levent Kavas, 1.Baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, 2003.
- Marks, Karl & Engels, Friedrich, **Alman İdeolojisi**, Alman İdeolojisi (Feuerbach) içinde, çev. Sevim Belli, 5.Baskı, Ankara, Sol Yayınları, 2004.
- Matheron, François, **Sunum**, Felsefi ve Siyasi Yazılar Cilt I: Sanat Üzerine Yazılar’a önsöz, çev. Alp Tümertekin, 1.Baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, 2004.
- Merrington, John, **Gramsci’nin Marksizm Anlayışında Kuram ve Uygulama**, Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar içinde, (derleyen: Kemali Saybaşılı), çev. Kemali Saybaşılı, 2.Baskı, Ankara, Doruk Yayınları, 1999.

- Moran, Berna, **Edebiyat Kuramları ve Eleştiri**, 18.Baskı, İstanbul, İletişim, 2008.
- **Noam Chomsky ile Michel Foucault Tartışıyor, İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet**, çev. Tuncay Birkan, 1.Baskı, İstanbul, BGST Yayınları, 2005.
- Özbek, Sinan, “**Feuerbach’ın Din Anlayışı ve Marx ile Engels’in Eleştirisi**”, Felsefelogos, No:3, 1998.
- Özbek, Sinan, **İsyankar Ruh**, 1.Baskı, İstanbul, Bulut Yayınları, 2000.
- Özbek, Sinan, **İdeoloji Kuramları**, 2.Baskı, İstanbul, Bulut Yayınları, 2003.
- Özbek, Sinan, **İrkçılık**, 1.Baskı, İstanbul, Bulut Yayınları, 2003.
- Poulantzas, Nicos, **Devlet, İktidar, Sosyalizm**, çev. Turhan Ilgız, 1.Baskı, Ankara, Epos Yayınları, 2006.
- Sancar, Serpil, **İdeolojinin Serüveni, Yanlış Bilinç ve Hegemonyadan Söyleme**, 2.Baskı, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 2008.
- Savran, Gülnur Acar, **Özne-Yapı Gerilimi**, 1.Baskı, İstanbul, Kanat Kitap, 2006.
- Saybaşı, Kemali, **Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar**, 2.Baskı, Ankara, Doruk Yayınları, 1999.
- Timuçin, Afşar, **Düşünce Tarihi, Cilt III, Gerçekçi Düşüncenin Çağdaş Görünümü**, 5.Baskı, İstanbul, Bulut Yayınları, 2005.
- Timur, Taner, **Felsefi İzlenimler**, 1.Baskı, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 2005.
- Timur, Taner, **Marksizm, İnsan ve Toplum**, 1.Baskı, İstanbul, Yordam Kitap, 2007.
- Yaylagül, Levent, **Kitle İletişim Kuramları, Egemen ve Eleştirel Yaklaşımlar**, 2.Baskı, Ankara, Dipnot Yayınları, 2008.

ÖZGEÇMİŞ

- Doğum tarihi : 05.08.1980
Doğum yeri : İstanbul
Lise : 1994 - 1998 Şişli Çağlayan Süper Lisesi
Lisans : 1989 - 2004 Yıldız Teknik Üniversitesi, Sanat ve Tasarım
Fakültesi, İletişim Tasarımı Bölümü
Yüksek Lisans : 2005 – 2009 Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Felsefe Anabilim Dalı, Felsefe Yüksek Lisans Programı