

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

TEORİK ANTİHÜMANİZM VE İDEOLOJİ

DOKTORA TEZİ

TANER YELKENCİ

ANABİLİM DALI : FELSEFE

PROGRAMI : FELSEFE

KOCAELİ – 2010

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

TEORİK ANTİHÜMANİZM VE İDEOLOJİ

DOKTORA TEZİ

TANER YELKENCİ

ANABİLİM DALI : FELSEFE

PROGRAMI : FELSEFE

DANIŞMAN: PROF. DR. SİNAN ÖZBEK

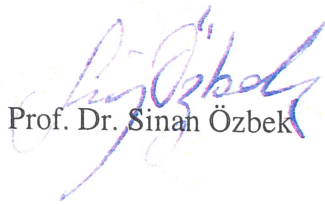
KOCAELİ – 2010

T.C.
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ* SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

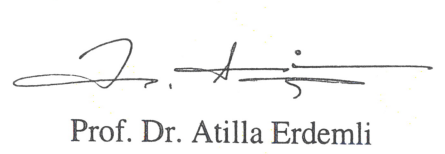
TEORİK ANTI-HÜMANİZM VE İDEOLOJİ

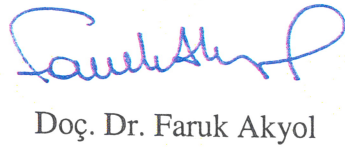
DOKTORA TEZİ

Tezi Hazırlayan: Taner Yelkenci
Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Tarihi ve No: 06/07/2010- 2010/18


Prof. Dr. Sinan Özbek


Prof. Dr. Betül Çotuksöken


Prof. Dr. Atilla Erdemli


Doç. Dr. Faruk Akyol


Yrd. Doç. Dr. Deniz Kanıt

KOCAELİ- 2010

ÖNSÖZ

Sadece kendimize ait olduğunu söyleyebileceğimiz hiçbir şeyimiz yoktur. Fikirlerimiz dâhildir buna. En gizli olanları bile bu kuralı bozabilecek kadar özel değildir. Bu tez çalışmasının olumlu olarak nitelendirilebilecek bütün özelliklerini başta hocam Prof. Dr. Sinan Özbek'e ve Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümünde birlikte çalıştığım arkadaşlarıma borçluyum. Kardeşim Bora Erdağ'ın yoldaşlığına ayrıca minnettarım. Yaşamın dostlar olmadan kavranamayacağını ondan öğrendim. Nihayet eşim ve çocuklarımin her satıra eşlik ettiklerini ifade etmem gerekir. Sabırlarıyla destek vermeseydiler bu kadarını bile yazamazdım.

Taner Yelkenci
Kocaeli, Haziran 2010

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	iv
ÖZET	vi
ZUSAMMENFASSUNG	vii
KISALTMALAR	viii
GİRİŞ	1
1. TEORİK HÜMANİZM	5
1.1. <i>Res Cogitans</i>	7
1.2. <i>Transzendentaler Apperzeption</i> veya Özbilinç	17
1.3. <i>Geist</i>	21
1.4. İnsan	30
1.5. Yabancılaşmış Emek	34
1.6. Sınıf Bilinci	39
2. TEORİK ANTİHÜMANİZM	56
2.1. Semptomatik Okuma ve Problematik	60
2.2. Gerçek Nesne ve Bilgi Nesnesi Arasında Ayrım	74
2.3. Teorik Pratik veya Düşünce Aygıtı	90
2.4. Özeleştirici: Bilim ya da İdeoloji (Sınıf Mücadelesi)	107
3. İDEOLOJİ VE ÖZNE	113
3.1. İmgelemin Maddi Varlığı ve İdeoloji	115
3.2. Devletin İdeolojik Aygıtları (DİA) ve Özne	128
SONUÇ	139
KAYNAKLAR	144

ÖZET

Althusser'in Teorik Antihümanizmi "insan ideolojisi"ne karşı geliştirilmiş bir eleştiridir. Bu eleştiri, insan-özneyi her alanda belirleyici hale getiren felsefi yaklaşımları çürütüp ortadan kaldırmak amacıyla ortaya konulmuştur. Felsefi alanda gerçekleştirilen bu müdahale aslında politik bir gerekçeye sahiptir: Teorik antihümanizm, hümanizm ile burjuvazi arasında sıkı bir ilişki bulunduğunu iddia etmiş, dolayısıyla insanı esas alan bütün felsefelerin, bilimlerin ve dünya görüşlerinin sömürüyle (kapitalizmle) birlikte düşünülmesi gerektiğini ileri sürmüştür.

Althusser'in bu eleştirisi, insan-öznenin aslında tözsel bir varlığa sahip olmadığını, aksine ideolojik bir ürün olarak değerlendirilmesi gerektiğini göstermeye çalışmıştır. "İnsan", egemen ideoloji tarafından, başka bir deyişle "Devletin İdeolojik Aygıtları" tarafından üretilmiş ideal bir varlıktır. Onu zaman ve mekândan bağımsız hâkim bir kategori olarak merkeze yerleştiren burjuva ideolojisi bu nedenle bir illüzyon olarak kabul edilmelidir. Althusser'e göre, küçük biyolojik varlığı (insan yavrusunu) insan haline getiren süreç ideolojiyle, yani kuvvet ilişkileriyle ve devletin ideolojik aygıtlarıyla belirlenmiştir. Teorik antihümanizme göre İnsan-özne manevi bir varlığa sahip değildir, aksine maddi bir ilişkinin ve dolayısıyla tarihin bir ürünüdür.

Teorik antihümanizmin maddi ilişkilere ve tarihsel sürece yaptığı vurgu aslında "sınıf mücadelesi"ne işaret etmektedir. Tarihsel süreci sürükleyip belirleyen sınıf mücadelesidir. Dolayısıyla insan-özne, bu sınıf mücadelesinin öğelerinden biri olarak değerlendirilmelidir. Althusser'e göre "insan", burjuvazinin sınıfsal mücadelesini destekleyen ve tamamlayan ideolojik bir biçimdir.

ZUSAMMENFASSUNG

Der theoretische Antihumanismus Althusserers ist eine gegen die "menschliche Ideologie" entwickelte Kritik. Diese Kritik ist entwickelt worden, um die philosophischen Ansätze, die das Menschliche Subjekt in in allen Bereichen geltend machen will, zu widerlegen und abzuschaffen. Dieser im Bereich der Philosophie eingetretene Eingriff beruht eigentlich auf einen politischen Grund: Der theoretische Antihumanismus behauptet, dass zwischen dem Humanismus und der Bourgeoisie eine enge Beziehung besteht, daher sollten alle Philosophien, Wissenschaften und Weltansichten im Zusammenhang mit der Ausbeutung (Kapitalismus) in Betracht gezogen werden.

Diese Kritik Althusserers versuchte zu zeigen, dass das Menschliche Subjekt selbst keine substantielle Existenz besitzt, sondern, dass es als ein ideologisches Produkt bewertet werden soll. Der "Mensch" ist ein ideales Geschöpf, das von dem "ideologischen Staatsapparat" hergestellt wurde. Ihn als eine von Zeit und Raum unabhängige Kategorie in den Mittelpunkt stellende bürgerliche Ideologie muss daher als eine Täuschung bewertet werden. Der Prozess, der das kleine biologische Geschöpf (das Kind) zu einem Menschen macht, wurde Althusserers Ansicht nach durch ideologie, d.h durch Machtverhältnisse und ideologische Staatsapparate bestimmt. Nach dem theoretischen Antihumanismus besitzt das Menschliche Subjekt keine geistige Existenz, er ist das Produkt eines materiellen Verhältnisses, daher ein Produkt der Geschichte.

Die Betonung der materiellen Verhältnisse und des geschichtlichen Prozesses seitens des theoretischen Antihumanismus weist eigentlich auf den "Klassenkampf" hin. Was den geschichtlichen Prozess mitreisst und bestimmt ist der Klassenkampf. Daher soll das Menschliche Subjekt als ein Bestandteil der Klassenkämpfe betrachtet werden. Nach Althusser ist der Mensch eine ideologische Form, die den Klassenkampf der Bourgeoisie unterstützt und vollendet.

KISALTMALAR

Aks.	Aksiyom
B.	Bölüm
DKL I	<i>Das Kapital Lesen I</i> , çev. Klaus-Dieter Thieme, Hamburg: Rowohlt, 1972
DKL II	<i>Das Kapital Lesen II</i> , çev. Klaus-Dieter Thieme, Hamburg: Rowohlt, 1972
DKM	<i>Die Krise des Marxismus</i> , çev. Ulrich Buchholz, Mathias Garte, Bernd Laimann ve Klaus Riepe'nin yardımlarıyla Peter Schöttler ve Erika Töller, Hamburg: VSA, 1978
DİA	Devletin İdeolojik Aygıtları
ES	<i>Elemente der Selbstkritik</i> , çev. Peter Schöttler, Berlin (Batı): VSA, 1975
FKP	Fransız Komünist Partisi
FM	<i>Für Marx</i> , çev. Karin Brachmann ve Gabriele Sprigath, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1968
FuL	<i>Freud und Lacan</i> , çev. Hanns-Henning Ritter ve Herbert Nagel, Berlin: Merve, 1970
GM	<i>Güncel Müdahaleler</i> , çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki, 2004
GUS	<i>Gelecek Uzun Sürer</i> , çev. İsmet Birkan, İstanbul: Can, 1998
IIS	<i>Ideologie und ideologische Staatsapparate; Aufsätze zur marxistischen Theorie</i> , çev. Rolf Löper, Klaus Riepe ve Peter Schöttler, Hamburg/Westberlin: VSA, 1977
JLC	<i>John Lewis'e Cevap</i> , çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki, 2004
KO	<i>Kapital'i Okumak</i> , çev. A. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki, 2007
LF	<i>Lenin ve Felsefe</i> , çev. Bülent Aksoy-Erol Tulpar-Murat Belge, İstanbul: İletişim, 1989
LP	<i>Lenin und die Philosophie</i> , çev. Klaus-Dieter Thieme, Hamburg: Rowohlt, 1974
MEW	Marx-Engels Werke

Mİ	<i>Marx İçin</i> , ev. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki, 2002
MY	<i>Makyavel'in Yalnızlığı ve Başka Metinler: "Althusser'in Mirası"</i> , ev. Turhan Ilgaz-Alâeddin şenel-Seda armık, Ankara: Epos, 2006
ÖÖ	<i>Özeleştiri Öğeleri</i> , ev. Levent Targu, İstanbul: Belge, 2000
Ön.	Önerme
SBKP	Sovyetler Birliği Komünist Partisi
SSCB	Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği
Tan.	Tanım
Y1	<i>Felsefi ve Siyasi Yazılar / Sanat Üzerine Yazılar</i> , 1. cilt, ev. Alp Tümertekin ve Zühre İlkelen, İstanbul: İthaki, 2004
Y3	<i>Psikanaliz Üzerine Yazılar / Freud ve Lacan</i> , 3. cilt, ev. İrvem Keskinöğlü, İstanbul: İthaki, 2008
Y4	<i>Kriz yazıları / Althusser'den Sonra Althusser</i> , 4. cilt, ev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki, 2009
YÜÜ	<i>Yeniden Üretim Üzerine</i> , ev. Işık Ergüden ve Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki, 2006

GİRİŞ

Hümanizmi tanımlamak ve tarihsel seyrini takip edebilmek için şüphesiz apayrı bir mesai harcamak gerekir. Rönesans'tan itibaren gelişmeye başlayan ve insanı her alanda belirleyici kabul eden bu eğilimin sadece romantik bir biçimle yetinmediğini, kendisini aynı zamanda soğukkanlı bir rasyonalizm olarak da geliştirdiğini gözönünde bulundurmak gerekir. Hümanizm, insan duygularına tercüman olan incemiş bir estetizmle beslenmez sadece, bilime duyduğu sarsılmaz güvenle ve batıl inançlara taviz vermeyen sert tutumuyla bir bütün meydana getirir.

Bu eğilimin içinde bulunan farklı renkler kolay genelleme yapmayı engelliyor elbette. Ama *demos*'u politik varlığın meşru kaynağı haline getiren ve parlamenter demokrasiyi bu varlığın en ideal örgütlenme biçimi olarak takdim eden Liberal politik anlayışın son kertede hümanizm tarafından taşındığını iddia etmek yanlış olmaz.

Bu açıdan bakıldığında, Marksizmin hümanizmle iki yanlı bir ilişki içinde bulunduğunu ifade etmek gerekir. Proletarya, hem Marx'ın kendi eserlerinde hem de Marksistler tarafından ortaya konulmuş yapıtlarda Aydınlanma'nın meşru vârisi olarak görülmüştür. Buna göre komünizm insanlığın tamamlanmış halini temsil etmektedir. Ama aynı Marksist literatür, işleyen demokratik mekanizmanın ardında burjuvazinin sınıfsal çıkarlarını da görür. Bu nedenle soyut insan üzerine yatırım yapan filozofları sert bir şekilde eleştirir, onlarla sık sık alay eder ve hümanizmin/demokratizmin aynı zamanda esaret de üreten bir düzenleme olduğunu gösterir.

Althusser, bizzat kendi ifadesiyle "komünist bir filozof"tur. Hümanizme karşı en fazla tepki gösteren Marksistler arasında yer aldığına hiç şüphe yoktur. Eserlerinin çok büyük bir bölümü bu tepkinin ürünüdür; hümanizmin felsefi temellerini sarsmak ve onun sermayeyle suç ortaklığını vurgulamak amacıyla kaleme alınmıştır.

Tezimiz Althusser'in teorik antihümanist girişimini üç bölüme ayırarak ele almaktadır: İlk bölüm teorik hümanizmle kastedilen düşünce eğilimini belirginleştirmeyi ve onun ayırteci çizgilerini açığa sermeyi hedeflemektedir. Bu eğilimin temel olarak bilinç felsefesinden (Descartes, Kant) ve felsefi antropolojiden (Feuerbach) oluştuğu söylenebilir. Althusser, *cogito*'yu esas alan ve böylece insanı zihinsel yaşamın merkezine yerleştiren bu türden teorilerin toplumsal çıkarlardan bağımsız olmadığını, aksine kapitalist toplumsal formasyonla ittifak içinde bulduklarını ileri sürmüştür. Ancak Althusser'in satırları arasında gezinen bir okuyucunun teorik hümanizme ilişkin ayrıntılı bir bilgi edinebileceğini söylemek zordur. Tezimizin ilk bölümü bu boşluğu doldurmak amacıyla yazılmıştır. Teorik hümanizmin temel kavramları ortaya konulmuş ve bu kavramlarla evrensel bir insan anlayışına nasıl ulaşıldığı gösterilmeye çalışılmıştır.

İkinci bölüm, Althusser'in teorik hümanizm eleştirisinden yükselen kavramları ortaya koymaktadır. Althusser, insan-özneye atfedilen düşünce etkinliğinin aslında öznesiz bir sürece dayandığını, dolayısıyla bütün tasarımların maddi koşullardan bağımsız ruhsal bir etkinliğin sonucu olarak değil de maddi bir üretimin sonucu olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Tartışma epistemolojik bir karaktere sahiptir, ancak hedefi politiktir. Teorik antihümanizm, insan ve düşünce arasında kurulan özdeşliği ortadan kaldırır. Böylece düşünce sahibi olanın insan değil, toplum olduğunu anlatır. Dahası, insanın kendinden menkul tözsel bir varlığa sahip olmadığını, aksine maddi koşullar içinde üretilmiş toplumsal bir ürün olarak anlaşılması gerektiğini ifade eder. Epistemolojiyle sınırlı gibi görünen bu tartışma, insana yatırım yapan dünya görüşlerinde büyük bir tahribat yaratır; hümanizmden beslenen politik alternatiflerin gerçeğe değil, aslında yanılsamaya ve ideolojiye dayandığını gösterir. Althusser'e göre insan, ideolojik bir biçimden ibarettir. Bu biçimin hangi koşullar altında üretildiğini gösteren ise bilimdir. Tezin ikinci bölümünde bu teorik antihümanist proje ele alınmış ve ayrıntılı bir şekilde tartışılmaya çalışılmıştır.

Son bölüm ise Althusser'in materyalist ideoloji teorisine odaklanmıştır. Bu teori, genelde "gerçekliğin çarpıtılmış bir tasarımı" ya da "yanlış bilinç durumu" olarak mahkûm edilen ideolojinin aslında hiç de bilinçle ilgili bir mesele olmadığını gösterir. Althusser'e göre ideoloji, insan-özne tarafından yapılan bir "hata" ya da "yanlış" değil, toplumsal/nesnel ilişkiler içinde (dolayısıyla zorunlu olarak) üretilmiş bir illüzyondur. Yani aslen iktidar ilişkileri tarafından belirlenen sosyo-politik bir olgudur. Onu devletin ideolojik aygıtlarından bağımsız bir şekilde düşünmek mümkün değildir. Althusser'in bu iddiası son derece önemlidir, çünkü tam da ideolojilerin ortadan kalktığını ilan eden bir dönemde onların zorunluluğuna işaret etmektedir. Devlet ve toplum ideoloji salgılar. Bu durum, hiç şüphesiz günümüzün liberal toplum ve devleti için de geçerlidir. Fakat Althusser sadece ideolojinin maddi bir varlığa sahip olduğunu dile getirmekle yetinmemiş, insan-öznenin zorunlulukla üretilmiş bir tür illüzyon olduğunu, yani onun aslında devletin ideolojik aygıtlarıyla yetiştirilmiş bir ürün olduğunu da belirtmiştir. Meşruiyetini irade sahibi insan-öznenin alan toplum ve devlet modeli bir yanılsamadır, çünkü ortada bu nitelikte donanmış bir insan yoktur. İnsan liberal dünyaya ait bir spekülasyondur. Tezin son bölümünde bu radikal iddia ele alınıp incelenmiştir.

Althusser, materyalist ideoloji teorisini inşa ederken sadece Marx'tan yararlanmamıştır. Bu teşebbüsün içinde Spinoza ve Psikanaliz de (Freud ve Lacan) vardır. Elbette dönemin hâkim fikir akımı olan yapısalcılığı ve dilbilimini de unutmamak gerekir. Detaylı bir inceleme, Althusser'in bu fikirlerle ne kadar temas ettiğini çok daha iyi gösterecektir. Tezimiz özellikle Spinoza ve Marx'ın bu teorik antihümanist projede hangi konuma sahip olduğunu kısmi olarak açıklamaktadır. Psikanaliz üzerine söz sarf ettiğinde ise iyi niyetli bir aceminin ürünü olarak kabul edilmelidir.

Bu tez çalışması, "insan ideolojisi" salgılayan liberal-demokratik dünya görüşünün (hümanizmin) ikna kabiliyetini giderek kaybetmeye başladığı bir dönemde yazılmıştır. İnsan hakları üzerine bina edilmiş politik konuşmaların ritüele eşlik eden tamamlayıcı unsurlar haline geldiklerini söylemek yanlış

olmaz. Tezimiz, Althusser'in görüşlerinden faydalanarak, bu gözleme açıklama getirmek amacıyla hazırlanmıştır.

1. TEORİK HÜMANİZM

Aslında “insanın ölümü” tematiği isyanla, yerleşik düzene karşı duyulan radikal hoşnutsuzlukla ve durumların gerçeğine kendini bütünüyle adayarak angaje olmakla başdaşırken, etik ve insan hakları temasının, tam tersine, zengin Batı’nın halinden memnun bencilliğiyle, reklamcılıkla ve mevcut iktidarlara hizmet etmekle başdaştığını gösteren kanıtlar bulmak hiç zor değildir.

A. Badiou

Foucault, 19. yüzyıla doğru, yani Kant’a gelene kadar, doğrudan insan üzerine yapılmış tüm düşüncelerin aslında tali öneme sahip olduğunu ifade eder.¹ İnsan, düşünebilen ve söz sarf edebilen bir varlık olması nedeniyle, hiç şüphesiz çok eski tarihlerden beri ayrıcalıklı bir varlık olarak görülmüştür. Ancak bu durum, insanların tümünü “insan” başlığı altında toplamayı mümkün kılacak evrensel bir kavrayış biçimine yol açmamıştır.² İnsan, diğer canlılarda bulunmayan ve onu üstün kılan özelliklerine rağmen, “mümkün bir

¹ Bkz. Michel Foucault, “Felsefe ve Psikoloji”, *Seçme Yazılar 5*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı, 2004, s. 28; “Rönesans’ın ‘hümanizma’sı, klasiklerin ‘rasyonalizm’i, insanlara dünya düzeninde istedikleri kadar ayrıcalıklı bir yer vermiş olsunlar, insanı düşüncememişlerdir.” Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge, 1994, s. 414.

² Aristoteles’in insanları diğer canlılardan ayırırken düşünme gücünü göz önünde bulundurmuş olması ya da insanları insan haline getiren etkinliği siyasette, yani sözlü ifadede ya da ikna etme kabiliyetinde aramış olması, toplumsal koşullardan etkilenmeyen evrensel bir insan doğasına işaret ettiğini göstermez. Vurgulanan aslında tam tersidir. Aristoteles, zorunluluğa boyun eğen, yani yaşamla ilişkisini emek, iş ve faydayla kuran insanların (kölenin, zanaatkârın ve tüccarların) aslında insana yaraşır (özgür) bir konumla hiçbir zaman tam olarak örtüşemeyeceklerini göstermeye çalışmıştır. Burada söz/akıl, zorunlu koşullara rağmen doğasından hiçbir şey kaybetmeyen evrensel “insana” değil, bu koşullar içinde özgür kalabilen (yaşamla ilişkisini sadece söz sarf ederek kurabilen) belirli bir insana, yani imtiyaz sahibi “yurttaş” gönderme yapmaktadır. “Konuşma yetisinde ve bir polis içinde yaşıyor olmakta en yüksek gerçekleştirme olanağını bulan insanın ζων πολιτικον [siyasal hayvan] ve ζων λογον εχον [“us”u (logos) olan hayvan; “söz”ü (logos) olan; konuşan hayvan] şeklinde çifte Aristocu tanımından amaç, Yunanı barbardan, özgür insanı da köleden ayırmaktı.” Hannah Arendt, “Gelenek ve Modern Çağ”, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim, 1996, s. 38; “Bu en bilinen iki tanımında da Aristo sadece polis’te geçerli olan insan ve siyasi yaşam tarzı hakkındaki kanaati özetlemiştir; bu kanaate göre polis’in dışındaki herkes –köleler ve barbarlar□ konuşma melekесinden değil kuşkusuz, ama yalnızca konuşmanın anlamlı hale getirdiği ve yurttaşların asıl ilgisini [birbirleriyle konuşmanın] oluşturduğu bir yaşam tarzından yoksun, aneu logou [akıl-sız, akıldan yoksun; hesabını veremeyecek biçimde yaşayan] idiler.” Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim, 1994, s. 45.

bilginin nesnesi olarak”³ ayırt edilmemiş, öne çıkarılmamıştır. İnsanın bir kategori olarak egemenliğini pekiştirebilmesi, başka bir deyişle, onun zaman ve mekândan bağımsız bir kendilik olarak algılanabilmesi için 18. yüzyılın sonunu beklemek gerekmiştir.

İnsanı merkeze taşıyan bu süreci sadece felsefenin sınırları içinde kalarak tanımak elbette mümkün değildir. Süreç, iç içe geçmiş birçok farklı alana sahiptir ve birbirini tamamlayan bu alanlarla bir bütün meydana getirmektedir. Süreci sözgelimi ekonomik alanda takip edenler, zenginliğin (değerin) kaynağını dolaşımda, parada veya toprakta gören bir dünyanın 19. yüzyılla birlikte giderek üretime (emeğe), yani insanın zahmet ve çabasına işaret etmeye başladığını görecektir. Politik alanda da benzer bir durum söz konusudur: İlahi kaynaktan referans alan, dolayısıyla mensuplarını uyruk ya da kul sıfatıyla bağımlı birer değişkene indirgeyen politik iktidarlar giderek kan kaybetmeye başlamış ve sonuçta “özgür birey”e, yani iradesiyle belirleyici olduğu iddia edilen modern yurttaşa dayanmak zorunda kalmıştır. Felsefe, insanı evrenselleştiren ve onu her alanda özne (yani temel ya da dayanak) konumuna yükselten bu sürece birçok akımla destek vermiştir; adını bilinç felsefesi olarak kaydedebileceğimiz belirli bir eğilimle, düşüncenin konumunu köklü bir şekilde değiştirmiş, onu Tanrı ya da doğaya ait bir belirlenim olmaktan çıkarıp insanda temellendirmiştir.

Althusser, bu süreçle ittifak halinde gelişen felsefi akımları “teorik hümanizm” başlığı altında sınıflandırmıştır. Kendi düşüncelerini ise bu akımlara karşı geliştirilmiş “teorik bir antihümanizm” olarak görmüştür. Bu ihtilafın nedeni tabii ki sadece felsefeyle sınırlı değildir. Althusser, teorik hümanizmi kapitalizmle ilişki içinde ele almış, onu burjuvazinin sınıfsal çıkarlarıyla uyum içinde görmüştür. Dolayısıyla ortaya koyduğu teorik antihümanizm, her şeyden önce politik mücadelenin bir parçası olarak kurulmuştur. Teorik antihümanizm, kendi deyişiyle, sınıf mücadelesini teorik alanda sürdüren devrimci bir girişimdir.

³ Foucault, “Felsefe ve Psikoloji”, s. 32.

Birliği bilinç tarafından sağlanmış ya da taçlanmış özne olarak insan ideolojisi herhangi bir parçalı ideoloji değildir, tarihe beş yüzyıl boyunca egemen olmuş olan *burjuva ideolojisinin felsefi biçimidir*, bugün eskisi kadar etkili olmamakla birlikte, idealist felsefenin geniş kesimlerine hükmetmekte ve psikoloji, ahlak ve ekonomi politiğin üstü örtülü felsefesini meydana getirmektedir. Burjuva felsefesinin, ister ampirik olsun, ister deneyüstü, büyük idealist geleneğinin [...] bir “*bilinç*” felsefesi olduğunu hatırlatmanın yararı yoktur. Buna karşılık, söz konusu *özne-bilinç* ideolojisinin klasik ekonomi politik kuramının üstü örtülü felsefesi olduğunu ve Marx’ın her türlü “*homo oeconomicus*” [ekonomik insan] fikrini reddederek bu ideolojinin “ekonomik” versiyonunu eleştirdiğini hatırlatmak daha önemlidir [...] [B]urjuva ideolojisinin egemenliğinde, “*kendisinin bilincinde özne*” kavramının çevresinde nasıl bir ideolojik fesat örüldüğünü göstermek çok iyi olurdu. Söz konusu “*kendisinin bilincinde özne*” [...] sınıflı bir toplumun yapısının dehşetle istediği bir gerçektir. Kendisinin bilincinde özne kategorisinde burjuva ideolojisi bireylere burjuva ideolojisine boyun eğmeyi kabullenmeleri için ne olmaları *gerektiğini gösterir* [...].⁴

İnsanı merkeze taşıyan bu sürecin kapitalizmle ilişkisine işaret etmek ve Althusser’in bu sürece boyun eğmeyen teorik çerçevesine tam olarak nüfuz edebilmek için, teorik hümanizm olarak adlandırılan düşünce geleneğine göz atmak gerekir. Gelenek, hiç şüphesiz özete direnecek çok ayrıntılı bir geçmişe sahiptir. Aşağıda yer alan satırlar, bu nedenle, geleneğe hayat vermiş en önemli isimlerle sınırlı tutulmuştur ve onları sadece genel hatlarıyla tanıtmayı hedeflemektedir.

1.1. *Res Cogitans*

Descartes’ın felsefi sistemine zemin hazırlayan düşünceleri Rönesans’tan itibaren gözlemek mümkündür. 17. yüzyıla damgasını vuran matematiksel düşünce biçimi, her ne kadar acemice de olsa, bu dönemde kendisini göstermeye başlamıştır. Başta Cusanus olmak üzere pek çok Rönesans düşünürü, sorunları matematiksel bir dille ifade etmeyi mümkün hale getiren Platoncu metafiziğe kapı aralamış ve onun yeni bir fizikle bütünleşmesini

⁴ Althusser, “Marx ve Freud Hakkında”, Y3, ss. 278-280.

sağlamıştır.⁵ Doğal olguları matematikten hareket ederek açıklamaya cesaret eden böyle bir teorinin, henüz bu aşamada, gizem ve büyüden tamamen arınmış rasyonel bir evren tasarımı ortaya koyduğunu iddia etmek tabii ki imkânsız. Ancak bunun bir önemi yok; matematiksel fiziğe adım atan Rönesans düşüncesi, cisimleri duyulur özellikleriyle (nitelikleriyle) tanımlayan Aristotelesçi fiziğin tahtını sarsmaya yetmiş ve onun sonradan ortadan kaldırılmasını teşvik etmiştir.

Aristoteles'in doğa anlayışını tamamıyla geçersiz kılan büyük adımlar 17. yüzyılda atılmıştır. Matematiği çok daha usta bir şekilde kullanmayı bilen (başta Galileo elbette) birçok doğa bilimcisi, cisimleri niteliklerine göre tanımlamaktan ve dolayısıyla onları tür ve cinslerine göre tasnif etmekten tümüyle vazgeçmiş, hepsini uzayın ölçülebilir belirli bir kısmı (uzam) haline getirerek eşitlemiştir. Burada, doğanın algılanış biçimini alt üst eden köklü bir değişim söz konusudur: Farklı türde (nitelikte) nesnelere ayrı kanunlara tabi kılan sonlu (sınırlı) kozmik düzen anlayışı yıkılmış, onun yerine, birbirinden ancak niceliklerine göre ayrılacak cisimleri aynı yasalara göre düzenleyen sonsuz (sınırsız) evren anlayışı geçmiştir. Şüphesiz sadece fizikle sınırlı kalmayan, aynı zamanda metafiziğe, inanç dünyasına, sosyal ve politik yaşama da nüfuz eden büyük bir dönüşümdür bu.

O halde, Descartes'ın bütün bilimleri eşit ölçüde bağlayabilecek o meşhur evrensel yöntem arayışının, her şeyden önce bu dönüşümde temel bulduğunu söylemek mümkündür. Matematiksel fizik, cisimler arasındaki nitelik farkını (çeşitliliği ve hiyerarşiyi) ortadan kaldırır ve onları uzam sıfatıyla bir araya getirip eşitler. Bu, cisimleri türlerine göre ayıran ve bilimleri bu ayırım üzerine kuran Aristotelesçi anlayışın yıkıldığı anlamına gelir. Başka bir deyişle, bilimleri konularına göre ayıran ve her birine ayrı bir yöntem tayin eden eski anlayış hükmünü kaybeder. Doğayı matematiğe göre düzenleyip açıklayan bir fizik bu ayrımların tümüne yabancısıdır; bütün cisimler, ortak bir doğaya (uzama) sahip olmaları nedeniyle, aslında tek bir evrensel bilimin

⁵ Bkz. Alexandre Koyré, *Bilim Tarihi Yazıları 1*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: TÜBİTAK, 2000, ss. 8-9, 77.

(*mathesis universalis*) konusunu oluştururlar. Dolayısıyla cisimlerin doğru bilgisine ulaşmayı m¼mk¼n kılan aslında tek bir y¼ntem bulunur. Descartes, şeylerin g¼r¼n¼r ¼zelliklerine aldanmayan ve onların kesin bilgilerine ulaşmayı m¼mk¼n kılan b¼yle bir y¼ntemin d¼rt aşamada hayata ge¼irilebileceđini ifade etmiştir: i) Doğruluğunu apa¼ık olarak bilmediğimiz hi¼bir şeyi doğru olarak kabul etmemek. Yani ¼nyargılara saplanmaktan ka¼ınmak ve ancak kendilerinden ř¼phe edilemeyecek a¼ık ve se¼ik olarak kavradığımız şeylere yer vermek; ii) inceleyeceğimiz g¼¼l¼kleri daha iyi ¼z¼mlenmek i¼in her birini m¼mk¼n olduğu ve gerektiği kadar b¼l¼mlere ayırmak; iii) en basit ve anlaşılması en kolay şeylerden başlayarak en bileşik şeylerin bilgisine yavaş yavaş y¼kselmek i¼in (hatta birbirleri ardınca sıralanmayan şeyler arasında bile bir sıra bulunduğunu varsayarak) d¼ř¼ncelerimizi bir sıraya g¼re y¼r¼tmek; iv) hi¼bir şeyi atlamadığımızdan emin olmak i¼in s¼rekli kontrol etmek.⁶

Y¼ntem, matematiğin doğasına uygun bir bi¼imde, sezgi ve ¼ıkarımı, yani deneyimle ilgisi bulunmayan iki temel zihinsel işlemi belirleyici bir konuma getirir. İlk bakışta g¼ze ¼arpan hi¼bir yenilik yoktur; y¼zyıllar boyu duyu organlarına itibar etmeyen felsefi geleneğe sadece bir halka daha eklenmiştir. Tabii ki y¼ntemin ii. ve iii. aşamasında ifade bulan analitik ve sentetik akıl y¼r¼tme bi¼imini ilk kez kullanan da Descartes değildir; Aristoteles ve skolastizm ikisini de yakından tanımaktadır. Bilimsel kaygılarla (kesinliğe ulaşmak amacıyla) ileri s¼r¼lm¼ř bu y¼ntemin ayırtedici ¼zelliđi, tamamen 17. y¼zyıla ¼zg¼ yeni bir metafiziğe (hakikate) zemin hazırlamış olmasdır. Bunu daha iyi anlayabilmek i¼in, y¼ntemin ilk aşamasını dikkate almak ve onun Descartes tarafından nasıl işletildiğini hatırlamak gerekir.

Y¼ntemin ilk aşaması, kendisinden ř¼phe edilebilecek her şeyin en başından elenip geride bırakılmasını talep eder. Burada skolastiklerin g¼ndemden d¼ř¼m¼ř “l¼zumsuz” d¼ř¼ncelerinden ¼ok daha fazlası s¼z konusudur. Niteliklerini g¼z ¼n¼nde bulundurarak ger¼ek kabul ettiğimiz her

⁶ Descartes, *Metot ¼zerine Konuşma*, ¼ev. K. Sahir Sel, 2. basım, İstanbul: Sosyal, 1994, ss. 21-2.

şey, duyu organlarına (yani bizi her an aldatabilecek güvensiz bir temele) dayanmaları nedeniyle, bir kenara bırakılır. “Böylece, duyularımız bizi bazen aldattığına göre, onların bize hayal ettirdikleri şekilde var olan hiçbir şeyin bulunmadığını farzetmek istedim”.⁷ Üstelik onları rüyamızda algıladığımız şeylerden ayırt etmeyi mümkün kılacak hiçbir sağlam belirti de yoktur: “Kaç kez, gece rüyamda, burada olduğumu, hırkayı giymiş ve sobanın başında oturduğumu görüp inanmışımdır; sonra kendimi yatakta soyunmuş yatarken bulurum”.⁸ Descartes, sadece duyulara dayalı olanlardan değil, duyularla hiç ilgisi bulunmayan evrensel gerçeklerden bile şüphe edilebileceğini ifade eder: “Oysa uzun zamandan beri, zihnimde her şeye gücü yeten bir Tanrı’nın var olduğuna dair kesin bir fikir de var... Bu Tanrı’nın, ikiyle üçü her toplayışımda, karenin kenarlarını her sayışımda ya da (eğer bulunabilirse) daha kolay bir sorunla karşı karşıya kaldığımda sürekli yanılmamı sağlamadığından nasıl emin olabilirim?”.⁹ Hatta Tanrı’nın kendisi bile ilke olarak bu şüpheden bağımsız değildir: “Belki de bütün öteki şeylerin kesinlikten uzak olduğuna inanmaktansa bu kadar güçlü bir Tanrı’nın varlığını yadsımayı yeğleyecek kimseler bulunabilir. Şimdilik onlara karşı çıkmayalım ve burada Tanrı hakkında söylenenlerin tümüyle bir masal olduğunu teslim edelim”.¹⁰ Sonuç olarak Descartes, bu akıl yürütme biçiminden sonra, kendisinden hiçbir şekilde şüphe edilemeyecek ilk temel fikre (hakikate) ulaşır:

Fakat, hemen bunun ardından, her şeyin yanlış olduğunu bu şekilde düşünmek istediğim sırada, bunu düşünen benim zorunlu olarak bulunan bir şey olmam gerektiğini fark ettim. Ve şu: *düşünüyorum öyleyse varım* hakikatinin şüphecilerin en acayip varsayımlarının bile sarsmaya gücü yetmeyecek derecede sağlam ve güvenilir

⁷ Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, s. 32.

⁸ Descartes, *Meditationen über die Erste Philosophie*, çev. Gerhart Schmidt, Stuttgart: Reclam, 2005, s. 65.

⁹ Descartes, a.g.e., ss. 69-71.

¹⁰ Descartes, a.g.e., s. 71.

olduğunu görerek, bu hakikati aradığım felsefenin ilk ilkesi olarak kabul etmeye tereddütsüz karar verdim.¹¹

“Ben”, kendisinden şüphe edilemeyecek ve tıpkı matematiksel önermeler gibi sezgiyle doğrudan kavranabilecek ilk hakikattir. Aynı açıklıkta kavranabilecek diğer hakikatler bu temelden hareket ederek çıkarılır. Peki, nedir bu “ben”? Descartes şu şekilde tanımlar:

[B]en, bütün özü (mahiyeti) ve doğası düşünmek olan ve var olmak için hiçbir yer’e ihtiyacı bulunmayan ve maddi hiçbir şeye bağlı olmayan bir cevherim. Öyle ki, bu ben, yani kendisiyle ne isem o olduğum ruh, bedenden tamamıyla farklıdır, hatta bilinmesi onu bilmekten daha kolaydır, ve beden var olmadığı halde bile, ne ise o olmaktan geri kalmaz [...] Kuşku duyan, anlayan, tasarlayan, olumlayan, yadsıyan, isteyen, istemeyen, ayrıca imgeler oluşturan ve hisseden bir şey.¹²

Epistemolojik kaygılarla ileri sürülen yöntemin, ontolojiye bağlandığı yer burasıdır. Yöntem, sadece kesin bilgilere ulaşmak için izlememiz gereken yolu göstermekle kalmaz, bu bilgiyi sağlayan temeli de açığa çıkarır. Buna göre, bilgilerin tümü “düşünen ben”de ya da “düşünüyorum”da, yani var olabilmek için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç hissetmeyen (dolayısıyla bedenden bağımsız) ruhsal ya da zihinsel varlıkta kaynak bulur. Yöntemsel şüphenin önemi buradadır. Varlık, ilki *res extensa* (uzamlı şey) diğeri *res cogitans* (düşünen şey) olmak üzere ikiye ayrılmış ve sonradan bu ayrım üzerinde yükselecek ahlaki, felsefi ve ideolojik sistemlere zemin hazırlanmıştır.

Peki, eski dünya ruh ve beden arasındaki ayrıma yabancı mıydı? *Ruh Üzerine* adlı yapıtında *nous*'tan (bedenden ayrılabilir bir tür akıldan) bahseden Aristoteles'e rağmen, hatta birçok diyalogunda ruhun akılcı kısmını (*to logistikon*) bedenden açıkça ayırıyor gibi görünen Platon'a rağmen, burada yeni bir durumla karşı karşıya olduğumuzu ifade etmek gerekir. Aralarındaki fark, epistemolojik ön kabullere yakından bakıldığında belirgin

¹¹ Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, s. 33.

¹² Descartes, *a.g.e.*, s. 33; Descartes, *Meditationen über die Erste Philosophie*, s. 87.

hale gelir. Örneğin duyu algısı: Düşünmeyi ve dolayısıyla bilgiyi mümkün kılan bu en alt mertebenin beden tarafında yer aldığını şüpheyle karşılayan eski bir Yunanlı bulmak çok zordur. Keskin bir cismin bedene sürtünmesi acı hissettirir; imge, gözü uyaran herhangi bir nesnenin dolaysız sonucudur. Algının kaynağı, her iki durumda da nesnedir; ilkinde ten, diğerinde gözdür. Bu nedenle “duyum ile zihnin (ruhun) ilişkisi nedir?” gibi bir soruyu Grekçeye tercüme etmek neredeyse imkânsızdır.¹³ Bu anlayış skolastiklerde de genel olarak geçerlidir ve aşağı yukarı şu şekilde ifade bulur: Daha önce duyularda olmayan hiçbir şey zihinde olamaz. O halde, duyumla tespit edilmiş algıları her ne kadar *episteme* yerine *doxa* olarak sınıflandırsa da ortalama bir Greko-Romenin düşünme işine bedeniyle katıldığını ve onsuz yapamadığını belirtmek yanlış olmaz. Bu durum, eskilerde ruh ve beden arasında köklü bir ayırım yapılamadığını, dolayısıyla bedenden ayrılabilir bir ruh anlayışına sahip olunmadığını gösteren önemli bir işaret olarak kabul edilebilir. Hâlbuki 17. yüzyıla gelindiğinde durum değişmeye başlamıştır. *Altıncı Meditasyona* ve onunla uyumlu pek çok satıra göz atan bir okuyucu, eskilerdekine benzer bir duysal algı anlayışıyla (dolayısıyla ruh-beden birliğiyle) hiç zahmet çekmeden karşılaşılabilecektir. Bu çok doğal, çünkü 17. yüzyıl bir ayağıyla hâlâ ortaçağdadır. Ancak Descartes’ın yöntemsel şüphesine destek veren çok sayıda bölüme dikkatle bakıldığında yeni bir anlayışla karşılaşılır: Duyusal algı, tıpkı eskilerde olduğu gibi, bilginin en alt türüne kaynak oluşturur oluşturmasına; ancak bundan böyle bedene değil, zihne (ruha) aittir. “Herkes bilmektedir ki, dışsal cisimlerin bize temas etmesi sonucu acı veya gıdıklanma gibi ideaların bu cisimlerle hiçbir benzerliği yoktur”.¹⁴ Descartes’ın eserlerini tarayıp destek aramaya gerek yok; düşünmeyi, yani bedenden ayrılmış ruhsal tözü tanımlarken oldukça net konuşur: “Dolayısıyla

¹³ Wallece Watson’dan aktaran Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, İstanbul: Paradigma, 2006, s. 55.

¹⁴ Descartes’dan aktaran John Cottingham, *Descartes Sözlüğü*, çev. Bülent Gözkân; Necati Ilgicioğlu; Ayhan Çitil; Aliye Kovanlıkaya, İstanbul: Doruk, 2002, s. 26; yöntemsel şüpheyi ve Kartezyen düalizmi tamamlayan bir duysal algı anlayışının bedenden çok ruha gönderme yaptığını A. G. A. Balz şu şekilde ifade eder: “Fakat eğer bıçağın neden olduğu acı, maddeye özgü bir modlar kümesi olarak bıçağın bir özelliği değilse, aynı şekilde, insan bedeni olan maddeye özgü modlar kümesinin bir özelliği de olamaz. Dolayısıyla, acı ve bizim dolaysız tecrübemizin bütün kalıntılarının, ruh tözüne defedilmesi gerekir”, aktaran Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. 64.

sadece anlamak, istemek, hayal etmek değil, hissetmek de burada düşünmeye aittir”.¹⁵ Tam aksini düşünmemize neden olabilecek sözlerine çok sık rastlansa da Descartes’ın imgeler konusunda da aynı sonuca ulaştığını iddia etmek pekâlâ mümkündür. Buna göre imge, zihin önünde duran bir iz, şekil ya da temsildir, ancak bu temsilin temsil edilenle tam olarak örtüştüğünü gösteren hiçbir belirti yoktur. *Üçüncü* Meditasyon’da imgeler üzerinde düşündükten sonra şu sözleri sarf eder Descartes: “Bütün bunlar, dışımda benden ayrı şeylerin var olduğuna ve bunların kendi tasarımlarını veya imgelerini duyu organlarım aracılığıyla ya da başka bir yolla bana gönderip işlediklerine şimdiye kadar kesin bir yargıyla değil de kör ve ölçüsüz bir itkiyle inandığımı yeterince gösteriyor”.¹⁶ Bunun en radikal ifadesi ise şöyledir: “Herhangi bir şeyi görebilmemi sağlayan, gözlerim dahi olmayabilir”.¹⁷ Kısacası, imge sanki bedene yerleşmiş gibi görünür, oysa zihinsel (ruhsal) bir tavidir.

Duyusal algıyla tespit edilmiş olanları aşan yüksek bilgi biçimlerinde bin yıllık mesafeler ortadan kalkıyor ve anlayışlar birbirine yaklaşıyor gibi görünür. Kartezyenizm, hakikati kavrayıp anlayabilmek için görünüşler alanını terk etmek gerektiğini ifade ederken eskilerle mutabıktır. Akıl, bu durumda her ikisinde de özlerle ilgilidir. Aristoteles’in, duyum, hareket ve imgelemi bedenle, nesnenin görünmeyen tümel yanını ise akılla temas halinde ele almış olması, Kartezyen düalizmin sanılandan çok daha eski tarihli olabileceğini düşündürür. Ancak acele edip karar vermeden önce iyi bakmak gerekir. Aristoteles’in, duyusal algıdan bağımsız biçimleri kavrayan ve bu yönüyle bedensel işlevleri askıya alan bir tür akıl üzerinde durduğu doğrudur. Fakat bu durum, bedenden ayrılabilir bir akıl üzerinde ısrar ettiği anlamına gelmez. Çünkü burada ruh, her şeye rağmen imgeleme bağlıdır; imgelerdeki formları düşünür, onlar üzerinde işlem yapar. Düşünme yetisi, Aristoteles’in

¹⁵ Descartes, *Die Prinzipien der Philosophie*, çev. Artur Buchenau, Hamburg: Felix Meiner, 1992, s. 3.

¹⁶ Descartes, *Meditationen über die Erste Philosophie*, ss. 109-111.

¹⁷ Descartes’dan aktaran Jonathan Crary, *Gözlemcinin Teknikleri: On Dokuzuncu Yüzyılda Görme ve Modernite Üzerine*, çev. Elif Daldeniz, İstanbul: Metis, 2004, s. 56.

kendi deyişiiyle, ancak “imgelere kendini verdiğinde kımıldar”. Dolayısıyla ruh (zihin), kendine özgü işlevi yerine getirdiğinde bile bedene bağlıdır. Hakikate ulaşmak için görünüşlerin ardındakine uzanmış olması durumu değiştirmez; hakikat, kendisini her seferinde sadece başka bir görüntü (daha yüksek bir düzenin görüntüsü) olarak takdim eder.¹⁸ Hatta bir adım daha atıp, durumun Platon’da bile aynı olduğunu, bedensel özelliklerin onun idealar teorisinde bile tam olarak dışlanamadığını ifade etmek mümkündür.¹⁹ Fikir (*idea*), eskilerde öznel bir kaynağa sahip değildir; nesnesiyle örtüşüp örtüşmediğini kontrol etmemiz gereken (yani ihtiyatlı davranıp kendisinden şüphe etmemiz gereken) salt ruhsal bir temsil değildir. Temsilden öte bir şeydir. Nesnenin etkisiyle oluşmuş bir biçimdir; yani nesnel bir kaynaktan beslenir. O halde burada akıl, nesneyi sadece temsil eden değil, nesnenin biçimini olduğu gibi alan, onunla kaynaşıp bir olan bir şeydir.²⁰ Hâlbuki Descartes’a gelindiğinde durum değişmiştir. Görünenlerin ardındakini temsil eden fikir, artık duyuşsal algıya dayanan ve onun üzerinde yükselen bir aklın değil, sadece sezgi ve çıkarımla iş gören (duyuşsal algıyla bağı kopmuş) bir aklın eseridir. Descartes’ın, fikri zaman zaman herhangi bir şeyin maddeden soyutlanmış temsili olarak tanımlamış olması, dolayısıyla tanıma duyuşsal algıyla bağı bir biçimi de dâhil etmiş gibi görünmesi yanıltmamalı. Bu türden bir fikir anlayışının, düalizmi tamamlayacak unsurlardan biri olarak düşünülmediği ve bu nedenle de güçlü bir şekilde temellendirilmediği açıktır. Descartes, “fikrin” ruhtaki bir “şey” olduğunu ve onun ruh tarafından doğrudan algılandığını pek çok defa açık bir şekilde ifade etmiştir. Yani “fikir”, burada ruh (zihin) tarafından algılanan “şeyin kendisidir”, yoksa dışarıdaki bir “şeyin görüntüsü”

¹⁸ Arendt, *Vom Leben des Geistes*, çev. Hermann Vetter, München: Piper, 2006, s. 33.

¹⁹ “Düşünmek –Platon’a göre sessiz konuşmak– ancak ruhun gözlerini açmaya yarar, hatta Aristotelesçi nous’un kendisi bile hakikati görüp seyreden bir organdır. Başka bir deyişle, düşünmek temaşayı amaçlar ve kendisini onunla doldurur. Temaşa da etkinliğin tersine edilgenliktir, ruhsal etkinliğin huzura kavuştuğu noktadır”, Arendt, *Vom Leben des Geistes*, s. 16; “Siğ görüşlerin ‘objektif’ idealist yaftasını yapıştırdığı Platon’da ‘idea’ (görünen şey) ince yapıda cisimdir ve bilgisi, ruhun derinliklerinden çekip çıkarılır. İnsan, algı basamaklarından ve çeşitli tanımlamalardan geçerek değişmez yetkin yapıları ‘görür’”, Uluğ Nutku, “İki Kültür İki Ruh”, *İnsan Felsefesi Çalışmaları*, İstanbul: Bulut, 1998, s. 17; “Büyük ölçüde Platonculuğun etkisindeki Ortaçağ kavramsal sisteminde görme, tanıma biçimi olarak ayrıcalıklıdır [...]”, Sabine Melchior-Bonnet, *Aynanın Tarihi*, çev. İsmail Yerguz, Ankara: Dost, 2007, s. 101.

²⁰ Bkz. Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. 53.

değil.²¹ Kısacası fikir, Kartezyen düalizmle birlikte “Ben”in ya da *res cogitans*’ın sınırları içinde hapsolmuştur; bundan böyle salt temsildir ve temsil edilen şeyle denk düşüp düşmediği konusunda (Tanrı hariç) hiçbir sağlam belirti sunmamaktadır. Görünenlerin ardındaki hakikat ise, zihne şekil veren nesnel bir varlık olmaktan çıkmış, içe dönerek (meditasyonla) keşfedilebilecek ruhsal bir varlık haline gelmiştir.

Res cogitans, her şeyden önce, dışarıyla bağlantısını koparmış bağımsız bir iç yaşamın ya da iç dünyanın ifadesidir. Hiç şüphesiz, aynı zamanda, yanlışa sürükleyebilecek riskleri en aza indirmiş bir tür gerileme, vazgeçme ve “kendini köşeye sıkıştırma” anlamına da gelmektedir.²² İçe dönen ve hakikati ancak orada arayıp bulabilen bu Kartezyen tavrın felsefeyi yepyeni bir yola soktuğunu ifade etmek gerekir. Felsefe tabii ki hâlâ bir metafiziktir; Descartes, en önemli eserlerinden birini (*“İlk Felsefe” Hakkında Meditasyonlar*) ona katkı yapmak amacıyla yazmıştır. Ancak araştırmanın yönü, bundan böyle dışarıdan (varlıktan) içeriye (bilgiye) değil, içerden dışarıya doğru hareket etmektedir. Felsefeyi karakterize eden alt disiplin artık ontoloji değil, epistemolojidir. Bu darbe, yüzyıllardır hüküm süren akıl anlayışını bağlayıcı olmaktan çıkarmıştır. Akıl, varlıkta kök salan bir söz/kelam (*logos*) değildir artık, bundan böyle bedensiz öznenen yola çıkıp etrafa nüfuz eden bir tür kavrama gücü ya da anlama yetisidir. Dolayısıyla “düşünme”, varlığa tercüman olan ve onu dolaysız bir şekilde dışa vuran bir etkinlik olmaktan çıkmış, “düşünen ben”de kaynak bulan, bizzat onun tarafından icra edilen ve dolayısıyla her şeyden önce onu açığa seren bir etkinlik haline gelmeye başlamıştır.

Res cogitans, tarih sahnesine adım atmaya hazırlanan yeni bir aktörün (öznenin) ifadesidir. Yani insanın. 17. yüzyıldan önce ona ilişkin hiçbir belirti yoktur. Aristoteles’in, insanları akıl sahibi bir hayvan olarak tanımlamış olması bizi yanlış bir sonuca doğru götürmemeli. Platon ya da Aristoteles’in

²¹ Andreas Kimmerling, *Ideen des Ichs: Studien zu Descartes’ Philosophie*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1996, s. 57.

²² Ulus Baker, “Bilimsel Kuşkudan Bilimden Kuşkuya Doğru”, *Yüzeysel-Fragmanlar*, der. Ege Berensel, İstanbul: Birikim, 2009, s. 114.

insanlarını toplumsal kimliklerinden ayırmak mümkün değildir. Bugünün refleksiyle yapay birer eklenti olarak gördüğümüz bu kimliklerin tümü eskilerde doğaldır. Mesela bazı insanlar zanaatkâr, bazıları ise koruyucu ya da savaşçıdır. İnsanların bir kısmı tüccar, sanatçı ya da yönetici (yurttaş), bir kısmı da köledir. Bütün bu ayrımların doğal bir zemini vardır; kozmik düzende kendilerine ayrılmış yerleri işgal ederler. Doğa, insanlar arasında böyle bir ayırım yapmaya eğilimlidir; bazı insanları çalışmak için güçlü kılar, bazılarını da yönetmek için akıllı. Platon'un üç parçalı ruh anlayışında akıllı kısmı (*to logistikon*) baskın olanlar yönetici-filozof, yürekli kısma (*to tumoeides*) sahip olanlar koruyucu ve içgüdüsel kısım (*to epitumetikon*) donatılı olanlar köledir. Bütün insanlar, Aristoteles'in dediği gibi akıllıdır elbette. Fakat aklını (ruhunu) emekle (bedensel etkinlik) sulandırmış olanlar (başta köleler olmak üzere) aşağı türden bir akla sahiptir. Varlığı (hakikati) çarpıtmadan sözle buluşturacak olanlar emeğe bulaşmamış (akıllı yönetici) olanlardır. Bu nedenle, insanlardan bazıları (yurttaş-yöneticiler, koruyucular) doğal olarak özgür, bazıları (emekçiler, zanaatkârlar ve köleler) ise değildir. Dolayısıyla, eski dünyada köle, efendi, savaşçı ya da sonradan serf ve senyör vardır; yani söz konusu olan aslında hep *insanlardır, insan değil*. Oysa Descartes'la birlikte durum değişmeye başlamıştır. Farklı ruh türlerini (dolayısıyla farklı insanları) birbirinden ayırmayı mümkün kılan nesnel zemin ortadan kalkmıştır. Onun yukarıda aktarılan ruh (zihin) anlayışı bedensel özelliklerden, yani doğadan tamamen arınmıştır. "Kuşku duyan, anlayan, tasarlayan, olumluyan, yadsıyan, isteyen, istemeyen, ayrıca imgeler oluşturan ve hisseden" ruh (zihin) yekparedir ve insanların tümünde aynıdır. Ne cinsiyeti vardır ne de toplumsal herhangi bir statüyle doğal bir ittifak içinde bulunur.

Sağduyu dünyada en iyi paylaştırılmış şeydir, çünkü her insan kendi payının o kadar iyi olduğunu sanır ki, başka her şeyde en güç memnun olanlar bile, kendilerinde bulunan sağduyudan fazlasını arzu etmezler. Herkesin birden bunda aldanmış olmasına ihtimal verilemez: fakat, bu, daha çok, özellikle sağduyu ya da akıl denilen

iyi hüküm vermek ve doğruyu yanlıştan ayırmak gücünün bütün insanlarda yaradılıştan eşit olduğunu gösterir.²³

Dolayısıyla, modern dünyadaki köleye, savaşçıya, efendiye vb. (yani toplumsal açıdan belirlenmiş farklı statülere) rağmen, söz konusu olan aslında hep *insandır, insanlar değil*.

1.2. *Transzendentale Apperzeption* veya *Özbilinç*

İnsanın merkeze tam olarak yerleşebilmesi, başka bir deyişle gerilemenin ya da içe dönmenin tam olarak başarıya ulaşabilmesi için hayati öneme sahip birkaç adımın daha atılması gerekiyordu. Adımları atan Kant olmuştur.

İlk adım, Descartes'ı meşgul eden sorunlardan birini çözüme kavuşturmak amacıyla atılmıştır. Kant, sorunu şu şekilde ifade eder:

Öyleyse uzay ve zaman nelerdirler? Edimsel varlıklar mıdır? Şeylerin sezilmedikleri zaman bile kendilerinde onlara ait belirlenimleri ya da ilişkileri midirler? Yoksa yalnızca sezgi biçimine ve öyleyse anımızın öznel yapısına mı bağlıdır, öyle ki bu öznel yapı olmaksızın bu yüklemeler hiçbir şeye yüklenemeyeceklerdir?²⁴

Müteakip satırlar, zaman ve mekânın deneyime bağlı olmadığını, daha doğrusu deneyimden türetilmediklerini göstermek için yazılmıştır. Zaman ve mekân, ampiristlerin iddia ettiği gibi, duyu verilerinden elde edilmiş kavramlar değildir. Kant'a göre durum tam tersidir; zaman içe bağlı duyuların, mekân ise dışa bağlı duyuların *a priori* biçimidir. Başka bir deyişle, deneyimi mümkün kılan, onu algılanabilir belirli bir biçime kavuşturan aslında zaman ve mekândır. Bu durum, onların dışarıdaki şeylere değil, içeriye (düşünene) kayıtlı olduklarını gösterir. O halde Kant'ın, özellikle bu konuda, Descartes'ın en önemli sorunlarından bir tanesini çözüme kavuşturarak öznelciliğe katkı

²³ Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, s. 7.

²⁴ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1993, A 23.

yaptığı söylenebilir: Cisimlere ilişkin bir temsilin, mekân cisimsel töze ait bir sıfat olarak kabul edildiği müddetçe, nasıl olup da içeride (düşünen ben'de) kaynak bulunduğunu açıklamak mümkün değildi. Descartes'ın, duyu algıları konusunda net bir tavır sergileyememesi, onları bazen ruha bazen de bedene atfetmesi bu nedenledir.²⁵ Tereddüt, Kant'la birlikte ortadan kalkmıştır. Mekânın artık bilen öznenen bağımsız bir varlığı yoktur; tüm dış sezgilere temel oluşturan zorunlu bir tasarım olarak öznenen *a priori* hazır bulunmaktadır. Bu müdahaleyle Kartezyen düalizmin özne lehine ortadan kaldırıldığı açıkça anlaşılıyor: Ayrım, bundan böyle *res cogitans* ile *res extensa* arasında değildir, *phenomenon* (görünen ya da duyularla fark edilebilen) ve *noumenon* (görünmeyen ya da duyularla fark edilemeyen) arasındadır. Bunun anlamı, insandan ayrı duran, ondan bağımsız olan bir şeyin (*ding an sich*) kendi başına ne olduğu sorusunun artık hiçbir şekilde cevaplanamayacak oluşudur.²⁶

Bu ilk önemli adım, metafizik eleştirisiyle tamamlanmıştır. Kant, görünenle sınırlı kalmayan ve onun ardındakileri (yani görünmeyenleri ya da duyularla fark edilemeyenleri) kavrama iddiasıyla hareket eden bütün metafiziksel yaklaşımların temelden yoksun olduklarını göstermeye çalışmıştır. Ona göre anlama yetisi, duyarlılığın önkoşullarıyla (zaman ve mekânla) sınırlıdır. Kant, bu koşullarla sınırlı olmayan fikirleri reddediyor değildir; tersine, metafiziğin akılda doğal bir eğilim olarak var olduğunu ve bu nedenle onu inkâr etmenin hiçbir işe yaramayacağını ifade eder. Dolayısıyla amaç onu anlamsız kılmak değil, sınırlarını tespit edip dizginlemektir. Kant, bu nedenle, metafiziğe dayalı fikirlerin (*idee*) zaman ve mekân üzerine inşa edilmiş bilgilerle (*erkenntnis*) karıştırılmaması gerektiğini ısrarla vurgulamıştır. Tanrı, evren, ruh, ölümsüzlük ve özgürlük gibi fikirler koşulsuz olanı (metafiziği) düşünmeye sevk edebilir, ancak onlarla bilgi elde etmek mümkün

²⁵ “Bu akıl yürütme tarzını çözümlerken, ilk olarak gözlemlediğimiz nokta, bir yandan ‘duyu verileri’nin özneye ve onun durumlarına bağımlı olduğunu kabul ederken, öte yandan da bu ‘veriler’i nesnel ve gerçek olarak (‘kafatasından çok uzakta’) var olan maddi nesnelere atfetmenin, bağdaştırılması imkânsız bir çelişki olduğudur”, Victor Lektorsky, *Özne Nesne Biliş*, çev. Şükrü Alpagut, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm, 1998, s. 79.

²⁶ Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A 42.

değildir. Bilginin oluşabilmesi için iki koşulun yerine gelmesi gerekir: Şeyler, öncelikle duyulmalı, yani zaman ve mekânda belirginleşip görünür hale gelmelidir. Sonra bu görünenler kavranmalı, bağlantı içine sokulmalı ve sonuç çıkarmak üzere yargılanmalıdır. Özne, ilk koşulu duyarlığına, yani pasif yanına borçludur; ikincisini ise zekâsına, yani aktif yanına. Her iki koşul da *a priori* formlara dayanır: İlkinde zaman ve mekân, ikincisinde kavramlar ya da kategoriler. Bilgi, ancak bu formlar bir araya gelip çakıştığına ortaya çıkabilir. Aksi halde ortada olanlar ya dağınık duyu verileri ya da temelsiz fikirlerdir. Kant'ın ünlü sözüyle ifade edilecek olursa: “Duyarlık olmaksızın bize hiçbir nesne verilemez, ve anlık olmaksızın hiç biri düşünülemez. İçeriksiz düşünceler boş, ve kavramlar olmaksızın sezgiler kördürler”.²⁷

Kant'ın eleştirisi, düşünmeyi vesayet altında bulunmaktan kurtarmaktadır. İlk adım bir ampirizm eleştirisidir; duyumun maddesi ile biçimi arasında ayırım yapmayanlara, dolayısıyla mekânın dışarıda değil de içeride bulunduğunu anlayamayanlara yapılmış bir uyarıdır. İkinci adım ise bir metafizik eleştirisidir; akıl (*vernunft*) ile anlama yetisi (*verstand*) arasında ayırım yapmayanlara, dolayısıyla bu yetinin dışarıda (mesela Tanrı ya da ruhta) değil de içeride bulunduğunu anlayamayanlara hatalı olduklarını gösterir. Düşünme, dışarıdakilerden kurtulmuştur artık; onlar tarafından belirlenen ya da onlara göre biçim alan bir etkinlik olmaktan çıkmıştır. Bundan böyle, tamamıyla içeriye (bilince), yani hiçbir şeyle ve hiç kimseyle belirlenmeyen “Ben”e aittir. Kant, onu şu şekilde ifade eder:

‘Düşünüyorum’ tüm tasarımlarıma eşlik edebiliyor olmalıdır [...] Çünkü belli bir sezgide verilen çoklu tasarımlar, eğer tümüyle bir özbilince ait olmasalardı, tümüyle *benim* tasarımlarım olamazdı. Başka bir deyişle, benim tasarımlarım olarak (üstelik onların böyle olarak bilincinde olmasam bile) gene de tek bir evrensel özbilince birarada durabilmelerinin biricik koşuluna zorunlu olarak uymalıdır, yoksa baştan sona bana ait olmayacaklardır [...] Sezgide verilen bu tasarımların tümüyle *bana* ait oldukları düşüncesi, buna göre, onları tek bir özbilince birleştirdiğim ya da en azından böyle birleştirebileceğim düşüncesi ile birdir.²⁸

²⁷ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A 51.

²⁸ Kant, a.g.e., B 131, B 132, B 134.

Descartes'la başlayan sürecin Kant'ta doruk noktasına ulaşıp tamamlandığını söylemek mümkündür. Düşünme, Foucault'nun deyişiyle, sonsuzun bütün izlerini üzerinden atmış ve tamamen sonluya (insana) özgü bir etkinlik haline gelmiştir; bundan böyle insana ait bir belirtidir ve sadece ona işaret etmektedir.

Bir insan belli bir sözcüğün tasarımını belli bir şey ile, bir başkası ise bir başka şey ile bağlayabilir; ve bilincin görgül olandaki birliği verili olan açısından zorunlu ve evrensel olarak geçerli değildir [...] [Oysa] *tamalğının aşkınsal birliği* bir sezgide verili çoklunun tümünün nesnenin bir kavramında birleştirilmesini sağlayan birliktir. Bu nedenle *nesnel* olarak adlandırılır ve bilincin *öznel birliğinden* ayırt edilmelidir [...] Bu tamalgı ilkesi bütün bir insan bilgisindeki en yüksek ilkedir.²⁹

Bilincin öznel (ampirik) birliği ile onun nesnel (aşkınsal) birliği arasında ayırım yapılmış olması ve sonuçta öznel birliğin (bilincin) temeline bir önkoşul olarak aşkınsal birliğin (yani tarihsel koşullardan bağımsız özbilincin)³⁰ konulmuş olması, Kant'ın felsefesinde söz konusu olanın aslında *insanlar değil, insan* olduğunu göstermektedir. Üstelik *res cogitans*'ta bir fazlalık olarak duran *res*'ten de tam olarak kurtulmuş ve ötesi bulunmayan sorgulanamaz bir kaynak ya da köken konumuna yükselmiştir.

Bu öğretiye temel olarak yalın ve içeriğinde kendi içinde bütünüyle boş *Ben* tasarımından başka bir şey alamayız; buna ilişkin olarak onun bir kavram olduğunu bile söyleyemeyiz, ve belirtebileceğimiz tek şey yalnızca tüm kavramlara eşlik eden bir bilinç olduğudur. Bu düşünen Ben ya da O [Er] ya da O [Es] (şey) yoluyla düşüncelerin aşkınsal bir öznesinden =x başka hiçbirşey tasarımılanmaz; bu yalnızca yüklemeleri olan düşünceler yoluyla bilinir ve hiçbir zaman bunlardan ayrı onun en küçük bir kavramını bile taşıyamayız, ama ancak çevresinde sürekli bir çemberde dönüp dururuz, çünkü ona ilişkin herhangi bir yargıda bulunmak için her zaman onun tasarımından yararlanmak zorundayızdır.³¹

²⁹ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B 140, B 139, B 135.

³⁰ "Düşünen Ben saf etkinliktir ve bu haliyle ne yaşa, ne cinsiyete, ne niteliklere ne de yaşamöyküsüne (Lebensgeschichte) sahiptir", Arendt, *Vom Leben des Geistes*, s. 52.

³¹ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B 404.

1.3. Geist

Özbilincin, nesneyle baş başa kalmış tarih üstü bir bilinçten (özmeden) hareketle hiçbir zaman açığa çıkarılamayacağını ilk fark edenlerden biri Hegel'dir. Bu büyük idealist filozofun en ünlü eserlerinden biri olan *Tinin Fenomenolojisi* ilk bakışta bilinç felsefesiyle uyum içinde gelişir; ancak eser daha sonraki sayfalarda *cogito*'nun yalıtılmış varlığını şüpheye yer bırakmayacak şekilde reddeden çarpıcı bir esere dönüşür. *Fenomenoloji*'nin "duyusal kesinlik" adını taşıyan bölümü şu sözlerle başlar: "*Duyusal kesinliğin* somut içeriği onu dolaysızca *en zengin* bilgi olarak, giderek sonsuz zenginliğin bilgisi olarak gösterir [...] Duyusal kesinlik ayrıca *en gerçek* bilgi olarak da görünür; çünkü nesneden henüz hiçbir şeyi eksiltmemiş, tersine onu bütün eksizliğiyle önüne almıştır. Halbuki bu *kesinlik* aslında kendisini en yoksul *gerçeklik* olarak gösterir".³² Ardından bilgi adını hak eden tüm temsillerin aslında genel ya da evrensel varlıklarla ilişki içinde bulunduğu gösterilir. Buna göre, tikel varlığı dolaysız bir şekilde temsil etmek mümkün değildir; herhangi bir tikelin temsili, onun bilinç tarafından evrensel bir belirlenim altında, yani "şimdi" ve "burada" (duyusal sezginin *a priori* biçimleri olan zaman ve mekân belirlenimi altında) duran bir varlık olarak tespit edilmesiyle mümkündür. "Evrensel öyleyse aslında duyusal kesinliğin gerçeğidir".³³ *Fenomenoloji*'nin buraya kadarki kısmı Kant'ın bilinç felsefesiyle uyum içindedir; tikelleri dolaysız bir şekilde tasarlayıp ifade etmenin mümkün olmadığı daha baştan açık bir şekilde belirtilmiştir. Dolayısıyla dışarıdakilere temas etmeyen özerk bir iç dünyaya (bilince) vurguda bulunmuş ve böylece ilk bakışta refleksiyona ve epistemolojizme zemin hazırlayan felsefi bir sistem harekete geçirilmiştir.

Fakat *Fenomenoloji* ile bilinç felsefesi arasındaki paralellik bu kadarıyla sınırlıdır. İlerleyen sayfalar epistemolojiyle karakterize edilmiş felsefi çözümleri tahttan indirir; nesneyle baş başa kalan öznenin o pasif

³² Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Felix Meiner, 1952, § 91.

³³ Hegel, a.g.e., § 96.

seyredici tavrı belirleyici olmaktan çıkar. Bilinçten özbilince (Ben'e) giden yol özne ve nesne arasındaki karşılaşmadan, bu karşılaşmadan hareketle yapılmış bir sorgulamadan, dolayısıyla refleksiyondan geçmez. Hegel'e göre Ben'in ortaya çıkabilmesi için, varlığı açığa seren pasif seyretme hali dışında başka bir şey de gerekmektedir. Bu başka şey İstek'tir.³⁴ Muhakeme ve akıl yürütmenin dışında yer alan bu antropolojik unsurun bilinç felsefesine belirleyici bir etken olarak dâhil edilmesi farklı bir özbilinç anlayışına yol açmıştır.

İstek, *Fenomenoloji*'de "Ben" demeyi sağlayan esas faktör olarak tanımlanmıştır. "İstek kendini her zaman, *benim* isteğim olarak açığa-vurur ve isteği Açığa-vurmak için, 'Ben' sözcüğünden yararlanmak gerekir. İnsan, bir şeyi seyredişine ne kadar '*dalmış gitmiş*' olursa olsun, bu şeye ilişkin *istek* doğduğu an, hemen '*kendine çağrılmış*' olacaktır".³⁵ İsteğin asli özelliği "olumsuzlama"dır; pasif seyretme ve muhakemeden farklı olarak eylemde bulunma, seyredilen şeyi dönüşüme uğratma ve onun bağımsızlığına son verip kendine katma özelliklerine sahiptir. Hegel, insani varoluşu mümkün hale getiren bu isteğin hayvandaki istekten farklı olduğunu belirtmiştir. İnsanlaştıran istek hayvani istekten farklı olarak nesneye değil, bir başka insan isteğine yönelmiştir: "Özbilinç doyumuna ancak başka bir özbilinçte ulaşır".³⁶ Dolayısıyla ortadan kaldırmada, yok etmede ya da öldürmede değil, boyun eğdirmede, üstünlüğü teslim ettirmede ve tanınmada son bulan bir istek söz konusudur. Özbilinç, ancak bu türden bir isteğin tatmine ulaşmasıyla oluşur.

Bu bakış açısıyla hareket edildiğinde pek çok isteğin bir arada bulunuşunu temel bir gerçek olarak kabul etmek gerekir ve "eğer bu tümel Bilinip-Tanınma İsteklerinin bir çoğulluğu söz konusuysa, bu İsteklerden kaynaklanan eylemin –en azından ilk başta– hayat ve ölüm için girişilen bir

³⁴ Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi, 2000, s. 41; bkz. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, § 167.

³⁵ Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 41.

³⁶ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, § 175.

Mücadeleden (Kampf auf Leben und Tod) başka bir şey olamayacağı da açıktır".³⁷ Özbilinç ve istek arasında kurulan bu ilişki, Descartes ve Kant'ta ifade bulan epistemolojik çerçeveyi altüst eder. Özbilinç, sadece teorik deneyimi (nesneyle baş başa kalan bilincin yalıtılmış konumunu) değil, aksine etik, dinsel ve hukuksal deneyimi de hesaba katarak ortaya konulur.³⁸ *Cogito*'nun istekle ve bu isteğin tatmin edilişiyle bağlantı içinde ele alınmış olması, onun içe dönerek ve muhakeme ederek keşfedilebilecek tarihsel bir varlığa değil, gerilim ve çatışma içinde gelişip olgunlaşabilecek tarihsel bir varlığa sahip olduğunu gösterir. Hegel'e göre özbilinç, insanlar arasında gerçekleşen ve kuvvetle yoğrulan tarihsel bir ilişkinin ürünüdür. *Fenomenoloji*, bu tarihsel süreci takip etmek ve bilinçten özbilince ilerleyen bu çatışmalı sürecin hangi aşamalardan geçtiğini betimlemek amacıyla kaleme alınmıştır.

Fenomenoloji, özbilinç tartışmasına çatışma içinde şekillenen bilinçleri tasvir ederek başlar. Yani daha en başından beri tarihsel bilinçlerdir (*insanlardır*) söz konusu olan; tüm tasarımlarımıza eşlik eden tarihsel bir bilinç (*insan*) değil. Mücadelede hayatını tehlikeye atma cesareti gösterip ölüm korkusunu bastıran bilinç "Efendi"ye aittir. Efendi ile giriştiği mücadelede ölüm korkusuna yenik düşen, dolayısıyla mücadeleyi kaybeden bilinç ise "Köle"nininkidir. Birbirlerini efendi (özgür) ve köle (bağımlı) olarak tanıyan bu insanlar arasındaki bağ "çalışma" ile sağlanmaktadır. Çalışan köle, varoluşun mevcut koşullarını, savaşçı efendinin taleplerine uygun bir şekilde dönüşüme uğratar.³⁹ Dönüşüme uğrayan bu koşullar sadece doğal olanlarla sınırlı değildir; doğal olmayanlar (yani zihinsel koşullar) da bu dönüşüme tâbidir. Burada önemli olan, anlama yetisiyle hiç ilgisi yokmuş gibi görünen bir etkinliğin (çalışmanın) özbilincin oluşumuna etkin bir şekilde dâhil olmasıdır.

³⁷ Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 45.

³⁸ Jean Hyppolite, "Fenomenolojinin Anlamı ve Yöntemi", *Hegel'i Okumak*, der. ve çev. Tülin Bumin, İstanbul: Kabalıcı, 1993, s. 71.

³⁹ Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 46; bkz. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, §§ 190-193.

Köle, eylemde bulunarak, verilmiş-varlığı, Doğayı, *kendi* Doğasını olumsuzlar, dönüşüme uğratır ve bunu da, bir *fikre*, sözcüğün biyolojik anlamıyla *var olmayan* bir şeye bağlı olarak; *Efendi* fikrine, yani özce *toplumsal*, insansal ve tarihsel bir fikre bağlı olarak yapar. İmdi, doğal *olmayan* bir fikre bağlı olarak dönüşüme uğratabilmek, bir *teknîğe* sahip olma durumunda bulunmak demektir. Ve bir teknik doğuran fikir ise, *bilimsel* bir fikirdir, *bilimsel* bir kavramdır. Kısacası, bilimsel kavramlara sahip olmak –Anlayışgücüyü, *Verstand*'la–, *soyut* fikirler yetisiyle donanmış olmak demektir. Demek ki, anlayışgücünün, soyut düşüncenin, bilimin, tekniğin, sanatların, –evet bütün bunların kökeni, Kölenin zorlama altında gerçekleştiği çalışmasıdır.⁴⁰

Bütün bunlar, 17. yüzyıldan itibaren gelişmeye başlayan bilinç felsefesinin *Fenomenoloji*'de kırılmaya uğradığını, epistemolojiyle karakterize edilmiş hâkim felsefi geleneğin sarsılmaya başladığını, dolayısıyla insanı merkeze koyan teorik yaklaşımların inandırıcı olmaktan çıktığını gösterir. Hegel, bilginin “iç dünya”da değil, aksine nesnel koşullar içinde kaynak bulan bir tasarım olduğunu göstermiştir. Üstelik iç (özne)-dış (nesne) ayrımını başka bir biçimde kabul eden (yani öznenin nesneyle baş başa kalışını referans alan, ancak belirleyici etken olarak özneyi değil de nesneyi öne süren) ampirizmden farklı olarak “nesne” soyutlamasına yenik düşmemiş, özneye (bilinçle) birlikte nesnenin de süreç içinde şekillendiğini ifade etmiştir. Başka bir deyişle, bilgi konusunda hiçbir unsura merkezi ve kurucu bir konum atfedilmemiştir. Bilinç ya köleye ya da efendiye ait bir bilinçtir (yani tarihseldir) ve çatışma içinde şekillenmiştir. Nesne ise özne karşısında duran gizemli bir bilinmeyen ya da soyut bir şey değil, kölenin çalışmasıyla biçim kazanmış tarihsel bir varlıktır. Hegel'de özbilinç (insan), “kuvvetler oyunu”⁴¹ içinde biçimlenmiş tarihsel bir ilişkinin ürünüdür ve bu itibarla Marksist teorinin hiç şüphesiz en önemli ilham kaynaklarından biridir.

Evet, Marx Hegel'e yakındı, ama öncelikle *söylenmemiş olan nedenlerle*, diyalektikten önceki nedenlerle, Hegel'in, Descartes'tan Kant'a kadar, klasik burjuva felsefesinin kuramsal önvarsayımları karşısındaki eleştirel konumdan kaynaklanan

⁴⁰ Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 54.

⁴¹ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, § 184.

nedenlerle yakındı. Kısaca söylemek gerekirse, Marx, Hegel'in Köken'e ve Özne'ye ilişkin her felsefeyi, ister akılcı, ister ampirik ya da aşkınsal olsun, yetkisiz sayarak reddetmesindeki direktif nedeniyle Hegel'e yakındı: *cogito*'ya, sansüalist-ampirist özneye ve aşkınsal özneye yönelik eleştirisi, dolayısıyla bir bilgi kuramı fikrine yönelik eleştirisi nedeniyle. Marx, hukukî öznenin ve toplum sözleşmesinin Hegelci eleştirisi nedeniyle, onun ahlâk öznesine, kısacası, gösterdikleri değişiklikler ne olursa olsun, klasik burjuva felsefesine kendi bilgilerini, pratiklerini ve ereklarını güvenceye alma imkanı veren, ve bunu sadece üretmek değil, ama egemen hukukî ideolojinin nosyonlarını felsefî yönden geliştirerek yapan her türlü felsefî Özne ideolojisine yönelik eleştirisi nedeniyle Hegel'e yakındı.⁴²

Fakat Althusser, tüm bunlara rağmen uzlaşmaz bir Hegel karşıtı olmakta ısrar etmiştir. Hatta Marksist teoriye yakın akrabaları nedeniyle onu çok daha büyük bir tehdit olarak algılamış ve bu nedenle mesaisinin çok büyük bir bölümünü Hegel'den tamamen kurtulmuş bir teori oluşturmak için sarf etmiştir. Peki, Hegel'in felsefesi, insanı belirleyici hale getiren tüm yaklaşım biçimlerini ortadan kaldırmışken, her türlü kaynağı, kökeni ve başlangıç noktasını reddederek "öznesiz bir süreç olarak tarih" fikrini Marx'a kalıcı bir miras olarak bırakmışken,⁴³ dolayısıyla bütün bu özellikleriyle burjuvazinin egemen politik söyleminde derin bir tahribat meydana getirebilecekken neden sakıncalı kabul edilsin?

Bu soruya cevap verebilmek için köle ve efendi arasındaki mücadeleye odaklanmak ve bu mücadelenin Hegel tarafından nasıl tasvir edildiğine bakmak gerekir: *Fenomenoloji*'de resmedilen köle-efendi ilişkisi alelâde bir çelişkinin, rasgele doğmuş bir anlaşmazlığın ya da sıradan bir antagonizmanın ifadesi değildir. Söz konusu olan gerilimli ilişki, aksine diyalektik bir niteliğe sahiptir. Yani, rastlantıyla bir araya gelmiş karşıt öğelerden değil, birbirine kenetlenmiş olan ve varoluşlarını bu aradaki sıkı bağa borçlu olan karşıt öğelerden oluşmuştur. Diyalektiğe konu oluşturan öğelerin tek başlarına herhangi bir varlıkları yoktur; çelişki ancak birlikte varolabilen ve bu nedenle birbirini sürekli besleyip dönüştürmek zorunda

⁴² Althusser, "Amiens Savunusu", MY, s. 239.

⁴³ Bkz. Althusser, "Über die Beziehung von Marx zu Hegel", LP, ss. 47-68; "Lenins Hegel-Lektüre", LP, ss. 69-85/ "Hegel Karşısında Lenin", LF, ss. 101-120.

kalan karşıt öğeler tarafından meydana getirilmiştir. Dolayısıyla sıradan bir çelişkinin öğeleri kendi dışlarında herhangi bir şeye gönderme yapmazken (yani bu türden bir çelişkiyi kendi öğelerinden başka bir şeye indirgemek mümkün değilken), diyalektik bir çatışma içinde bulunan öğeler tam tersine kendi dışlarındaki bir şeye işaret ederler. Diyalektiğin öğelerini sadece zıt kuvvetler olarak görmek mümkün değildir; bu kuvvetler aynı zamanda ortak bir paydayla birbirine kenetlenmiştir. Diyalektiğin öğeleri birlik ve bütünlük içinde yer alırlar; bu bütünü birbiriyle çatışarak beslerler.

Köle ve efendi arasında cereyan eden çatışmayı rasgele doğmuş koşulsuz bir çatışma olmaktan çikaran ve onu anlamlı hale getiren bu bütündür. Dolayısıyla kuvvetler oyununu iç bağlantıdan yoksun kör bir olaylar zincirine indirgemek ve çatışmayla beslenip şekil alan bilinçleri de sadece oyunun pozitif koşullarıyla açıklamak yanlıştır. Kuvvetler oyunu bütünün bir parçasıdır ve onun içinde yer alır (anlamlıdır). Bu nedenle oyunu oynayan bilinçler sadece birbirleri tarafından değil, söz konusu bütün tarafından da koşullanmıştır (anlamlı hale getirilmiştir). Hegel'in diyalektik sisteminde belirleyici olan bu bütündür. *Fenomenoloji*'de resmedilen aslında odur. Doğal bilinçten hareket eden ve onun köle ve efendiye ait olmak üzere iki karşıt bilinçle nasıl evrildiğini gözler önüne seren hikâye aslında daha en başından beri bu bütünü anlatmaktadır. Yani kölenin hayvana benzeyen sefil hali, sadece yoksunluk ve boyun eğme hali değil, aynı zamanda zenginliğin ve özgürlüğün (bütünün) şimdilik eksik kalmış bir ifadesidir. Kölenin sefalete eşlik eden çelişik ve bölünmüş bilinci, ilelebet sürececek yetersiz bir bilinç olarak değil, özbilincin (bütünün) geçici anlarından biri olarak anlaşılmalıdır. Kölenin emek ve çalışması verili koşulları değiştirir; özdeşliğe ulaşana dek, doğayı (nesneyi) bilince (özneye), bilinci de doğaya dönüştürür. "Hegel *Fenomenoloji*'yi doğal bilincin bilime yani felsefi bilgiye, Mutlak'ın bilgisine doğru gelişimi ve eğitimi olarak tanımlar; hem bilincin gelişiminin zorunluluğunu hem de bu gelişimin sonucunu gösterir".⁴⁴ O halde *Fenomenoloji*'de resmedilen tarih aslında Tin'in (*Geist*) tarihidir. Tin bütündür;

⁴⁴ Hyppolite, "Fenomenolojinin Anlamı ve Yöntemi", s. 67.

özne ve nesne arasında ortaya çıkmış tarihsel ayrımın aşılıp ortadan kaldırılmasıyla tamama eren özdeşlik halidir.

Hegel'in tarih felsefesinin güçlü bir teorik antihümanizm haline gelmesini engelleyen bu bütün anlayışıdır. Özne ve nesneyi yalıtılmış bir ortamda baş başa bırakan hâkim epistemolojik çözümlenmeleri derinden sarsmış olması ve bilginin (anlama yetisinin) ancak emekle ya da çalışmayla şekillenip gelişebildiğini göstermiş olması Hegel'in sistemini teorik bir antihümanizm haline getirmeye yetmemektedir. *Fenomenoloji*, refleksiyonla keşfedilecek tarihsiz bir özbilincin mevcut olmadığını göstermiş olmasına rağmen, dolayısıyla onun kuvvet ilişkileri içinde yoğrulmuş tarihsel bir ilişkinin ürünü olarak anlaşılması gerektiğini vurgulamış olmasına rağmen hâlâ teorik antihümanizmden dışlanan bir felsefe olarak kalmaktadır. Bunun nedeni, Hegel'in bütün anlayışının materyalizme zıt bir diyalektikle desteklenmiş olmasıdır: Hegel'de bütün (*Geist*), kendi eksik ifade biçimlerini (ampirik bilinçleri) tamamlanmaya zorlayan teleolojik bir içeriğe sahiptir. Olumsuzlayan, nesneyi olumsuzlayarak dönüşüme uğratan ve bu sayede kendi dönüşümüne de zemin hazırlayan bilinç, değişimin her aşamasında sadece bütünün yeni ve farklı bir ifadesi olmakla kalmaz, aynı zamanda bu bütünün daha kusursuz bir ifadesi haline de gelir. Geçmişin kazanımlarını muhafaza ederek yükselen ya da kendisinden öncekileri aşarak (*aufhebung*) olgunlaşan bir bilinçtir söz konusu olan. Geriye dönüşü olanaksız kılan ve her adımda kusursuzluğa doğru ilerleyen böyle bir tarih anlayışında söz konusu bütün (*Geist*) aslında Mutlak'a, yani "tarihin sonu"nda ortaya çıkacak Hakikat'e ve özgürlüğe denk düşmektedir.

[K]endi kendini aşmak, kendisinin ötesine geçmek hareketi bilincin ayırmedici özelliğidir [...] O halde bilgi kendi içinde kaygılıdır, çünkü o aralıksız olarak kendi kendisinin ötesine geçer ve Hegel'in varoluşsal terimlerle betimlediği bu kaygı bir sona ulaşamadıkça yatışmaz. Bu son [...] bilginin kendi ötesine gitmek gereksiniminde olmadığı, kendisini bulduğu, ve kavramın nesnesine, nesnenin

kavramına karşılık olduğu yeredir [...] Filozofun gördüğü ve bütün bu gelişimin özelliğini oluşturan içkin bir amaçsalılık vardır.⁴⁵

Althusser'in itirazı, Hegel'in tarih felsefesine sinmiş bu hakikat anlayışından kaynaklanır. Sorun sadece bu felsefenin 19. yüzyılda genç Hegelcilerin beklentilerine ters bir biçimde gerçekleşmiş olması, yani "tarihin sonu"nda feodal kalıntıları ortadan kaldıracak özgürlükçü/akılcı bir Prusya devleti bekleyenlerin IV. Frederick Wilhelm'in despotizmiyle baş başa kalmış olmaları değil. Ayrıca sorun esas olarak, bu felsefenin yirminci yüzyılın ortalarında Marksizmle çok zor bağdaşabilecek spekülâtif tartışmalara hizmet etmiş olması da değil. Gerçi Althusser'in bu tartışmayı yürüten "Hegelci ustalara" tepkisi çok serttir; tarih sona erdiğinde ve zorunluluktan tamamen kurtulmuş mutlak özgürlük durumuna ulaşıldığında insan ve doğanın neye benzeyeceğini tartışma konusu haline getirenleri (başta Kojève olmak üzere)⁴⁶ cahillikle suçlar.⁴⁷ Asıl sorun, Marx ve Marksizmin seçkin eserlerinde somutlaşmış materyalist bir diyalektiğin Hegel'in "bütün" anlayışından ve onun diyalektik tahlilinden birçok önemli noktada farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Althusser'e göre, Marx'ın somut politik mücadelelere ilişkin yazılarında, Lenin'in Ekim Devrimi'ne açıklık kazandıran "en zayıf halka" teorisinde ve Mao'nun "Çelişki Üzerine" adlı metninde öne çıkan diyalektiği Hegel'dekiyle karıştırmamak gerekir. Hegel'in diyalektiği, görünüşteki karmaşıklığına rağmen, basit bir çelişki modelinden ve organik bir bütün tasarımıyla hareket eder. Bu model, verili bir tarihsel toplumun çeşitliliğini tek bir ilkenin (özgürlüğün, hakikatin, Tin'in ya da özün) egemenliğine tâbi kılar ve böylece ekonomik, toplumsal, politik ve hukuksal

⁴⁵ Hyppolite, "Fenomenolojinin Anlamı ve Yöntemi", s. 80.

⁴⁶ Bu tartışma hakkında bilgi için bkz. Giorgio Agamben, *Das Offene: Der Mensch und das Tier*, çev. Davide Giuriato, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2003, ss. 14-18.

⁴⁷ Althusser, GUS, s. 194: "[Kojève'in] bütün yazmış olduklarını okudum ve –savaştan önce Lacan dâhil herkesin tutkuyla dinlediği– bu adamın ne Hegel'den ne de Marx'tan kesinlikle hiçbir şey anlamamış olduğu kanısına kolayca vardım. Düşüncesinde her şey, ölümüne savaşım ve tarihin sonu kavramları çevresinde dönüyordu; o bunlara şaşırtıcı bir *bürokratik* içerik veriyordu. Tarih, yani sınıf savaşımının tarihi, sona erince, tarih durmayacaktı elbette; ama artık içinde hiçbir şey olup bitmeyecek, yalnızca *günlük işlerin çekilip-çevrilmesi* gibi rutin bir süreç söz konusu olacaktı (yaşasın Saint-Simon!) [...] Fransızların Hegel konusundaki silme cahillikleri sayılmazsa, Kojève'in nasıl olup da dinleyicilerini (Lacan, Bataille, Queneau ve daha birçokları) bu derece büyüleyebildiğini doğrusu anlamadım".

kurumlar vs. bu ilkenin nesnelleşmesi ya da açılımı haline gelir.⁴⁸ Hâlbuki Marksist pratikten, yani doğrudan sınıf mücadelesi içinden seslenen materyalist bir diyalektik, karmaşık ve eklemlenmiş bir bütün anlayışından hareket eder. Burada “bütün”, eşit olarak gelişmemiş, dolayısıyla tek bir ilke etrafında toparlanamayan farklı öge ya da düzeylerden oluşmaktadır. Althusser’in deyimiyle, “son yargıda” ekonomi tarafından belirlenen kompleks bir yapı ya da bütün söz konusudur. Bu bütün anlayışı, Hegel’dekinden farklı bir diyalektiğe zemin oluşturur. Sınıf mücadelesiyle tecrübe edilmiş bir diyalektik, basit ya da soyut bir çelişki fikrini kabul edemez. Marksist pratikten uzanan diyalektik anlayışta çelişki her zaman eşitsizdir, yani farklı düzeylerde cereyan eden ve bu nedenle de herhangi bir ilkenin sınırları içinde toparlanamayan gerçek bir çelişkidir. Althusser, bu eşitsiz çelişki fikrini, sonuç olarak, Kautsky’den itibaren Marksizm’e nüfuz etmiş köklü bir eğilimle mücadele edip ortadan kaldırmak için ileri sürmüştür: “[...] benim yoksulun Hegelciliği adını verdiğim şeyin, işçi hareketi içinde, her zaman ekonomizm biçimini almış olan evrimciliğin iğvası”.⁴⁹

Bu “bütün” ve diyalektik eleştirisinin temelde politik nedenlerden kaynaklandığını göz önünde bulundurmak gerekir. Felsefenin sınırları içinde sergilenen bu muhalif tutum, Althusser’in kendi deyimiyle, aslında belirli bir teorik-ideolojik konjonktüre müdahale etmek içindir. Müdahale, asıl olarak, sınıf mücadelesini hem teoride hem politikada belirleyici olmaktan çıkaran uluslararası komünist harekete ve FKP’ne karşı yapılmaktadır. Çünkü SBKP’nin XX. Kongre’sinde başlayan destalinizasyon süreci, sadece geçmişin “insanlık dışı” uygulamalarıyla yüzleşen bir süreç değil, “aynı zamanda” sınıf mücadelesini terk edip hümanizme kapı aralayan bir süreçtir de. Aynı şekilde, demir yumruk ve üniformayla özdeşleşmiş FKP, parti bağlantısı taşımayan toplumsal hareketlere ılımlı yaklaşmaya başladığında, sadece kemikleşmiş muhafazakâr kimliğini yumuşatmakla yetinememiş, “aynı zamanda” sınıf esaslı bir politikayı da terk etmek zorunda kalmıştır.

⁴⁸ Bkz. Althusser, Mİ, s. 127/ FM, s. 68.

⁴⁹ Althusser, “Amiens Savunusu”, s. 248.

[...] SBKP'nin XX. Kongre'si, sınıf mücadelesinin ortadan kalkmasıyla birlikte proletarya diktatörlüğünün SSCB'de "aşıldığı"nı, Sovyet devletinin artık bir sınıf devleti değil, "tüm halkın devleti" olduğunu; ve SSCB'nin, "Her Şey İnsan İçin!" "hümanist" sloganıyla "komünizmin inşasına" giriştiğini ilan etmiştir. Örneğin, Batılı komünist partiler de sosyalistlerle, demokratlarla ve Katoliklerle birlik politikalarını, vurgunun "sosyalizme barışçıl geçiş"e, "Marksist" ya da "sosyalist hümanizm"e, "diyalog"a yapıldığı, benzer çağrışımlı sloganlarla sürdürmüşlerdir.⁵⁰

Althusser'in de dediği gibi, eğer sözcüklerin ne anlam taşıdıklarına kendileri değil de yankıları karar veriyorsa, politikayı ve ideolojik mücadeleyi teorinin doğal bir parçası, hatta asli belirleyeni olarak kabul etmek gerekir. Althusser, Hegelci diyalektiğin evrimciliğe ya da konformizme tercüme edilebileceğine inanmış ve bu politik eğilimlerle mücadele etmek üzere materyalist bir diyalektik anlayış geliştirmeye çalışmıştır. "[...] Marksist bütün karmaşık ve eşitsizdir [...] İşte bu işleyiş, bu eşitsizliktir ki, bir toplumsal oluşumun başına gerçek bir şey gelebileceğini düşünmeye ve siyasî sınıf mücadelesiyle gerçek tarih üzerinde eylemeye imkân vermektedir. Daha önce değindim: Dünya üzerinde Hegel'den esinlenen siyaset asla görülmemiştir".⁵¹

1.4. İnsan

Engels, Alman düşünce hayatının Hegel'den sonraki durumunu anlatırken şu sözleri sarf eder: "Kılı kırk yaran karanlık sözler", "hantal ve can sıkıcı uzun cümleler".⁵² Bu sözler, gösterişli Alman profesörlerin boş felsefelerine göndermede bulunmuyor sadece. Gazete yazılarından tutun günlük dile kadar yayılan maneviyatçı iklime de işaret ediyor. Hegelcilik, özellikle 1830-1840 yılları arasında, Prusya'nın resmi devlet çıkarlarıyla bütünleşmiş, muhafazakâr değerleri besleyen hâkim felsefe konumuna yükselmiştir.

⁵⁰ Althusser, Mİ, s. 307/ FM, s. 9.

⁵¹ Althusser, "Amiens Savunusu", ss. 244-5.

⁵² Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, MEW 21, Berlin (doğu): Dietz, 1962, s. 265.

Bu durum, Hegelci okul içinde yetişen aydınların bir kısmında büyük bir hayal kırıklığı yaratmış ve yeni bir muhalefetin doğmasına neden olmuştur. Okulun sol kanadı (Genç Hegelciler), devletin mutlak idaresine karşı cephe almış ve onu ortadan kaldırmak için mücadele etmiştir. Mücadele, Almanya'ya özgü koşullar nedeniyle, politik alandan çok felsefi alanda yürütülmüştür. Hedef Hegel'dir; yani feodal değerlere ve maneviyatçılığa vurgu yapan Prusya devletidir. Okulun sol kanadı, derin Hegel karşıtlığı nedeniyle materyalizme doğru sürüklenmiş ve muhalefetini asıl olarak din eleştirisi yaparak ortaya koymuştur. Öne çıkıp yol gösteren kişi Ludwig Feuerbach'tır.

“Doğa, insanları hayvanların efendisi yapmıştır elbette, ama onları zaptetmek için insanlara sadece el değil, hayvanlara hayran olmaları için göz ve kulak da vermiştir”.⁵³ Başka bir etkili cümle daha: “Duyusal tekil varlığın gerçekliği, bizim için kanımızla mühürlenmiş bir hakikattir. Bunun duyusal alandaki anlamı, göze göz, dişe dişdir”.⁵⁴ Feuerbach'ın Hegel eleştirisi buna benzer ifadelerle dokunmuştur. Eleştirinin temel motifleri bu iki cümlede bile açıkça ortadadır: Dikkatlerin elden çok göz ve kulağa çevrilmiş olması, tarihin ya da *Geist*'in acımasız müdahalesine göğüs germek için hazırlık yapıldığını gösterir. *Geist*'in hükümrانlığını reddedip doğanın haklarını iade eden, şekillendirme telaşına kapılmamış edilgin bir hayata övgüler yağdıran pek çok sayfa bu temel ön kabulden hareketle yazılmıştır. Duyusal tekil varlığa vurgu yapılmış olması ise, içerikten bağımsız, genel ya da evrensel bir varlığa itibar edilmeyeceğini, onun boş ve yararsız bir soyutlama olarak mahkûm edileceğini haber verir. Feuerbach'ın materyalizminde asıl hedef *Mantık Bilimi*'dir; yani Varlık ile başlayan ve duyusal ya da tikel varlıklara onun sınırları içinde açıklama getiren spekülâtif felsefedir. Ancak dolaysız deneyimle ya da duyusal kesinlikle başlangıç yapan *Fenomenoloji* de hedef olmaktan kurtulamamıştır. Duyusal kesinliğin (dolayısıyla onun üzerinde yükselen doğal bilincin) olanaklarını yeteri kadar değerlendirmeyen, onu

⁵³ Ludwig Feuerbach, *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*, çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Ara, 1991, s. 8.

⁵⁴ Feuerbach, *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*, s. 27.

Geist'in evrensel hareketinde geçici bir moment olarak tespit eden bu esere Feuerbach şiddetle karşı çıkmıştır. Hegel'in diyalektik sistemi, ona göre teolojidir, mantıksal hale getirilmiş dindir ya da Tanrının rasyonelleştirilmiş özüdür.⁵⁵

“Duyuların sevk ve idaresi altında felsefe yapılmalıdır”.⁵⁶ Feuerbach'ın natüralizmi bu düsturla hareket eder. Gerek bir bütün olarak din ele alındığında gerekse Hegel'in spekülatif sistemi hedef olarak seçildiğinde esas olan hep “tikel”, “somut” ya da “gerçek” olandır. “Akıl duyuları izler, duyular akli değil; akıl şeylerin başlangıcı değildir, sondur [...] Felsefenin başlangıcı tanrı değildir, mutlak-olan değildir [...] felsefenin başlangıcı sonlu-olandır, belirli-olandır, gerçek-olandır”.⁵⁷ 18. Yüzyıl materyalizmiyle dirsek temasına geçen böyle bir ampirizmle tatminkâr bir Hegel eleştirisi ortaya konulup konulmadığı şüphelidir. Eleştiri, detaylı bir temellendirmeden çok parlak bir dile ve hünerli bir kaleme dayanıyor gibidir.⁵⁸ Ancak din eleştirisinde durum farklıdır. Teslis, vahiy ve dirilişten tutun mucizeye kadar birçok konu başlığı ayrıntılı bir şekilde incelenmiş, teolojinin ve dinin hâkim Tanrı anlayışı, bütün bu incelemelere dayanarak reddedilmiştir. Dinin doğal bir temele sahip olduğu, onun doğaya bağımlılıktan türediği açıklanmıştır. Bu incelemelerden sarkan en önemli kavram “yabancılaşma”dır. Yabancılaşma, insanın kendi özünü yücelterek Tanrı biçiminde yansıtmamasını, kendisini bu biçim karşısında zavallı bir günahkâr olarak aşağılamasını, kısaca kendi doğal varlığından uzaklaşmasını anlatır. Feuerbach'ın din ve teoloji eleştirisi “yeni bir felsefe” ortaya koymaya çalışır. Bu felsefe yabancılaşmayı merkezi bir kavram olarak ileri sürer ve böylece teolojii gizemlerinden tamamen arındırıp onu antropoloji haline getirir. Feuerbach'ın materyalizminde özne, yabancı eklentilerden tamamen arınmış yalın İnsan'dır.

⁵⁵ Bkz. Feuerbach, *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*, ss. 63, 78.

⁵⁶ Feuerbach, a.g.e., s.45.

⁵⁷ Feuerbach, a.g.e., ss. 45, 66.

⁵⁸ Bkz. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, ss. 272-3.

Duyumu esas alan ve somut gerçekliğe dayanan böyle bir felsefi antropolojinin sadece Hegelci idealizme karşı değil, aynı zamanda bilinç felsefesine karşı da cephe aldığı söylenebilir. Çünkü Descartes ve Kant'ın felsefesinde belirleyici konumda bulunan "Ben" hiçbir bedensel niteliğe sahip değildir. Bilginin oluşumunda rol alan duyusal algı bile zihin hanesine kayıtlıdır. Dolayısıyla insan, bilinç felsefesinde ruhsal ya da zihinsel özünüyle (*cogito* ya da *Transzendentaler Apperzeption*'la) tanımlanır. Halbuki Feuerbach'ın antropolojisinde durum farklıdır. Tıpkı bilinç felsefesinde olduğu gibi burada da insan merkezi bir konuma sahiptir, ancak bundan böyle sadece akıl yürütme yeteneğiyle değil, bedensel özellikleriyle birlikte kavramsallaştırılır. "[İ]nsanın içindeki insanlığı, yani türselliği açığa seren nedir? Akıl, irade ve yürek. Tam bir insan, düşüncenin, iradenin ve yüreğin gücüne bağlıdır".⁵⁹ Şu ifade durumu çok daha iyi anlatır: "Ben semizdir, şişmandır [...] Beden gözenekli Ben'den başka bir şey değildir".⁶⁰

Ancak, insanı temel (özne) kabul eden bir felsefenin bilinci göz ardı etmesi, onu gölgede bırakması, hatta onu asli özellik olmaktan çıkarması düşünülemez. Nitekim Feuerbach'ın felsefi antropolojisinde de durum farklı olmamıştır. Beden ya da ten üzerinde yapılan bütün o vurguya rağmen, bilinçten kopmak mümkün olmamış, onun hâkimiyetinden vazgeçilememiştir.

Peki, insan ve hayvan arasındaki bu temel fark nedir? Bu soruya verilen en basit, en genel ve en popüler cevap "bilinç"tir [...] Hayvanlarda iç yaşam dış yaşamla birdir, oysa insanda bunlar birbirinden ayrıdır. İnsanın içsel yaşamı, türüyle ve özünüyle ilişki içinde bulunduğu bir yaşamdır. İnsan düşünür, yani kendisiyle sohbet eder, konuşur.⁶¹

İnsanı belirleyici hale getiren Feuerbach ister istemez bilinç felsefesine taviz vermiştir. Dolayısıyla idealizmle (soyut insan anlayışıyla) arasına çektiği duvarı kendi elleriyle yıkmış ve materyalist olmayan bir felsefeye doğru yol

⁵⁹ Feuerbach, *Das Wesen der Religion*, der. ve haz. Albert Esser, Heidelberg: Lambert Schneider, 1983, s. 79.

⁶⁰ Feuerbach, *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*, ss. 49-50.

⁶¹ Feuerbach, *Das Wesen der Religion*, s. 77.

almıştır. Feuerbach'ın materyalizmiyle Descartes ve Kant'ın idealizmleri arasındaki çizgi sanıldandan çok daha incedir. Hatta kuruluş ve düzenleme biçimleri neredeyse aynıdır.⁶² Aralarındaki bu benzerlik, somut insana ulaşmaya çalışan Feuerbach'ı yolundan saptırmış, tıpkı kendisinden önceki teorik hümanistler gibi, en az Tanrı kadar soyut bir insan anlayışına götürmüştür. “[S]öz konusu, yurttaş, özne, aile üyesi, şahıs da olsa, gerçekte hep tek ve aynı özden, sadece başka bir anlamda, başka bir nitelikteki insandan söz edilmektedir”.⁶³

1.5. Yabancılaşmış Emek

Tarihsel materyalizm, klasik politik iktisadın bir eleştirisi olarak inşa edilmiştir ve bu nedenle felsefenin sınırları içine kolaylıkla dâhil edilebilecek bir disiplin olmaktan uzaktır. Ancak felsefeyle olan uyumsuzluğu, sadece farklı bir disiplin olarak kurulmuş olması nedeniyle değil, aynı zamanda felsefe karşısında ciddi bir tehdit oluşturması nedeniyledir. Marx'ın teorisi, felsefeye alternatiftir, hatta kendisini bir felsefe karşıtı olarak sunar.⁶⁴

Bu teoriyi burada ayrıntılı bir şekilde ortaya koymak hiç şüphesiz imkânsız. Ancak şu kadarını söylemek gerekir: Marx'ın epistemolojik tartışmalara kuvvet ve iktidar ilişkilerini hesaba katarak müdahale ettiği, toplumsal çıkarları ve sınıf mücadelesini bilgi kavramlaştırmalarında etkin bir faktör olarak devreye soktuğu açıktır. Felsefeye yapılan bu müdahale dolaylıdır, çünkü epistemolojinin sunduğu kavramsal olanakları harekete geçiren bir çözümlenmenin ürünü değildir. Aksine, Marx'ın felsefeye yaptığı müdahale, kapitalist üretim tarzı üzerinde yoğunlaşan sosyo-ekonomik bir çözümlenme aracılığıyla gerçekleşmiştir. *Politik İktisadın Eleştirisi*, kapitalist

⁶² Bkz. Wolfgang Fritz Haug, “Die Camera obscura des Bewußtseins: Kritik der Subjekt/Objekt-Artikulation im Marxismus”, *Die Camera obscura der Ideologie: Philosophie-Ökonomie-Wissenschaft*, der. Stuart Hall ve Wolfgang Fritz Haug ve Veikko Pietilä, Berlin: Argument, 1984, s. 34.

⁶³ Feuerbach, *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*, s. 74.

⁶⁴ Etienne Balibar, *Marx'ın Felsefesi*, çev. Ömer Laçiner, İstanbul: Birikim, 1996, s. 10.

üretim tarzı üzerinde yükselen burjuva-sivil toplumun bir analizidir ve temel olarak bu toplumun uzlaşmaz sınıfsal çıkarlar arasında nasıl ayrışıp bölündüğünü gösterir. “Maddi ve zihinsel emek arasında meydana gelen ayrışma (iş bölümü)” Marx’ın en önemli tespitlerinden biridir, çünkü bu tespit kapitalist toplum eleştirisini felsefeye bağlar ve dolayısıyla onu aynı zamanda bilinç felsefesine karşı geliştirilmiş bir eleştiri haline getirir. “Bilinç, bu andan [maddi emek ve zihinsel emek arasındaki iş bölümünden] itibaren, mevcut pratiğin bilincinden başka bir şey olduğunu gerçekten *sanabilir*, herhangi bir gerçekliği temsil etmeden gerçekten de bir şeyler temsil edebilir”.⁶⁵ Marx’ın politik iktisat eleştirisi, toplumsal ilişkilerden bağımsız fikir ya da fikirlerin bulunmadığını ortaya koyar. Daha doğrusu, toplumun sınıflara bölünmüş olmasını, fikirlerin koşulu ya da yapısı haline getirir.⁶⁶ Bu sayede fikirlerin öznel (insani) değil, toplumsal bir kaynaktan beslendiği ortaya çıkar. Sonuç olarak öznenin refleksiyonla keşfedilebilecek kendinden menkul bir varlığa değil, kuvvet ve iktidar ilişkileri içinde şekil alan sosyo-politik bir varlığa sahip olduğu anlaşılır.

[B]u teorinin [Marx’ın teorisinin] özgünlüğü derhal ortaya çıkar: Bu onun hiçbir öznenen, her halükârda bir bilinç modeli üzerinde düşünülebilir hiçbir öznenen yola çıkmayıdır. Buna mukabil, bu teori özneli, ya da bilincin ve öznelliğin biçimlerini bizzat nesneliliğin alanı içinde inşa etmektedir. Öznelliğin “aşkın” veya “deney ötesi” durumundan, onun etki, toplumsal sürecin sonucu olma durumuna geçilmiştir. Marx’ın sözünü ettiği yegane “özne”, pratik, çoğul, anonim ve kendi bilincinde olmayan diye tanımlanabilen bir öznedir. Aslında bir *özne olmayandır*.⁶⁷

Marx’ın politik iktisat eleştirisi, bu haliyle teorik hümanizme karşı geliştirilmiş en önemli girişimlerden birini temsil eder. Bu eleştiri, sınıf mücadelesine yaptığı her vurguda mutlak bilinci (*cogito*’yu, *Transzendentaler Apperzeption*’u ya da türsel varlık olarak insanı) reddeder, onun kurucu değil, aksine toplumsal bir ürün olduğunu ileri sürer.

⁶⁵ Marx ve Engels ve Joseph Weydemeyer, *Die Deutsche Ideologie*, Text, Berlin: Akademie, 2004, s. 17.

⁶⁶ Bkz. Balibar, *Marx’ın Felsefesi*, s. 62.

⁶⁷ Balibar, a.g.e., s. 90.

Fakat üretim tarzını esas alan ve sınıflı toplumun diğer kurumlarını “fikir biçimi altında kavranan egemen maddi ilişkiler” olarak açıklayan bu teori⁶⁸ zamanla devrimci niteliğini kaybetmiş ve ekonomizme dönüşmüştür. Ekonomizm, toplumsal yaşamın tümüyle ekonomik temel tarafından belirlendiğini iddia eden, tarihsel alanda doğa yasalarına benzer yasaların bulunduğu inanan ve hatta ekonomik determinizmle yetinmeyip giderek üretim teknolojisine belirleyicilik atfeden teorik bir eğilim olarak tanımlanabilir. Bu eğilimi evrimcilikten ve teleolojiden ayırmak mümkün değildir. Bariz özelliği, politik beklentileri iktisadi gelişmeye havale etmesi, dolayısıyla proletaryanın devrimci girişimini iktisadi mücadeleyle sınırlandırmasıdır. Marksizm içinde giderek güçlenen bu eğilim 1920’lerden sonra Stalin iktidarıyla birleşerek kemikleşmiş ve farklı Marksist kavrayış biçimlerine karşı direnç göstermiştir. Dolayısıyla ekonomizm sadece felsefi bir eğilim değildir, aynı zamanda üniforma giymiş resmi parti politikası, tahakküm ve bürokrasidir.

1932 yılı dönüm noktasıdır. Hakim Ortodoks eğilimden rahatsız olan pek çok Batılı Marksist, Moskova’da yayımlanan *1844 Elyazmaları* ile meşru bir kaynağa kavuşmuştur. Marx, bu gençlik dönem eserinde sadece bir politik iktisatçı olarak değil, öncelikle bir filozof olarak konuşur. Başta Georg Lukács, Karl Korsch, Herbert Marcuse ve Henri Lefebvre olmak üzere birçok Marksist, *Elyazmaları*’ndan hareket ederek tarihsel materyalizmi felsefeyle temellendirmeye çalışmış, Stalinizm’le ilgisi bulunmayan özgürlükçü bir teori kurmak için çaba sarf etmiştir.⁶⁹

Marx, bu eserinde kapitalist toplumu sadece iktisadi olarak değil, aynı zamanda (belki de öncelikle) felsefi olarak da ele almaktadır. Eser yalın bir iktisadi olguyu tespit ederek başlar:

⁶⁸ Bkz. Marx ve Engels ve Weydemeyer, *Die Deutsche Ideologie*, s. 40.

⁶⁹ Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Perry Anderson, *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*, çev. Bülent Aksoy, İstanbul: Birikim, 2004.

İktisadi bir olgudan, *güncel* bir olgudan hareket ediyoruz. İşçi ne kadar çok zenginlik üretir, üretimi güç ve hacim bakımından ne kadar çok artarsa, o kadar yoksul hale gelir. İşçi ne kadar çok meta yaratırsa o kadar ucuz bir meta haline gelir. İnsan dünyasının *değersizleşmesi*, nesne dünyasının *değer kazanması* ile orantılı olarak artar. Emek sadece meta üretmez; aslında meta ürettiği ölçüde, kendisini ve işçiyi de *meta* olarak üretir.⁷⁰

Elyazmaları, bu iktisadi olguyu ayrıntılı bir şekilde çözümler ve bu haliyle olgun bir bilimsel çalışma olarak görülebilir. Tespitin hemen ardından gelen satırlar ise Hegel ve Feuerbach'ta rastlanan önemli bir kavramı devralıp işler ve bu durum *Elyazmaları*'ni aynı zamanda felsefi bir eser haline getirir.

Bu olgu şundan başka bir şeyi ifade etmez: Emeğin ürettiği nesne, [yani] kendi ürünü, ona *yabancı bir varlık* olarak, üreticiden *bağımsız bir güç* olarak karşı koyar. Emek ürünü, nesne içinde saptanmış, nesne içinde somutlaşmış emektir, emeğin *nesnelleşmesidir*. Emeğin gerçekleşmesi, onun nesnelleşmesidir. İktisadi durumda, emeğin bu gerçekleşmesi işçinin *gerçekliğinin yitirilmesi* olarak, nesnelleşme *nesnenin yitirilmesi ya da nesneye kölelik* olarak, sahiplenme *yabancılaşma, yoksunlaşma* olarak görünür.⁷¹

Marx'ın bu gençlik dönem eseri *emek* ve *yabancılaşma* kavramları üzerinde yükselir. Politik iktisat (bilim) ve felsefe (eleştiri) iç içedir. Marx burada kapitalist üretim tarzı üzerine bina edilmiş modern toplumun maddi yapısını ortaya koyar ve bu üretimin özgür insan ilişkileri önünde nasıl büyük bir engel haline geldiğini gösterir. Bu çözümleme, aynı zamanda toplumda egemen olan yabancılaşmanın da ifadesini oluşturur. Bilinç ve toplumsal var oluş arasında bulunan çelişki, alt edilmesi gereken bir ilişki olarak, gerçek insan ilişkilerine geçit verebilmek için ortadan kaldırılması gereken yanlış bir ilişki biçimi olarak kavranır. Materyalist toplum analizinin gerçekliği, böylece onun eleştiri ve olumsuzlanmasında yerine getirilir ve kanıtlanır.⁷²

⁷⁰ Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, MEW, ek cilt, 1. bölüm, Berlin (doğu): Dietz, 1968, s. 511.

⁷¹ Marx, a.g.e., ss. 511-2.

⁷² Bkz. Herbert Marcuse, *Us ve Devrim; Hegel ve Toplumsal Kuramın Doğuşu*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1989, s. 221.

Marx, emeğin yabancılaşmasını temelde iki farklı yanıyla ele alır. İlki emeğin ürününe karşı yabancılaşmasını anlatır. Ürün, bu durumda, kendisini yaratan emekten bağımsızlaşmış, onun karşısında yabancı bir güç olarak dikilmiştir. İkincisi emeğin kendisine karşı yabancılaşmasını anlatır. Emek, bu durumda, onu sarf eden bedenden (emekçiden) bağımsızlaşmış, emekçinin özgür ve bilinçli etkinliği olmaktan çıkmış ve Marx'ın kendi deyişiyle sahibine eziyet eden, onu kurban eden ve onurunu kıran yabancı bir etkinlik haline gelmiştir.

Ancak *Elyazmaları*, yabancılaşmanın bir başka yanına daha işaret eder: Türsel varlık (*Gattungswesen*) olarak insanın yabancılaşması. Marx'a göre, emek insanın bilinçli ve dolayısıyla özgür yaşamsal etkinliğidir. İnsanın bu özelliği onu hayvanlardan kesinkes ayırır. Türsel varlık olarak insan, hayvanların aksine, sadece ihtiyaçlarına göre değil, aynı zamanda evrensel bir biçimde de üretir, yani doğayla sınırlı olmayan bilinçli ve özgür varlığını nesnelleştirir. İnsan, bu ayrıcalıklı etkinliği ile doğayı kendi eseri ve gerçekliği haline getirir. Doğa, Marx'ın kendine özgü ifadesiyle, "insanın organik olmayan bedenidir". Yabancılaşmış emek, bu ilişkiyi tersine çevirir. İnsanın emeğinden ve emek ürününden yabancılaşması, bilinçli ve özgür etkinliğini (emeğini) bağımlılığın ifadesi haline getirir. İnsan, yabancılaşmayla türsel varlığını (özünü) kaybeder, başka bir deyişle hayvanlaşır. Yabancılaşma, insanın türsel yaşamını araçsallaştırır, bilinçli ve özgür (türsel) etkinliğini hayatta kalmanın basit bir aracı haline getirir.⁷³

Marx'ın bu yabancılaşmış emek kavramı Feuerbach etkisini gösterir. *Elyazmaları*, bilinç ve evrensel insan doğasına yaptığı vurguyla felsefi bir antropolojinin sınırları içinde kalır. Diyalektiğin (yani Feuerbach'ta bulunmayan bir çözümlenmenin) *Elyazmaları*'nda önemli bir yere sahip olması bile bu durumu tam olarak değiştirmez. Çünkü emek kavramı, kapitalist "toplumsal bütün" ve "toplumsal ilişki"leri açığa çıkaran materyalist bir

⁷³ Bkz. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, ss. 516-7.

çözümlemeye değil, aksine yabancılaşmayı ortadan kaldırmış ve bu sayede cemaatçi özülle barışmış bir insanlığa, yani doğacı ve hümanist bir komünizm anlayışına kaynak oluşturur. Marx, insanın kendisini gerçekleştirmesini düşünce ile varlık arasındaki birliğin terimlerinde ifade edecek kadar ileri gider.⁷⁴ *Elyazmaları*'nda esas olan "işçi" ile "kapitalist" arasındaki soyut ilişkidir, bir bütün olarak "kapitalist toplumsal formasyon" değil. İlişkileri bütünüyle kavrayan nesnel bir çözümlemenin eksik oluşu, genç Marx'ın felsefi materyalizmini ütopyik sosyalizme yaklaştırır ve dolayısıyla onu kapitalizmin ahlaki eleştirisine doğru sürükler.⁷⁵

Marx'ın gençlik dönem eserini Feuerbach'ın etkisinden tam olarak kurtulamamış teorik bir hümanizm olarak reddeden en önemli Marksist filozof Althusser olmuştur. Ortodoks Marksizm'den kurtulmak için uğraş veren pek çok Batılı Marksist *Elyazmaları*'nı değerlendirmeye çalışırken Althusser bu eseri öznelciliğin başka bir versiyonu olarak mahkûm etmiş ve onun Marksizm'e dâhil edilemeyeceğini iddia etmiştir. Bu tutumun gerekçelerini daha iyi anlayabilmek için *Elyazmaları*'nın 20. yüzyıldaki durumunu, daha doğrusu nasıl bir teorik içeriğe sahip olduğunu ve hangi politik işlevi yerine getirdiğini hesaba katmak gerekir. Aşağıda yer alan satırlar, bu konuya açıklık getirmeyi hedeflemektedir.

1.6. Sınıf Bilinci

1923 tarihinde yayımlanan *Marksizm ve Felsefe*, ekonomik determinizme karşı geliştirilmiş ilk kapsamlı Marksist eleştirilerden biri olarak kabul edilebilir. Karl Korsch, bu metninde Marksizm ve felsefe arasındaki ilişkiyi tekrar gündeme getirmiştir. Marksizmin felsefe karşıtlığı ne anlama gelir? Felsefenin devrimci işlevini, yani gerçekliğe (zorunluluğa) boyun eğmeyen ve

⁷⁴ Marcuse, *Us ve Devrim; Hegel ve Toplumsal Kuramın Doğuşu*, s. 223.

⁷⁵ Bkz. György Márkus, "Über die erkenntnistheoretischen Ansichten des jungen Marx", *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, der. Alfred Schmidt, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, ss. 35-40; Balibar, *Marx'ın Felsefesi*, s. 25.

onu dönüştüren yeteneğini göz ardı etmek mümkün müdür? Proleter sınıf hareketinin doğumu ve yükselişi ile Marksizmin yeni bir materyalist felsefe olarak doğumu aynı sürece tekabül etmez mi? Gerçekliği nesnel bir şekilde ele alıp inceliyor olması, Marksizmi felsefeden (özgürlükten) yoksun ruhsuz bir bilim haline mi getirir? Korsch'un metni, bu ve buna benzer sorulardan hareket eder.

Marx ve Engels'in felsefeye karşı olumsuz bir tavır içinde buldukları ve onu rafa kaldırdıkları hiç şüphesiz doğrudur. Fakat Korsch, rafa kaldırma dediğimiz bu işlemin felsefeye karşı sırtını dönmeye ya da onu yok saymayla karıştırılmaması gerektiğini ifade eder. Marx'ta felsefenin (egemen sınıfın çıkarlarını genelleştirerek meşru kılan hâkim düşüncenin) rafa kaldırılmasıyla devletin (egemen sınıfın çıkarlarını diğer sınıflara cebren dayatan maddi baskı aygıtının) aşılıp ortadan kaldırılması birbirine sımsıkı bağlıdır. İkisi tek bir sorun meydana getirir. Korsch'un tam da bu noktada Lenin'i anması boşuna değildir.⁷⁶ Lenin'in eseri (*Devlet ve Devrim*), Marksizmin politik iktisat eleştirisiyle sınırlı kalamayacağını, aksine politik ve hukuki üstyapının da sosyalist stratejiye dâhil edilmesi gerektiğini açıkça göstermiştir. Korsch'a göre, aynı şey felsefe için de geçerlidir. Ona sırtını dönüp yok saymak mümkün değildir. Aksine devrim sürecine aktif bir unsur olarak dâhil edilmelidir. Burjuvazinin devlet aygıtını ortadan kaldırmak için proletaryadan beslenen bir politika nasıl mutlak bir ihtiyaçsa, idealizmin mistifikasyonlarıyla mücadele etmek ve onları dağıtmak için proletaryadan kuvvet alan bir felsefe de aynı ölçüde vazgeçilmez bir ihtiyaçtır. "[D]evrimci materyalist diyalektikle, proleter sınıfın felsefesiyle yani felsefe yoluyla da mücadele etmek gereği vardır. Bu mücadelenin sonunda [...] toplum pratikte ekonomik temelleriyle birlikte tamamıyla altüst olmakla birlikte teoride de tamamıyla aşınmış ve ortadan kalkmış olacaktır".⁷⁷ Dolayısıyla felsefeyi rafa kaldırmanın anlamı bellidir; söz konusu olan felsefeyi reddetmek veya yok saymak değil, onu aşılıp ortadan kaldırmaktır. Korsch, bu durumu anlatmak için Marx'ın iyi bilinen

⁷⁶ Bkz. Karl Korsch, *Marksizm ve Felsefe*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge, 1991, s. 51.

⁷⁷ Korsch, a.g.e., s. 91.

o ünlü sözüne başvurur: “*Felsefeyi gerçeklik haline getirmeden aşır ortadan kaldıramazsınız*”.⁷⁸

Felsefeye itibarını iade eden bu müdahale, Hegel’in sistemiyle yoğrulmuş yeni bir Marksist kavrayış biçimine yol açmıştır. Varlığını Althusser’in muhalefetine kadar farklı birçok biçimde sürdürecektir olan bu yeni eğilimi “praksis felsefesi” olarak adlandırmak mümkün. Başta “olumsuzlama” ve “yabancılaşma” olmak üzere pek çok Hegelci kavramı tekrar Marksizme dâhil eden bu eğilimin başat özelliği diyalektiktir. “Marx ve Engels materyalist olmaktan çok diyalektikçiydiler”.⁷⁹ Bilimsel sosyalizmin pozitivist ve sosyolojizme evrilerek muhafazakârlaşmasına tepki olarak gelişen bu felsefeyi Korsch her şeyden önce “devrim teorisi” olarak görür. “[B]ilimsel teori, Komünist Manifesto’yu yazarlar için neyse o içeriğini korumalıdır: Toplumsal yaşamın tüm alanlarını bir bütün halinde kapsayan sosyal devrim teorisi olarak kalmalıdır”.⁸⁰

Felsefeyi (diyalektiği) esas kılan bu çözümlenmenin en önemli özelliği, sadece *Alman İdeolojisi*’nde hâkim olan negatif ideoloji tanımlamasını ortadan kaldırması değil, aynı zamanda bilinç felsefesini de tümenden reddetmesi, onun temel varsayımlarını geçersiz hale getirmesidir. En azından ilk bakışta durum böyledir. *Marksizm ve Felsefe*, bir yandan felsefeyi toplumsal yaşamın kurucu unsurlarından biri haline getirerek fikirleri (ideolojii) tali öneme sahip pasif bir gölge oyunu ya da gerçekliğin çarpık temsili (yanlış bilinç) olmaktan çıkarır. Diğer yandan, bilinç felsefesinin temel ön kabulüne karşı durarak, zihnin toplumsal yaşamdan ayrı ve bağımsız bir varlığa sahip olmadığını ileri sürer. Korsch’a göre zihin (ideoloji), toplumsal (pratik) koşullar içinde yer alan ve varlığını bu koşullar içinde geliştiren bir etkinliktir. Toplumsal koşullar içinde yer alıyor olması ayrı ve bağımsız olmadığının göstergesidir; temaşadan çok etkinliğe (pratiğe) işaret etmesi

⁷⁸ Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEW 1, Berlin (doğu): Dietz, 1976, s. 384; Korsch’taki ifadesi için bkz., *Marksizm ve Felsefe*, s. 72.

⁷⁹ Korsch, *Marksizm ve Felsefe*, s. 72.

⁸⁰ Korsch, a.g.e., s. 66.

ise, toplumsal varlık içinde etkisiz bir unsur olarak yer almadığını, aksine onun kurucu unsurlarından biri olduğunu gösterir.

Modern diyalektik materyalizm için önemli olan şey, felsefeyi ve başka her ideolojiyi herşeyden önce birer gerçeklik olarak teorik düzeyde kavramak ve pratik düzeyde ele almaktır. İlk dönemlerinde Marx ve Engels, tüm devrimci faaliyetlerini felsefenin gerçekliğine karşı mücadele vererek başlattılar [...] ama bütün ideolojileri ve de felsefeyi boş beyin safsataları olarak kesinlikle değil, tam tersine nesnel birer gerçeklik olarak ele almaktan hiç bir zaman geri durmadılar.⁸¹

Bu pozitif ideoloji kavramlaştırması geleneksel epistemolojik kavrayış biçiminden kuvvet alan tüm ayrımları geçersiz hale getirir. Bilinç ile varlık, biçim ile içerik, iç ile dış ya da özne ile nesne arasında yapılan ayrımların tümü hükmünü kaybeder. Korsch'a göre düalizme teslim olan sadece bilinç felsefesi (burjuva felsefesi) değildir; sözde Lenin'in öğretisine sadakatle hareket eden Ortodoks Marksistler de kurtulamamıştır ondan. Korsch, *Marksizm ve Felsefe*'ye karşı yöneltilen itirazları cevaplamak için 1930'da şöyle yazar: “[...] *Vulger Marksizm*, bilinç ile bilincin nesnesi arasına kalın bir ayırım çizgisi çekmekte ve bilinci (Engels'in 1878'de Dühring'i eleştirdiği gibi) 'verilen bir şey, varlığa, doğaya daha baştan karşıt düşen bir şey' olarak kabul etmektedir”.⁸² O halde Korsch'un pozitif ideoloji anlayışıyla bir bütün olarak toplumdaki hareket ettiğini, toplumsal bilinç ve toplumsal varlığı bünyesinde bulunduran kompleks bir birliği esas aldığını söylemek mümkündür. Korsch ideolojiyi ele alırken hiçbir zaman nesne ile bu nesnenin temsili ya da görüntüsü arasındaki ilişkiden hareket etmemiş, aksine parça ve bütün arasındaki diyalektik ilişkiyi esas almıştır. Bu bütün, ona göre sınıflı burjuva toplumunun zihinsel varlığına ya da yapısına işaret etmektedir.⁸³

⁸¹ Korsch, *Marksizm ve Felsefe*, ss. 68-9.

⁸² Korsch, “‘Marksizm ve Felsefe’ Sorununun Günümüzdeki Durumu”, *Marksizm ve Felsefe*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge, 1991, s. 112.

⁸³ Seung-Hoe Koo, *Karl Korsch und die Historisierung des Marxismus*, Inauguraldissertation: zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie im Fachbereich Gesellschafts- und Geschichtswissenschaften der Technischen Hochschule Darmstadt, Darmstadt 1992, s. 69.

Ancak *Marksizm ve Felsefe*'de çözüme kavuşturulmamış önemli bir sorunu göz ardı etmemek gerekir. Sorun aslında Marksizmin tarihini boydan boya kat eder ve bugün bile çözülememiş bir sorun olarak durmaktadır. Korsch, bir yandan ideolojiyi (fikirlere ve dolayısıyla felsefeyi) toplumsal bir gerçeklik olarak tanımlarken, diğer yandan onun aşılıp ortadan kaldırılmasından bahseder. Zihinsel yaşamı basit bir yansıma ya da epifenomen olarak görmemesi ve bu yaşamı pratik bir gerçeklik olarak tanımlaması *Marksizm ve Felsefe*'nin ayırteci özelliklerinden birini oluşturur. Fakat eser aynı zamanda ideolojinin (felsefenin) aşılarak ortadan kaldırılması üzerine bina edilmiştir. Başka bir deyişle, pozitif ile negatif ideoloji tanımlamaları eserde bir arada bulunur. İlk tanımlama, ideolojiyi bütünü ayrılmaz bir parçası olarak, toplumsal varlığın asli unsurlarından biri olarak değerlendirir ve bu niteliğiyle nesnel bir çözümlenmeye doğru açılır. İkinci tanımlama ise, ideolojiyi ortadan kaldırılması gereken bir yanılsama (çarpık ya da yanlış bilinç) olarak değerlendirir ve bu haliyle özne (bilinç) ile nesnenin (gerçekliğin) mitik özdeşliğine özlem duyan Hegelci bir tarih felsefesine doğru açılır.⁸⁴ Hegel'in tarih felsefesiyle dirsek temasına geçen bütün bu satırlar proletaryayı özne olarak, yani yanılsamaları ortadan kaldırıp özgürlüğü gerçekleştirecek bir aktör olarak selamlar. Bu durum, *Marksizm ve Felsefe*'nin sadece uyumsuz iki ideoloji anlayışına değil, aynı zamanda terminolojik bir belirsizliğe de sahip olduğunu gösterir.⁸⁵ İdeoloji bir yandan aşılıp ortadan kaldırılması gereken çarpık bir zihin hali iken, diğer yandan proletaryada (özne) cisimleşen hakikat ölçütüdür.

Benzer bir çelişkiyi Georg Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* adlı eserinde de görmek mümkün.⁸⁶ Lukács'ın bu eseri *Marksizm ve Felsefe* ile aynı tarihte yayımlanmıştır, ancak Batı Marksizmi içindeki etkisi çok daha büyüktür. Tıpkı *Marksizm ve Felsefe* gibi o da Hegel'in diyalektik sistemiyle yakınlık kurmuş

⁸⁴ Bkz. Haug, "Die Camera obscura des Bewußtseins: Kritik der Subjekt/Objekt-Artikulation im Marxismus", s. 53.

⁸⁵ Bkz. Seung-Hoe Koo, *Karl Korsch und die Historisierung des Marxismus*, ss. 100-1.

⁸⁶ Bkz. Sinan Özbek, *İdeoloji Kuramları*, İstanbul: Bulut, 2003, ss. 134-6.

ve bu yönüyle Ortodoks Marksizmin pozitivist indirgemeciliğine karşı muhalefet etmiştir.

Lukács, tıpkı Korsch gibi, fikirleri (ideolojik alanı) özne-nesne karşıtlığı içinde (bilinç felsefesinin telkin ettiği çerçeve içinde) düşünmeyi reddeder ve fikirlerin daha en başından itibaren sınıflarla, yani toplumsal ilişkilerle birlikte ele alınması gerektiğini ifade eder. Lukács, ideolojinin toplumsal ilişkilere gömülü olduğunu göstermeye çalışırken, *Kapital*'in “meta fetişizmi” ile ilgili bölümünden faydalanır.⁸⁷ Kapitalist toplumsal formasyonda gerçekleşen ilişkilerin metanın baskısı ve hâkimiyeti altında bulunması, başka bir deyişle, üreticiler arasında gerçekleşen ilişkilerin kapitalist bir toplumda metalar arasında gerçekleşen bir ilişki gibi görünmesi (şeyleşmesi) Lukács'a göre büyük bir önem taşır. Meta biçimi, kapitalist toplumsal formasyonun temel özelliğini oluşturur ve bu yönüyle en ücra köşelere kadar sızarak bütün toplumsal ilişkileri “şeyleştirir”. “[B]urjuva toplumundaki tüm nesnelleşme biçimlerinin ve bu biçimlere denk düşen tüm öznellik biçimlerinin kaynağını meta ilişkisinin yapısında bulmak mümkündür”.⁸⁸ Bu durum, insanın kendine özgü yanlarını ortadan kaldırır, yaşamını insanlıktan uzaklaştırır, nicelikselleştirir ve mekanikleştirir. Toplumun bütünlüğü birbirinden kopuk, uzmanlık isteyen, teknik işler şeklinde parçalanır. Hesaplama teknikleri (hesaplanabilirliğe göre ayarlanmış rasyonelleşme) yayılır ve bilim dahi

⁸⁷ Marx, metanın ilk bakışta kolay anlaşılabilir basit bir şey gibi algılandığını, halbuki durumun aslında hiç de öyle olmadığını, aksine onun sisle kaplı garip bir şey olduğunu ifade eder. Marx'a göre, emek ürünü toplumsallaştığında, yani sadece kullanım değerine sahip bir emek ürünü olmaktan çıkıp değişim değerine sahip bir meta haline geldiğinde gizemselleşir. Emek ürünü, niteliğiyle tanımlanan (farklılaşan) bir şey olmaktan çıkar, diğer emek ürünleriyle aynı düzlemde ifade bulan (eşdeğer haline gelen) ve onlarla takas edilebilen bir şey haline gelir. Marx bu durumda metaya değerini veren toplumsal emeğin (emek gücünün) gözden kaybolduğunu ve değerinin bizzat metanın kendisine ait bir özellik olarak algılanmasına neden olduğunu söyler. Kapitalist toplumda egemen olan ilişki, böylece üreticiler arasında kurulmuş bir ilişki olarak değil, metalar arasında kurulmuş bir ilişki olarak görünür. Terzi ve marangoz arasındaki toplumsal ilişki, elbise ve mobilyada cisimleşmiş emekler arasında değil, metalar arasında gerçekleşmiş bir ilişki olarak “görünür”. İnsanlar arasında gerçekleşen belirli bir toplumsal ilişki, şeyler arasında gerçekleşen gizemli bir ilişki biçimi olarak “görünür”. Başka bir deyişle, insanlar arasında cereyan eden ilişkiler “şeyleşir”. Emek ürünlerine meta olarak üretildikleri anda yapışan ve bu nedenle meta üretiminden ayrılması mümkün olmayan bu “şeyleşmeye” Marx “fetişizm” adını verir. Bkz. Marx, *Das Kapital I*, MEW 23, Berlin (doğu): Dietz, 1962, ss. 85-98.

⁸⁸ Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Darmstadt: Luchterhand, 1988, s. 170.

şeyleşmiş düşüncenin belirli bir biçiminden öteye geçemez hale gelir.⁸⁹ Kapitalist toplumsal formasyonda hüküm süren bu şeyleşmeden bilinç de payını alır. “Kapitalist sistem kendisini iktisadi olarak daha üst bir aşamada hiç durmadan nasıl üretiyor ve yeniden üretiyorsa, şeyleşmenin yapısı da kapitalizmin gelişmesi boyunca insanların bilincine sürekli derinleşerek, kaçınılmaz hale gelerek ve yapılaşarak çöker”.⁹⁰ Bu durum, bilincin sakatlandığını ve dolayısıyla burjuva toplumuna hayat veren bütün ilişkilerde büyük bir yanılısama içinde bulunduğunu gösterir. Meta üzerinde yükselen toplumsal biçimler insanların bilinçlerinde algılanamaz ve tanınamaz hale gelir. Başka bir deyişle, kapitalist sömürü ve mübadele üzerinde yükselen toplumsal biçimler bilinçte doğallaşır ve kader olarak algılanır.⁹¹ Lukács, bütün bilinçlerin şeyleşmeye aynı ölçüde maruz kaldığını, bu açıdan proletaryanın sınıf bilinciyle burjuvazinin sınıf bilinci arasında herhangi bir fark bulunmadığını ifade eder.

Lukács'ın şeyleşme teorisinin, her ne kadar nesnel bir ideoloji anlayışına zemin oluşturmak amacıyla inşa edilmiş olsa da, aslında hümanist bir eğilime de sahip olduğunu görmek zor değildir. Bu teorinin “yabancılaşma” kavramıyla kolay bir şekilde bir araya geldiği, hatta onu tamamladığı söylenebilir. Şeyleşmiş bilincin diğer adı aslında “yanlış bilinç”tir. Şeyleşme kavramı, dolaylı ilişkilere göre düzenlenen gayri insani bir dünya ile dolaysız ilişkilere imkân tanıyan insani bir dünya arasında kurulmuş bir zıtlığa dayanır. Bu haliyle nesnel bir ideoloji teorisinden çok ütöpik/yitik dünya tasarımlarından ya da romantik politik özlemlerden (yani öznel eğilimlerden) kuvvet alır. Althusser'in şeyleşme kavramından uzak durmasının nedeni budur. Hiç şüphesiz bu konuda yalnız değil. Mesela Adorno da bu kavrama aynı gerekçeyle mesafeli durmuştur.⁹² Ancak durum her ne olursa olsun,

⁸⁹ Bkz. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, ss. 177-79.

⁹⁰ Lukács, a.g.e., s. 185.

⁹¹ Bkz. Lukács, a.g.e., ss. 184-5.

⁹² Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik; Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1997, s. 192: “Genç Lukács'ın geri dönüşünü canı gönülden dilediği anlam dolu

Lukács'ın bu kavramı nesnel bir ideoloji anlayışına ulaşmak için, dolayısıyla fikirlerin toplumsal varlığına işaret edebilmek için ileri sürdüğü açıktır. “O halde burjuvazinin sınıf bilincini ‘yanlış’ bilinç haline getiren sınır nesnel, sınıfsal konumun ta kendisidir. Bu bilinç, toplumun iktisadi yapısının nesnel bir sonucudur, yoksa iradi, öznel ya da psikolojik değildir”.⁹³

Meta fetişizmi, tıpkı Marx için olduğu gibi, Lukács için de sadece zihinsel bir duruma değil, aynı zamanda kapitalizme özgü nesnel ve maddi bir yapıya işaret eder.⁹⁴ Ancak Lukács'ın, her ne kadar aksini amaçlamış olsa da sonuçta öznel bir ideoloji anlayışına saplanıp kaldığını görebilmek için “sınıf bilinci” kavramına bakmak yeterlidir. Tarihsel materyalizmin her şeyden önce nesnel bir çözümlenme anlamına geldiğini ifade ettikten sonra sözlerini şu şekilde sürdürür Lukács: “Ama ekonomik gelişmenin değişik basamaklarına özgü bilinçli reflekslerin çok önemli birer tarihsel olgu olduğu da gerçektir. Üstelik diyalektik materyalizm, insanların kendi tarihsel eylemlerini kendilerinin yaptıklarını ve bilinçli bir şekilde yürüttüklerini hiçbir zaman yadsımaz. Ancak bu –Engels'in Mehring'e yazdığı bir mektupta vurguladığı gibi– sahte bir bilinçtir”.⁹⁵ Bu ifadede tarihsel materyalizme ve işçi sınıfının politik pratiğine yabancı ve aykırı sayılabilecek hiçbir şey yok. Marx'tan esinlenen bir toplum kavramlaştırmasının doğa yasalarından ya da ona benzer kör iktisadi yasalardan hareket edemeyeceği apaçık bir gerçek. Üstelik Marx ve Engels'in politik mücadelesi ve daha da önemlisi Ekim Devrimi, Lukács'ın bu sözünü tartışmaya yer bırakmayacak şekilde doğrular. Fakat Lukács'ın sözleri bu kadarıyla sınırlı değildir. Şöyle devam eder: “Ancak diyalektik yöntem, bu bilincin ‘yanlışlığını’ sadece saptayıp kalmamıza, doğru ile yanlış kaskatı karşı karşıya getirmekle yetinmemize izin vermez. Daha fazlasını bekler. Bu ‘yanlış bilinci’ bilincin ait olduğu *tarihsel bütünlüğün momenti* olarak, etkin olduğu *tarihsel sürecin bir aşaması*

geçmiş zamanlar, ilk defa burjuvada tespit ettiğine inandığı o aynı şeyleşmenin ve gayri insani eğilimlerin ürünüdür”.

⁹³ Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, s. 131.

⁹⁴ Terry Eagleton, *İdeoloji*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı, 2005, s. 148.

⁹⁵ Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, s. 124.

olarak somut düzeyde araştırılmasını bekler".⁹⁶ Fakat *bütün*, *yanlış bilinç*, *moment* ve *aşama* terimlerini bir arada ve birbirini tamamlayacak şekilde kullanan bir akıl yürütmenin Hegel'in teleolojik sisteminden kaçınması neredeyse imkânsız. Bu terimler bir arada kullanıldıklarında, *bütün* organik bir bütüne, *yanlış bilinç* bu organik bütünün şimdilik eksik kalmış sınırlı bir ifadesine, *moment* ve *aşama* ise yanlış bilincin geçici oluşuna, dahası yanlışlarından kurtularak olgunlaşmasına ve yükselerek tamama ermesine göndermede bulunur.

Hegel'in tarih felsefesine doğru açılan bu akıl yürütme biçimi kendisini her şeyden önce bilinç anlayışında gösterir.

[Y]aşam konumlarının sayısı hiçbir toplumda sınırsız değildir. Bu konumların tipolojisi ayrıntılı araştırmalarla en incesine kadar saptanmış olsa bile birbirlerinden açıkça farklılık gösteren bazı temel tipler her zaman vardır. Bunların nitelikleri insanların üretim sürecindeki konumlarını tiplenmekle belirlenir. İşte üretim sürecindeki belirli bir tipe bu şekilde *isnat edilen* reaksiyon sınıf bilinci demektir.⁹⁷

Tarihsel materyalizmden ilham alan bir ideoloji teorisinin üretim sürecindeki gelişmelerden hareket edeceği kesindir. Fakat buradan hareket ederek homojen zihinsel biçimlere, daha doğrusu üretim sürecine denk düşen ideal bilinç tiplerine ulaşmak zordur. Marx ve Engels'in "doğal olarak ittifak içinde bulunmaları" gereken kesimlerle mücadeleye girişmiş olmaları, üzerine yatırım yapabilecekleri bu türden bir sınıf bilincinin bulunmamasından kaynaklanmıyor muydu? Lenin'in devrim hesaplarını kılı kırk yaracak manevralar üzerine inşa etmiş olması ve bu mücadelesini de sadece burjuvaziyle sınırlandırmamış olmasının nedeni aynı değil miydi? Bu ve buna benzer örnekler Lukács'ın argümanını zayıflatır. Lukács'ta sanki her toplumsal sınıf, kendi maddi varoluş koşullarını dolaysız bir biçimde ifade

⁹⁶ Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, s. 124 (italikler bana ait).

⁹⁷ Lukács, a.g.e., s. 126.

eden, kendine özgü bölünmez bir dünya görüşüne sahipmiş gibi hareket eder.⁹⁸

Teleolojiye doğru ilerleyen akıl yürütmenin ikinci aşaması proleter sınıf bilincinin ayrıcalıklı bir konuma yerleştirilmesidir. Meta fetişizmini, yani bilinç (özne) ile varlık (nesne) arasındaki mesafeyi (yabancılaşmayı) ortadan kaldıracak tek sınıf Lukács'a göre proletaryadır. Proletaryanın burjuvaziye karşı üstünlüğü, toplumu bir bütün olarak görebilmesi, ona merkezden bakabilmesi, onu grifit ilişkilerle örülmüş bir bütün olarak algılayabilmesi ve bu nedenle gerçekliği değiştirerek hareket etmesi, buna yatkın ya da ehil olmasıdır.⁹⁹ Proletarya var olabilmek için emek gücünü satan bir sınıf olduğundan, bu anlamda asli meta örneği olduğundan, meta fetişizmi üzerine kurulu bir toplumun merkezi ya da özü olarak görülebilir. Bu nedenle proletaryanın özbilinci, meta biçiminin sırrının çözülmesi ve bu biçimin ortadan kaldırılmasını temsil etmektedir.¹⁰⁰ Meta fetişizmi, sınıfları kısmi bakış açılarına mahkûm ederken, proleter sınıf bilinci bu kısmi bakış açılarından sıyrılır ve toplumu bir bütün olarak görebilir. Proletaryanın sınıf bilinci bu görüşe doğal olarak "yatkındır". Dolayısıyla Marksizm, Lukács'a göre aslında proleter sınıf bilincinin (proleter ideolojinin) ifadesinden başka bir şey değildir.

Lukács'ın bu argümanı sonuçta materyalist bir bilinç analizinden çok spekülatif bir tarih felsefesine hizmet eder. Nitekim teleolojiye ilerleyen bu akıl yürütme bir sonraki aşamada proletaryanın devrimci hareketini özne-nesne özdeşliğinde son bulacak bir hareket olarak tarif eder. Şöyle ki, burjuvanın sınıf bilinci meta fetişizmi içinde çarpıtılmış yanlış bir bilinç olarak kalmaya mahkûmken, proleter sınıf bilinci şeyleşmeyi ortadan kaldıracak ve bu suretle özne ile nesne arasındaki ayrıma (yabancılaşmaya) son verebilecek ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Başka bir deyişle, proleter sınıf bilinci, meta fetişizmi içinde sonsuza kadar çarpıtılmış yanlış bir bilinç olarak kalmaya

⁹⁸ Eagleton, *İdeoloji*, s. 148.

⁹⁹ Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, ss. 152-3.

¹⁰⁰ Eagleton, *İdeoloji*, s. 141.

mahkûm değildir, aksine hakikati bünyesinde bulunduran, yani eksiklerini telafi ederek (aşarak) hakikate doğru ilerleyen bir bilinçtir.

Sınıf bilincinin, diğer sınıflar için gördüğü işlevin tersine olarak, proletarya için gördüğü emsalsiz işlev böylece belirlenmiş oluyor. Proletaryanın sınıflı toplumu kesin olarak feshetmeden kendini bir sınıf olarak özgürleştirilmesi imkânsız olduğu için, onun bilinci, yani insanlığın tarihindeki son sınıf bilinci, bir yandan toplumun yapısını açığa çıkarmaya yetenekli olmalı, diğer yandan da teori ve pratiğin giderek daha içten bütünlüğü haline gelmelidir.¹⁰¹

Proletaryanın devrimci zaferi [...] kendini aşarak ve hükümsüz kılarak gerçekleşir [...] proletaryanın 'yanlış' bilincinde, hatta onun nesnel yanılsamalarında bile bir doğruya yönelim yatar.¹⁰²

Tekrar etmekte fayda var: Tarihsel materyalizmden beslenen politik bir hareketin zihinsel etkinliği ihmal etmesi, onun belirleyici olabileceği durumları göz ardı etmesi düşünülemez. Propaganda, ajitasyon, manipülasyon ve nutuk uluslararası komünist hareketin en az *Kapital* kadar ayrılmaz bir parçasıdır. Sosyalizm "fikriyle" bütünleşip harekete geçmiş devrimci proletarya tarihsel bir gerçektir. Bu bağlamda proleter sınıf bilincinden bahsedilebileceği açıktır. Fakat tarih felsefesiyle, daha doğrusu tarih metafiziğiyle inşa edilmiş *sınıf bilinci* kavramının bu bağlama sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. Tarihselci Marksizm, bir "sınıfsal özne" ile onun "dünya görüşü" arasında organik ve kopmaz bir ilişki olduğunu kabul eder.¹⁰³ Dağılmalar, parçalanmalar ve sapmalar proletaryanın sınıf mücadelesine kazanmış tarihsel birer gerçekken, üstelik bütün bu sapmaları devrim arifesinde dahi gözlemek mümkünken, homojen bir sınıf bilincini esas almak zordur. Bu türden bir bilinç, somut bir analizden çok soyut bir diyalektik anlayıştan destek alır. Proleter sınıf bilinci, Lukács'ın tarih felsefesinde, somut tarihsel bir kuvvet olarak değil, rasyonel bir anlatıyı tamamlamak üzere

¹⁰¹ Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, s. 154.

¹⁰² Lukács, a.g.e., s. 158.

¹⁰³ Eagleton, *İdeoloji*, s. 149.

hazır bulundurulmuş zayıf bir önkabul olarak yer alır.¹⁰⁴ Proletarya ve onun söyleşme ile olan ilişkisi, kapitalist üretim sürecinin çelişkilerini esas alan somut bir analizden (somut durumun somut analizinden) çok Hegel'in soyut diyalektik sistemine dayanır. Proletaryanın *sınıf bilinci* bu diyalektik sistemde özne konumuna yükselir. Lukács'ın söyleşme teorisi, bu özne merkezli haliyle gerçek sınıf mücadelelerini kavrama yeteneğine sahip değildir. Somut mücadele biçimlerine zemin oluşturan maddi koşullar ve aynı mücadeleden doğabilecek olanaklar bu diyalektik sistemde görünmez hale gelir.¹⁰⁵

Korsch ve Lukács'ta temsil bulan Hegelci Marksizm hakkında sonuç olarak şunlar söylenebilir: Bu eğilim, zihinsel dünyayı önemsiz basit bir gölge oyunu ya da yansıma olarak kabul eden ekonomizme karşı bir itiraz olarak gelişmiştir ve Marksizm'in yeniden bir toplumsal devrim teorisi olarak kurulması gerektiğini savunmuştur. Marksist teori, bu savunmayla birlikte, fikirleri toplumsal hayatın içine yerleştirmiş, zihnin bu hayat içinde kurucu bir unsur olarak yer aldığını kabul etmiştir. Klasik Marksist teorinin negatif ideoloji tanımı (yanlış bilinç) etkisiz hale getirilmiş, yerine pozitif bir ideoloji anlayışı önerilmiştir. Marx'ın sınıfsal çözümlemesiyle Hegel'in diyalektik tarih felsefesini bir araya getiren bu yaklaşımın en önemli kavramlarından biri "sınıf bilinci"dir. Hegelci Marksizm, bu kavram aracılığıyla, kapitalist toplumsal örgütlenme biçimini oluşturan sınıfların sadece sosyo-ekonomik birer kategori olarak değil, aynı zamanda zihinsel olarak kurulmuş birer dinamik olarak anlaşılmaları gerektiğini vurgulamıştır. Bu vurgu, özne-nesne düalizminden beslenen bütün akıl yürütmelere (en başta epistemolojiye) karşı cephe almakta ve toplumsal gerçekliğin bu iki değişken arasında kurulmuş diyalektik bir ilişkiye dayandığını ifade etmektedir. Fakat Korsch ve Lukács'ın bu ifadeyi kuvvetli bir şekilde destekleyebildiklerini iddia etmek zordur. Hegelci diyalektiğin teleolojik yapısından kurtulamamaları nedeniyle bu konuda tam

¹⁰⁴ Bkz. Gareth Steedman Jones, "Genç Lukács'ın Marksizm Anlayışı", *Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar*, çev. Zeynep Güneş, der. Kemâlî Saybaşıllı, Ankara: Doruk, 1999, s. 317.

¹⁰⁵ Bkz. Jörg Kammler, *Politische Theorie von Georg Lukács*, Darmstadt ve Neuwied: Hermann Luchterhand, 1974, ss. 182-3.

olarak başarılı olamamışlardır.¹⁰⁶ Hegelci Marksizm, tarihsel materyalizme uygun bir ideoloji teorisi yerine tarih metafiziğiyle uyumlu bir ideoloji teorisi geliştirmiştir. Zihinsel dünyanın kendisine ait özerk bir tarihe sahip olmadığı üzerinde her ne kadar durulmuş olsa da sonuçta proletaryanın sınıf bilinci ayrıcalıklı bir konuma yerleştirilmiş ve onun olumsuzlayan kuvvetiyle yabancılaşmanın (özne-nesne ayrımının) son bulacağı ifade edilmiştir. Hegelci Marksizm’de proletaryanın *sınıf bilinci* tarihin öznesi olarak kabul görür. Özneye yapılan bu vurgu, Hegelci Marksizmi bilinç felsefesine bağımlı hale getirir.¹⁰⁷ Bilincin sınıfsal bir temel üzerinde düşünülmüş olması durumu değiştirmez; bu anlayışta sınıf, hümanizmin bireylere attığı, bilinç, birlik, özerklik, kendi kaderini tayin yeteneği gibi niteliklerle donatılmış bir tür kolektive edilmiş bireyden başka bir şey değildir.¹⁰⁸ Lukács, devrimin akıbetini son kertede proletaryanın “sınıf bilinci”ne ve onun olgunluk düzeyine bağlarken, aslında cismin karşısında yer alan ruhsal bir bilince göndermede bulunmakta ve dolayısıyla maddi kurumlarla ilgili bir mesele olmaktan çok fikirlerle ilgili bir mesele şekline bürünen bir bilince belirleyici rol atfetmektedir.¹⁰⁹

* * *

*Üç H: Hegel, Husserl ve Heidegger.*¹¹⁰ Fransız düşünce hayatı, yirminci yüzyılın ortalarında, bu üç filozofun egemenliği altında şekillenmiştir. Haliyle, Marksizm de bu egemenlikten payını almış ve ona göre gelişmiştir. Derrida, Fransa’nın bu dönemini *anthropologie-hégéliano-husserliano-*

¹⁰⁶ Bkz. Waldemar Schmidt, *Probleme einer Metakritik der Anthropologie: Über Althusser's Versuch einer ahumanistischen Neuinterpretation der marxistischen Theorie*, Bochum: Germinal, 1980, ss. 58-9.

¹⁰⁷ Bkz. Haug “Die Camera obscura des Bewußtseins: Kritik der Subjekt/Objekt-Artikulation im Marxismus”, s. 53.

¹⁰⁸ Eagleton, *İdeoloji*, s. 150.

¹⁰⁹ Eagleton, a.g.e., s. 152.

¹¹⁰ Bkz. Vincent Descombes, *Modern Fransız Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1993, s. 15.

heideggerienne olarak karakterize eder ve onun odağını *réalité humaine* ile işaretler.¹¹¹

Kojève'in Hegel üzerine verdiği dersler dönemin zihinsel iklimini iyi özetler. Bu dersler Hegelci Marksizmin Fransa'daki serüvenini anlamak için de büyük öneme sahiptir. Fransa'nın düşünce hayatına sonradan damgasını vuracak olan pek çok düşünürün Hegel'i Kojève aracılığıyla tanıdığını ifade etmek yanlış olmaz. Lacan'dan tutun Bataille'a kadar herkes derslerinde hazır bulunur. Hegel üzerine verilen bu derslerin temel özelliği, *Mantık Bilimi* yerine *Tinin Fenomenolojisi*'ni esas almasıdır. Başka bir deyişle, ününü rasyonel sistemine ve mutlak idealizmine borçlu olan bir Hegel değil, aksine köle-efendi ilişkisi üzerinde duran, bu ilişkinin kanlı çarpışma sahnelerini göz önüne getiren ve sıradan doğal bilincin bu irrasyonel süreç içinde olgunlaşarak nasıl kusursuz bir biçime kavuştuğunu anlatan bir Hegel söz konusudur. Derslerde öne çıkan kavramlar istek, doyum, olumsuzlama, bilinç, şiddet, terör, yabancılaşma, eylem ve praksistir. Bu kavramlar insanın temel varoluşsal hallerini temsil eder. Kojève'e göre *Fenomenoloji* aslen felsefi bir antropolojidir; insanın tarihsel süreç içinde nasıl oluştuğunu ve hangi aşamalardan geçerek ilerlediğini anlatan eşsiz bir eserdir.

Hegelci Marksizmi Fransa'da temsil eden iki önemli filozofun terör konusuna ayrıcalıklı bir rol atfetmiş olmaları tesadüf değil. Merleau-Ponty, eserlerinden birine *Humanisme et Terreur* adını koyar. Göze çarpan satırlarından bir tanesi şöyle: "Eğer Marksizm, bizim hareket noktamızdan bakıldığında kötümser bir görüntü –yaşam ve ölüm üzerine mücadele ve savaş– çiziyorsa, bu durumda her zaman şiddet ve teröre ilişkin bir öğeyi kapsayacaktır".¹¹² Sartre ise, başta Fanon'un kitabına yazdığı önsöz olmak üzere, birçok yazısında şiddetin yaratıcı bir kuvvete sahip olduğunu ifade etmiş, tarihsel materyalizme kolay bir şekilde dahil edilemeyecek bir tür şiddet övgüsü ortaya koymuştur. Şiddet burada antropolojik bir veri olarak ele

¹¹¹ Henk Manschot, *Althusser over het marxisme*, Nijmegen: SUN, 1980, s. 20.

¹¹² Maurice Merleau-Ponty, *Humanismus und Terror*, çev. Eva Moldenhauer, Frankfurt a/M: Hain, 1990, s. 147.

alınmıştır. Yani toplumsal bir olgudan çok insanın temel varoluşsal durumlarından bir tanesi olarak kabul edilmektedir. Sartre ve Merleau-Ponty gibi partisiz filozoflarda temsil bulan Fransız Marksizmi Hegelcidir. Bu eğilimin ayırteci özelliği varoluşsal-fenomenolojik bir temele sahip olması ve Marksizmi somut bir antropoloji olarak yeniden inşa etmeye çalışmasıdır.¹¹³

Kapital'in "somut bir *Tinin Fenomenolojisi*" olduğunu hiçbir çelişkiye meydan vermeden ifade edebiliriz. Bu durum, Kapital'de hem iktisadi süreçten hem de (ona ayrılmaz bir şekilde bağlı olan) insanın gerçekleşmesinden bahsedildiğini gösterir [...] Bir insan tarihi, insan dışa dönen bir varlık olduğu için, kendisini gerçekleştirebilmek için başkalarına ve doğaya ihtiyacı olan bir varlık olduğu için bulunur [...] [D]evrimci şiddet, hümanizmin geleceğine sahip olduğu için üstündür.¹¹⁴

İnsanın somut varoluşunu esas alan bu varoluşsal-fenomenolojik girişimin bilinç felsefesinin sınırları içinde kaldığını ve onun dışına çıkmayı mümkün hale getirebilecek nesnel bir temelden yoksun olduğunu söylemek yanlış olmaz. Sartre'ın asıl eseri *Varlık ve Hiçlik* sonuçta insan özgürlüğü üzerine yazılmış felsefi bir deklarasyondur; insan özgürlüğünün (kendisi için bilincin) verili olanı aşmaya, varlığı olumsuzlamaya dayandığını göstermeye gayret eden devasa bir çalışmadır. Bu çalışmayı tarihsel bir bakış açısıyla tamamlamaya çalışan ve böylece Marksizmi antropolojik bir içerikle yeniden üreten *Critique de la raison dialectique* adlı eseri ise başarılı kabul etmek oldukça zordur. Bu eser, bilincin toplumsal varlığı üzerinde ısrar eden (dolayısıyla devrim olanağını bu toplumsal koşullar içinde düşünen) tarihsel materyalist bir tutumdan epey uzakta durur. Sartre, bu eserinde toplumsal ilişkileri ve eğilimleri insan özgürlüğü önüne dikilmiş mutlak engeller olarak görür.¹¹⁵ "Sartre'ın yaptığı aslında, genelleştirilmiş, başka bir deyişle iyice çarpıtılmış bir fenomenolojinin alanı içinde, dekartçı bir cogito kuramıydı".¹¹⁶ Her ne kadar aynı olmasa da Merleau-Ponty'de de benzer bir durum söz

¹¹³ Bkz. Pedrag Vranicki, *Geschichte des Marxismus*, 2. cilt, çev. Stanislava Rummel ve Vjekoslava Wiedmann, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1983, s. 908.

¹¹⁴ Merleau-Ponty, *Humanismus und Terror*, ss. 145-151.

¹¹⁵ Manschot, *Althusser over het marxisme*, s. 28.

¹¹⁶ Althusser, GUS, s. 195.

konusudur. Bu filozofun girişimi, somut deneyime, algıya ve insanın tamamlanmamış ve tamamlanamayacak varoluşuna yaptığı vurguya rağmen, sonuçta varlığı benim-için-varlığa indirgeyen öznel bir eğilimde son bulur.¹¹⁷

Althusser'in kendi ülkesindeki bu teorik eğilime karşı yönelttiği eleştiriyi daha iyi anlayabilmek için dönemin politik konjonktürünü dikkate almak gerekir. Çünkü teorik hümanizmin bu Fransız versiyonuna karşı yönelen itiraz aslen politik gerekçelere sahiptir. Althusser'in teorik hümanizm eleştirisine kaynak oluşturan politik gelişmeleri iki kongreyle özetlemek mümkün: a) SBKP'nin 20. Kongresi ve b) FKP'nin 22. Kongresi. SBKP'nin 20. Kongresi politika tarihine Destalinizasyon sürecini resmen ilan eden bir kongre olarak geçmiştir. Kongre, Stalin'in tanrısal kişiliğine uzun yıllar tapan bir dönemin geçmişte kaldığını ve artık yeni bir döneme girildiğini haber vermiştir. Daha da önemlisi, kongreyle birlikte SSCB'de sınıf mücadelesinin ortadan kalktığı, proletarya diktatörlüğünün aşıldığı ve dolayısıyla Sovyet devletinin artık bir sınıf devleti değil, tüm halkın devleti olduğu iddia edilmiştir. Komünizmin kurulduğunu haber veren söz şöyle: Her şey insan için! "Ve yeni temalar işlemektedir: Birey özgürlüğü, yasallığa saygı, kişi haysiyeti".¹¹⁸ Sadece Sovyetlerle sınırlı kalan bir olay değildir bu. Değişim ağır ağır tüm Avrupa komünist partilerine sirayet etmiş, bu partilerin geleneksel Marksist-Leninist politikalarından uzaklaşmalarına neden olmuştur. Uzun yıllar en dogmatik komünist partilerden biri olarak tanınan FKP de bu değişim içinde yer almıştır. Parti yönetimi, 22. Kongrede proletarya diktatörlüğünden vazgeçilmesi gerektiğini açık bir şekilde ifade etmiş ve sosyalizmin yeni tarifini demokratik teamüllere uygun bir biçimde yapmıştır. İcat edilen yeni slogan: "Fransa halkının birliği".¹¹⁹ Komünist partilerde yaşanan bu değişim ile teorik hümanizm arasındaki ilişkiyi Althusser şu sözleriyle özetler:

Stalinci "dogmatizm"ın eleştirisi, komünist entelektüeller tarafından genel olarak bir "kurtuluş" olarak "yaşandı". Bu "kurtuluş", "liberal-ahlaki" eğilimli derin bir ideolojik

¹¹⁷ Bkz. Descombes, *Modern Fransız Felsefesi*, s. 73.

¹¹⁸ Althusser, *Mİ*, s. 269/ *FM*, s. 168.

¹¹⁹ Althusser, "XXII. Kongre", *GM*, s. 43.

tepki doğurdu. Bu tepki, “kurtuluş”, “insan”, “insan kişiliği” ve “yabancılaşma” gibi eski felsefi temalarla kendiliğinden yeniden bulundu. Bu ideolojik eğilim, teorik sıfatlarını Marx’ın Gençlik Eserleri’nde aradı [...] Otuzlu yıllardan beri küçük burjuva entelektüellerin Marksizme karşı mücadelelerinde savaş atı olarak kullanılmış olan Marx’ın Gençlik Eserleri, XX. Kongre tarafından Stalinci dogmatizmden “kurtulmuş” çok sayıda komünist entelektüel tarafından günümüzde açıkça geliştirilen yeni Marksizm “yorumu”nun hizmetine önce yavaş yavaş, sonra kütleli olarak sokuldu. “*Marksist hümanizm*” teması, Marx’ın eserinin “*hümanist*” yorumu, yakın dönem Marksist felsefede, Sovyetik ve Batılı komünist partilerde bile adım adım ve karşı konulamaz biçimde baskın çıktı.¹²⁰

Bütün bunlar, teorik hümanizmden destek alan politikaların temel olarak iki başlık altında sınıflandırılabilceğini gösterir: a) Goşizm/Anarşizm ve b) Liberal/Sosyal Demokrasi. Merleau-Ponty ve Sartre gibi partisiz filozoflar (Hegelci Marksizm) tarafından dolaylı da olsa teşvik edilen ilk eğilim mutlak devlet karşıtlığıyla, proletarya diktatörlüğüne beslediği nefretle, her türlü örgütlenme biçimine (dolayısıyla işçi partilerine) karşı hissettiği güvensizlikle ve şiddetin yaratıcı kuvvetine olan inancıyla ayırt edilir. Değişim rüzgârına kapılmış komünist parti yetkilileri tarafından teşvik edilen ikinci eğilim ise bireysel özgürlüğe yaptığı vurguyla, halka yaptığı referansla, hukuka olan inancıyla, “hoşgörü, diyalog ve müzakere”yi esas kabul etmesiyle vesaire ayırt edilir. Her iki eğilime de temel oluşturan kavram *insan*’dır. Proletarya ve onun parti aygıtı iki eğilimde de belirleyici olmaktan çıkarılmış ve dışlanmış.

Althusser bu iki eğilime de karşı çıkmış ve sınıf esaslı (sınıf mücadelesine dayanan) bir politikada ısrar edilmesini gerektiğini ifade etmiştir. Eserleri bu ısrarı temellendirme gayreti olarak okunabilir.

¹²⁰ Althusser, *Mİ*, ss. 306-7.

2. TEORİK ANTİHÜMANİZM

Benim analitik yöntemim insandan değil, ekonomik olarak verili toplumsal dönemden yola çıkar.

K. Marx

İnsanlara dair herhangi bir şey, ancak felsefi (teorik) insan mitini kesin olarak küle döndürme koşuluyla bilinebilir. Dolayısıyla, teorik bir hümanizmi ya da antropolojiyi şu ya da bu biçimde yeniden inşa etmek için Marx'a başvuracak her düşünce, teorik olarak küle dönecektir.

L. Althusser

Özgürlük, Eşitlik, Mülkiyet ve Bentham.

K. Marx

Althusser, 1965 yılında yayımlanan iki kitabıyla (*Kapital'i Okumak ve Marx İçin*) adını duyurmuş ve uluslararası alanda tanınmış bir filozof haline gelmiştir. Her iki kitap da birkaç yıl içinde yazılmış yazılardan oluşmaktadır ve Marx'ın geç dönem eserleriyle uyum içinde durabilecek teorik bir antihümanizm ortaya koymak için kaleme alınmıştır. Bu yazılar her şeyden önce felsefidir; *Kapital'i* felsefenin sınırları içine çeken ya da ondaki felsefeyi belirginleştirip öne çıkaran yazılardır. Althusser, Marksist esaslara göre tayin edilmiş bu teorik antihümanizmiyle, insanı teminat altında tutan hâkim felsefi eğilimlere karşı kendi egemenlik alanlarında (yani epistemolojide) cevap vermeyi amaçlamıştır.

Althusser'in antihümanizmi, Marx ve Marksizm dışında yer alan düşünce kaynaklarından da beslenerek inşa edilmiştir. Bu kaynaklar Benedictus de Spinoza, Sigmund Freud/Jacques Lacan ve Fransız epistemoloji geleneğinden (özellikle Gaston Bachelard'dan) oluşur.¹²¹ Özellikle bu sonuncusu yanlış bir kanıya meydan vermemeli. Fransız epistemolojisini geleneksel bilgi teorisinden (*erkenntnistheorie*) ayırt etmek gerekir. Althusser'i etkisi altına alan Fransız epistemolojisi bir tür bilim tarihi ya da felsefenin sınırları içinde kabul edilmiş bilimsel bir tutumdan başka bir

¹²¹ Robert Pfaller, *Althusser – Das Schweigen im Text: Epistemologie, Psychoanalyse und Nominalismus in Louis Althusser's Theorie der Lektüre*, München: Fink, 1997, s. 15.

şey değildir. Daha doğrusu, bilimsel pratiğin koşullarını ve somut biçimlerini tarihsel süreç içinde ele alıp tespit eden bir yaklaşım söz konusudur.¹²² “Böylece bu adamdan [Fransız epistemolojisinin önemli isimlerinden biri olan Canguilhem’den] birkaç belirleyici ders aldım: bir kere, özen ve ilgimi yöneltir görüldüğüm o sözüm-ona epistemoloji, bilim tarihi dışında saçma bir şeydi”.¹²³

Althusser’in *Kapital’i Okumak* ve *Marx İçin* adlı eserlerinde üç ayrı sorgulama göze çarpar:¹²⁴ İlki “epistemolojik kopma” etrafında düzenlenmiştir. Bachelard tarafından ortaya atılan ve bilimsel düşüncenin bilimsel olmayan düşünce biçimlerinden hangi yönleriyle ve hangi yolla ayrıldığını ayrıntılı bir şekilde açıklamayı mümkün kılan bu kopuş fikri Althusser tarafından benimsenmiş ve Marx’ın erken (bilimsel olmayan ya da ideolojik) dönemiyle geç (bilimsel) dönemini birbirinden kesin olarak ayırmak için kullanılmıştır. Kopuş fikriyle ilişki içinde bulunan “epistemolojik alan” ve “epistemolojik engel” gibi fikirler de bu sorgulama içinde esaslı bir yer edinir ve böylece Althusser’in Bachelard’la yakınlığını açıkça gözler önüne serer.¹²⁵

¹²² Bkz. Willem-Jan Karman, “Althusser en Bachelard”, *Seminar Althusser: De marxistische filosofie en haar verhouding tot Spinoza en Hegel, Bachelard en Lacan*, Nijmegen: SUN, 1977, s. 68; Reinhard Schweicher, “Epistemologie bei Althusser”, *Betr.: Althusser; Kontroversen über den “Klassenkampf in der Theorie”*, der. Hans Jörg Sandkühler, Köln: Pahl-Rugenstein, 1977, s. 144; “Epistemolojiden ne anlıyoruz? Tam olarak şunu: bilimsel pratiğin biçim ve koşullarının ve farklı somut bilimlerdeki tarihinin teorisi. Ama bu tanım iki farklı anlamda ele alınabilir. *Materyalist* anlamıyla bizi mevcut bilgilerin teorik “üretim biçiminin ve sürecinin” özdeksel, toplumsal, siyasal, ideolojik ve felsefi koşullarını incelemeye yöneltir. Bu durumda uzmanlık alanı tarihsel materyalizmin içine girer. *Spekülatif* anlamıyla ise Epistemoloji bizi tam aksine bilimsel pratiğin teorisini diğer pratiklerden farklıyla şekillendirmeye ve geliştirmeye yöneltebilir [...] Ama eğer Epistemoloji (nesnesini belirleyen kendine özgü asgari kavramlara ihtiyat kaydıyla) tarihsel materyalizmle ilgiliyse onu da içine katmak ve aynı zamanda yanılması ve aldattıcılığını kabul etmek gerekir. Onu benimsememek (bizim çoktan beri belirttiğimiz gibi) ve tüm Epistemolojinin idealizmini veya idealist izlerini eleştirmek gerekir”, Althusser, ÖÖ, s. 32/ ES, ss. 61-2.

¹²³ Althusser, GUS, ss. 201-2.

¹²⁴ Bkz. Etienne Balibar, “1996 Tarihli Baskıya Önsöz”, Mİ, ss. 13-19.

¹²⁵ Althusser ve Bachelard arasındaki ilişki konusunda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Pfaller, *Althusser – Das Schweigen im Text: Epistemologie, Psychoanalyse und Nominalismus in Louis Althusser’s Theorie der Lektüre*; Willem-Jan Karman, “Althusser en Bachelard”; Manschot, *Althusser over het marxisme*, Nijmegen: SUN, 1980, ss. 44-63; Horst Brühmann, *Der Begriff des Hundes bellt nicht: Das Objekt der Geschichte der Wissenschaften bei Bachelard und Althusser*, Wiesbaden: B. Heymann, 1980, ss. 225-273.

Sözkonusu sorgulama, bu tezin sınırları içine dâhil edilemeyecek çok sayıda konuyu kapsamaktadır: Genç Marx-Olgun Marx ayrımı, Marx'ın olgun dönemine ait eserlerin ideolojik yanlısamalardan kurtulmuş kesin bir bilim olduğu iddiası, tarihsel materyalizmin bilim tarihindeki yerinin ve öneminin aydınlığa kavuşturulması, bilim ve ideoloji arasında öngörülen ayrımın temellendirilmesi, felsefenin tanımı ve onun bilimle olan farkının vurgulanması vesaire. Bütün bu konular Marksist teori içinde büyük tartışmalara ve ihtilafa neden olmuştur. Bu nedenle en az tez konumuz kadar önemlidir. Ancak aşağıda yer alan satırlar, ilk sorgulamanın sınırlı bir bölümüyle, yani “epistemolojik kopma” fikri etrafında yürütülen tartışmanın özne sorunuyla sınırlı kalan bölümüyle ilgilidir ve gerekli olmadıkça diğer sorunlara değinmemektedir. Konumuz, zaman ve mekândan bağımsız mutlak Ben'in (öznenin) epistemolojik bir çerçevenin sınırları içinde nasıl yerinden edildiğidir.

İkinci sorgulama “yapı” kavramı etrafında şekillenmiştir. Althusser, bu sorgulamada, toplumu farklı düzeylerden oluşmuş karmaşık bir yapı olarak kavramaya çalışmıştır. Sorgulama, teleolojiye ve eskatolojiye zemin hazırlayan Hegelci diyalektiği ve “bütün” anlayışını hedef almaktadır ve sonuç olarak materyalist bir diyalektik ve doğrusal olmayan farklı (üstbelirlenme kavramıyla düşünülmüş) bir nedensellik anlayışı önermektedir. Tıpkı ilk sorgulamada olduğu gibi burada da “antropolojik bilinç”¹²⁶ kategorisi geçerli olmaktan çıkarılmıştır. İlk sorgulama bilgiyi öznesiz bir süreç olarak ele alırken, ikinci sorgulama bu defa tarihi öznesiz bir süreç olarak kavramaktadır. Başka bir deyişle, ilk sorgulama öznenin merkezi konumunu epistemoloji aracılığıyla ortadan kaldırırken, ikinci sorgulama onu materyalist bir toplum ve tarih teorisi aracılığıyla dışlamaktadır.

Son sorgulama “ideoloji” kavramı etrafında yürütülmektedir. *Kapital'i Okumak ve Marx İçin*'de beliren ideoloji kavramı, sanılanın aksine*, sonradan

¹²⁶ Balibar, “1996 Tarihli Baskıya Önsöz”, s. 15.

* Althusser, 1972 yılında yazdığı özeleştirisinde, bilim ve ideoloji arasında yaptığı ayrımı “teorist” (teorinin pratik karşısında öncelikli olduğunu iddia eden) bir sapma olarak

(*İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*'nda) geliştirilecek materyalist ideoloji anlayışına zemin hazırlamıştır. Burada ideoloji, Spinoza'nın bilgi tasnifine uygun bir biçimde, bilimsel bilgi ile hiç ilgisi bulunmayan farklı bir tasarım biçimi olarak kavramlaştırılmıştır. Onu Aydınlanmacı bir tutumla “yanlış” olarak mahkûm etmek, dolayısıyla bilimsel bilgiyle aşılıp ortadan kaldırılması gereken bir tasarım biçimine indirgemek mümkün değildir. Aksine ideoloji, doğru ya da yanlış olarak yargılanamayacak imgesel bir varoluşa sahiptir ve bu yönüyle toplumsal hayatın ortadan kaldırılamayacak kurucu bir unsurdur. İlk iki sorgulama, öznenin (insanın) koşulsuz bir varlık olmadığını ilan ederken, son sorgulama onun ancak toplumsal koşullar içinde inşa edilmiş ideolojik bir varlık olarak düşünölebileceğini gösterir. Böyle bir ideoloji anlayışı, sadece bilinç felsefesine değil, ideolojiyi “yanlış bilinç” olarak tanımlayan ve bu nedenle de onu aşıp ortadan kaldırmayı hedefleyen geleneksel Marksist yaklaşımlara da karşıdır.

Aşağıda yer alan satırlar, Althusser'in teorik antihümanizmini eleştirel bir şekilde ele almayı hedeflemektedir.

nitelendirmiş, onun aslında rasyonalizme/spekülasýona özgü doğru-yanlış ayrımından hiç de farklı olmadığını itiraf etmiştir. Ancak bu durum, genelde sanıldığı gibi, Althusser'in *Kapital'i Okumak* ve *Marx İçin* adlı eserlerinde ortaya koyduğu ideoloji anlayışını reddettiği anlamına gelmemektedir. Özeleştiri, daha çok bu tez çalışmasına dâhil edilmeyen konu başlıkları için geçerlidir. Ayrıntılarını aşağıda vermek kaydıyla, Althusser'in teorik ideolojilerle (hümanizmlerle) pratik ideolojiler (hümanizmler) arasında ayrım yaptığını, ilkinin rasyonalist/spekülatif bir yanılısamayla negatif olarak, ikincisini ise materyalist bir tutumla pozitif olarak tanımladığını belirtmek gerekir. İlki Althusser'in özeleştirisine konu oluşturur ve büyük ölçüde yeniden gözden geçirilmiştir. İkincisi ise özeleştiriden sonra geliştirilecek ideoloji teorisiyle uyumludur ve ona giriş niteliği taşımaktadır. “Toplumsal gerçeklik olarak ideolojiyi asla mahkûm etmedim: Marx'ın dediği gibi, insanlar sınıf mücadelelerinin 'bilincine' ideolojinin içinde varırlar ve bu mücadeleyi 'sonuna kadar götürürler'; dini, ahlaki, hukuksal ve politik biçimi altında ideoloji, nesnel bir toplumsal gerçekliktir; ideolojik mücadele sınıf mücadelesinin organik parçasıdır. Buna karşılık, ideolojinin teorik etkilerini eleştiriyordum; bunlar her zaman bilimsel bilginin önünde bir tehdit ya da bir engeldir”, Althusser, Mİ, s. 308/ FM, s. 10. “Başka yerlerde ideolojinin her şeyden önce *pratik*, toplumsal ve siyasal işlevi üzerine tüm söylediklerime rağmen, tek ve aynı terim altında (*Alman İdeolojisi* güvencesiyle) kullandığım şekliyle, onun felsefi ve pek tabii ki rasyonalist (=yanılısama ve yanlışları açıklama) ilk kullanımından beklediğim önem, yorumumu bu noktada tamamen teoriszime kaydırđı”, Althusser, ÖÖ, s. 26/ ES, s. 55.

2.1. Semptomatik Okuma ve Problematik

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, dolayısıyla ona başka bir soru sorduk [...] Ona, *nesne'siyle ilişkisinin* ne olduğu sorusunu sorduk [...] bu nesneyi ele almak için uygulamaya konmuş söylem türünün doğası sorusunu, bilimsel söylem sorusunu sorduk.¹²⁷

Althusser, *Kapital'i Okumak* adlı kitabına bu sözlerle başlar. Kitap, Marx'ın klasik politik iktisat eleştirisine dayanarak, onun (*Kapital'in*) hem nesnesiyle hem de kuram ve yöntemiyle gerçek anlamda bir epistemolojik kopuş meydana getirdiğini, böylece hem klasik politik iktisattan hem de teorik hümanizmle damgalanmış geçmişinden kurtularak yeni bir bilim (tarih bilimi) kurduğunu göstermeye çalışmaktadır. Althusser'e göre, Marx'ın bu klasik politik iktisat eleştirisi, eşine az rastlanır "yeni bir okuma" biçimine işaret etmektedir. *Kapital'i Okumak*, bu yeni okuma biçimini açığa sermek ve ondan faydalanarak öznelciliğin varsayımlarından tamamen kurtulmuş güçlü bir teorik antihümanizm oluşturmak amacıyla yazılmıştır.*

Althusser, Marx'ın klasik politik iktisat eleştirisinin tamamen farklı iki okuma biçimine dayandığını ifade etmiştir. İlk okuma, klasik politik iktisatçıların iddialarına açıklık getiren, onları sorgulayan, değer ve kusurlarına işaret eden; ancak bütün bunları klasik iktisatçıların kendi söylemlerinde köklü herhangi bir değişiklik meydana getirmeden yapan bir okumadır. Dolayısıyla bu okumada somutlaşan eleştiri, klasik iktisatçıların hatalarını ve eksiklerini tespit eden, bu hataları iktisatçıların dikkatsizliğine

¹²⁷ Althusser, KO, s. 23/ DKL I, ss. 12-3.

* Althusser'in bu çabası, aslında yeni ve iddialı bir Marx okumasıdır. Girişim bu nedenle tepki çekmekte gecikmemiş, Althusser'in eserlerinde boy gösteren Marx'ın gerçekten de Marx olup olmadığını sorgulayan birçok Marksist'in muhalif bir tutum sergilemesine yol açmıştır. Konu hiç şüphesiz çok önemlidir ve bu nedenle büyük tartışmalara yol açmıştır –hâlâ da açmaktadır–; ancak tartışma bu tez çalışmasıyla doğrudan ilgili olmadığı için ihmâl edilebilir ve sonuç olarak Althusser tarafından ortaya atılmış görüşlerin Marx'a her zaman kolay bir şekilde bağlanmadığına, yani Marx'a söylemiş olduğundan çok daha fazlasının söylenildiğine hükmedilip karara bağlanabilir. Bkz. Balibar, "1996 Tarihli Baskıya Önsöz", s. 12.

(yani psikolojik bir faktöre) ya da yetersizliğine (gözden kaçırıyor olmalarına) indirgeyip düzeltmeye yönelik bir eleştiridir. “Smith’in, bir görme kusuru nedeniyle görmediği şeyi Marx görmektedir”.¹²⁸

Fakat Althusser’e göre, Marx’ın klasik iktisat eleştirisini bu lafzî ya da geriye dönük (retrospektif) okumayla sınırlamak yanlıştır. Çünkü bu durumda Marx “Smith’e indirgenmektedir: miyopluğu hariç – böylelikle, Smith’in sözümona miyopluğundan Marx’ın kendisini *söküp almasını* sağlayan devasa çalışmanın tümü hiçe indirgenmiş olur”.¹²⁹ Marx’ın eleştirisinde ilkiyle hiç ilgisi bulunmayan ikinci bir okuma daha vardır. Eleştiriye klasik iktisat ve teorik hümanizmden tamamen kurtaran ve onu yeni bir nesne (dolayısıyla yeni bir bilim) oluşturmaya doğru sürükleyen bu okuma biçimini Althusser “semptomatik okuma” olarak adlandırır.

Althusser, bu okuma biçimini öncelikle *Kapital*’in ücretle ilgili bölümünden faydalanarak anlatır. *Kapital*’in bu bölümü, klasik politik iktisadın emek çözümlmelerine odaklanmıştır; bu okulun “emeğin değeri”ne yaklaşım biçimi ve bu değer nasıl belirlendiğine ilişkin açıklamaları konu edinilmiştir.¹³⁰ Buna göre, emeğin değerini önce arz ve talep hareketleriyle açıklamaya çalışan klasik politik iktisat, zamanla bu eğilimi terk etmiş ve bu değer arz-talep dalgalanmalarından etkilenmeyen “doğal”, “zorunlu” ya da “ortalama” bir fiyata sahip olabileceğini düşünmüştür. Yani Marx’a göre, klasik politik iktisat, emeğin arz-talep dengesiyle belirlenen (dolayısıyla her an değişebilecek) pazar fiyatını emeğin değeriyle özdeşleştirmekten zamanla vazgeçmiş ve onun rastlantılardan etkilenmeyen doğal ya da gerçek bir değere sahip olması gerektiği sonucuna ulaşmıştır. Ardından, önemli bir sonuç olarak, emeğin gerçek değerinin emekçinin geçimi ve yeniden üretimi için gerekli geçim maddelerinin değeriyle belirlendiğini iddia edebilecek seviyeye ulaşmıştır. Althusser, Marx’ın semptomatik okumaya örnek teşkil eden şu satırlarını kendi eserinde birçok kez hatırlatır:

¹²⁸ Althusser, KO, s. 30/ DKL I, s. 20.

¹²⁹ Althusser, KO, s. 31/ DKL I, s. 20.

¹³⁰ Bkz. Marx, *Das Kapital*, 1. cilt, MEW 23, Berlin (doğu): Dietz, 1962, ss. 557-564.

*Klasik iktisat, böylece, emeğin rastlantısal fiyatları dışında gerçek değerine erişebileceğini ummuştu. Ardından, bu değeri emekçinin geçimi ve yeniden-üretimi için gerekli geçim maddelerinin değeriyle belirledi. O zamana dek araştırmalarının görünür nesnesi olan emeğin değerinin yerine emek gücünün, yani yalnızca emekçinin kişiliğinde var olan ve tıpkı bir makinenin yaptığı işlemlerden ayırt edilmesi gibi kendi işlevinden –çalışmadan- ayrılan gücün değerini koyarak, böylece farkında olmadan alan değiştirdi [...] Demek ki analizin vardığı sonuç, başlangıç noktasında ortaya konan şekliyle sorunu çözmek değil, sorunun terimlerini tamamen değiştirmekti. Klasik iktisat bu yanılmacıyı fark etmeyi asla başaramadı, yalnızca emeğin gündelik fiyatları ile değeri arasındaki farklılıkla, bu değer metalara değeriyle ilişkisi, kâr oranı vs. ile ilgilendi. Genel olarak değer analizini derinleştirdikçe, emeğin sözümona değeri de onu çözümsüz çelişkilerin içine daha fazla soktu...*¹³¹

Marx, bu ifadesinde, “emeğin değeri”nden hareket eden politik iktisatçıların “farkında olmadan” ya da “ister istemez” alan değiştirdiklerini ve aslında “emek gücü” olarak adlandırılması gereken şeye işaret ettiklerini dile getirmektedir. Yani ulaşılan sonuçla hareket edilen nokta arasında uyumsuzluk vardır. Semptomatik okumayı refleksif ya da lafza bağlı okumalardan ayırt eden özelliklerin tümü bu teşhis üzerinde yükselmektedir.

Althusser, semptomatik okuma biçimini formüle ederken, Engels’in bilim tarihine ilişkin sözlerine de başvurur. Althusser’in politik iktisat tarihine bakarak verdiği hükmü, yıllar önce Engels kimya tarihine bakarak vermişti. Semptomatik okumayı ilk okuma biçiminden ayıran ve onu çok daha güçlü bir okuma biçimi haline getiren söz konusu teşhis burada da apaçık ortadadır:

Geçen yüzyılın sonuna kadar filojistik teorinin hâlâ egemen olduğunu biliyoruz. Bu teoriye göre, yanmanın aslında şundan ibaret olduğu varsayıyordu: var olduğu kabul edilen bir töz, filojiston adında mutlak yanıcı bir madde, yanan cisimden ayrılıyordu [...] Ne var ki, 1774’te Priestley’in elde ettiği bir tür hava “öylesine” saf ya da filojistondan arınmıştı ki, normal hava buna göre çok karışık görünüyordu. O, buna, “fijistik olmaktan çıkarılmış hava” adını verdi. Ondan kısa bir süre sonra

¹³¹ Althusser, KO, s. 33/ DKL I, s. 22; Marx’tan aktarılan bu satırların esas kaydı için bkz. Marx, *Das Kapital*, 1. cilt, ss. 559-561.

Scheele [...] bu tür havanın, kendi içerisinde ya da normal hava içerisinde bir cisim yandığı zaman yok olduğunu gördü ve bu yüzden ona, “ateş-hava” adını verdi [...] Priestley ile Scheele, ellerinin altındaki şeyin ne olduğunu *bilmeksizin* oksijen üretmiş oluyorlardı. Bunlar, “kendilerine ulaştığı biçimiyle” filojistik “kategorilerin tutsağı olarak kalıyorlardı”. Bütün filojistik görüşleri *altüst edecek ve kimyada devrim yaratacak* bir öge, onların elinde kısır ve meyvesiz kalıyordu. Ama Priestley hemen bu buluşunu Paris'teki Lavoisier'ye bildirdi ve o da bu yeni olgudan yola çıkarak *bütün filojistik kimyayı* tahlil ederek, bu yeni tür havanın yeni bir kimyasal öge olduğu ve yanmanın, filojistonun yanmakta olan cisimden *ayrılmasından* değil, bu yeni ögenin *o cisimle birleşmesinden* ileri geldiği sonucuna ulaştı. Böylece, *filojistik biçim içerisinde baş aşağı duran bütün kimyayı ilk kez ayakları üzerine yerleştiren* o oldu. Ve o [...] ne ürettiklerini bilmeksizin *üretmiş bulunan* ötekiler karşısında oksijenin gerçek bulucusudur.¹³²

Marx ve Engels'in yukarıda aktarılan satırları ortak bir vurguya sahiptir: “Farkında olmadan alan değiştirdi”, “ne olduğunu bilmeksizin oksijen üretmiş oluyordu”, “bu yanılmacayı fark etmeyi asla başaramadı”, “görüşleri altüst edecek ve kimyada devrim yaratacak bir öge onların elinde kısır ve meyvesiz kalıyordu”. Yeni okuma biçimine kaynak oluşturan bütün bu tespitler, görünen (ya da söylenen) şey ile ortaya konulan şeyin aslında birbirinden tamamen farklı olabileceğini göstermektedir. Marx'ın eleştirisi bu tespite dayanır: Klasik politik iktisat, ortaya koyduğu yeni sorunla alan değiştirdiğini hiçbir zaman fark edememiş, eski soruna ait terimlerle düşünmeye devam etmiştir. “Onun körlüğü, ‘yanılgı’sı, ürettiği şey ile gördüğü şey arasındaki bu yanlış anlamadadır”.¹³³ Althusser, bu tespiti şu şekilde özetler: Klasik politik iktisat, bilimsel açıdan tutarlı sayılabilecek bir cevap üretmiştir. Cevabı şudur: “Emeğin değeri, emeğin bakımı ve yeniden üretimi için gerekli geçim maddelerinin değerine eşittir”. Ancak verilen cevap her ne kadar açık ve net bir cevap gibi görünse de aslında boşluklara sahiptir. Sözgelimi emeğin bakımı ne anlama gelir? Emeğin yeniden üretimi ne demektir? Cevapta yer alan ikinci emek terimi emekçiye dönüştürüldüğünde de durum değişmemektedir. Çünkü bu sefer de ikinci terim ilkiyle uyuşmamaktadır; yani emekçi ile emek aynı şey değildir, içerikleri birbirinden farklıdır, dolayısıyla

¹³² Althusser, KO, ss. 419-421/ DKL I, s. 200.

¹³³ Althusser, KO, s. 39/ DKL I, s. 27.

örtüşmemektedirler.¹³⁴ Bütün bu boşluklar, ortaya konulmuş doğru bir cevabın, kendisine uygun bir soruyla bağlanamamış olmasından, başka bir deyişle, cevaba uygun bir sorunun eksik olmasından kaynaklanmaktadır. Henüz sorulmamış bir soruya, farkında olmadan ya da “bilinçdışı” olarak doğru sayılabilecek bir cevap verilmiştir. Klasik iktisat aslında emek gücü kavramını ileri sürmüştü, ama onu görememiştir; aslında temelli bir keşif yapmış, ancak ondan yararlanamamıştır.¹³⁵

Althusser’in “sorudan yoksun cevaplar”la tam olarak ne kast ettiğini, dolayısıyla semptomatik okumayı diğer okuma biçimlerinden ayıran özelliklerin ne olduğunu daha iyi anlayabilmek için “hipnoz sonrası telkin” deneyini dikkate almak faydalı olabilir. Deneyi yapan Bernheim’dır, önemini vurgulayıp sonuçları çıkaran ise Freud. Bu deneyde, hekim tarafından hipnotik bir duruma sokulan hastaya uyandıktan sonra gerçekleştirilmek üzere bir emir verilmiş ve hasta uyandıktan bir süre sonra bu emri eksiksiz bir şekilde yerine getirmiştir. Hasta “hipnotik duruma ilişkin hiçbir şey hatırlamaz ama yine de önceden belirlenen anda aklına şu ya da bu şeyi yapması itkisi düşür ve neden olduğunu bilmeden de olsa bu eylemi bilinçli olarak yapar. Görüngünün, verilen an gelene dek emrin insanın aklında bir *gizlilik durumu* içinde var olduğunu ya da *bilinçsiz biçimde* var olduğunu ve sonra bilinçli hale geldiğini söylemekten başka bir tanımını vermek olanaksız görünür”.¹³⁶

Bu deney Freud’a göre patolojik vakalarla sınırlı değildir; dil sürçmeleri, rüyalar, konuşma bozuklukları, takıntılar vesaire bu deneyin

¹³⁴ Bkz. Althusser, KO, s. 36/ DKL I, s. 24.

¹³⁵ Marx’ın bu okuma biçimi, klasik iktisadın yalnızca teorik yanına değil, aynı anda politik eğilimine de açıklık kazandırmaktadır: Politik iktisat, fazla mesaiye el koymanın kapitalist bir sistemde artı-değerin özgül bir biçimine denk düştüğünü anlayamamıştır; işçinin emeğinin soyut bir değere ya da biçime sahip olduğunu tabii ki tespit etmiş, ancak bu biçimin belirlenmesinde artı-değerin oynadığı rolü fark edememiş, dolayısıyla değer nasıl üretildiğini ve onun kapitalist sistemin bütünüyle nasıl bir ilişki içinde bulunduğunu anlayamamıştır. Artı-değer kavramından yoksun bir emek çözümü, kapitalist üretim tarzına sinmiş olan sömürüyü ve sınıf mücadelesini gizlemiştir. Bkz. Saül Karsz, *Teori und Politik: Louis Althusser*, çev. Erika Höhnisch, Frankfurt a/M: Ullstein, 1975, s. 19.

¹³⁶ Sigmund Freud, “Ruhçözümlemesinde Bilinçdışı Üzerine Bir Not”, *Metapsikoloji; Haz İlkesinin Ötesinde Ego ve İd ve Diğer Çalışmalar*, çev. Emre Kapkın ve Ayşe Tekşen Kapkın, İstanbul: Payel, 2002, s. 49.

sağlıklı insanları da kapsadığını kolaylıkla gösterir. “[E]n kişisel günlük deneyimlerimiz bizi aklımıza nereden geldiğini bilmediğimiz düşüncelerle ve nasıl ulaştığımızı bilmediğimiz entelektüel sonuçlarla tanıştırır”.¹³⁷ Freud’un bu deneyden çıkardığı devasa sonuçları burada aktarmak, hatta özetlemek dahi mümkün değil. Ancak bu sonuçların Althusser için hayati öneme sahip olduklarını anlamak için kabaca bakmak bile yeterlidir. Sonuçlar, her şeyden önce, zihnin bilinç ve bilinçdışı olarak ayrıldığını, dolayısıyla Freud’un kendi deyimiyle “bilinçten yoksun ruhsal eylemlerin”, yani bilinçdışında kök salan fikirlerin kaçınılmaz bir şekilde kabul edilmesi gerektiğini gösterir. Bu sonucun, *cogito* ya da *Transzendentaler Apperzeption*’a göre kurulmuş bilinç felsefeleri tarafından hiçbir zaman kabul edilemeyeceği açıktır. Çünkü “Ben”le sınırlandırılmayan, onda kaynak bulmayan temsil biçimlerine de (tasarımlara, bilgilere v.s.) sahip olduğumuzu ima etmektedir. “Freud bilinçdışı kuramını kurarken bilinçdışı ve onun etkilerini keşfederek, *birliği ‘bilinç’* tarafından *sağlanmış* ya da *‘taçlanmış’ ‘özne’* olarak ‘insan’ konusundaki ‘doğal’ ‘kendiliğinden’ fikri tartışma konusu yaparak felsefi, psikolojik ve ahlaki ideolojinin olağanüstü hassas bir noktasına dokunmuş oldu”.¹³⁸

Fakat Freud bu sonuçla yetinmemiş, bilinçdışında yer alan fikirlerin bastırılmış olduğunu ve onların bilince ancak kılık değiştirerek ya da çarpıtılarak kabul edilebildiklerini de ifade etmiştir. Bu iddia da bilinç felsefesiyle uyumlu değildir, hatta onun temel varsayımlarını tümünden yok etme tehdidinde bulunur. Çünkü kılık değiştirmiş halleriyle “sapkın” ya da “yanlış” olarak mahkûm edilebilecek tüm tasarımların aslında bilinçteki (öznedeki) bir yetersizliğe ya da bozulmaya (yani telafisi mümkün bir rastlantıya) değil, bilinçdışının doğal işleyiş biçimine bağlanması gerektiğini gösterir. Eğer bilinçdışında bulunan fikirler mevcut halleriyle hiçbir zaman kabul görmüyorsa (bastırılıyorsa ya da sansür ediliyorsa) ve kabul edilebilmeleri (bilince ulaşabilmeleri) için kılık değiştirmeleri ya da

¹³⁷ Freud, “Bilinçdışı”, *Metapsikoloji; Haz İlkesinin Ötesinde Ego ve İd ve Diğer Çalışmalar*, çev. Emre Kapkın ve Ayşe Tekşen Kapkın, İstanbul: Payel, 2002, s. 164.

¹³⁸ Althusser, “Marx ve Freud Hakkında”, Y3, s. 277.

çarpıtılmaları gerekiyorsa, bu durum, saçma ya da çarpık olarak mahkûm edilen birçok bilinçli ifadenin aslında bilinçdışında kaynak bulunduğunu ve tahrif edilmemiş biçimlerini orada muhafaza ettiklerini gösterir. Dil sürçmeleri, konuşma ve bellek hataları ve en önemlisi rüyalar... Bütün bu çarpık ifadeler, bilincin sınırları içinde bulunan olağanüstü bir duruma değil, bilinçdışının olağan işleyiş biçimine işaret eder. Freud, bütün fikirleri (saçma ve çarpık olanlar da dâhil) bilince mal eden felsefi eğilimleri reddetmiş, günlük hayata eşlik eden pek çok fikrin (dolayısıyla bilincin) aslında bilinçdışı tarafından yönlendirildiğini savunmuştur. “Düşün gizli düşünceleri bizim her zamanki bilinçli etkinliğimizin ürünlerinden hiçbir açıdan farklı değildir [...] Ama gece boyunca bilinçdışı eğilimlerle ilişkiye girerek onlara benzer hale gelmiş, deyim yerindeyse *bilinçdışı düşünceler durumuna düşmüş ve bilinçdışı etkinliği yöneten yasalara tabi kılınmıştır*”.¹³⁹

Bu durum, bilinçdışının etkinliğini ihmal eden ve sadece bilinçle sınırlı kalan bir çözümlenmenin daha baştan topallamaya mahkûm olduğunu gösterir. İhmal, Freud'un kendi deyişiyle, bilinç verilerini kesintiye uğratan çok sayıda “boşluğun” tesadüflere ya da bireysel yetersizliklere bağlanmasına neden olacak, boşlukların bilinçdışında yer alan gerçek nedenleri karanlıkta kalacaktır. Başka bir deyişle, “sorusuz cevaplara” (bilince) teslim olunacak, cevabı “kısır ve meyvesiz” kalmaktan kurtaran (bilinçdışı fikirlerin açığa çıkmasını sağlayan) ilgili soru hiçbir zaman sorulamayacaktır. “Eğer bizde gerçekleşen her zihinsel eylemin mutlaka bilinç aracılığıyla yaşanması gerektiğinde ısrar edersek tüm bu bilinçli eylemler ilişkisiz ve anlaşılmaz olarak kalır; öte yandan, aralarına çıkarsadığımız bilinçdışı eylemleri sokarsak belirgin bir bağlantı kazanırlar”.¹⁴⁰ Bilinç verilerindeki boşluklardan hareket ederek bilinçdışının bilgisine ulaşmak ayrıntılı bir meseledir. Ancak şu kadarını bilmek gerekir ki, “psikoanalitik çalışma” (Freud) ya da “semptomatik okuma” (Althusser) olarak adlandırılan bu işin her halükârda tercümeyle, yani bilinçdışı fikirleri bilinçli olanlara dönüştürmeyle ilgili olmasıdır. Dolayısıyla, bilinç verilerindeki aksamaları, sürçmeleri ve boşlukları

¹³⁹ Freud, “Ruhçözümlemesinde Bilinçdışı Üzerine Bir Not”, s. 54 (italikler bana ait).

¹⁴⁰ Freud, “Bilinçdışı”, s. 164.

semptom olarak değerlendiren ve bu boşlukları bilinçdışındaki fikirleri bilinçli olanlara tercüme ederek doldurmaya çalışan bir okumanın tek bir metinle (yani hastanın metniyle ya da bilinciyle) yetinemeyeceği, onu açıklayıp müdahale edecek ikinci bir metne (yani analizcinin metnine ya da bilincine) ihtiyaç hissedeyeği açıktır. İkinci metin (semptomatik okuma) basit bir tamirat işleminde değildir, yani ilk metnin boşluklarını doldurup tamamlayan, onun esasları üzerinde hiç oynamadan telafi eden bir çalışma değildir. Aksine, boşlukları doldurma işlemi, ilk metin tarafından dışlanan, kabul edilmeyen ve bastırılan fikirleri tercüme ederek yapılır. Dolayısıyla ikinci metin yıkıcıdır, bastırmayı ortadan kaldıran ve böylece bilinçli verilerin (ilk metnin) patolojiyle suç ortaklığını açığa seren bir okumadır.

Bütün bu anlatılanlar, semptomatik okumanın aslında sadece Marx ve Engels'e değil, belki de öncelikle Freud'a dayanarak üretildiğini gösterir. Peki, Althusser'in söz konusu kaynaklardan hareketle ortaya koyduğu semptomatik okuma tam olarak nedir? Kendi cevabı şöyle:

Ortaya çıkarılamaz olanı, okuduğu metnin içinde ortaya çıkardığı ve onu ilkinde zorunlu bir yoklukla mevcut olan *bir başka metin*'e gönderdiği ölçüde "arazi" [symptomale] diyebileceğimiz bir okuma. Tıpkı ilk okuması gibi, Marx'ın ikinci okuması da *iki metnin* varlığını ve birincinin ikinci aracılığıyla ölçülmesini varsayar. Ama bu yeni okumayı eskisinden ayırt eden şey, yenisinde, *ikinci metnin* birincinin dil sürçmelerinin [lapsesus] üzerine eklenmesidir.¹⁴¹

Semptomatik okumanın dil sürçmelerinden hareket etmesi, onun ilk metne sadık kalan basit bir tamirat işlemi ya da tamamlama faaliyeti olmadığını gösterir. Klasik politik iktisadın emek terimi, onu doğuran düşünme biçimine dokunulmadan telafi edilebilecek bir hata olarak anlaşılabilir. Bu terim, bireysel bir hata ya da dikkatsizliğin ifadesi olarak değil, tıpkı dil sürçmelerinde olduğu gibi, bilinçdışında yer alan ve asıl söylenmek istenen şeyin çarpık bir ifadesi olarak ele alınmalıdır. Dilde sürçen terimin açıklaması nasıl bilinçdışında yer alıyorsa ve bu açıklamayı yapabilmek için nasıl bilinçdışına nüfuz edebilecek ayrı bir terminolojiye ihtiyaç hissediliyorsa,

¹⁴¹ Althusser, KO, ss. 44-5/ DKL I, s. 32.

emek teriminin açıklaması da emek gücünde yatmakta, dolayısıyla onu kavrayabilmek için ilkinden ayrı bir metin oluşturmak gerekmektedir. Bu nedenle, Marx'ın politik iktisat eleştirisinde ortaya çıkan emek gücü kavramını bir yama olarak görmek mümkün değildir. Bu kavram ayrı bir metin içinde yer alır; emek terimini semptom olarak kabul eden ve bu nedenle de açıklamasını ayrı bir metinle ortaya koyan farklı bir okumanın ürünüdür.

Althusser, klasik metnin “boşluklarını”¹⁴² ya da eksiklerini dolduran kişinin Marx olduğunu ifade eder. Marx, klasik metinlerde ileri sürülen kavramın aslında emek değil emek gücü olduğunu ileri sürmüştü (yani bilinçli bir ifadenin bilinçdışıdaki kaynağına işaret etmiş) ve bu kavramla uyumlu olan yeni bir literatür ortaya koymuştur. Cevabın kendisi müdahaleden sonra değişmiştir: “Emek gücünün değeri, emek gücünün bakımı ve yeniden üretimi için gerekli geçim mallarının değerine eşittir”. Cevabın sorusu ise şu şekilde üretilir: “Emek gücünün değeri nedir?”. Soru ve cevapta gerçekleşen bu değişikliğin küçük gibi görünmesine aldanmamak gerekir: Marx, bu değişiklikle politik iktisat üzerinde telafisi mümkün olmayan büyük bir tahribat meydana getirmiş ve proletaryanın sınıfsal hareketiyle omuz omuza durabilecek yeni bir teori ortaya koymuştur.

Peki, bütün bu anlatılanlardan sonra, semptomatik okumanın ayırt edici özelliklerini ve onun ilk okuma biçiminden farklı olan yanlarını açık bir şekilde ortaya koymak mümkün müdür? Bu soruya olumlu bir şekilde cevap verebilmek için, sözgelimi onun masum bir okuma olmadığı, kendisi de dâhil olmak üzere hiçbir okumayı masum kabul etmediği ifade edilebilir. Dolayısıyla, okumayı masum kabul eden, onu salt enformasyona, pasif bir reflekse ya da orijinal bir metnin sürdürülmesine ve tamamlanmasına indirgeyen tüm refleksif/lafza bağlı okumalardan bu yönüyle ayrıldığı söylenebilir. Bu yeni okuma biçiminin hermeneutikten farklı olduğu, onun orijinal bir metnin anlamını bulmak ya da bu metni taklit etmekle karıştırılmaması gerektiği eklenebilir. Semptomatik okumanın hiçbir metni saydam kabul etmediği, bu nedenle dolaysız hiçbir okumayı mümkün

¹⁴² Bkz. Althusser, KO, ss. 44 vd./ DKL I, ss. 32 vd.

göremeyeceği ileri sürülebilir. Son olarak, onun için önemli olanın, tarafsız bilgileri yığın halinde bir araya getirmek değil, bilakis metne ilişkin bir bilgi üretmek, neyi neden ve nasıl söylediğini ya da neyi neden ve nasıl sessizlikle geçiştirdiğini ortaya koymak olduğu ifade edilebilir.¹⁴³ Fakat konumuz açısından önemli olan, semptomatik okumanın diğer okuma biçimlerinden hangi noktalarda farklılaştığı, dolayısıyla onun gerçekten de yeni bir okuma biçimi olarak kabul edilip edilemeyeceği değildir. Önemli olan, bu okuma aracılığıyla teorik hümanist ön kabullerin nasıl geçersiz ilan edildiği, onu mağlup edebilmek için hangi kavramsal olanakların harekete geçirildiğidir.

Semptomatik okuma, görmeyle (görünenle) gözden kaçırmanın (gözden kaçırılanın) ya da söylemeyle (söylenenle) suskunluğun (söylenmeyenin) birbirini dışlayan zıtlar olarak değil, birleşik bir bütün olarak ele alınması gerektiğini ortaya koyar.¹⁴⁴ Althusser'in sözleriyle ifade edilecek olursa, görme ile görmemenin görme içinde zorunlu ve paradoksal bir özdeşliği vardır.¹⁴⁵ Bilinçli bir ifadenin boşluklarını ve eksiklerini rastlantıya ya da psikolojik bir faktöre bağlamak mümkün değildir. Aksayan bilinçli bir ifade, bastırılmış bilinçdışı bir fikrin çarpıtılmış halidir, dolayısıyla varlığını bu fikre borçlu olan ve ondan bağımsız bir şekilde ele alınamayacak olan bir eksikliğe (kaçınılmaz bir yokluğa) işaret etmektedir. Aksayan bilinçli bir ifadeyi sadece kendisiyle, yani açık beyanı ile sınırlamak yanlıştır. Bu ifade, boşluklarında ifade edemediklerini saklı tutar, onlarla sınımsız bağlıdır, dolayısıyla hem ifade ettiklerini hem de ifade edemediklerini aynı anda dışarı vuran bir beyan olarak anlaşılmalıdır. Bu nedenle, klasik politik iktisadın göremediği şey, görebileceği ama görmediği bir şey olarak değil, mevcut haliyle hiçbir zaman göremeyeceği bir şey olarak değerlendirilmelidir. Emek gücü olarak adlandırılması gereken şey, klasik iktisatçıların satırları arasında, sorusu sorulmamış ve dolayısıyla kavramsallaştırılmamış bir cevap (kavramdan yoksun çarpık bir terim) olarak zaten mevcuttur. Ancak tam da

¹⁴³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Karsz, *Teori und Politik: Louis Althusser*, ss. 20-26.

¹⁴⁴ Bkz. Jürg Berthold, *Althusserlektüren; Lektüre/Ideologie/Didaktik in Louis Althusser's Diskurs*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1992, s. 31.

¹⁴⁵ Althusser, KO, ss. 35-6/ DKL I, s. 23.

kavramsallaştırılmamış olduğu için, yani psikoanalitik çalışmayla ya da semptomatik okumayla tercüme edilmediği için çarpık bir biçim olarak kalmaya mahkûmdur. Klasik politik iktisadın görüşü, gözden kaçırmayla şartlanmıştır ve onunla bir bütün meydana getirmektedir.

Klasik politik iktisadın görmediği şey, görmediği değil, *gördüğü şeydir*, onda eksik olan şey değil, tersine, *eksik olmayan şeydir*, ıskaladığı şey değil, tersine *ıskalamadığı şeydir*. Bu durumda gözden kaçırma, görülen şeyi görmemektir, gözden kaçırma nesneye yönelik değil, *görüşün* kendisine yöneliktir. Gözden kaçırma *görme*'yi içeren bir gözden kaçırmadır: Görmeme, bu durumda, görmenin içindedir, görmenin bir biçimidir, dolayısıyla görmeyle zorunlu bir ilişki içindedir.¹⁴⁶

Görme ile görmemenin görme içinde zorunlu ve paradoksal bir özdeşliğe sahip olması, onların birbirinden ayrı bir şekilde ele alınamayacaklarını, varlıklarını birbirlerine borçlu olduklarını gösterir. Şu durumda semptomatik okuma, çarpık ya da yetersiz bir görmenin bireysel bir eksiklikten kaynaklanmadığını, görmenin "görmeye ait bir görmeme" (görmenin sınırları içinde bulunan karanlık bir yer) tarafından koşullanmış olduğunu ispatlar. Semptomatik okumanın konumuz açısından önem taşıyan yanı budur. Bu okuma, görmeyi, yani teorik hümanizmin epistemolojik çözümlmelerine dayanak oluşturan temel etkinliği belirleyici olmaktan çıkarır.¹⁴⁷ "Bu durumda

¹⁴⁶ Althusser, KO, s. 34/ DKL I, ss. 22-3.

¹⁴⁷ Öznelciliğin duyu organlarından (dolayısıyla bakıp görmeden) bağımsız bir iç dünyaya (yani bilince) vurguda bulunmuş olmasına aldanmamak gerekir. Bu vurgu görmenin belirleyici önemini ortadan kaldırmaya yetmez. Descartes ve Kant'ta temsil bulan felsefenin ayırtedici özelliklerinden biri, onun özne ile nesneyi izole edilmiş bir yerde karşı karşıya getirmesi ve aralarındaki ilişkiyi temele koyup belirleyici kılmasıdır. Bu ilişkide güç ve iktidar ilişkilerine, bilinçdışına ya da bunlara benzer bir başka etkene yer yoktur. Esas olan, öznenin cisimle ya da şeyle (dışarıdakiyle) yüz yüze gelmesi ya da baş başa kalmasıdır. Bu durum, gözü, görmeyi, dolayısıyla göreni ya da gözlemciyi (yani özneyi) imtiyazlı hale getirmektedir. Öznelciliğin, görmeyle (ve her türlü duyumla) bağınyı yitirmiş bir iç dünyayı belirleyici kabul edip ona itibar etmesi durumu değiştirmez. Özne ile nesneyi izole edilmiş bir yerde baş başa bırakan anlayış muhafaza edildiği müddetçe "görme" (dolayısıyla "gören") egemenliğini sürdürür. Bu açıdan modernlerle kadimler arasında fark yoktur. İkisi de bilgiyi bir "yansıma" olarak kavrar; onu doğaya ayna tutma ya da yansıtma yeteneğimizin bir ürünü olarak kabul eder. Her iki gelenekte de esas olan "bakma" ve "görme"dir. Aralarındaki fark temaya yükledikleri anlamdan kaynaklanır. "Her iki epistemoloji de Doğanın Aynası imajına dayanır. Fakat Aristotelesçi anlayışta akıl, içsel bir göz tarafından tahkik edilen bir ayna değildir. O aynı anda hem göz hem de aynadır. Retinal imajın *bizatihi kendisi* 'her şey haline gelen akıl' için bir model oluşturur; oysa Kartezyan modelde o retinal imajlara göre şekillenen kendilikleri *tahkik eder*. Tözsel kurbağa ve yıldız formları Aristotelesçi akla doğrudan girerler ve orada □ kurbağaların ve yıldızların aynalarda yansıtıldığı şekilde *değil de*, tamı tamına

görme, ya dikkatle ya da dalgınlıkla kullandığı bir 'görme' yetisiyle donanmış kişisel bir öznenin gerçekliği değildir".¹⁴⁸ Görme, bünyesinde taşıdığı karanlık noktalarla, aynı zamanda bilinçdışına da ait olduğunu gösterir. Bu sayede özne ile nesneyi yalıtılmış bir yerde baş başa bırakan epistemolojik ön kabul geçerliliğini yitirir. Öznenin nesne karşısında hiçbir zaman yalnız olmadığı, daha en başında, yani görme aşamasında bile *kendisine* bağlı olmayan etkenler tarafından yönlendirildiği anlaşılır.

Semptomatik okuma, görme ve gözden kaçırmayı aynı anda bünyesinde bulunduran bir bütüne işaret eder. Althusser, bu bütünü ifade etmeye çalışırken birçok terim ileri sürmüştür: Alan, kıta, sahne, ufuk, zemin ve en önemlisi "yapı". Bütün bu terimler, görünmez olanı görünüre bağlayan etkin bir bağa, kavramları kendi aralarında birbirine bağlayan sistematik bir bağımlılığa göndermede bulunur. Althusser, bu bağımlılığı "problematik" (sorunsal) olarak adlandırır ve onun işleyiş biçimini karakterize edebilmek için "mekanizma" ya da "aygıt" terimlerinden faydalanır. Problematik, "teorik bir alan"dır. Sadece görünenleri (bilinçli fikirleri) değil, onlara sürekli müdahale edip belirleyenleri de (görünmeyenleri ya da bilinçdışı fikirleri) kapsayan kavramsal bir sistem ya da yapıdır. Dolayısıyla, problematik dendiğinde teorik üretim koşullarını, metin dendiğinde ise bu üretimin belirli bir tarzını anlamak mümkündür.¹⁴⁹ Semptomatik okuma, bu alanlar (görünen metin ile görünmeyen koşullar) arasındaki bağlantıyı ve hareketi ortaya koyan özel bir okuma biçiminden başka bir şey değildir.

Althusser'in bu girişimi, düşünmenin anlamını tamamen değiştirir. Düşünme, bundan böyle, öznedeki kaynak bulan ve bizzat onun tarafından icra edilen bir etkinlik olarak değil, problematiğin sınırları içinde gerçekleşen ve

kurbaçalarda ve yıldızlarda var oldukları şekliyle bulunurlar. Descartes'ın ('modern' epistemolojinin temeli haline gelen) anlayışında 'zihin'de bulunan şey *temsillerdir*. İç göz, bu temsilleri, aslına uygunluklarına kanıt olacak bir işaret bulmak umuduyla inceler". Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, İstanbul: Paradigma, 2006, ss. 53-4.

¹⁴⁸ Althusser, KO, s. 40/ DKL I, s. 28.

¹⁴⁹ Karsz, *Teori und Politik: Louis Althusser*, s. 27.

onun tarafından belirlenen bir süreç olarak anlaşılır. Düşünen “ben” değil, aygıttır. Başka bir deyişle, söz konusu olan *düşünce öznesi* değil, *düşünce aygıtı*dır. Burada Freud etkisi açıkça görülür. Freud, düşünme sürecini açıklarken, öncelikle bilinci buz dağının görünen küçük bir kısmı olarak tanımlamış, ardından onunla ilişki içinde bulunan ve ona sürekli müdahale eden bilinçdışı fikirleri açığa çıkarmış ve sonuçta her iki “alanı” da kapsayan bu bütünü (düşünme etkinliğini) nitelendirmek için “psişik aygıt”, “ruhsal aygıt”, “zihinsel aygıt” ya da “ruhsal örgütlenme” deyimlerini kullanmıştır.¹⁵⁰ Bilinçdışına vurguda bulunmuş olması, düşünmenin bilinçte (özne) kaynak bulmadığını ve dolayısıyla onunla sınırlandırılmayacağını anlatmak içindir. Düşünmenin bir aygıt, mekanizma ya da organizasyon olarak nitelendirilmiş olması ise, onun merkezden yoksun olduğunu ve bünyesinde yer alan bilinçli (görünen) ve bilinçdışı (görünmeyen) fikirlerin bağlantıları ve hareketleriyle tanımlanabileceğini göstermek içindir. Althusser, düşünmeyi “öznesiz bir süreç” olarak tanımladığında Freud’la tamamen örtüşür; bu sürecin hâkim olduğu alanı (problematik) “yazarsız bir tiyatro”¹⁵¹ olarak nitelendirdiğinde onunla neredeyse aynı dili konuşur.

Problematik, her şeyden önce, Genç Marx (ideoloji) ile Olgun Marx (bilim) arasında yapılan ayrımı temellendirip meşru kılmak için ileri sürülmüştür. Althusser’e göre, Marx’ın erken dönem eserleriyle geç dönem eserleri farklı problematlere aittir. Başka bir deyişle, nesnelere, dilleri, terminolojileri, yöntemleri, sorunları ve çözümleri farklıdır; mantıksal ve semantik organizasyonları, düzenleri ve işleyiş biçimleri birbirinden ayrıdır. Bu iki dönem arasında sorunsuz bir geçiş öngörmek, aralarında süreklilik olduğunu iddia etmek yanlıştır. Marx, Althusser’e göre, *Kapital*’de yeni bir bilim (tarih bilimi) ortaya koymuştur ve bunu da mirası tümünden reddetmeye, yani “epistemolojik kopma”ya borçludur. Yeni bir bilimin keşfi, kazanımları muhafaza eden kümülatif bir teorik sürecin ürünü değildir. Aksine, eski problematik’in sınırları içine dâhil edilemeyen yepyeni bir teorik nesnenin

¹⁵⁰ Bkz. Freud, “Ruhçözümlemesinde Bilinçdışı Üzerine Bir Not”, ss. 35-38.

¹⁵¹ Althusser, KO, s. 485/ DKL II, s. 261.

üretimiyle gerçekleştirilir.¹⁵² Problematik, o halde, Marksizm içindeki hümanist eğilimlere karşı yürütülen muhalefetin en önemli dayanağını oluşturur. Marx'ın erken dönem çalışmalarına iştahla sarılan ve onların *Kapital*'le özde herhangi bir farklılık taşımadığına inanan kişiler bu sayede lafza bağlı okumadan kurtulamamakla, yani Marx'ın *Kapital*'de gerçekleştirdiği teorik devrimi tam olarak anlayamamakla suçlanır. Sorun, hiç şüphesiz sadece teoriyle sınırlı değildir: Özellikle 1844 *Elyazmaları*'ni proletaryanın toplumsal devrim teorisi olarak selamlayanlar, idealizm ve kaba materyalizmle damgalanmış bu eserin aslında hümanist/antimarksist (sosyal demokrat, anarşist ya da goşist) bir politikayla bütünleştiğini fark edememekle suçlanmıştır.

Hiç şüphesiz, bu suçlamanın daha iyi bir şekilde değerlendirilebilmesi için, *cogito*'yu (dolayısıyla teorik hümanizmi) geçersiz kılan bu düşünce aygıtının nasıl temellendirildiğini görmek gerekir. Bunun için, Althusser'in epistemolojik görüşlerini daha yakından ele almak şarttır. Çünkü tıpkı teorik hümanizmde olduğu gibi, Althusser'in teorik antihümanizmde de temel iddialar epistemolojinin sınırları içinde şekillendirilmiştir. İki iddia öne çıkar: İlki düşünce nesnesiyle gerçek nesnenin birbirinden ayrı olduğunu ve aralarında hiçbir ilişki bulunamayacağını iler sürer. Marksizmin teori ile pratik arasında kurduğu birliğe görünüşte tamamen yabancı olan böyle bir ayrımın Althusser tarafından öznenin temsil kabiliyetine gölge düşürmek ve *cogito*'yu hakikat ölçütü olmaktan çıkarmak için ileri sürülmüş olması ilginçtir. İkinci iddia ise teorinin temaşaya bağlı anlamını ortadan kaldırır ve onu pratiğin belirli bir tarzı (teorik pratik) olarak tanımlar. Bu konu büyük bir öneme sahiptir, zira düşünce aygıtının nasıl temellendirildiğini, dolayısıyla *cogito* eleştirisinin amacına ulaşip ulaşmadığını tayin etmektedir.

¹⁵² Bu iddianın ayrıntıları için bkz. Althusser, KO, ss. 411-493/ DKL I, ss. 193-219; DKL II, ss. 221-267.

2.2. Gerçek Nesne ve Düşünce Nesnesi Arasında Ayrım

Lafza bağlı geleneksel okuma, metnin ne söylediğine bakar. Söylenenler, bu okuma biçiminde belirleyici kabul edilir ve onlar aracılığıyla doğa ya da gerçek hakkında malumat edindiğimiz varsayılır. Sözler, gerçeğin dolaysız ifadesi olarak kabul görür. Onların ifade edilmek istenen şeylerden bağımsız olabilecekleri, tamamen farklı bir düzene ait olabilecekleri düşüncesi göz ardı edilir. Buna göre doğa ya da gerçek, açık bir metindir. Yapılması gereken şey onu sadece okumaktır.

Althusser, bu okumayı sonuçta dinsel bir okuma biçimi olarak kabul etmiştir. Bu okuma dinseldir, çünkü metni başka bir şeyin dolaysız ifadesi olarak görür. İfade yeteneğinden yoksun şeyler ifadeye taşınır; sessiz olanlar seslendirilir; konuşamayanlar konuşturulur. “Doğayı ya da gerçeği, Galileo’ya göre ‘karelerden, üçgenlerden ve dairelerden oluşan’ bir dilin sessiz söyleminin konuştuğu bir Kitap olarak ele almak için, yazılı bir söylemi hakikatin dolaysız şeffaflığı ve gerçeği de bir sesin söylemi yapan belli bir *okuma* fikrine sahip olmak gerektiğinden kuşkulanmaya bizi yönelten şey budur”.¹⁵³

Althusser’e göre teorik hümanizm tamamıyla geleneksel okumanın sınırları içinde yer alır ve bu haliyle dinsel okumanın seküler bir versiyonunu temsil eder. Üstelik sadece teorik hümanizm değil, bu başlık altında kolay bir şekilde sınıflandırılmayan Hegel ve Genç Marx da geleneksel okuma biçimine dâhildir. Modern felsefe tarihinin çok büyük bir bölümünü içine katan bu geleneksel okuma biçimini Althusser “ampirizm” olarak adlandırır. Daha doğrusu bu okuma biçiminin tamamen “ampirist bir bilgi anlayışı” ile sakatlanmış olduğunu ifade eder. Spinoza ve (sınırlı sayılabilecek birkaç metniyle) Marx hariç bütün bir modern felsefe tarihini “ampirizm” adıyla bir araya getirip mahkûm eden böyle bir tutum haklı olarak şüphe uyandırmış ve tepkiyle karşılaşmıştır. Ampirizmin bu kadar geniş bir çerçeveye hiçbir

¹⁵³ Althusser, KO, ss. 26-7/ DKL I, s. 16

zaman tanımlanamayacağı, bu haliyle Althusser tarafından onaylanmayan epistemolojileri işaretlemekten başka bir işe yaramadığı ifade edilmiştir.¹⁵⁴

Ampirizmin bilinen en yaygın tanımından hareket edildiğinde itirazlar hiç şüphesiz yerindedir. Duyusal algıyı zihin hanesine kaydeden ve böylece duyu organlarını belirleyici olmaktan çıkararak felsefelerine ilk bakışta uygun olmayan bir isim takılmış, hepsi birden “ampirizm” başlığı altında sınıflandırılmıştır. Oysa temsilin kendisi ile temsil edilen şeyi birbirinden (her ne kadar kesin bir şekilde olmasa da) ayıran ve bu sayede temsili bedenden ayırıp iç dünyaya izafe eden Descartes değil midir? Anlama yetisini fenomenle sınırlayan ve böylece doğada kök salmış *Logos*'u bilgi sorunu olmaktan çıkarıp inanç sorunu haline getiren (metafiziğin nüfuz alanını daraltan) Kant değil midir?

Bu konuda karar verebilmek için Althusser'in “ampirizm” ile tam olarak ne kastettiğini göz önünde bulundurmak gerekir. Althusser, “ampirizm”i tanımlarken, özne ile nesnenin baş başa kalışını, bağımsız bir özne ile aynı nitelikte bir nesnenin yalıtılmış bir alanda karşı karşıya gelişini esas almıştır. “Ampirist bilgi anlayışı, verili bir özne ile verili bir nesne arasında cereyan eden bir sürecin işletilmesidir. Bu düzeyde, bu öznenin (psikolojik mi yoksa tarihsel mi olduğu) ve bu nesnenin (süresiz mi sürekli mi, hareketli mi sabit mi olduğu) statüsü önemsizdir”.¹⁵⁵ İlk bakışta birbirinden tamamen farklı gibi görünen eğilimler bu ortak temel nedeniyle bir araya getirilmiş ve kapsayıcı bir başlık altında toplanmıştır. “*Ampirist bilgi anlayışı*. Bu terimi en geniş anlamında ele alacağız, çünkü hem rasyonalist bir ampirizmi hem de duyumcu bir ampirizmi içerebilir [...]”.¹⁵⁶ Duyu organlarına hâkim rol atfeden felsefi eğilim (bilinen adıyla ampirizm), ancak bu varsayımdan sonra mümkün hale gelebilir. Aynı şekilde, duyu organlarını belirleyici olmaktan çıkararak ve zihne öncelik tanıyan eğilim de (rasyonalizm) bu varsayımdan sonra ileri

¹⁵⁴ Bu yönde bir eleştiri için bkz. Piet Steenbakkers, *Over kennis en ideologie bij Louis Althusser; Een materialistische kritiek*, Groningen: Konstapel, 1982, s. 48 vd.

¹⁵⁵ Althusser, KO, s. 56/ DKL I, s. 44.

¹⁵⁶ Althusser, KO, s. 55/ DKL I, s. 43.

sürülebilir. Her ikisi de özne ile nesnenin baş başa kalışından hareket eder. Üzerinde yükseldikleri zemin aynıdır. Burada “ampirizm”, kelimenin bildik anlamıyla hem ampirizmi hem de spekülâtif idealizmi kapsar; karşımıza aynı zamanda hem materyalist hem de idealist bir biçimde çıkabilir. Althusser’in “ampirizm” tanımlamasında “Kartezyen idealizmin gizli dogmatik ampirizmi”nden bahsetmek çelişki doğurmaz.¹⁵⁷ Baş başa kalma durumu, ortak bir zemin olarak kaldığı müddetçe, bu iki farklı eğilimi birbirinden tam olarak ayırmak imkânsızdır. İkisi de nesneyle yüz yüze gelen bir öznenin hareket etmektedir, dolayısıyla her halükârda “görme felsefeleri”¹⁵⁸ olarak nitelendirilebilirler. “Rasyonalist bir ampirizm” deyişini mümkün kılan, dolayısıyla teorik hümanizmin belli başlı isimlerini bu başlık altında sınıflandırmayı mazur gösteren gerekçe budur.

Althusser, ampirizme özgü bilgi anlayışında “soyutlama”nın esaslı bir yere sahip olduğunu ifade eder. “Tüm ampirik bilgi süreci, gerçekten de öznenin *soyutlama* olarak adlandırılan işleminde yatar. Bilmek, gerçek nesneden özünü soyutmaktır, dolayısıyla bu öze öznenin sahip olmasına bilgi denir”.¹⁵⁹ O halde bilgi, nesnenin özünü (görünmeyen iç bölümünü) özsel olmayan yanından (görünen dış yüzeyinden) ayıklayan ve onu saf haliyle temsil eden bir süreçle örtüşmektedir.

Bir sökü� çıkarmanın gerçek anlamında, öz, gerçek nesnelere çıkarılır, tıpkı altının içinde bulunduğu ve içerildiği ayıklanmamış toprak ve kumdan çıkarılmış (ya da soyutlanmış, dolayısıyla ayrı) olduğunun söylenmesi gibi [...] Bilgi, tam anlamıyla soyutlamadır, yani özün, özü içeren gerçekten çıkarılmasıdır, özün, özü içeren ve onu gizleyerek içinde barındıran gerçekten ayrılmasıdır.¹⁶⁰

¹⁵⁷ Bkz. Pfaller, *Althusser – Das Schweigen im Text: Epistemologie, Psychoanalyse und Nominalismus in Louis Althusser's Theorie der Lektüre*, s. 195; bkz. Hans Jörg Rheinberger, “Die erkenntnistheoretischen Auffassungen Althusser's”, *Das Argument*, sayı 94, Aralık 1975, s. 927.

¹⁵⁸ Althusser, KO, s. 59/ DKL I, s. 46.

¹⁵⁹ Althusser, KO, s. 56/ DKL I, s. 44.

¹⁶⁰ Althusser, KO, s. 57/ DKL I, ss. 44-5.

Yukarıda söylenenlerden hareket ederek ampirizmin şu temel özelliklere sahip olduğu söylenebilir: Bu eğilim nesneyi biri öz ve diğeri görünüş olmak üzere ikiye ayırarak ele alır. Nesneyi her ne ise o yapan özü ile gelip geçici özelliklerinden başka bir şeyi ele vermeyen aldatıcı görünüşü arasına çizgi çekilir. Ancak bu durum, ampirizmin gerçek nesne ile onun temsili arasında mutlak bir ayrıma gittiğini göstermez. Çünkü burada *soyutlama*, gerçekten yapılan, yani gerçeğe *doğrudan temas* halinde yapılan bir soyutlamaya işaret eder. Dolayısıyla soyutlanan öz, aslında nesnenin gerçek bir bölümü olarak kabul edilir. Başka bir deyişle bilgi, gerçeğin içinde asli bir unsur olarak mevcuttur, “onun içine yatırılmıştır”. “Gerçek nesnenin gerçek yapısı içinde, gerçek nesnenin gerçek bölümü olarak kavranan bilginin bu yatırımı; işte, ampirist bilgi anlayışının özgül sorunsalını oluşturan şey budur”.¹⁶¹

Şu durumda, ampirizm eleştirisinin sadece teorik hümanizmi değil, aynı zamanda ve belki de öncelikle Hegel’in sistemini ve diyalektik materyalizmi hedef olarak aldığı kolaylıkla görülür. “Her şey gerçeği yalnızca töz olarak değil, ama o denli de özne olarak kavramaya ve anlatmaya dayanır”¹⁶² diyen ve mutlak bilgide kavramın nesneye ve nesnenin de kavrama özdeş olduğunu ileri süren Hegel bu eleştiriye dâhildir. “Şeylerin görünüş biçimleri ile özü doğrudan çakışmış olsaydı tüm bilim gereksiz hale gelirdi”¹⁶³ diyen ve böylece bilime şeylerin özünü temsil etme görevi yükleyen Marx da bu eleştiriden nasibini almaktadır. Aynı şekilde, “[e]ğer dünya, (marksistlerin düşündükleri gibi) sürekli hareket ve gelişme halindeki madde ise ve gelişme yolundaki insan bilinci onu yansıtmaktan başka bir şey yapmıyorsa” diye başlayan ve sözlerini “doğayı yansıtan bilinç ile bilinç tarafından yansıtılan doğa arasındaki uygunluk sözkonusudur”¹⁶⁴ diyerek bağlayan Lenin de hiç şüphesiz ampirik bilgi anlayışı içinde yer almaktadır. Althusser’e göre, teorik antihümanizme büyük katkı sunan Marx ve Lenin’in

¹⁶¹ Althusser, KO, s. 60/ DKL I, s. 47.

¹⁶² Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, § 17.

¹⁶³ Marx, *Das Kapital*, 3. cilt, MEW 25, Berlin (doğu): Dietz, 1983, s. 825.

¹⁶⁴ V. İ. Lenin, *Materyalizm ve Ampiryokritisizm; Gerici Bir Felsefe Üzerine Eleştirel Notlar*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol, 1993, s. 145.

bu listede yer almasının nedeni, bazı yönleriyle hâlâ eski problematiğin sınırları içinde bulunuyor olmaları, dolayısıyla bu problematiğe ait kavramlardan bazılarıyla düşünmek zorunda kalmalarıdır.

Hegel ve onun diyalektik sisteminden ilham alan klasik Marksist teorinin kısmen de olsa ampirizme dâhil olup olmadığını daha iyi değerlendirebilmek için Althusser'in ampirizm eleştirisini nasıl temellendirdiğini görmek gerekir. Şimdilik özne-nesne, öz-görünüş ve bilinç-doğa ilişkisini esas alan bütün yaklaşımların ampirizme eğilimli olmaları nedeniyle mahkûm edildiğini bilmek yeterlidir.

Özetle, Althusser'e göre ampirizm, özne ile nesne arasında doğrudan ilişki öngören bir akıl yürütmeye dayanır. Bilgi (düşünce nesnesi), bu eğilime göre gerçek nesneyi yansıtan ya da onun özünü temsil eden bir soyutlamadır. Bu bilgi anlayışı, özneyi teminat altına alan felsefi eğilimlerin ortak noktasını oluşturur. Althusser, bu nedenle teorik hümanizme karşı geliştirilecek tutarlı bir eleştirinin her şeyden önce bu bilgi anlayışından kurtulması gerektiğini ileri sürmüştür. *Teorik antihümanizme kuvvet veren bir felsefede gerçek nesne ile düşünce nesnesi birbirinden ayrıdır ve aralarında hiçbir ilişki yoktur.*

Althusser, böyle bir felsefenin her şeyden önce Marx'ta bulunduğunu ifade etmiştir. Fakat Marx'tan kolay bir şekilde referans alamadığını kabul etmek gerekir. Bunun nedeni, olgun Marx tarafından ortaya konulmuş olan külliyyatın büyük ölçüde *politik iktisadın eleştirisine katkı* yapmak amacıyla yazılmış olması değil sadece. Bu külliyyat, aynı zamanda proletaryanın sınıfsal mücadelesiyle organik bir birlik içinde ortaya konulmuş, yani teorik antihümanizme temel oluşturan özne-nesne ve teori-pratik gibi ayrımlar ortadan kaldırılarak yazılmıştır.

Althusser, aradığını *Kapital*'de, bazen açık destek veren satırlarında, bazen üstü kapalı ifadelerinde, ama en çok da *1857 tarihli Giriş* metninde bulur. Marx'ın bu yazısına, özellikle de yönetime ilişkin satırlarına

bakıldığında, Althusser'in ayrımını doğrulayacak ya da en azından ilk bakışta haksız çıkarmayacak ifadeler rastlanır.¹⁶⁵ Marx burada "gerçek ve somut olanla", mesela fiilen varolan bir "nüfus"la ya da "halk"la işe başlamanın doğru gibi görüldüğünü, halbuki "soruna daha yakından bakıldığında bunun bir hata olduğunun anlaşılabilirliğini" ifade eder. Gerçek ve somutla başlamanın hatalı bir girişim olarak nitelendirilmiş olması Althusser'in ayrımına kuvvet katar gibi görünür. Üstelik hemen ardından gelen satırlar bu desteği artırıyor gibidir. Çünkü Marx incelemeye somut nüfusla başlanıldığında "bütünün kaotik bir tasarımı"yla karşı karşıya kalındığını, o nedenle bu "imgelenmiş somuttan" (*vorgestellten Konkreten*) öncelikle ince soyutlamalar yapıp sınıf, ücretli emek ve sermaye gibi basit belirlenimlere ulaşmak gerektiğini ve buradan tekrar başa, yani başta kaotik bir bütün olarak görünen nüfusa ulaşmak gerektiğini ifade eder. İnce soyutlamalar ve basit belirlenimlerden "yeniden nüfusa varana dek yolu ters doğrultuda tekrar kat etmek gerekir, ama bu kez nüfus, bir bütünün kaotik tasarımı değil, birçok belirlenim ve ilişkinin zengin bir bütünlüğüdür".¹⁶⁶ Marx'ın bu sözlerinde iki farklı nesneden bahsedilmektedir: İlki "imgelenmiş somut (nüfus)" ya da "bütünün kaotik tasarımı", diğeri ise onun düşüncedeki hali (nüfus) ya da "birçok belirlenimin ve ilişkinin zengin bütünlüğü". Althusser'in bu iki nesne arasında hiçbir ilişkinin bulunmadığı yönündeki iddiası da Marx'tan destek alır gibidir. Çünkü Marx, ilki somuttan (imgelenmiş somuttan) soyuta (ince soyutlamalara ve basit belirlenimlere), ikincisi de soyuttan somuta olmak üzere iki ayrı yol bulunduğunu ve doğru olanın ikincisi olduğunu açıkça belirtmiştir: "Bu ikincisi açıktır ki bilimsel bakımdan doğru yöntemdir. Somut, birçok belirlenimin sentezi, çeşitliliğin birliği olduğu için somuttur. Bu nedenle somut, gerçeklikte ve dolayısıyla da sezi ve tasarım için çıkış noktası olmakla birlikte, düşüncede çıkış noktası olarak değil, sonuç olarak, özet olarak ortaya çıkar".¹⁶⁷ Asıl olan "soyuttan somuta yükselen"¹⁶⁸ bilimsel yoldur. Yani

¹⁶⁵ Bkz. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Frankfurt a/M: Europäische; Wien: Europa, 1967, ss. 21-31.

¹⁶⁶ Marx, a.g.e., s. 21.

¹⁶⁷ Marx, a.g.e., ss. 21-2.

¹⁶⁸ Marx, a.g.e., s. 22.

yollar farklıdır, nesnelere farklıdır ve Althusser'e göre bu nesnelere arasında hiçbir ilişki yoktur, hatta bunlar zıttır. “[...] Marx, gerçek düzenin mantıksal düzeni yalanladığını muzipçe göstermekle uğraşırken, kimi zaman, iki düzen arasında ‘tersine’ bir ilişki olduğunu söylemeye kadar varıyorsa [...]”.¹⁶⁹

Althusser'in Marx'tan aldığı kuvvet elbette bu satırlarla sınırlı değil. Ancak 1857 Giriş'inde yer alan bu ifadeler, Althusser'in yaptığı ayrıma zemin oluşturan en açık kaynak konumundadır.

Fakat teorik antihümanizme kaynak oluşturan bu epistemolojik ayrımın aslında daha çok Spinoza'ya dayanarak ileri sürüldüğünü ifade etmek gerekir. “Ama bir cisim düşünce tarafından sınırlanmaz, ne de bir düşünce cisim tarafından sınırlanır”.¹⁷⁰ “Yüzyıllar boyu bastırılan ve yeraltında yaşamaya mahkûm edilen” bu önemli filozof, *politik iktisadın eleştirisini* felsefeye tercüme etmek üzere bizzat Althusser tarafından sahneye davet edilmiştir. *Cogito*'yu tüm versiyonlarıyla birlikte reddeden ve teleolojiyle bağlantı içinde kurulmuş tüm sistemleri çaptan düşüren bu uzlaşmaz antikartezyanist, gerçek nesneyi düşünce nesnesinden kesin bir şekilde ayırmış ve bu ayrımla uyum içinde bulunan kuvvetli bir felsefe inşa etmiştir. Althusser'in yazıları arasında sıkça boy gösteren o ünlü sözü şöyledir: “Gerçek bir fikir —çünkü gerçek bir fikrimiz vardır— nesnesinden başka bir şeydir. Böylece bir daire bir daire fikrinden başkadır. Çünkü dairenin fikri,

¹⁶⁹ Althusser, KO, s. 76/ DKL I, s. 62; Althusser, gerçek nesne ile düşünce nesnesi arasında ayrım yaparken ve bilimsel araştırmada öncelikli konumu düşünce nesnesine atfederken Marx'la birlikte Freud'a da başvurur: “[...] Freud, bu durumda *çocuk cinselliğinin varlığının bilinçdışı arzulara bağlı olduğu* sonucuna vardı. Oysa, bu keşifte bizim için dikkat çekici olan, sanabileceğimizin aksine, Freud'un keşiflerini benim benimsemiş olduğum sunma sırasına göre yapmamış olmasıdır. Freud'un bebeklerin ve küçük çocukların bilinçsiz öznel cinselliği fikrine varması onların nesnel cinselliklerini gözlemleyerek olmamıştır. Tam tersine, Freud küçük çocukta bilinçsiz cinsel arzular olduğunu keşfetmiş (bu keşfi yetişkinlerin tedavi materyallerinde yapmıştır!) ve bu varsayımdan yola çıkarak bebeklerde ve küçük çocuklarda nesnel cinsel uygulamaların varlığı gözlemlenmeye başlanmıştır [...] İyi bir materyalist bilim adamı olarak sonuçları gözlemliyor, bu sonuçlara yol açan bir ‘neden’ olması gerektiğine inandığından, göremese bile onlara bir neden tahmin ediyordu. Bu konuda çok iyi bilimsel iş arkadaşları vardı [...] ve bunlar bilimlerini tahmin ettikleri, ama *göremedikleri* nedenler üzerine kurabiliyorlardı. Daha da iyisi, göremedikleri bir nedenin var olduğunu varsayarak *onu göremeyi başarıyorlardı*”, Althusser, “Doktor Freud'un Keşfi”, Y3, s. 246.

¹⁷⁰ Spinoza, *Ethica*, çev. Nico van Suchtelen, Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1979, B. I, Tan. 2.

dairedeki gibi çevresi ve merkezi olan bir şey değildir; ne de bir cismin fikri cismin kendisidir”.¹⁷¹ Bu ayrımı çarpıcı bir şekilde desteklemek için ayrıca Bachelard da hazır bulunur: “Köpek kavramı havlamaz”.

Peki, gerçek nesne ile düşünce nesnesini ayıran, dahası bununla yetinmeyip onların düzen ve süreçlerinin de birbirinden tamamen farklı olduğunu iddia eden bir tutumun¹⁷² antihümanizme açılabileceğini söylemek kolay mıdır? Ayrım, kartezyen düalizmin tipik belirtilerinden biri değil midir? *Cogito*, bu ayrımla desteklenen bir akıl yürütmenin doğal sonuçlarından biri değil midir? Althusser’e yöneltilen eleştirilerin büyük bir bölümü bu sorular etrafında kümelenmiştir. Ayrımın kartezyen düalizmden izler taşıdığı ve bu haliyle Marx ve Lenin’in otoritesine sahip olamayacağı iddia edilmiştir.¹⁷³

Ancak Althusser’in iki nesne arasındaki ayrımı yaparken hâkim bir *yapı* fikrinden hareket ettiğini unutmamak gerekiyor. Althusser’in bu ayrımını düalizme özgü bir belirti olarak görebilmek için iki alanın bağımsız ve özerk olarak tanımlanmış olmaları gerekirdi. Düalizm, Descartes’ın ontolojisinden hareket ederek söyleyecek olursak, var olabilmek için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç hissetmeyen iki ayrı varlık alanı öne sürer. Zihin ve cisim, burada sadece ayrı değil, aynı zamanda bağımsızdır. Bunların sıfat olarak değil de töz olarak tanımlanmış olmaları, özdevinime sahip bağımsız birer alan olarak kabul edildiklerini gösterir. Halbuki Althusser’in ayrımında durum başkadır. Onun satırları arasında, gerçek nesne/süreç ile düşüncedeki nesne/sürecin koşulsuz olduğuna dair hiçbir belirti yoktur. Aksine, düşünce nesnesini/sürecini meydana getiren zihnin *cogito* hilafına her şeyden önce *aygıt* gibi işlediği belirtilmiştir. Althusser’de alanlar bağımsız değildir. İkisi de hem zihinsel hem de cisimsel etki yaratan hâkim bir yapı tarafından meydana

¹⁷¹ Spinoza, *Verhandeling over de verbetering van het verstand*, çev. Theo Verbeek, Groningen: Historische, 2002, s. 41.

¹⁷² Bkz. Althusser, KO, s. 72 vd./ DKL I, s. 59 vd.

¹⁷³ Bkz. Steenbakkers, *Over kennis en ideologie bij Louis Althusser; Een materialistische kritiek*, s. 45; bkz. Kurt Bayertz ve Rolf-Dieter Vogeler, “Ist es einfach, in der Wissenschaftstheorie Anti-Empirist zu sein?”, *Betr.: Althusser; Kontroversen über den “Klassenkampf in der Theorie”*, der. Hans Jörg Sandkühler, Köln: Pahl-Rugenstein, 1977, s. 119.

getirilmiştir. Bu nedenle Althusser'e isnat edilecek yafta, en azından bu aşamada, düalizm değil de monizm olabilir.

Marx bize bilginin [...] tamamen bilgide, 'kafada' ya da düşüncede cereyan ettiğini söylediğinde, bir an bile bilinç, tin ya da düşünce idealizmine düşmez, çünkü burada söz konusu edilen 'düşünce', gerçek dünyanın *madde* olarak karşı durduğu aşkın bir öznenin ya da mutlak bir bilincin yetisi değildir; bu düşünce, psikolojik bir öznenin yetisi de değildir, oysa ki bu düşüncenin amili insanlardır. Bu düşünce, doğal ve toplumsal gerçeklik içinde temellenmiş ve eklemelenmiş bir *düşünce aygıtı*'nın tarihsel olarak oluşmuş sistemidir.¹⁷⁴

Herhangi bir kategorinin tarihte belirlediği düzenle doğrudan, iki-tekanlamlı hiçbir ilişkisi yoktur. Geçici buluşmalar olabilir, görünüşte aynı düzenin ritimlendiği sekans parçaları olabilir, ama bunlar, bu denkliğin varlığının kanıtı olmaktan, denklik sorununa bir yanıt olmaktan uzak, bir *başka soru* ortaya atarlar.¹⁷⁵

Ancak Althusser'in yaptığı bu ayrımın yine de sorunsuz bir şekilde ileri sürülemediğini ifade etmek gerekir. Sorun şu soruları sorduğumuzda apaçık ortaya çıkıyor: Gerçek nesne denilen şey tam olarak nedir? Düşünce nesnesi dendiğinde bu bellidir: Düşünce aygıtı tarafından problematiğin sınırları içinde üretilmiş bir fikir. Peki ya gerçek nesne? Her türlü çabaya rağmen bir türlü kavranamayan bir X mi? Althusser'in bu Kantçı akıl yürütme biçiminden (teorik hümanizmden) uzaklaşmak için çaba sarf ettiği biliniyor. Peki, bu gerçek nesne, henüz kavranamayan, ama doyuma ulaşmış bir düşünce aygıtı tarafından gelecekte kavranabilecek bir X mi? Althusser'in bu teleolojik önyargıya en az hümanizm kadar uzak durduğu da kesin. Yoksa bu nesne, mekân sıfatıyla ortada duran basbayağı herhangi (yani gerçek) bir cisim mi? Ama Althusser'in ayrımına kaynak oluşturan Spinoza'nın onunla *doğrudan* ilişki kurmakta hiç güçlük çekmediği açık: "İnsan zihnini oluşturan fikrin nesnesi bedendir ya da mekânın fiilen varolan belirli bir tavrıdır ve bundan başka bir şey değildir".¹⁷⁶ "Gerçek bir fikir, fikri olduğu şey ile örtüşmelidir".¹⁷⁷

¹⁷⁴ Althusser, KO, s. 65/ DKL I, ss. 52-3.

¹⁷⁵ Althusser, KO, s. 75/ DKL I, s. 62.

¹⁷⁶ Spinoza, *Ethica*, B. II, Ön. 13.

Althusser'in gerçek nesne adını verdiği şeyin bulanık hali onun şu satırlarında da açıkça göze çarpmaktadır:

Ampirizme karşı, Marx, bilginin somuttan soyuta doğru değil, ama soyuttan somuta doğru gittiğini ve bunun da, onun deyimiyile söylersem, "düşüncenin içinde" cereyan ettiğini, oysa bütün bu sürece yol açan gerçek nesnenin düşüncenin dışında var olduğunu savunuyordu. Hegel'e karşı, Marx, soyuttan somuta ilerleyen bu sürecin gerçeğin değil, ama sadece onun bilgisinin üretilmesi olduğunu savunuyordu.¹⁷⁸

Bir yandan "bilginin somuttan soyuta doğru değil, ama soyuttan somuta doğru gittiğini" ve bunun da "düşüncenin içinde cereyan ettiğini" ifade etmek, diğer yandan da "bütün bu sürece yol açan gerçek nesnenin düşüncenin dışında var olduğunu" ileri sürmek nasıl mümkün olabilir? Althusser bu olanağı *1857 Giriş*'inde ve Spinoza'nın felsefesinde bulduğuna göre bu kaynaklara tekrar geri dönüp tam olarak ne söylendiğine bakmak gerekiyor.

"Gerçek ve somut olanla, fiilî önkoşulla, dolayısıyla örneğin ekonomide, bütün toplumsal üretim faaliyetinin temeli ve öznesi olan nüfusla başlamak doğru gibi görünür" diye başlar Marx ve hemen ardından "[a]ma soruna daha yakından bakınca, bunun, bir yanılgı olduğu anlaşılır"¹⁷⁹ diye devam eder. Marx'a göre yanılgıyı ortadan kaldırmak için nüfusa temel oluşturan sınıfları dikkate almak gerekir. Ancak sınıfın da boş bir sözcük olarak kalmaması için ücretli emek, sermaye gibi öğelere bakmak gerekir. O da yetmez, bu öğeler hakkında karar verebilmek için değişimi, işbölümünü ve fiyatı hesaba katmak gerekir.

Demek ki, incelemeye nüfusla başlarsam, bütünün kaotik bir tasarımını elde ederim ve konuyu daha belirgin bir şekilde saptayarak sürekli bir şekilde analitik olarak daha basit kavramlara ulaşıyorum; imgelenmiş somuttan daha ince soyutlamalara ve sonunda en basit belirlenimlere ulaşıyorum. Buradan hareket ederek, yeniden nüfusa varana dek yolu ters doğrultuda bir kere daha katetmek gerekir, ama bu kez nüfus,

¹⁷⁷ Spinoza, *Ethica*, B. I, Aks. 6.

¹⁷⁸ Althusser, "Amiens Savunusu", MY, s. 251-2.

¹⁷⁹ Bkz. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, s. 21.

bir bütünün kaotik tasarımı değil aksine birçok belirlemenin ve ilişkinin zengin bir bütünlüğüdür.¹⁸⁰

Bu açıklamalar, bilimsel bir araştırmada iki ayrı yolun bulunduğunu ve doğru olanın ikincisi, yani soyuttan somuta doğru giden yol olduğunu açık bir şekilde gösteriyor. Ama bunun gerçek ve somut olanı ve ondan hareket eden yolu gereksiz bir artık konumuna düşürdüğünü belirten hiçbir ibare yoktur. Araştırmanın sonunda (yani ikinci yoldan sonra) ilkinden bambaşka bir gerçekliğe (birçok belirlemenin ve ilişkinin zengin bir bütünlüğüne) ulaşılmış olması, bu araştırmanın ilk nesneden (bütünün kaotik tasarımı) hareket ederek yol aldığı gerçeğini değiştirmez. Araştırma, her aşamada gerçek ve somut olana bağlı kalır. Kaynak orasıdır.¹⁸¹ Aksini düşünmek zaten mümkün değil. Çünkü Marx bir materyalisttir ve her materyalist gibi düşüncenin gerçeklikte kök saldıgını savunmuştur.

Marx'ın materyalist gelenek içindeki ayırtedici özelliği, gerçekliği karşıda duran yalıtılmış bir şey ya da nesne olarak değil, toplumsal ilişkiler içinde meydana getirilmiş bir ürün olarak kabul etmesidir.¹⁸² O halde Marx'a göre düşünce (mesela nüfus fikri), toplumsal gerçeklik (nüfus gerçekliği) içinde kök salmıştır ve dolayısıyla bu gerçekliğin (tarihsel bir ilişki içinde somutlaşan nüfus gerçekliğinin) ifadesi ya da *soyutlaması* olarak kabul edilmelidir. Ancak şunu sormak gerekiyor: Esası ilişki olan somut bir gerçekliği (toplumsal gerçekliği) ifade etmek ya da soyutlamak ne anlama gelir? Marx'ın yukarıdaki ifadesi bunu çok güzel bir şekilde anlatır. Bu sözlere dikkatle bakıldığında, gerçeklik olarak adlandırılan bu şeyin (nüfusun), "imgelenmiş somut" anlamına geldiği görülür: "İmgelenmiş somuttan daha ince soyutlamalara ve sonunda en basit belirlenimlere varırım". Yani Marx

¹⁸⁰ Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, s. 21.

¹⁸¹ Bkz. E. W. Iljenkow, "Die Dialektik des Abstrakten und Konkreten im "Kapital" von Marx", *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, der. Alfred Schmidt, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1970, ss. 100-1.

¹⁸² "Şimdiye kadarki tüm materyalizmin (Feuerbach'ınki de dahil) başlıca kusuru, nesnenin, gerçekliğin, duyumsallığın *duyumsal insani eylem* olarak, *praksis* olarak değil, öznel olarak değil, sadece *nesne ya da sezgi* biçiminde kavranmasıdır [...]". Marx, *Thesen über Feuerbach*, 1. Tez, MEW 3, Berlin: Dietz, 1969, s. 5.

gerçekliği deyim yerindeyse işlenmemiş ham bir somut ('gerçek nesne' ya da *kendinde şey*) olarak değil, "imgelenmiş somut" olarak ele almıştır. Burada soyutlama, kendiliğinden var olan bir somut (eğer böyle bir somutu somut olarak kabul etmek mümkünse tabii) üzerinde değil, imgelenmiş somut üzerinde yapılır. Bu durum, tarihsel materyalizmin somut (gerçeklik) anlayışıyla epistemolojininkini birbirinden ayıran özelliği çok açık bir şekilde gösterir. Epistemolojinin somut olarak kabul ettiği şey aslında soyuttur, çünkü tarihsel ilişkiler içinde yer almayan, bu ilişkiler tarafından biçimlendirilmemiş bir sözde gerçekliğe, yani spekülasyona dayanır. Halbuki Marx'ın araştırmalarına konu oluşturan somut kelimenin tam anlamıyla somuttur, çünkü *tarihsel ilişkiler içinde biçim kazanmış* bir gerçekliğe dayanır.¹⁸³ Marx'ın "nüfus"u doğrudan verilmiş yalın bir somut olarak değil de "imgelenmiş (biçim kazanmış) bir somut" olarak ele almış olmasının nedeni budur. Çünkü verili bir tarihsel dönem içinde biçim almamış, yani imgelenmemiş bir somut aslında somut değildir. Beşeri hayatı konu edinen herhangi bir bilim, saf sezgi sonucu doğmuş bir nesneyle değil, her zaman daha önce biçim kazanmış (imgelenmiş) bir nesneyle çalışır. Bu nedenle soyutlamalar somut olarak adlandırılan *kendinde bir şey* üzerinde değil, imgelenmiş somut üzerinde yapılır. Nüfus, onu anlamaya çalışan herkes için imgelenmiş bir somuttur. Buradan, toplumsal gerçekliğin kendisine bir türlü uzanamadığımız için biçimiyle yetindiğimiz sonucu çıkarılamaz. Çünkü gerçeklik, toplumsal niteliğine tam da bu biçim sayesinde kavuşur. Bu nedenle, toplumsal gerçekliğin arkasında "gerçek nesne" ya da "gerçek somut" olarak işaret edilebilecek hiçbir şey (kendinde şey) yoktur.

Kısacası, Marx'ın imgelenmiş somut olarak işaret ettiği nesne (kendisinden hareket edilen kaotik nüfus tasarımı) gerçektir. Yani Althusser'in gerçek nesne adını verdiği ve neredeyse ulaşılamaz hale getirdiği nesnenin ta kendisidir. Althusser, gerçek nesne olarak işaret ettiği şeyin toplumsal bir varlığa göndermede bulunduğunu, dolayısıyla bu imgelenmiş halinden başka hiçbir varlığa sahip olmadığını hesaba katmadığı için bulanık ve gizemli bir

¹⁸³ Bkz. Jindřich Zelený, "Zum Wissenschaftsbegriff des dialektischen Materialismus", *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, der. Alfred Schmidt, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1970, s. 79.

“gerçek nesne” ile karşı karşıya kalmıştır. Marx’a göre gerçek nesne herkes tarafından farklı bir biçimde de olsa tecrübe edilen somut bir varlıkken, Althusser için bu nesne neredeyse hiç kimse tarafından keşfedilememiş gizemli bir şeydir.*

Sadece Marx değil, söz konusu Spinoza olduğunda da sorunlar mevcuttur. *Cogito*’nun en kuvvetli eleştirilerinden birini ortaya koyan bu filozofun fikir (*idea*) ile şey (*res*) arasında ayırım yaptığı ve bunlar arasında nedensel bir ilişki biçimine yer vermediği doğrudur. Ancak o ünlü *cogito* eleştirisini mümkün hale getiren şey ayırımın kendisi değildir. Aynı ayırımı Kartezyenler de yapar. *Cogito* eleştirisini mümkün kılan, zihnin töz olarak değil de sıfat olarak, yani var olabilmek için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç hissetmeyen bağımsız bir varlık olarak değil de bağımlı bir varlık olarak tanımlanmış olmasıdır.¹⁸⁴ Küçük bir fark gibi görünür, ama öyle değildir. Kartezyenler zihnin tözsel varlığından hareket ederek insan düşüncesini merkeze koyarken, Spinoza onu belirlenmiş bir ifade ya da semptom olarak kabul eder. Spinoza’nın terimleriyle ifade edilecek olursa, insan düşüncesi zihin sıfatıyla sonsuz anlama düzleminde ifade bulan Tanrının (doğanın) sınırlı ve belirli bir parçasıdır. Buraya kadar Spinoza ile Althusser arasında fark yoktur. Althusser *problematik* ve *düşünce aygıtı* dediğinde aslında çok da farklı bir şey anlatmaz: İnsan düşüncesi, kavramlarla örülmüş zihinsel bir düzlemin (problematiğin) sınırlı ve belirli bir parçasıdır.

* Althusser bilimin hiçbir zaman saf sezgiyle iş görmediğini aslında bizzat kendisi ifade eder: “[B]ilimin hammaddesinin hissedilir ‘katıksız’ sezgiyle ya da basit ‘tasarım’la ilişkisinin elbette olmadığı, buna karşılık, bir bilgi dalının geçmişinde ne kadar geriye gidilirse gidilsin, hissedilir bir sezgiyle ya da ‘katıksız’ tasarımlarla asla ilişkide olunamayacağı, ama *her zaman-önceden* karmaşık bir hammaddeyle, kendine özgü bir ‘*Verbindung*’ içinde hem hissedilir ‘öğeleri’ hem teknik hem de ideolojik öğeleri kaynaştıran bir ‘sezgi’ ya da ‘tasarım’ yapısıyla ilişkide bulunduğu [...] görülür”. Fakat bu sözler “gerçek nesne”nin spekülative niteliğine kanıt oluşturacakken Althusser bu nesneyi hâlâ varsayar ve dikkate alır: “Kendi ‘nesne’si karşısında çalışan bilgi, bu durumda gerçek nesne üzerinde değil, terimin kesin anlamıyla (bilgi) ‘*nesne’si*’ni oluşturan ve bilginin en ilkel biçimlerinden itibaren *gerçek nesne*’den ayrı olan kendi hammaddesi üzerinde çalışır”. Bkz. Althusser, KO, ss. 67-8/ DKL I, ss. 54-5.

¹⁸⁴ Bkz. Vesa Oittinen, *Spinozistische Dialektik: die Spinoza-Lektüre des französischen Strukturalismus und Poststrukturalismus*, Frankfurt a/M; Berlin; Bern; New York; Paris; Wien: Lang, 1994, s. 36.

Fakat Spinoza'nın metafiziksel sisteminde fikir (yani düşünce nesnesi) ve şey (yani gerçek nesne) arasındaki ilişkinin dışlanmadığını ifade etmek gerekir. Bunların farklı sıfatlara sahip olmaları nedeniyle hiçbir zaman nedensel bir ilişki içinde bulunamayacakları doğrudur. "Eğer iki şeyin aralarında ortak hiçbir şeyleri yoksa biri ötekini nedeni olamaz".¹⁸⁵ Ama bu birbirlerine tekabül edemeyecekleri anlamına gelmez. Bu durum şöyle açıklanabilir: Spinoza *Etika*'da Tanrıyı (doğayı), sonsuz sıfattan oluşan sonsuz bir varlık olarak tanımlar. Ardından, bu sıfatlardan sadece iki tanesini, yani zihin ve cismi bildiğimiz eklenir. O halde Tanrı ya da doğayı, kendisinden sonsuz sayıda fikir ve cisim doğan bir varlık olarak kavramlaştırmak mümkündür. *Etika*, bu doğumun nasıl gerçekleştiğini ve hangi sonuçlara yol açtığını ortaya koyan bir eser olarak okunabilir. Zihin sıfatıyla doğmuş tavrılarla (fikirlerle) mekân sıfatıyla doğmuş tavrılar (cisimler) birbirine karışmadan Tanrı ya da doğayı ifade ederler. Yani farklı varlıklar tek ve aynı bütün içinde yer alır ve bu bütünü kendi doğalarına uygun bir biçimde ifade ederler.

Fikirlerin düzen ve bağlantıları şeylerin düzen ve bağlantıları ile aynıdır. [...] *Not* [...] Sonsuz zihin tarafından tözün özünü oluşturuyor olarak algılanabilen her şey yalnızca tek bir töze aittir ve dolayısıyla düşünen töz ve mekânsal töz bir zaman bu, bir başka zaman ise şu sıfat altında kavranan bir ve aynı tözdür. Böylece, yine bir mekân tavrı ve o tavrın fikri iki ayrı yolda ifade edilen bir ve aynı şeydir [...] Örneğin Doğada varolan daire ve varolan bir dairenin Tanrıdaki fikri ayrı sıfatlar yoluyla ifade edilen bir ve aynı şeydir. Bu nedenle Doğayı ister mekân sıfatı altında isterse düşünce sıfatı ya da başka herhangi bir sıfat altında kavrayalım, nedenlerin bir ve aynı düzen ya da bir ve aynı bağlantılarını, yani her durumda aynı şeylerin birbirini izlediğini buluruz.¹⁸⁶

Bu önerme her fikrin belirli bir cisme, her cismin de belirli bir fikre tekabül ettiğini anlatır. Doğa (Tanrı), kendisini birbirine indirgenemeyen farklı tavrılarla aynı anda ifade eder. *Res-idea* paralelizmi: Fikir, varlığın nesnel

¹⁸⁵ Spinoza, *Ethica*, B. I, Ön. 3.

¹⁸⁶ Spinoza, *Ethica*, B. II, Ön. 7.

yanını temsil eder ve aynı durum tersi için de geçerlidir. Belirli bir mekânsal tavrı (*res*) doğduğu anda onunla örtüşen ya da ona ait bir fikir de (*idea*) hazır bulunur ve aynı durum tersi için de geçerlidir. Aslında çok basit bir şey ifade edilmektedir: Varlık, nesnel ve biçimsel yanıyla bir bütün meydana getirmektedir.¹⁸⁷ O halde Althusser gerçek nesneyi düşünce nesnesinden ayırdığında ve bunlar arasında nedensel bir ilişki bulunmadığını ifade ettiğinde tıpkı Spinoza gibi konuşur. Fakat bu iki nesnenin birbiriyle örtüşmediğini ya da birbirini yansıtmadıklarını söylediğinde ayrı düşmektedir.

Althusser'i yanıltan, Spinoza'nın birbirinden farklı iki fikre birden işaret etmiş olmasıdır: *Idea vera* (gerçek fikir) ve *idea adaequata* (uygun ya da yeterli fikir). Gerçek fikir, *res-idea* paralelizmine bağlı olarak, nesnesiyle örtüşen ya da bağdaşan bir fikirdir. Oysa yeterli bir fikir başkadır: “*Yeterli fikir* ile öyle bir fikri anlıyorum ki, nesne ile ilişki olmaksızın kendinde görüldüğü sürece, gerçek bir fikrin bütün içsel özelliklerini ya da belirtilerinin taşır. *Açıklama*. Dışsal olanı, yani fikrin fikri olduğu şeyle bağdaşmasını dışlayabilmek için ‘içsel’ diyorum”.¹⁸⁸ Fikir bir yandan bir şeyi temsil eder ve bu anlamda “nesnel bir varlığa” sahiptir. Ama diğer yandan, fikrin de belirli bir fikri oluşturulabileceği için, yani bir şeyi temsil eden fikri de temsil etmek mümkün olduğu için, bazı fikirlerin “biçimsel bir varlığa” sahip olduğunu söylemek gerekir. İşte Althusser, *Etika*'nın birbirini izleyen o çıkarımlar dizisine, fikirlerin birbirini kovalamasına,¹⁸⁹ kendi deyişiyle “biçimler oyunu”na dayanarak “soyuttan somuta giden yolu” esas almış ve “gerçek nesne ile düşünce nesnesinin uyuşmadığını, hatta pek çok durumda zıt olduklarını” iddia etmiştir. Şu sözler de aynı nedenle ileri sürülür: “Bilimler, ürettikleri bilgileri doğru, yani bilgi olarak ilan etmek için dışsal bir pratiğin doğrulamasına hiç ihtiyaç hissetmezler”. “Marx'ın teorisi doğru olduğundan

¹⁸⁷ Oittinen, *Spinozistische Dialektik: die Spinoza-Lektüre des französischen Strukturalismus und Poststrukturalismus*, s. 45.

¹⁸⁸ Spinoza, *Ethica*, B. II, Tan. 4.

¹⁸⁹ Ulus Baker, “Kullanışlı Bir Felsefe: Spinozacılık”, *Yüzeybilim-Fragmanlar*, der. Ege Berensel, İstanbul: Birikim, 2009, s. 18.

başarıyla uygulanmıştır, yoksa başarıyla uygulandığı için doğru değildir". "Bütün bunlar tamamen düşüncede olup biter".¹⁹⁰

Halbuki fikrin nesnel varlığıyla biçimsel varlığının zıt olarak düşünülmemesi gerektiğini Spinoza Tschirnhaus'a yazdığı bir mektupta açıkça belirtir: "Gerçek ve yeterli bir fikir arasında, sadece gerçek kelimesi fikrin nesnesiyle uyuşmasını anlattığı için, buna karşılık yeterli kelimesi fikrin kendi doğasıyla ilgili olduğu için ayırım yapıyorum. Gerçek ve yeterli fikir arasında, bu dışarıyla ilişki dışında, fiilen başka hiçbir fark yoktur".¹⁹¹ Yani nesneyi temsil eden gerçek bir fikir ile o fikri temsil eden yeterli bir fikir arasında zıtlık değil, sadece fark vardır. Yeterli fikir, gerçek fikrin kavranıp işlenmesinden başka bir şey değildir.¹⁹² Çok istenirse bu konuda (ama sadece bu konuda) Spinoza ve Marx arasında ilişki kurulabilir: Nesneyi temsil eden gerçek bir fikirle (bütünün kaotik tasarımıyla) o fikri temsil eden yeterli bir fikir (birçok belirlemenin ve ilişkinin zengin bütünlüğü) arasında zıtlık değil, sadece fark vardır.

Bütün bunlar, Althusser tarafından yapılan ayırımın Marx ve Spinoza'ya kolay bir şekilde dayandırılmayacağını gösterir. Sorun aslında Althusser'in bu iki düşünürle uyuşup uyuşmadığı değil. Fakat bu kıyaslama sonuçta Althusser'in Marksist pratik içindeki konumuna ışık tutabileceği için önemli. *Politik iktisadın eleştirisi*, her ne kadar incelmış ifade biçimleriyle dolu olsa da, kapitalist toplumsal formasyona ve dolayısıyla proleter sınıf hareketine doğrudan tercüme edilebilirdi. Yani nesne gerçektir, teori gerçeği yansıtıyordu. Aynı şekilde, Spinoza *Tractacus*'un yığınlar tarafından okunmamasını tavsiye ettiğinde, kaygılarından biri de onu yönetimin arzu etmeyeceği bir biçimde okuyabilecek olmalarıydı. Dolayısıyla konu gerçek bir nesneye bağlıydı. Hiç şüphesiz Althusser düşünce nesnesinin gerçek içinde kök saldığını hiçbir

¹⁹⁰ Bkz. Althusser, KO, ss. 66, 92-3/DKL I, ss. 54, 78-9.

¹⁹¹ Spinoza, *Briefwechsel*, 60 numaralı Mektup, der. ve çev. Manfred Walther, Hamburg: Felix Meiner, 1986, s. 242.

¹⁹² Bkz. Oittinen, *Spinozistische Dialektik: die Spinoza-Lektüre des französischen Strukturalismus und Poststrukturalismus*, ss. 68-9.

zaman inkâr etmedi. Fakat konumuz Althusser'in açık beyanı ya da niyeti değil. Konu gerçekte bağına yanlış bir şekilde kuran hümanist ve teleolojik bakış açılarından sakınmaya çalışırken *çubuğu ters yöne fazla büküp bükmediği* (Lenin).¹⁹³

Althusser gerçek nesne ile düşünce nesnesi arasındaki ayırımı ısrar etmiş, onun *cogito* eleştirisinde hayati öneme sahip olduğuna inanmıştır. Peki, gerçek nesneyle düşüncedeki nesneyi birbirinden ayıran ve aralarındaki bağı koparan böyle bir tavrın aynı zamanda pratiğe, yani Marksizmin epistemoloji dâhil tüm alanlarda belirleyici olduğuna inandığı etkene öncelik tanınması mümkün müdür? Althusser, bunun mümkün olduğunu yeni bir "teori" anlayışı geliştirerek, daha doğrusu teorinin genel geçer anlamını kökten değiştirerek göstermeye çalışır. Ona göre "teori"yi temayla eşleştiren hâkim anlayış tamamen yanlıştır. Teorinin izlemeyle, kopyalamayla ya da yansıtmayla ilgisi yoktur. Aksine, pratiğin kendine özgü belirli bir biçimi olarak, yani "teorik pratik" olarak anlaşılmalıdır. Althusser, bu kavram (teorik pratik) aracılığıyla, hem pratiğin öncelikli (çünkü teori değil, teorik *pratik*) bir konuma sahip olduğunu, hem de düşünce nesnesinin gerçek nesneden ayrı (çünkü herhangi bir pratik değil, *teorik* pratik) olduğunu göstermek için çalışır.

2.3. Teorik Pratik veya Düşünce Aygıtı

Gerçek nesneyle düşüncedeki nesnenin birbirinden farklı olması ve birleşmelerini engelleyen o mesafenin hiçbir biçimde ortadan kaldırılamıyor olması, düşünmenin (bilimsel teorinin) nesnesiyle hiçbir zaman dolaysız bir şekilde bir araya gelemediğini, onunla hiçbir zaman doğrudan ilişki kuramadığını gösterir. Bilim, doğrudan nesneyle ya da dolaysız tekil bir varlıkla değil, bu varlığın temsiliyle, onun tasarımıyla, kavramıyla ya da daha önce oluşturulmuş bir teorisiyle temas kurar. "[Bilim] [h]er zaman için 'genel'

¹⁹³ Bkz. Kurt Bayertz ve Rolf-Dieter Vogeler, "Ist es einfach in der Wissenschaftstheorie Anti-Empirist zu sein?", s. 117.

üzerinde çalışır; 'olgu' biçiminde olsa bile.¹⁹⁴ Bilimin bu *hammaddesine* Althusser *Genellik I* adını verir.

Bilim, Genellik I (*hammadde*) üzerinde çalışır, onu eleştirir, değiştirir ve böylece kendine özgü yeni bir kavram (*ürün*) meydana getirir (*üretir*). Bu bilimsel kavramı Althusser *Genellik III* olarak adlandırır. "Önceden oluşmuş bir bilim gelişirken, ya hâlâ ideolojik kavramlardan, ya bilimsel "olgular"dan ya da bilimsel olarak önceden oluşmuş ama bilimin önceki bir evresine ait (eski-Genellik III) kavramlardan oluşan bir hammadde üzerinde (Genellik I) çalışır. Dolayısıyla bilim bu Genellik I'i Genellik III'e dönüştürerek çalışır ve üretir".¹⁹⁵ Bu iki genellik arasında herhangi bir süreklilik ya da benzerlik yoktur. *Epistemolojik bir kopuşla* birbirlerinden ayrılmışlardır.* İdeolojik bir genellik ile bilimsel bir genellik arasında hiçbir ortak nokta yoktur, hatta birbirine zıttırlar. İlki metaforlardan, analogilerden, kelimelerden ya da sorusu sorulmamış cevaplardan oluşurken, bilimsel genellik sorusuyla bütünleşmiş cevaplara ve hiyerarşik olarak düzenlenmiş tutarlı ve kurallı bir problematiğe göndermede bulunur.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Althusser, Mİ, s. 225/ FM, s. 125.

¹⁹⁵ Althusser, Mİ, s. 226/ FM, s. 126.

* Althusser'in burada yaptığı ayrımı gerçek nesne ile düşünce nesnesi arasında yaptığı ayrımla karıştırmamak gerekir. Bu hata çok sık yapılır. Genellik I ile Genellik III arasında yapılan ayrım, ideolojik bir tasarım ile bilimsel bir kavram arasında yapılmış bir ayrıma denk düşer. Yani aslında gerçek nesne hakkında ileri sürülmüş iki farklı tasarımdan bahsedilmektedir. Bu iki tasarımın gerçek nesneyle nasıl bir ilişki içinde buldukları konusunda şimdiye kadar hiçbir şey söylenmemiştir. Bu konu aşağıda aydınlığa kavuşturulacaktır.

¹⁹⁶ Bkz. Pfaller, *Althusser – Das Schweigen im Text: Epistemologie, Psychoanalyse und Nominalismus in Louis Althusser's Theorie der Lektüre*, ss. 208-9; Bu ayrımı hiç şüphesiz ideal bir tipolojinin ürünü olarak görmek gerekir. Çünkü Althusser, Marx'ın "artı-değer" gibi "saf kavram"lardan hareket ederek akıl yürüttüğünü, ama birçok metafor kullanmaktan da geri kalmadığını ifade etmiştir. Üstelik kendisi de "teorik alan", "oyunsuz tiyatro" ya da "sahne" gibi metaforlara sıklıkla başvurur. Bkz. Stefan von Brauk, Göttingen 2002, "*Zur Staats- und Ideologietheorie im strukturalistischen Marxismus*", Dissertation zur Erlangung des sozialwissenschaftlichen Doktorgrades der Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Göttingen, http://deposit.ddb.de/cgi-bin/dokserv?idn=965459594&dok_var=d1&dok_ext=pdf&filename=965459594.pdf, 02.01.2009, s. 18, 24 numaralı dipnot.

Genellik I üzerinde çalışan ve onu Genellik III'e dönüştüren teorik faaliyeti ise Althusser *Genellik II* olarak adlandırır. Genellik I (ideolojik tasarım) ile genellik III'ün (bilimsel kavramın) birbiriyle ilgisiz, hatta zıt iki bilgi biçimine denk düşmesi, bu farklılığı meydana getiren Genellik II'nin (teorinin) basit bir yansıtma ya da kopyalama olarak değil, aksine bir etkinlik, çalışma, müdahale, kısacası bir pratik olarak anlaşılması gerektiğini gösterir. Genellik II'nin çalışma prensibinin üretime dair terimlerle ifade edilmiş olması bu nedendir. Althusser, bilimsel etkinliği maddi ve teknik üretim sürecini göz önünde bulundurarak kavramsallaştırmıştır. Yani bilim, verili bir hammaddenin (ideolojik tasarımlar) üretim araçlarından (yöntem ve kavramsal çalışma) faydalanarak belirli bir ürüne (bilimsel kavram) dönüştürülmesidir. Genellik II, *teorik bir pratiktir*. Özniteliği temaşa değil, üretimdir.

[O]kuru kışkırtmak için, lafzın içinde, bir süreci ve bir hammadde üzerindeki aletli çalışmayı anırtıran Marksist üretim kavramının, mekanik bir şekilde en yakınında durdum. Hattâ, "pratik"e ilişki olarak, *Kapital*'in emek süreci kavramını yeniden ortaya koyan genel bir kavram serilmemek suretiyle Marx'ın genellik'ini artırmaya giriştim, ve kuramsal pratiğe dönerek, birincisi kuramsal hammadde rolünü, ikincisi kuramsal çalışma araçları rolünü ve üçüncüsü de düşünce-nin-somutu ya da bilgi rolünü oynayan Üç Genellik'in ayrışımına ulaşmak üzere Marx'ın metnini kullandım, ve hiç şüphesiz biraz da zorladım.¹⁹⁷

Althusser'e göre bilgi üretimdir, maddi bir sürecin ürünüdür. Üretime dayanan bu bilgi kavramlaştırmasıyla epistemolojiye zemin oluşturan teori (özne)-pratik (nesne) dikotomisi ortadan kaldırılır. Teori, görme ve temaşa üzerinde yükselen basit bir yansıtma ya da kopyalama değil, aksine işleyen, dönüştüren ve imal eden belirli bir üretim tarzıdır. Yani aslında teori değil, teorik *pratik*dir. Ancak bu materyalist bilgi kavramlaştırması aynı zamanda geleneksel pratik ya da praksis anlayışını da sarsar. Buna göre cisimsiz ve maddesiz saf teorinin karşısında konumlanmış "saf maddi bir pratik" ya da "genelde pratik" yoktur.¹⁹⁸ Pratik her zaman belirli bir pratiktir, yani politik

¹⁹⁷ Althusser, "Amiens Savunusu", s. 251.

¹⁹⁸ Bkz. Althusser, KO, ss. 90-1/ DKL I, ss. 75-6.

pratik, iktisadi pratik, ideolojik pratik veya teorik (bilimsel) bir pratiktir. Bu pratikler birbirlerinden hammaddeleriyle, üretim araçlarıyla ve ürünleriyle ayrılır. Dolayısıyla söz konusu olan pratik değil, *teorik* pratiktir. Althusser bu yeni pratik anlayışını aslında pragmatizmin bir biçimi olarak gördüğü praksis felsefesine karşı geliştirmiştir. “Pragmatizm, tıpkı idealist ‘bilgi teorisi’ ideolojisi gibi, bir *garanti* arayışına çıkmaktan başka bir şey yapmaz [...] fiili bir garantinin peşinden koşar: ‘Pratik ölçütü’ olarak adlandırılan şeye çoğu zaman atfedilecek tek içeriği oluşturan pratiğin *başarısı*”.¹⁹⁹ Oysa Althusser toplumsal varlığın birbirine indirgenemeyen farklı pratiklerden oluştuğunu ifade etmiş ve *pratiğin önceliğini* savunmanın da ancak bu tespitle mümkün olabileceğini ileri sürmüştür. Bilimsel etkinlik bir yanıyla teoriktir (*teorik* pratik), yani kendine özgü bir yapısı vardır ve bu itibarla değerlendirme ölçütünü *genel olarak pratikte* değil, kendisinde bulur. Ancak bu etkinlik bir yanıyla da pratiktir (*teorik pratik*) ve bu nedenle ancak toplumsal varlığın ya da toplumsal pratiğin belirli bir biçimi olarak anlaşılabilir. Teori (özne)-pratik (nesne) dikotomisi Althusser’e göre bir mittir. Ortada aslında toplumsal pratikten başka hiçbir şey yoktur. Birbirinden ayırmaya alışık olduğumuz iktisat, politika, ideoloji, felsefe, bilim vesaire aslında toplumsal pratiğin farklı ifadelerinden başka hiçbir şey değildir.*

¹⁹⁹ Althusser, KO, s. 89/ DKL I, s. 75.

* Althusser, toplumsal varlığın, daha doğrusu toplumsal pratiğin farklı düzeylerden ya da alanlardan oluşmuş “yapısal” bir bütünlük olduğunu ifade etmiştir. Althusser’e göre Marksist bütün anlayışı, eşit bir şekilde gelişmemiş farklı katmanların birbirine eklenmesiyle oluşmuştur ve bu niteliğiyle Hegelci bütün anlayışıyla karıştırılmamalıdır. Marksist bütün, önceden verili, yapılanmış, kompleks bir bütündür. Oysa Hegel’in bütün anlayışı organikidir. Yani belirli bir tarihsel dönemin bütün olguları (iktisat, politika, hukuk, felsefe vesaire) ruhsal bir ilkenin ya da özün (Mutlak *Idea*’nın) dışavurumu olarak kabul edilmektedir. Farklı alanlar burada *Geist*’a indirgenmiştir, başka bir deyişle, onun eşit ölçüde gelişmiş (aynı zamana sahip) momentlerinden ibarettir. Halbuki Althusser’in bütün anlayışında bu alanlar merkezsiz bir üretim aygıtının birbirine eklenmiş farklı unsurları olarak anlaşılır. Bütün yapısal bir bütündür. Onu oluşturan alanlar farklı gelişmişlik düzeyine ve görece özerkliğe sahiptir. Althusser, bu bütün anlayışını tarih metafiziğinden ve dolayısıyla teleolojiden tamamen kurtularak materyalist bir toplum teorisi inşa edebilmek için ileri sürmüştür. Bkz. Norman Geras, “Althusser’in Marksizm Anlayışı”, *Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar*, çev. Kemâli Saybaşılı, der. Kemâli Saybaşılı, Ankara: Doruk, 1999, ss. 431-5; “ [...] Marksist bütünün özgül yapısından, bütünün farklı düzeylerinin gelişim sürecini *aynı tarihsel zamanda* düşünmenin mümkün olmadığı sonucunu çıkarabiliriz. Bu farklı “düzey”lerin tarihsel varoluş türü aynı değildir. Her düzeyde, tersine, diğer düzeylerdeki “zaman”lardan görece özerk, dolayısıyla bağımlılığı içinde bile görece bağımsız, *kendine özgü bir zaman* olduğunu belirtmeliyiz [...] Bu zamanlardan her birinin ve bu tarihlerden her birinin *görece özerk* olması, bütünden *bağımsız* alanlar yaratmaz: Bu zamanların her birinin, bu tarihlerin her

Teorinin belirli bir üretim süreci (teorik pratik) olarak tanımlanması nesneyi kendinden menkul bağımsız bir varlık olmaktan çıkarır. Bilimsel pratiğin (Genellik II) hammaddesi (Genellik I) tarihsel ilişkilerden bağımsız doğal bir olgu değil, daha önce inşa edilmiş ideolojik bir tasarımdır. Düşünce nesnesi de (Genellik III) gerçek nesne aracılığıyla gerçekleştirilmiş bir soyutlama ya da temsil değil, bilimsel pratiğin kendine özgü çalışmasıyla imal edilmiş bir üründür. Aynı şey özne için de geçerlidir: Nesneyi yansıtan ya da temsil eden bir özne yoktur. İktisadi üretim tarzı üreticilerin konumunu nasıl belirliyorsa, problematik de (teorik alan) düşününlerin (fikir üreticilerin) konumunu aynı şekilde belirlemektedir. Bu durum, Althusser tarafından ortaya konulan bu ampirizm eleştirisinin neden basitçe idealizm olarak yargılanamayacağını açıklar. Düşünce nesnesi, aslında özne tarafından değil, problematiğin olanakları içinde hareket eden belirli bir düşünce aygıtı (Genellik II) tarafından üretilir. Bu aygıt doğal ve toplumsal gerçeklik içinde kök salmıştır ve dolayısıyla kendisi de tıpkı ürünü gibi tarihseldir.²⁰⁰ Yani bilgi öznesiz (maddi) bir tarihsel sürece işaret etmektedir.

Şimdiye kadar söylenenler şöyle özetlenebilir: a) Althusser'e göre teorik (bilimsel) pratik hiçbir zaman gerçek nesneyle dolaysız bir şekilde karşı karşıya kalmaz, her zaman onun belirli bir tasarımını (ideolojik pratik veya Genellik I) veri olarak alır, b) teorik pratik gerçek nesneyi bu nedenle yansıtamaz, aksine veri olarak aldığı tasarımları problematiğin olanakları içinde eleştirir, işler ve bilimsel bir kavrama dönüştürür, c) teorik pratik bu

birinin özgüllüğü, başka deyişle, görece özerklik ve bağımsızlıkları, bütününe içine belli bir türde eklemlemeleri üzerinde, dolayısıyla bütün karşısında belli bir *bağımlılık türü* üzerinde temellenmiştir". Althusser, KO, ss. 342-3/ DKL I, ss. 130-1; "Marksizmin sözünü ettiği birliğin, *karmaşıklıkta kendisinin birliği* olduğunu, karmaşıkların örgütlenme ve eklemleme tarzının tam da onun birliğini oluşturduğunu ileri sürmektir. Bu, *karmaşık bütününe başatlığa sahip eklemlemiş bir yapının birliğine sahip olduğunu* ileri sürmektir [...] Marksizmi bizi kurtardığı bulanıklıkların içine, yani tek bir birlik modelinin var olduğuna inanan —bir tözün, bir özün ya da bir edimin— bir düşünce tarzına; "mekanik" materyalizmin ve bilinç idealizminin ikiz bulanıklıklarına tekrar fırlatmamak için bu ilkeyi uzlaşmaz bir şekilde kavramak ve savunmak gerekir [...] *Hegelci tümlük*, İdea'nın gelişim anı olan basit bir birliğin, basit bir ilkenin yabancılaşmış gelişimidir [...] Bu demektir ki, Hegelci bütün "tinsel" türde bir birliğe sahiptir". Althusser, MI, ss. 246-248/ FM, ss. 148-150.

²⁰⁰ Bkz. Maria Turchetto, "Für die Kritik einer Selbstkritik; Reflexionen über die Bedeutung von 'Philosophie', 'Wissenschaft', 'Ideologie' in der theoretischen Ausarbeitung von Louis Althusser", *Denk-Prozesse nach Althusser*, çev. Henning Böke, der. Henning Böke; Jens Christian Müller; Sebastian Reinfeldt, Hamburg: Argument, 1994, ss. 46-7.

haliyle toplumsal pratiğin belirli bir biçimidir, yani kendine özgü belirli bir üretim tarzıdır, ç) teorik pratiğin kendine özgü belirli bir üretim tarzı olması, düşünmenin aygıt ya da makine gibi işlediğini, başka bir deyişle kökenden, kaynaktan ya da merkezden (öznenen) yoksun bir süreç olarak geliştiğini gösterir. Sonuç: Düşünen *Ben* (insan) değil, düşünce aygıtıdır. Dolayısıyla *Ben* değil, toplumsal varlık veya toplumsal pratiktir.

Althusser'in bu materyalist bilgi kavramlaştırması Marx'tan çok Spinoza'ya dayanarak ileri sürülmüştür. Spinoza Tanrı hakkında konuştuğunda sadece teologları ilgilendiren spekülative bir konu üzerinde alıştırma yapmıyordu. Tanrı ve onun doğasına ilişkin sözleri, pek çok şeyin yanı sıra, düşünce ve düşünmenin (ruhsal otomatın) ne olduğunu, nasıl geliştiğini ve hangi sonuçlara yol açtığını anlatmak için sarf edilmişti.²⁰¹ Esas alınan disiplin matematikti. Daha doğrusu geometri. Spinoza, bir geometrici üçgene nasıl yaklaşıyorsa Tanrıya öyle yaklaşmıştır. Yani ilk önce tanımlar yapılmış ve ardından bu tanımlarla uyum içinde duran sonuçlar çıkarılmıştır (dedüksiyon). Bu çıkarım onu yapan kişinin kişisel tercihiyle ya da rastlantıyla belirlenmiş değildir. Aksine zorunludur. Bir üçgenin tanımıyla bu tanıma dayanarak yapılmış bir çıkarım arasında (çelişmemek şartıyla) nasıl zorunlu bir bağlantı varsa Tanrının tanımında da durum aynen öyledir.²⁰² Mesela koşulsuz, sonsuz, zorunlu, ezeli ve ebedi bir şekilde var olması Tanrının doğasını ve dolayısıyla tanımını belirler. Bu tanımdan zorunlu bir şekilde doğan bir yığın sonuç ya da önerme dile getirmek mümkündür ve Spinoza'nın *Etika*'da yaptığı da tam olarak budur.

“Tanrı ile mutlak sonsuz Varlığı, yani her biri ezeli, ebedi ve sonsuz özü ifade eden sonsuz sıfattan oluşan tözü anlıyorum”.²⁰³ Başta teologlar olmak üzere neredeyse herkesin kanısını teyit eder gibi görünen bu tanım, bir

²⁰¹ Bkz. Christiane Gattung, *Der Mensch als Glied der Unendlichkeit: Zur Anthropologie von Spinoza*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1993, s. 62.

²⁰² Bkz. Pierre-François Moreau, *Spinoza; Versuch über die Anstößigkeit seines Denkens*, çev. Rolf Löper, Frankfurt a/M: Fischer, 1994, s. 44.

²⁰³ Spinoza, *Ethica*, B. I, Tan. 6.

sonraki aşamada, yani tutarlı sonuçlarıyla bütünleşmeye başladığında infial yaratmıştır. Bu Spinoza'nın kendi döneminden çok iyi biliniyor. Çünkü bu tanımdan zorunlu bir şekilde doğan önermeler Tanrının sonsuz sıfatları arasında mekânın da bulunduğunu, dolayısıyla Tanrının aynı zamanda cisimsel bir varlık olarak da anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir. Sadece bu kadar değil, önermeler aynı zamanda Tanrının “yalnızca kendi doğasının yasalarına göre davrandığını”, dolayısıyla “irade” sahibi bir varlık olarak anlaşılamayacağını ileri sürer. “İradeye özgür değil ama ancak zorunlu bir neden denebilir. [...] *Ek 1*. Bundan ilk olarak Tanrının irade özgürlüğünden davranmadığı çıkar”.²⁰⁴ Geleneksel Tanrı tasarımının bu önermelerle tasfiye edildiği çok açıktır. Düşünce ve mekân sıfatıyla ortada duran bütün varlıkların aslında “iradeyle yaratılmış” birer eser olarak değil, aksine “zorunluluğunun doğal bir ürünü” olarak anlaşılmaları gerektiği söylenmektedir. “Şeyler Tanrı tarafından üretilmiş olduklarından başka hiçbir yolda ve başka hiçbir düzende üretilemezlerdi. *Kanıtlama*. Tüm şeyler Tanrının verili doğasından zorunlu olarak doğmuşlar (Ön. 16) ve onun doğasının zorunluluğundan belli bir yolda var olmaya ve eylemeye belirlenmişlerdir (Ön. 29)”.²⁰⁵ Zorunluluğa vurguda bulunmuş olması önemli. Çünkü bu vurgu, Tanrı (töz) ile onun sonlu ifadeleri arasındaki ilişkinin bir *türeme* ya da *yayıma* olarak kabul edilemeyeceğini gösterir. *Etika*, Neoplatoncuların Tanrı kavramına yabancıdır. Mekân ya da düşünce sıfatıyla var olan sonlu şeyler, kaynaktan yayıldıkça zayıflayan ışık huzmelerine göre düşünülemez.²⁰⁶ Tanrının zorunlulukla özdeşleştirilmiş olması, kendisiyle sonlu ifadeleri arasında herhangi bir fark bulunmadığını, dolayısıyla özdeş kabul edilmeleri gerektiğini anlatır. “Her tekil şey ya da sonlu olan ve belirli bir var oluşu olan her şey, kendisi de sonlu olan ve belirli bir var oluşu olan bir başka neden tarafından var olmaya ve eyleme belirlenmedikçe var olamaz ve eyleme belirlenemez. Bu neden de kendisi sonlu olan ve var olmaya ve eyleme belirlenen bir başka neden tarafından olmadıkça var olamaz ve eyleme belirlenemez. Bu sonsuza

²⁰⁴ Spinoza, *Ethica*, B. I, Ön. 32.

²⁰⁵ Spinoza, a.g.e., B. I, Ön. 33.

²⁰⁶ Bkz. Moreau, *Spinoza; Versuch über die Anstößigkeit seines Denkens*, ss. 51-4.

dek böyle gider”.²⁰⁷ Şeylerin ancak birbirleri tarafından eyleme sürüklenebiliyor olmaları, yani ancak birbirleri tarafından koşullandırılabilir olmaları, sonsuza kadar sürüp giden bu etkileşim biçiminin belirleyici olduğunu gösterir. Başka bir deyişle her şey birbirine bağlıdır ve ancak bu bağlılık içinde tanımlanabilir. Her şey bedenlerin birbirlerini etkileyip karışmalarıyla, dolayısıyla fikirlerin rastlaşıp iç içe geçmeleriyle olup bitmektedir. Bu durum, Spinoza’da töz, sıfat ve tavır arasındaki ilişkinin hiyerarşik bir örgütlenme tarzı olarak düzenlenmediğine kanıt oluşturur. Tanrının bu ilişkiler açısından bağımsız aşkın bir varlığı yoktur. “Tanrı tüm şeylerin geçici değil ama içkin nedenidir”.²⁰⁸ Dolayısıyla kendisi sonsuza kadar sürüp giden bu ilişkiler ağıyla özdeşir.

O halde *Etika*’da tözün (Tanrının) her şeyden önce belirli bir üretim tarzı olarak kavramlaştırıldığını ifade etmek mümkündür.²⁰⁹ Tözün sıfat ve tavrılarıyla olan ilişkisinde söz konusu olan yaratma (yoktan var etme) ya da türetme değil, kelimenin tam anlamıyla üretimdir. Yani maddi ve teknik (mevcut bir şeyi dönüştürme) anlamıyla üretim ya da yeniden üretim. *Etika*’da resmedilen Tanrı, varsayılan bir varlık değil, aksine işleyen ve uygulama

²⁰⁷ Spinoza, *Ethica*, B. I, Ön. 28.

²⁰⁸ Spinoza, a.g.e., B. I, Ön. 18; Althusser, Spinoza’nın bu içkin nedensellik anlayışıyla uyumlu *yapısal bir nedensellik* anlayışı geliştirmiştir. Psikoanalizden alınma bir kavramla, yani “üstbelirlenme” ile kavramlaştırılan bu nedensellik anlayışı, pozitivist bir eğilimle ortaya konulmuş “mekanik nedensellik”ten ve maneviyatçı tarih anlayışından beslenen “spritüel bir nedensellik”ten ayrılır. Bkz: Etienne Balibar, “Strukturele Kausalität, Überdetermination und Antagonismus”, *Denk-Prozesse nach Althusser*, çev. Henning Böke, der. Henning Böke; Jens Christian Müller, Sebastian Reinfeldt, Hamburg: Argument, 1994, s. 33; “Toplum olmadan, yani toplumsal ilişkiler olmadan hiçbir yerde üretim olamaz; ötesine uzanmanın imkansız olduğu birlik, bir bütünün birliğidir; bu bütünün içinde, —eğer üretim ilişkilerinin varlık koşulları üretimin kendisiyse— üretimin de varlık kendi biçimidir: Üretim ilişkileri. Burada beni yanlış anlamayın: “Çelişkiler”in birbirlerinin varlığını bu şekilde koşullandırmaları, çelişkilerin üzerinde ve içinde hüküm süren başat yapıyı (bu durumda, ekonominin son kertede belirleyiciliğini) ortadan kaldırmaz. Döngüsel görünümüne rağmen bu koşullandırma, bütünün ve birliğin karmaşıklığını oluşturan başat yapının yok olmasına varmaz. Tersine, her çelişkinin varlık koşullarının gerçekliği içersinde bile, bütünün birliğini oluşturan şey, başatlık içeren bu yapının tezahürüdür. *Çelişkinin varlık koşullarının kendi içine bu şekilde yansması, karmaşık bütünün birliğini oluşturan başat çelişkili eklemelenmiş yapının her bir çelişkinin içine bu yansması; işte, bir süre önce “üstbelirlenim” kavramıyla anlamaya çalıştığım Marksist diyalektiğin en derin özelliği budur*. Althusser, Mİ, ss. 250-1/ FM, ss. 151-2.

²⁰⁹ Bkz. Marin Terpstra, *Spinoza en de anti-naturalistische filosofie van Louis Althusser*, Mededelingen vanwege het Spinozahuis 53, Leiden: Brill, 1987, s. 6; Bkz. Moreau, a.g.e., s. 44.

halinde olan ezeli-ebedi ve sonsuz bir üretim kudretidir.²¹⁰ Başka bir deyişle beden ve fikir üreten ve onları sürekli yeniden üreten merkezsiz bir aygıttır. Bu üretim kudreti, kendisini ancak üretilmiş olanlarda, yani fikir ve bedenlerde (cisimlerde) gösterir. Onlardan ayrı bir varlığı yoktur. Birdir.²¹¹

Bütün bu söylenenlerin bugünkü mekaniğe ve tekniğe uzak görüldüğü kesin. Fakat aradaki farkın sadece terminolojiden kaynaklandığını ifade etmek gerekir. Pierre Macherey sanatsal *yaratıcılığı* sanatsal *üretimle* ikame ettiğinde hiç şüphesiz merkezi bulunmayan benzer bir mekaniğe ve psişik aygıtta göndermede bulunur. Aynı şekilde Deleuze, her ne kadar politik iktisattan beslenmese de, “anlam üreten makine”den ya da “arzu makineleri”nden bahsettiğinde en az Macherey kadar otomatiğe, mekaniğe ve merkezden yoksun devasa bir üretim aygıtına işaret eder.²¹² Althusser’de de durum farklı değildir. “Toplumsal pratik”, Spinoza’nın Tanrısıyla aynı şeyi ifade eder. İkisi de sonsuz ilişkiler ağı olarak tanınır ve bu yönüyle fikir ve cisim üreten merkezsiz bir yapıya, işleyen dinamik bir aygıtta ya da durmak bilmeyen öznesiz bir sürece göndermede bulunur. Teorik pratik (Genellik II), toplumsal pratiğin kendine özgü ifadelerinden biridir. İdeolojik tasarım (Genellik I) ve bilimsel kavram (Genellik III) ise bu toplumsal pratik içinde düşünce sıfatıyla üretilmiş biçimsel bir tavidir (*modus*).

Althusser’in Marksist epistemolojik çözümlemesine ve ideoloji teorisine temel oluşturan kademeli bilgi tasnifi bu monizm içinden yükselir. Spinoza, sınırsız ilişkiler ağı içinde üretilen üç ayrı bilgi biçiminden bahsetmiştir. Birinci bilgi türü kanaat (*opinio*) ya da imgeleme (*imagination*) dayanır ve nesnesiyle upuygun olmayan (*inadaequata*) yetersiz fikirlerden oluşur. İkinci bilgi türü akla (*ratio*) dayanır ve nesnesiyle upuygun olan (*adaequata*) yeterli fikirlerden meydana gelir. Son bilgi türü ise bir önceki bilgi biçimi üzerinde yükselen ve

²¹⁰ Bkz. Baker, “Kullanışlı Bir Felsefe: Spinozacılık”, s. 21; Baker, “Spinoza: Hayatın Geometrisi, *Yüzeybilim-Fragmanlar*, der. Ege Berensel, İstanbul: Birikim, 2009, s. 32.

²¹¹ Moreau, *Spinoza; Versuch über die Anstößigkeit seines Denkens*, s. 49; Terpstra, *Spinoza en de anti-naturalistische filosofie van Louis Althusser*, s. 6.

²¹² Bkz. Henning Schmidgen, *Das Unbewußte der Maschinen: Konzeptionen des Psychischen bei Guattari, Deleuze und Lacan*, München: Fink, 1997, ss. 45-53.

özleri temin eden sezgisel bilmeye (*scientia intuitiva*) dayanır. Özellikle ilk iki bilgi türü Althusser için önemlidir ve onun Genellik I (ideolojik tasarım) ile Genellik III (bilimsel kavram) arasında yaptığı ayrıma temel oluşturmuştur.*

Kanaat ya da imgeleme dayanan birinci bilgi türü (Genellik I) bedenlerin karşılaşmaları, etkileşmeleri ve karışmaları ile üretilir. Bir bedenin bir başka beden üzerinde bıraktığı maddi izle, mesela işaretle ya da imge ve görüntüyle doğmuş fikirlerden oluşur. Etkiye maruz kalan bedende neşe ve keder duyguları uyandıran bir bilgi türüdür. Bedensel karşılaşmalara eşlik eden ve duygularda dalgalanmaya neden olan da odur. Yani algının doğal koşulları altında üretilmiştir ve esas olarak etkilenme ya da duygulanış (*affectio*) fikirlerinden oluşmuştur. Bu haliyle, günlük hayat içinde biçim kazanan ve onun ritmine (tekrara ya da alışkanlığa) ayak uyduran (tutku-duyguların birbirine zincirlenmesinden oluşan) en yaygın bilgi türü olduğu açıktır.²¹³ Spinoza, onu bulanık, yetersiz ya da nesnesiyle uygun olmayan karışık bir bilgi olarak nitelendirir. Duygulanış fikirleri *sorulardan yoksun*, dolayısıyla nedenlerinden kopuk hatalı bilgilere yol açar. “O halde duygulanışların bu fikirleri, sadece insan zihni ile ilişkili oldukları sürece, öncüllerden yoksun sonuçlar gibidirler ya da (kendiliğinden açık olduğu gibi) karışık fikirlerdir”.²¹⁴

İkinci tür (rasyonel) bilgi ise ilkinden farklı olarak öncülleri, nedenleri ya da Althusser’in deyişiyle “uygun cevabı mümkün kılacak soruları” açığa çıkarır. Başka bir deyişle, duygulanış fikirleri bedenimizde meydana gelen bir etkiyi, yani bedensel karışımı yansıtırken, gerçek ve yeterli fikirler (Genellik III) bedenimizin ve şeylerin ne olduğunu ifade eder. Rasyonel bilgi, nesnenin bizde bıraktığı izi ya da imgeyi değil, nesnenin bizzat kendisini temsil eder.

* Spinoza'nın birinci bilgi türünü “ideoloji” ile özdeşleştirmek meşrudur. Çünkü Spinoza, kudret sahibi olanların egemenliklerini sürdürüp pekiştirebilmek için kitlenin “yanılsamasına” ve “cehaletine” ihtiyaç hissettiğini birçok defa ifade etmiştir. Bkz. Th. H. Zweerman, *Spinoza en de hedendaagse kritiek op het humanisme als ideologie*, mededelingen vanwege het Spinozahuis XXXIV, Leiden Brill, 1975, s. 9.

²¹³ Gilles Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker, İstanbul: Norgunk, 2005, s. 53.

²¹⁴ Spinoza, *Ethica*, B. II, Ön. 28, Kanıtlama.

Bu nedenle günlük hayatın ritmiyle sürekli dalgalanan duygulara değil, nesnel gerçeğe uygun düşer.

Bu bilgi tasnifi ilk bakışta çok sıradan görünür. Çünkü bilgileri yeterliliklerine göre birbirinden ayırıp derecelendiren felsefi gelenek çok eskilere dayanır. Fakat Spinoza'nın tasnifi bu gelenekte sık görülmeyen ayırtecdici bir özelliğe sahiptir: Bilgiler her ne kadar farklı olsa da aralarında bir hiyerarşi yoktur. Daha doğrusu birinci bilgi türü rasyonel bilgiye göre konumlandırılmamıştır. Bu bilgi türü, her ne kadar gerçek bir nesneyi temsil etmiyor olsa da onu basitçe *yanlış* ya da *hiç* olarak kabul etmek mümkün değildir. "Fikirlerimde onlara yanlış denmesine yol açacak hiçbir şey yoktur".²¹⁵ Duygulanış fikri, bir bedenin bir başka bedenle karşılaşp ondan etkilenmesiyle üretilir. Yani nesnel bir temele sahiptir, öznel etkenlerle açıklanamaz. Spinoza'da bütün fikirler varolan şeylerin bir özelliğidir, *cogito*'nun değil.²¹⁶ Bu açıdan duygulanış fikirlerinden oluşan birinci tür bilgiyle rasyonel bilgi arasında hiçbir fark yoktur. Her iki düşünce de tözün bir tavrıdır, dolayısıyla aynı zorunlulukla üretilmiştir. "Yetersiz ve karışık fikirler yeterli ya da açık ve seçik fikirlerle aynı zorunlulukta doğar".²¹⁷

Bu iki bilgi türünün nasıl bir konuma sahip olduğunu Spinoza'nın şu sözleri çok açık bir şekilde anlatır:

[G]üneşe baktığımızda bizden 200 ayak kadar uzak olduğunu imgeleriz. Hata yalnızca imgeden oluşmaz, ama onu böyle imgelediğimiz zaman gerçek uzaklığı ve bu imgenin nedenini bilmememizden doğar. Çünkü daha sonra güneşin bizden 600 dünya çapından daha büyük bir uzaklıkta olduğunu öğrenebilmemize karşın, bize yakın olduğunu imgelemeyi sürdürürüz. Çünkü onu öyle yakın olarak imgelememizin nedeni, gerçek uzaklığını bilmememiz değil, ama bedenimizin kendisi onun tarafından etkilendiği sürece güneşin özünü içermesidir.²¹⁸

²¹⁵ Spinoza, *Ethica*, B. II, Ön. 33.

²¹⁶ Baker, "Spinozacılık: Kullanışlı Bir Felsefe", s. 20; Bkz. Moreau, *Versuch über die Anstößigkeit seines Denkens*, s. 61.

²¹⁷ Spinoza, *Ethica*, B. II, Ön. 36.

²¹⁸ Spinoza, a.g.e., B. II, Ön. 35, Not.

Burada hatanın ne olduğunu göstermeye başlayabilmek için dikkatinizi çekmem gerek ki, zihnin bu imgeleri, kendilerinde görüldüklerinde, hiçbir hata içermezler ya da zihin salt imgelediği için hataya düşmez. Ancak bulunuyor olarak imgelediği şeyin varoluşunu dışlayan bir fikirden yoksun görüldüğü sürece hata içindedir.²¹⁹

Bu satırlar, birinci tür bilginin kendinde herhangi bir hata içermediğini, deyim yerindeyse *zorunlu bir hata ya da yanılısama* olarak üretildiğini gösterir. Bu satırlarla eğitimin cehaleti ortadan kaldıracak yegane araç olarak muhafaza edildiği, en azından böyle bir çözüm yolunun dışlanmadığı doğrudur. Fakat cehaleti kitlenin sadece yanlış bilincine (yani yetersiz bir *bilinç durumuna*) izafe eden Aydınlanmacı bir tutumdan uzak durulduğu da bir o kadar doğrudur. Spinoza'da imgeleme ya da kanaate dayanan duygulanış fikirleri tıpkı rasyonel bilgiler gibi Tanrıdan doğar, yani onun zorunlu bir tavrıdır. Dolayısıyla kaynağı öznel değil, nesnelir. Althusser'in kelimeleriyle ifade edilecek olursa, ideolojik tasarım (Genellik I) tıpkı bilimsel kavram (Genellik III) gibi toplumsal pratiğin (üretim) kendine özgü bir biçimdir, ona ait bir sonuç ya da etkidir. Dolayısıyla öznel (bilinç) değil, nesnel (bilinçdışı) bir sürecin ürünüdür.

Spinoza'nın "teorisi", ideoloji konusundaki yanılısamaları ve o dönemin en önemli ideolojisi olan dini imgesel olarak tanımlayarak reddetti. Ama aynı zamanda ideolojiyi salt yanlış ya da yalın bir cehalet olarak saymayı da reddetti, çünkü insanların dünyayla kurdukları ilişkiye, bu ilişkinin bedenlerdeki "ifadesine" dayanan o imgesellik sistemini kurdu. Bu *imgeselliğin materyalizmi* olağanüstü birinci tür bilgi kavramlaştırmasına giden yolu açtı: Bu bilgi türü "bilgi"den çok farklıydı, daha çok insanların maddi dünyasıydı, *yaşadıkları* dünyaydı, onların somut ve tarihsel var oluşlarının dünyasıydı.²²⁰

Spinoza'nın bu bilgi tasnifi, Althusser ve onun öğrencileri için, hümanizmin mutlak özne iddialarını ortadan kaldıracak materyalist bir bilgi ve toplum teorisine kaynak oluşturur. *Etika*, her şeyden önce bütün bilgi biçimlerini

²¹⁹ Spinoza, *Ethica*, B. II, Ön. 17, Not.

²²⁰ Althusser, ES, s. 76/ ÖÖ, ss. 43-4.

Tanrının zorunlu tavırları olarak tanımlar. Başka bir deyişle, bilinç felsefesinde öznenin ayrıcalıklı varlığına zemin oluşturan anlama yeteneği, sonsuz üretim kudretinin ya da ilişkilerle örülmüş devasa bir aygıtın etkisi ve sonucu haline gelir. Öznenin anlama yeteneği, cismin yanında düşünce de üreten bu aygıtın sınırlı bir ifadesinden başka bir şey değildir. Yani özne (bilinç), sonsuz anlama ve kavrama kudretinin (bilinçdışının) sınırlı bir parçasıdır. Althusser, öznenin sınırlarını aşan bu psişik aygıtı dayanarak düşünmeyi mekanik ve dinamik bir süreç olarak tanımlamıştır. Teori, aslında teorik pratiktir. Kaynağını zaman ve mekândan bağımsız evrensel bir insan özünde (özne) değil, öznesiz bir süreçte, özneyi aşan sınırsız ilişkiler ağında ya da merkezden yoksun sınırsız bir üretim etkinliğinde bulur. Teorik pratik, toplumsal pratiğin (aygıtın) bir parçasıdır. Verili bir hammadde (ideolojik tasarım ya da Genellik I) üzerinde çalışan ve onu kendine özgü araçlarla işleyip başka bir şeye (bilimsel kavram ya da Genellik III) dönüştüren belirli bir üretim tarzıdır (Genellik II).

Bu epistemolojinin tarihsel materyalizme uygun, en azından onun temel tezleriyle çelişmeyen bir bilgi kavramlaştırması ileri sürdüğünü ifade etmek mümkündür.²²¹ Althusser'in teorik antihümanizmi, bilginin maddi koşullara sahip ruhsal bir temsil olduğunu ifade etmekle sınırlı kalmamış, bilginin bizzat kendisinin maddi bir süreç olarak anlaşılması gerektiğini iddia etmiştir. Yani teori, maddi koşulları *yansıtan ya da kopyalayan ruhsal bir varlığın* özelliği değil, işleyen, devinen ve üreten *maddi sürecin bizzat kendisidir*. Bilgi, yansıtmanın değil, teorik pratiğin ürünüdür. Bu antihümanist bilgi kavramlaştırması insan-öznenin bütün ayrıcalıklarını elinden alır ve onu toplumsal pratiğin belirli bir ürünü olarak tanımlar. İnsan toplumsal (dolayısıyla maddi) bir varlıktır ve bunu sadece bedeniyle değil, aynı zamanda düşüncesiyle de teyit eder.

Sonsuz üretim kudretini düşünce sıfatıyla ifade eden ilk bilgi türü ideolojiktir. Bu bilgi türü yetersiz duygulanış fikirlerinden oluşur. Yani

²²¹ Bkz. Moreau, *Spinoza; Versuch über die Anstößigkeit seines Denkens*, s. 65; Bkz. Moreau, *Marx und Spinoza*, çev. Rolf Löper, Hamburg: VSA, 1978, ss. 105-114.

nesnesini temsil etmeyen ve yanılısamaya yol açan fikirlerle kurulmuştur. Fakat buradan hareket ederek onun boşlukta ya da hiçlikte kaybolan etkisiz bir bilgi türü olduğu sonucu çıkarılamaz. Bu bilgi, toplumsal pratiğin ifadelerinden biridir, onun zorunluluğuyla üretilmiştir. Kısacası günlük hayatın ritmine eşlik eden ideolojik bilgiler zorunlulukla üretilmiş bir yanılısamadır. *Yanlış* ya da *hata*, bilinç felsefesinde olduğu gibi, dizginlerinden kurtularak akıl önünde engel oluşturmaya başlayan denetimsiz bir *iradenin (istencin)* sonucu değildir.²²² İdeolojik bilgi (yanılısama) her şeyden önce nesnel bir kaynağa sahiptir. Ölçütü *cogito* değil, toplumsal pratiktir. Bu nedenle psikolojiye dayandırılmaz. Althusser, bu ideoloji kavramlaştırmasıyla geleneksel Marksist “yanlış bilinç” kavramını terk etmiş ve yanlış olarak nitelendirilenler dâhil hiçbir fikrin bilinçle ilgili bir mesele olmadığını ifade etmiştir. Fikirler maddidir, çünkü hepsi aynı zamanda cisimsel etki doğuran merkezsiz bir aygıtın (yapının) içinde zorunlulukla üretilmiştir.*

Fakat ideolojik bilginin bu konumu düşüncenin tümüyle ona mahkûm olduğu anlamına gelmez. Althusser’in Marksist gelenek içindeki ayırteci özelliği, ideolojik bilgiyle hiç ilgisi olmayan, tamamen farklı yasalara göre işleyen bilimsel bilgileri tanımış olması ve tarihsel materyalizmi her şeyden önce katı bir bilim olarak görmesidir. İdeoloji (Genellik I), kendi içinde hakikati barındıran, bu hakikatin şimdilik eksik ya da çarpık kalmış biçimini yansıtan bir bilgi türü değildir. Aksine varlığını her zaman zorunlu yanılısama olarak sürdüren ve bilimsel bilgiyle de hiçbir zaman ikame edilemeyen bir bilgi türüdür.²²³ Bilimsel bilgi (Genellik III) ise ondan tamamen farklıdır ve onunla hiçbir ilişkisi yoktur. Althusser onu tıpkı Spinoza gibi nedenleri ortaya koyabilen bir bilgi olarak görmüştür. Rasyonel ya da bilimsel bilgi, etkileri ya da sonuçları değil, nedenleri açığa seren bir bilgidir. Kısaca ikisi de nesneldir,

²²² Bilinç felsefesinin “yanlış” ya da “hata” kavrayışına örnek için bkz. Descartes, *Meditationen über die Erste Philosophie*, çev. Gerhart Schmidt, Stuttgart: Reclam, 2005, 4. Meditasyon.

* İdeoloji konusu tez çalışmamızın son kısmında daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

²²³ Bkz. Herman De Dijn, “Spinoza en Althusser over Ideologie”, *Bijdragen: Tijdschrift voor Filosofie en Theologie*, 38. sayı, 1977, s. 241.

yani düşünce aygıtı içinde zorunlulukla üretilmiştir, ama ilki yanılısamaya sürüklerken diğeri nesneyi kavrar.

Peki, nesneyi kavramak ne anlama gelir? Spinoza'nın kavramaktan çarpık olmayan bir temsili anladığı açıktır. Gerçek ve yeterli fikirler, duygulanış fikirlerinden farklı olarak gerçek bir nesneyi temsil eder. Bu temsil, Tanrı ya da doğanın tanımıyla güvence altına alınmıştır. Yani gerçek ve yeterli fikirler metafiziksel bir teminatla (paralelizmle) ileri sürülmüştür.²²⁴ Cisimler mekân sıfatıyla üretildiklerinde ona paralel bir fikir de üretilmiştir. Dolayısıyla nesnesiyle uyuygun bir fikir vardır ve sonlu anlama yeteneği ona doğal olarak sahiptir. “Gerçek bir fikir —nitekim gerçek bir fikrimiz vardır— [...]”²²⁵

Peki, gerçek nesneyle hiçbir zaman doğrudan temas kurulamadığını, teorik pratiğin gerçek nesneyle değil de her zaman ona ilişkin bir tasarımla iş gördüğünü ifade eden Althusser kavramaktan ne anlar? Kavramak gerçek bir nesneyi temsil etmek değilse nedir? Althusser, kavrama kelimesini *ele geçirme*, *sahiplenme* ya da *kendine mal etme* kelimelerine yaklaştırarak (*appropriation*, alm. *aneignung*) cevap verir.

Bilginin, gerçek dünyanın özgül sahiplenilme kipi aracılığıyla, gerçek dünyayla ilişkide olduğu burada açıkça belirtilmiştir: Bilgi yoluyla, yani (belirttiğimiz anlamda) *tamamen düşüncede* olup bitse de, daha doğrusu böyle olduğu için, *gerçek* dünya üzerinde, ona sahip olma (*aneignung*) denen bu etkiyi (kavram etkisini: *Begriff*) veren bu bilgi üretim süreci yoluyla gerçek dünyayı sahiplenme işlevinin, dolayısıyla bunu sağlayan *mekanizmanın* işleyiş tarzı sorunu tam da bu noktada atılır [...] Bu sorunun, “bilgi sorunu”nun ideolojik sorusundan tamamen farklı olduğunu saptamak gerekir mi?²²⁶

²²⁴ Bkz. Francis Amann, *Ganzes und Teil; Wahrheit und Erkennen bei Spinoza*, Schriftenreihe der Spinoza-Gesellschaft, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000, s. 90.

²²⁵ Spinoza, *Verhandeling over de verbetering van het verstand*, s. 41.

²²⁶ Althusser, KO, s. 85/ DKL I, s. 71.

Tümüyle düşüncenin içinden geçen bilgi süreci, düşüncenin dışında, gerçek dünyada var olan gerçek nesnesine hangi mekanizmalarla bilişsel olarak sahip çıkar? Dahası, bilgi nesnesinin üretimi, düşüncenin dışında, gerçek dünya'da var olan gerçek nesneye hangi mekanizmalarla bilişsel olarak sahip çıkar? Bilgi olasılığının *garantileri* şeklindeki ideolojik soru yerine bilgi nesnesi aracılığıyla gerçek nesneye bilişsel sahip çıkma *mekanizması* sorusunu koymak, bizi ideolojinin kapalı alanından kurtarır ve aradığımız felsefi teorinin açık alanına götürür.²²⁷

Bu satırlardan da anlaşıldığı gibi, gerçek nesne ile teorik pratiğin çalışmasıyla üretilmiş düşünce nesnesi arasında bir ilişki vardır. Ama aralarındaki ilişki dolaylıdır. Teorik pratik, gerçek nesneyi yansıtmaz ya da kopyalamaz, aksine ona ilişkin ideolojik bir tasarımı işleyip dönüştürerek kendisine mal eder. Başka bir deyişle, teorik pratik gerçek nesneyi sahiplenir, ama bunu yansıtarak ya da kopyalayarak değil, ona ilişkin ideolojik bir tasarımı değiştirip dönüştürerek yapar. Bu sahiplenmenin öznesiz bir süreç olarak, yani mekanizme ya da düşünce aygıtına bağlı bir süreç olarak geliştiği açıkça belirtilmiştir. Düşünce aygıtı ideolojik tasarım üzerinde çalışarak *bilgi etkisi* üretir ve bu etkiyle gerçek nesneyi kendisine mal eder. O halde teorik pratiğin gerçek nesneyi yansıtarak değil, ancak değiştirerek ve dönüştürerek kavrayabildiğini söylemek gerekir.

Nihayet, ve bu da az bir hedef değildir, Marx'la birlikte gerçeğin bilgisinin o gerçekte birtakım şeyleri "değiştirdiğini", çünkü ona tam da *onun* bilgisini *eklediğini*, ama her şeyin sanki bu *toplama işlemi* sonucu içinde kendiliğinden iptal oluyormuşçasına cereyan ettiğini hatırlatmak söz konusuydu. Gerçeğin bilgisi önceden ve *onun* bilgisinden ibaret olduğu için gerçeğe ait olduğundan, ona ancak *hiçbir şey* eklememenin paradoksal koşuluyla bir şey eklemektedir, [bilgi] bir kez üretildikte kendiliğinden ona döner ve onda kaybolur. Bilgi süreci, her adımda, gerçeğe kendi öz bilgisini eklemektedir; ama gerçek, her adımda, onu kendi cebine atar, çünkü onun bilgisidir. *Bilgi nesnesi ile gerçek nesne arasındaki ayrışım böylece yalnızca iptal edilmek için ortaya konmuş olmanın paradoksunu sunmaktadır.*²²⁸

²²⁷ Althusser, DKL I, ss. 77-8/ KO, s. 88.

²²⁸ Althusser, "Amiens savunusu", s. 256.

Althusser'in bu sözlerinden sonra bağlayıcı bir tespitte bulunmak mümkün gibi görünüyor: Epistemolojinin sınırları içinde *teori* olarak tanımlanan zihinsel etkinliğin kendine özgü belirli bir pratik (*teorik pratik*) olarak tanımlanmış olması önemlidir. Çünkü teoriyi pratikle birlikte düşünen tarihsel materyalizme belki de bir halka daha eklenmiş ve teorinin sadece maddi koşullara sahip bir etkinlik olarak değil, bizzat kendisinin maddi bir etkinlik olarak anlaşılması gerektiği ifade edilmiştir.²²⁹ Böylece insanı teminat altına alan her türlü spekülâtif akıl yürütme biçimi (epistemoloji) kesin olarak mahkûm edilmiş ve onun ancak burjuvazinin ideolojik tasarımlarıyla (yani sınıfsal çıkarlarıyla) ayakta tutulabildiği gösterilmiştir.

Fakat sıra teorik pratiğin gerçek nesneyle kurduğu ilişkiye geldiğinde bulanık bir terminolojiye doğru sürüklenildiği açıktır.²³⁰ Althusser, bu ilişkinin doğrudan temas yoluyla değil, ama ona ilişkin ideolojik bir tasarım aracılığıyla gerçekleştiğini ifade etmiştir. Ayrıca bu ilişkinin yansıtma olarak değil de değiştirme ya da dönüşüme uğratma olarak düşünülmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Peki, dönüşüme uğratmak tam olarak nedir? Söz konusu ideolojik tasarım olduğunda bu bellidir: Mesela güneşin 200 ayak kadar uzakta değil de 600 dünya çapından daha büyük bir uzaklıkta olduğunu göstermektir. İdeolojik tasarım değiştirilmiş, Althusser'in deyişiyle bilimsel olarak kavramlaştırılmıştır. Peki, ya gerçek nesne? Onu dönüşüme uğratmak tam olarak nedir? Bu değişim nasıl gerçekleşir? Bu soruların cevabı Althusser'de yoktur. Kılı kırk yaran çözümlenmeler bu konuda derin bir sessizliğe gömülür.²³¹ Tesadüf değil, çünkü olmayan bir şeyi dönüştürmeye çalışmaktadır. Çünkü gerçek nesne aslında tam da karşısında durduğu halde

²²⁹ Bkz. Etienne Balibar, *Althusser İçin Yazılar*, çev. Hülya Tufan, İstanbul: İletişim, 1991, ss. 50-2; Bkz. Bodo Grimm, *Konstitutionbedingungen, Inhalt und Funktion der Theorie Louis Althusers*, Köln: Pahl-Rugenstein, 1988, s. 29.

²³⁰ Bkz. Gülnur Acar-Savran, "Öz'lerin Reddinden Sınıf Politikasının Reddine", *Özne-Yapı Gerilimi: Maddeci Bir Bakış*, İstanbul: Kanat, 2006, ss. 92-3.

²³¹ Bkz. Sebastiano Francesco Ghisu, *Epistemologische Untersuchung zum Verhältnis von historischem Materialismus und Psychoanalyse bei Louis Althusser*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades am Fachbereich Philosophie und Sozialwissenschaften I der Freien Universität Berlin, 1994, ss. 28-32; Bkz. Grimm, *Konstitutionbedingungen, Inhalt und Funktion der Theorie Louis Althusers*, s. 138; Bkz. Rheinberger, "Die erkenntnistheoretischen Auffassungen Althusers", s. 938; Bkz. Bayertz ve Vogeler, "Ist es einfach in der Wissenschaftstheorie Anti-Empirist zu sein?", s. 109, 127.

onu başka bir yerde aramaktadır. Burjuvazinin ideolojik tasarımları gerçektir. Bu sınıfla mücadele eden proletaryanın ideolojik tasarımları gerçektir. Çünkü toplumsal gerçeğin somut biçimleri dışında hiçbir gerçek yoktur.

Bu sorunun cevabı Spinoza'da da bulunamaz. Çünkü sınıfsal mücadelesiyle güneşi 200 ayak mesafeye çekmeye çalışan proletarya *gerçeğine* tanık olmamıştır. Belki de Spinoza ve Marx arasında hiçbir zaman ortadan kaldırılamayacak o büyük fark burada yatmaktadır.

2.4. Özeleştirisi: Bilim ya da İdeoloji (Sınıf Mücadelesi)

Bilime (rasyonel bilgiye) atfedilen ayrıcalıklı konum, 1968 yılında patlayan kitle eylemlerinde en baştaki hedeflerden biriydi. “Yapılar sokaklara döküldü!”. Bu slogan hiç şüphesiz en başta Althusser ve arkadaşlarını mahkûm etmek için duvarlara yazılmıştı. Yıllar sonra Althusser’in en yakın mesai arkadaşlarından (aynı zamanda *Kapital’i Okumak*’ın yazarlarından) biri olan Jacques Rancière “Althussercilik barikatların altında ezildi” diye ifade verdi. “Sistem”e ve dolayısıyla parti bürokrasisine karşı cephe alan öğrenciler, Althusser’in bilim ve partiye yaptığı vurguyu Stalinizmle özdeşleştirmişti. Onlara göre Althusser yapısalcıydı, dahası Stalinistti, iradeyi köreltip zorunluluğa tabi kılan, bu zorunluluğu bilimle meşru hale getiren bir statükocuydu. Althusser’in bütün bunlara karşı direnç gösteren “rasyonel” bir cevabı olmuştur elbette, ama yaşanan krizin köklü bir muhasebeyi gerekli kıldığı da açıktı. Althusser bu muhasebeyi yapmış ve onu *Özeleştirisi Öğeleri* adlı kitapçıkla ifade etmiştir.

Althusser’in kendisine karşı yöneltilen itirazları nasıl cevapladığını burada ayrıntılı bir şekilde ele almak mümkün değil. Fakat özeleştirisinin birçok noktada daha çok savunmaya benzediği ifade edilmelidir. Mesela *Epistemolojik kopuş* konusunda (dolayısıyla Genç Marx-Olgun Marx ayrımında) en az eskisi kadar ısrar edilmiştir. Yapısalcılık suçlaması açık bir şekilde reddedilmiştir. Ayrıca Spinoza konusunda yükselen itirazlar

karşısında da geri adım atılmamış ve her türlü öznenen uzak duran bu anti-teleolojik felsefeyle Marksizme güçlü bir katkı yapılabileceği ifade edilmiştir.

Ancak bilim-ideoloji ayırımına karşı yükselen itirazda durum başkadır. Althusser bilim üzerindeki vurgunun maksadını aştığını ve proletaryanın sınıfsal pratiğiyle uyumlu olmayan bir “teorisizme”, daha doğrusu “teorisist bir sapmaya” neden olduğunu itiraf etmiştir. *Özeleştirir*, Marx’ın erken ve geç dönem eserleri arasında yapılan ayırımın (epistemolojik kopuşun) sosyo-politik bir temele sahip olduğu halde, dolayısıyla bu temelde açıklanması gerektiği halde tamamen düşüncenin sınırları içinde değerlendirildiğini ve bunun da hataya neden olduğunu ifade etmiştir.

Tüm dikkatime rağmen bu “kopuş”u bilim ve bilim olmayan türünden rasyonalist terimlerle kavramış ve tanımlamıştım. Bunu, dolaysız bir şekilde, *doğru ve yanlış* arasındaki “klasik” bir karşıtlık olarak (Kartezyanizmin kavramlarıyla, yani Platonizme kadar uzanan o “sabitleşmiş” karşıtlıktan hareket ederek) ve *bilgi ile bilgisizlik* arasındaki bir karşıtlık olarak (Aydınlanma felsefesinin kavramlarıyla) göstererek yapmadım. Deyim yerindeyse daha kötüsünü yaptım: Bunu bilim ve ideoloji arasındaki karşıtlık olarak yaptım [...] Böylece ideoloji yanlışa indirgenerek ve tam tersi yanlış da ideoloji olarak adlandırılarak, bu rasyonalist tiyatroya hak etmediği Marksist bir hava kazandırılmıştı [...] İdeoloji, yanlışın Marksist “adı”ndan başka bir şey değildi.²³²

Althusser’in bu sözleri bilim ile ideoloji arasında yaptığı katı ayırımı bundan böyle inkar ettiği anlamına mı gelir? Bu soruyu kesin olarak cevaplamak zor. Althusser’in yukarıdaki ifadesi her şeyden önce Genç Marx ile Olgun Marx arasında yaşanan epistemolojik kopuşun teorik bir mesele olarak değil, aslında politik bir mesele olarak anlaşılması gerektiğini ifade eder. “[M]arx, burjuva ideolojisinden ancak proleter ideolojinin öncüllerinden ve bu ideolojinin sağlam bir vücut bulduğu işçi sınıfının o ilk mücadelelerinden etkilenmek şartıyla tam olarak kopabilirdi”.²³³ Bu sözler ayırımın reddedildiğini gösteren sözler olarak değerlendirilebilir. Çünkü eğer Marx’ın işçi sınıfının

²³² Althusser, ES, ss. 54-6/ ÖÖ, ss. 26-7.

²³³ Althusser, ES, s. 56/ ÖÖ, s. 27.

mücadelelerinden (yani proleter ideolojik pratikten) etkilenmesi ve o mücadelelerde bizzat yer alması onun burjuva ideolojisinden kopup Marksist bilimsel pratiği inşa etmesine neden olabildiyse bilim ile ideoloji arasında köklü bir fark yok demektir. Bu durum bilim (Marksist teorik pratik) ile ideolojinin (proleter ideolojik pratiğin) birbirine bağlı olduğunu ve aralarında temelli bir ayırım yapılamayacağını gösterir. Dolayısıyla Marksist teorik (bilimsel) pratiğin proletaryanın ideolojik pratiğine sımsıkı bağlı olduğunu, hatta bu bilimsel pratiğin ancak proleter ideolojik pratik üzerinde yükselebildiğini kabul etmek gerekir. Althusser'in yukarıdaki ifadesi, bilim ve ideolojinin birbirinden ayrı olmadığını, birbirini dışlayan (zıt) ifade biçimleri olarak ele alınamayacaklarını ima eder. Yani *Kapital* başka *Komünist Manifesto* başkadır, ama birbirlerine tercüme edilebilirler.

Fakat bilim ve ideoloji arasındaki ayırımın Althusser'in sonraki yazılarında tamamen ortadan kaldırıldığını iddia etmek mümkün değildir. Ayırım, *Özeleştirici Öğeler*'nden sonra yayımlanan yazılarda, her ne kadar önceki gibi tutkulu bir şekilde vurgulanmasa da, kendisini gösterir. Mesela Althusser'in pozitif ideoloji teorisine şekil veren satırları arasında şu sözlere de rastlamak mümkündür:

Ancak birer özne olduğumuzu ve gündelik yaşamın en ilksel pratik kuralları [...] içinde davrandığımızı kabul etmek, ideoloji açısından aralıksız (öncesiz ve sonrası) kabul etme pratiğimizin "bilincini" (bilincini, yani *kabul edilmesini*) verir bize yalnız; ancak, bu kabul edişin mekanizmasına ilişkin (bilimsel) *bilgiyi* de bu kabul edişin kabul edilmesine ilişkin bilgiyi de vermez asla. Oysa, ideolojinin bağrında kalarak, ideolojinin içinden bir şeyler söylerken, ideolojiye ilişkin bilimsel (öznesiz) bir söylemin başlangıcı olabilmek için ideolojiyle bağlarını kopartmaya yeltenecek bir söylem taslağı oluşturmak istenildiğinde, işte tam da bu bilgiye ulaşmak gerekir.²³⁴

Althusser bilim ve ideoloji ayırımı konusunda belirsiz bir tutum ortaya koymuştur ve bu belirsizlik Althusser'in düşünce hayatı boyunca çözüme kavuşturulmamış bir sorun olarak kalır.

²³⁴ Althusser, "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları; Bir Araştırma için Notlar", YÜÜ, ss. 402-3/ "Ideologie und ideologische Staatsapparate; Anmerkungen für eine Untersuchung", IIS, s.142.

Bilimsel pratiğin ayrıcalıklı konumuna karşı yükselen tepkinin belki de en önemli sonucu sınıf mücadelesine yapılan vurgunun artırılmış olmasıdır. Althusser'in *Özeleştirir*'den önceki yazılarında sınıf mücadelesinin teoride kurucu bir unsur olarak yer aldığını iddia etmek zordur. Teorik hümanizmi mahkum eden *semptomatik okuma, problematik, yapı ve düşünce aygıtı* gibi kavramlar sınıf mücadelesini (diyalektiği) barındırmaz, bu kavramlarla sınıf mücadelesi teorik antihümanizmin kurucu unsuru haline gelemes. "Elbette ki bir Marksist hiçbir bedel ödemeksizin Spinoza'dan dolanamaz. Çünkü bu macera çok tehlikelidir ve ne yaparsak yapalım Hegel'in Marx'a verdiği şey her zaman Spinoza'da eksik olacaktır: *çelişki* [...] '*Çelişki*' yokluğu yapacağını yapıyordu: ideolojide sınıf savaşımı söz konusu olmuyordu".²³⁵ Althusser, *Özeleştirir*'den sonra, özellikle *John Lewis'e Cevap*'ta teorik antihümanist girişimini sınıf mücadelesiyle temellendirmeye çalışmış, daha önce önkabul düzeyinde kalan bu etkeni teorinin kurucu unsuru haline getirmek için çaba sarf etmiştir. Hem teorik pratik hem bizzat tarihin kendisi öznesiz bir süreçtir ve bunun nedeni her ikisinin de ancak sınıf mücadelesiyle devinebiliyor olmalarıdır.

Gerçekten de, tıpkı tarih gibi, bilgi 'üretimi' tarihinin de öznesiz bir süreç olduğunu ve de bilimsel bilgilerin Öznesiz ve Ereksiz diyalektik bir sürecin tarihsel sonucu olarak (falan bireyin, bilginin, vb. keşfi de olsa) ortaya çıkar. Örneğin, Marksist bilim: Marx'ın yaptığı keşif ile, ama içerisinde, burjuva ve proleter sınıf mücadeleleri temelinde, Alman felsefesi, İngiliz ekonomi politiği ve Fransız sosyalizminin bir araya geldikleri diyalektik bir süreç sonucunda ortaya çıkmıştır. Komünistler bunu bilir.²³⁶

Son olarak, Althusser'e karşı yöneltilen eleştirilerin felsefenin tanımında köklü bir değişikliğe yol açtığını belirtmek gerekir. Althusser'in *Özeleştirir*'sinden önceki yazılarında felsefe "teorik (bilimsel) pratiğin teorisi" olarak tanımlanmıştır. Bu tanım Fransız epistemoloji geleneğinin etkisiyle yapılmıştır ve sınıf mücadelesiyle belirlenmiş hiçbir yanı yoktur. Oysa *Özeleştirir* döneminde ve sonrasında kaleme aldığı yazılarda felsefe sınıf mücadelesiyle

²³⁵ Althusser, *ÖÖ*, ss. 49-50/ *ES*, ss. 82-3.

²³⁶ Althusser, "John Lewis'e Cevap", *JLC*, ss. 45-6/ "Antwort an John Lewis", *RM*, s. 56.

ilişki içinde tanımlanmıştır. Buna göre felsefe, son tahlilde, teorik alanda yürütülen sınıf mücadelesidir. Yani felsefe neticede sınıf mücadelesinin felsefi araçlarla (kavramlarla ve kategorilerle) gerçekleştirilmesidir.²³⁷ Althusser'in bu yeni anlayışla Hegelci Marksistlere yanaştığını, hatta onlarla aynı kefeye yerleştğini görmek zor değil. Korsch ve Lukács, Marksist felsefeyi "toplumsal devrim teorisi" olarak formüle ettiklerinde, aslında sınıf mücadelesini teoride belirleyici hale getirmekten başka bir şey yapmıyorlardı.

Althusser'in *Özeleştirisi*, teorik antihümanizmi sınıf mücadelesine bağlamaya çalışan bir girişim olarak okunabilir.²³⁸ Bu girişimin sancılı bir sürece işaret ettiğini ifade etmek gerekir. Çünkü teorik antihümanizm "her türlü öznenin" toplumsal koşullar içinde üretilmiş bir ürün olarak açıklanması gerektiğini gösterir. Bu açıdan *cogito* ile *sınıf bilinci* arasında fark yoktur. Her ikisi de aslında merkezden yoksun toplumsal bir yapının ürünüdür. Bu gerçek ortadayken, *cogito* (insan) ya da sınıf bilincine yapılmış her vurgu, ancak bir yanılısama olarak, daha doğrusu zorunlulukla doğmuş bir yanılısama (yani birinci tür bilgi ya da ideoloji) olarak görülebilir. Peki, sınıf (özne) olmadan sınıf mücadelesinden bahsetmek, dahası bu mücadeleyi teorik antihümanizmi destekleyen temel bir unsur olarak değerlendirmek mümkün müdür? Hiç şüphesiz, asıl olanın sınıf değil, sınıf mücadelesi olduğu, dolayısıyla sınıfın mücadeleyi değil, aksine mücadelenin sınıfı (zorunlu bir yanılısama olarak) ürettiği iddia edilebilir. Fakat sorun bu iddiayla ortadan kalkmaz: Sınıf mücadelesini diğer mücadele türlerinden ayırt eden nedir? Eğer sınıf bilinci zorunlulukla üretilmiş bir yanılısamadan ibaretse, Althusser'i (teorik antihümanizmi) proleter parti politikasıyla (yanılısamayla) bütünleştiren şey nedir? Yoksa teorik antihümanizmle uyumlu bir politikanın basbayağı

²³⁷ Bkz. Althusser, "John Lewis'e Cevap", s. 64/ "Antwort an John Lewis", s. 67.

²³⁸ Bkz. Turchetto, "Für die Kritik einer Selbstkritik; Reflexionen über die Bedeutung von 'Philosophie', 'Wissenschaft', 'Ideologie' in der theoretischen Ausarbeitung von Louis Althusser", s. 44.

“sınıf mücadelesinden sınıfsız mücadeleye”²³⁹ doğru savrulduğunu mu ifade etmek gerekir?

Bu ve buna benzer sorulara cevap verebilmek için teorik antihümanizmin ideolojiyi tam olarak nasıl kavradığına bakmak gerekir. Aşağıda yer alan satırlar, antihümanizmden destek alan materyalist bir ideoloji teorisinin sınıf mücadelesiyle, dolayısıyla proletaryanın sınıfsal hareketiyle uyumlu olup olmadığını değerlendirmeyi hedeflemektedir.

²³⁹ Deyim Etienne Balibar'a aittir, Bkz. Balibar, “Sınıf Mücadelesinden Sınıfsız Mücadeleye mi?”, *İrk Ulus Sınıf: Belirsiz Kimlikler*, çev. Nazlı Ökten, Etienne Balibar ve Immanuel Wallerstein, İstanbul: Metis, 1995, ss. 193-229.

3. İDEOLOJİ VE ÖZNE

İnancı bulmak istiyorsun ve yolunu bilmiyorsun. Tedavi olup inançsızlıktan kurtulmak istiyorsun ve devasını soruyorsun [...] Onların en başta izledikleri yolu izle. Onlar sanki inanıyormuş gibi davranmışlardı, kutsal suyu içmişler, ayinlere katılmışlardı. Bu yol doğal bir şekilde inanmanı sağlayacak ve seni daha uysal yapacaktır.

B. Pascal

Kanıtlar yalnızca akli ikna eder. Alışkanlık ise en sağlam ve en çok inanılan kanıtları sunar.

B. Pascal

Ben bir başkasıdır.

A. Rimbaud

Althusser'in teorik antihümanist girişimi, pozitif ideoloji teorisine yapılmış bir katkı olarak değerlendirilebilir ve önemi de asıl olarak buradan kaynaklanır. *Kapital'i Okumak* ve *Marx İçin*'de ayırtedici çizgilerine kavuşan *semptomatik okuma*, beraberinde sürüklediği *problematik*, *yapı*, *düşünce aygıtı* ve *bilinçdışı* gibi kavramlarla özgün bir ideoloji teorisine temel oluşturmuştur. Althusser bu teoriyi bilinç (özne) felsefesinden tamamen kurtulmuş materyalist bir ideoloji anlayışına ulaşabilmek için inşa etmiştir.

Bilinç felsefesiyle harekete geçirilen ideoloji tanımlaması negatif bir karakter taşır. Burada ideoloji, katıksız bir yanılsama, hayal ya da hiçliktir. Başka bir deyişle, gerçekliğin çarpık yansıması, ters çevrilmiş görüntüsüdür. *Alman İdeolojisi*, bu açıdan istisna oluşturmaz. Marx, bu "geçiş dönemi" eserinde ideolojiyi gerçekliğin tersyüz edilmiş görüntüsü olarak, yani *yanlış bilinç* olarak tanımlar. Althusser'in materyalist ideoloji teorisi bu anlayışla mücadele etmek amacıyla ileri sürülmüştür. Nihayetinde amacı ideolojinin *yanlış bilinç* olarak kavramlaştırılmayacağını, daha da ötesi bilinç (özne) hanesine kaydedilecek bir tasarım olarak ele alınamayacağını göstermektir.

Althusser, kışkırtıcı sayılabilecek bir tutumla, bu teorinin aslında *ideolojiyle*, yani tarihsel olarak belirlenmiş tikel ideolojik biçimlerle değil de

genelde ideoloji ile ilgili olduğunu ifade etmiştir. Sözkonusu olan şu ya da bu ideoloji değil, tarihsel koşullardan bağımsız bir şekilde ele alınacak olan *genelde ideolojidir*. “İdeolojinin tarihi yoktur”.²⁴⁰ İlk elde Marksist önkabullerle açıkça çelişiyor gibi görünen bu ifadenin bizzat Marx’a dayandırılmış olması ilginçtir: “Bu anlatım *Alman İdeolojisi* içindeki bir bölümde harfi harfine yer almaktadır. Marx, *aynı* ahlak kadar metafiziğin de (üstü örtülü olarak söylediği ise, ‘ideolojinin öteki biçimleri’) *tarihi yoktur* der”.²⁴¹ Sadece Marx değil, Freud da bu materyalist ideoloji teorisine kaynak oluşturan en önemli isimler arasında yer alır: İnsanlar birbirinden farklı rüyalar görür, ancak “rüya çalışması” zaman ve mekândan bağımsız olarak bütün insanlarda aynı şekilde işler. Başka bir deyişle, “bilinçdışı öncesiz ve sonrasızdır”, yani tarihten yoksundur.²⁴²

Althusser, *Alman İdeolojisi*’nde hâkim olan yaklaşım biçimini sadece “biçimsel olarak” devralır: “Ahlak ve metafiziğin (dolayısıyla ideolojinin) tarihi yoktur”. Bu yaklaşım biçimi, *Alman İdeolojisi*’nde hakim olan negatif ideoloji anlayışının doğal bir sonucudur. İdeoloji burada saf yanılsama, hayal ya da hiçliğin ifadesi olarak kabul edilir. Başka bir deyişle, nesnel karşılığı bulunmayan boş tasarımlardan ve imgeler yığından oluşmuştur. “İşte, *Alman İdeolojisi*’nde ideolojinin tarihi yoktur denilmesi bundandır, çünkü ideolojinin tarihi *ideolojinin dışındadır* [...] Katıksız bir düşünce olduğu için ideoloji hiçbir şey değildir”.²⁴³ Oysa ideolojinin öncesiz ve sonrasız olduğunu ileri süren tezin Althusser’deki anlamı *Alman İdeolojisi*’nde olduğundan tamamen farklıdır: İdeolojinin tarihi yoktur, çünkü tarihin tümünde pozitif bir varlık olarak yer alır. *Genelde ideoloji* deyimini meşru hale getiren şey, ideolojilerin tarihe

²⁴⁰ Althusser, “İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları; Bir Araştırma için Notlar”, YÜÜ, s. 387/ “Ideologie und ideologische Staatsapparate; Anmerkungen für eine Untersuchung”, IIS, s.131.

²⁴¹ Althusser, “İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları; Bir Araştırma için Notlar”, s. 388/ “Ideologie und ideologische Staatsapparate; Anmerkungen für eine Untersuchung”, s. 131.

²⁴² Althusser, “İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları; Bir Araştırma için Notlar”, s. 389/ “Ideologie und ideologische Staatsapparate; Anmerkungen für eine Untersuchung”, s. 133; Ayrıca bkz. Terry Eagleton, *İdeoloji*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı, 2005, s. 212.

²⁴³ Althusser, “İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları; Bir Araştırma için Notlar”, ss. 388-9/ “Ideologie und ideologische Staatsapparate; Anmerkungen für eine Untersuchung”, s. 132.

her zaman pozitif bir unsur olarak eşlik etmeleri, bu nitelikleriyle her zaman ve her yerde hazır bulunmalarındır.

Althusser'in materyalist ideoloji teorisi, *Kapital'i Okumak ve Marx İçin* adlı eserlerde, yani *Özeleştirir*'den önceki yazılarda ayrıntılı hale getirilmemiş biçimiyle zaten mevcuttur. Doğrudan ideoloji üzerine kaleme aldığı sonraki yazılar ise bu teoriyi geliştirir ve ayrıntılı bir şekilde ortaya koyar. Bu yazılar imgeleme dayanan birinci tür bilginin toplumsal doğası, işleyiş biçimi (mekanizması) ve etkilerini açığa serer. Althusser'in ideoloji teorisinin en önemli sonuçlarından biri, "yanlış" olarak adlandırılan tasarımların bilinçteki (öznedeki) bir eksikliğe atfedilemeyeceğini, dolayısıyla salt yanılsama, hata, hayal ya da hiçlik olarak kavranamayacaklarını göstermiş olmasıdır. İdeolojik tasarımlar nesnel bir varlığa sahiptir. Yanılsama nesnel bir zorunlulukla doğar. Althusser'in ideoloji teorisi, temsil yeteneğinden yoksun bütün bu ideolojik tasarımların aslında maddi bir varoluşa sahip olduklarını gösterir. Ancak daha da önemli olan, bu sayede öznenin, yani hümanizme temel oluşturan hâkim kategorinin ideolojik bir biçim olarak kavranmış olmasıdır.²⁴⁴ Materyalist ideoloji teorisi, öznenin (insanın) burjuvaziye ait ideolojik bir biçim olduğunu, yani kapitalist toplumsal formasyonun (nesnel ilişkilerin) zorunlu bir sonucu olarak üretildiğini gösterir. Althusser'e göre özne bir yanılsamadır, daha doğrusu kapitalist toplumsal ilişkiler içinde meydana gelen zorunlu bir yanılsamanın (ideolojinin) ürünüdür. İdeoloji teorisi bu yanılsamanın nasıl gerçekleştiğini, hangi sonuçlara yol açtığını ve sınıf mücadelesiyle nasıl bir ilişki içinde bulunduğunu açıklar.

3.1. İmgelemin Maddi Varlığı ve İdeoloji

İdeoloji, yukarıda da ifade edildiği gibi, günlük hayatın ritmine eşlik eden duygulanış fikirlerinden meydana gelmiştir. Günlük hayat bu fikirlerle inşa edilmiştir. Bu fikirler, bedenlerin karşı karşıya gelmeleri, etkileşime girmeleri

²⁴⁴ Bkz. Sinan Özbek, *İdeoloji Kuramları*, İstanbul: Bulut, 2003, s. 180.

ve birbirlerine karışmalarıyla üretilmiştir. Duygulanış fikri, başka bir bedenin kendi bedenimiz üzerinde bıraktığı etkinin ya da izin ifadesidir ve bu nedenle asıl olarak *imgesel* bir özelliğe sahiptir. Althusser'in, ideoloji sözkonusu olduğunda, bedensel hareketi veya bedenin "işleyiş" biçimini ısrarla vurgulamış olmasının nedeni budur.²⁴⁵ İdeoloji, rasyonel bilgiye çok az yer veren bu günlük hayatın (karşılaşmaların) *işleyiş* biçimiyle üretilmektedir. İdeoloji *işler*, somut bireyleri *işletir* ve onları *harekete geçirir*.

İdeolojinin tam olarak ne olduğunu anlayabilmek için, günlük hayatı kuran ve *yeniden üreten* bu imgesel tasarımların yanılısamaya denk düştüğünü göz önünde bulundurmak gerekir. Bu tasarımlar, etkileyen beden hakkında nesnel bir bilgi vermez, çünkü bedeni değil, o bedenin "ben"de bıraktığı etkiyi (izi) temsil eder. Etkileyen bedenin veya nesnenin (gerçeğin) değil, onun hakkında hissettiklerimizin ifadesidir. Duygulanış fikirleri bu nedenle her zaman görelidir, yani Ben'e (özneye ya da bilince) göre tasarlanmıştır. Karşımıza her seferinde değerle yüklenmiş bir biçimde çıkması da aynı nedenden dolayıdır.

Althusser, ideolojiyi tanımlarken, gerçek nesne ile onun imgesel tasarımı arasında yer alan bu kapatılamaz mesafeden hareket etmiştir: "İdeoloji bireylerin gerçek varoluş koşullarıyla kurdukları imgesel ilişkiyi temsil eder".²⁴⁶ Daha doğrusu, "*ideoloji, bireylerin kendi gerçek varoluş koşullarıyla kurdukları imgesel ilişkinin, imgesel bir 'tasarımıdır'*".²⁴⁷ Tanımın ayırtedici özelliği "ilişki" sözcüğünde saklıdır. Althusser'in tanımına göre ideoloji, bireylerin kendi gerçek varoluş koşullarını değil, bu gerçek varoluş koşullarıyla kurdukları "imgesel ilişkiyi" temsil etmektedir. Daha açık olarak ifade edilecek olursa, bireyler gündelik hayatın işleyişi içinde yer alır, gerçek

²⁴⁵ Bkz. Althusser, "İdeoloji Üzerine", YÜÜ, ss. 273-9.

²⁴⁶ Althusser, "Ideologie und ideologische Staatsapparate; Anmerkungen für eine Untersuchung", s. 133/ "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları; Bir Araştırma için Notlar", s. 391.

²⁴⁷ "Ideologie und ideologische Staatsapparate; Anmerkungen für eine Untersuchung", s. 133/ "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları; Bir Araştırma için Notlar", s. 390.

varoluş koşullarıyla ilişki/etkileşim içinde yaşar ve bu ilişkinin/etkileşimin bir ifadesi olarak imgesel bir tasarım üretirler. Bu tasarım nesnenin *bende* bıraktığı etkiyi ya da izi temsil eder. İdeoloji, gerçek nesneyle ilişki içinde üretilen bu *imgesel tasarımın bir tasarımıdır*. Althusser'in tanımında ifade edildiği gibi, "*imgesel ilişkinin, imgesel bir tasarımıdır*". İdeoloji, gerçekle ilişki içinde üretilen imgesel tasarımlarla, yani öznel ifadelerle ve değerlerle (yani yanılısamalarla) oluşturulmuştur.

Peki, bireylerin kendi gerçek varoluş koşullarıyla kurdukları ilişki neden her seferinde imgesel, yani çarpık bir biçimde karşımıza çıksın? Althusser, bu soruya verilmiş muhtelif cevapları şu şekilde sıralar: İlk cevap 18. Yüzyıla aittir ve egemenlerin (rahiplerin ya da despotların) çıkarlarına dayanmaktadır. Buna göre egemenler halkı sömürmek ve çıkarlarını sürekli koruyabilmek için çarpıtılmış bir dünya tasarımı (yalan) ortaya atarlar ve bu tasarımın yayılmasını sağlayarak bireylerin gerçek varoluş koşullarını çarpık bir biçimde temsil etmelerine neden olurlar. İkinci cevap ise esas olarak Feuerbach'a aittir, ancak Marx'ın gençlik dönem eserlerinde de bulunur. Burada çarpıtma insanların gerçek varoluş koşullarında hüküm süren yabancılaşmanın bir ifadesi olarak kabul edilir.²⁴⁸

Verilen her iki cevapta da ideoloji yalanla özdeştir. İdeoloji ilk cevapta gerçek varoluş koşullarını çarpıtarak (yanlış) yansıtan imgesel tasarımlarla oluşturulduğu için yalandır. İkinci cevapta ise yabancılaşmış gerçek varoluş koşullarını (yanlış) olduğu gibi yansıtan tasarımlara dayandığı için yalandır. Ancak her iki cevapta da durum aynıdır: İdeoloji gerçek varoluş koşullarıyla ilgili bir meseledir ve gerçeği doğrudan yansıtan imgesel tasarımlarla oluşturulmuştur. Yani her iki durumda da gerçeği yansıtan bir bilinç durumu sözkonusudur. İdeoloji *yanlış bilinçtir*. Halbuki Althusser'in yaptığı tanımda ideoloji bireylerin gerçek varoluş koşullarıyla değil, bireylerin bu koşullarla kurdukları *ilişkilerle* ilgili bir meseledir. İdeoloji, gerçeğin değil, bu gerçekle kurulmuş olan ilişkinin (imgesel tasarımın) bir tasarımıdır.

²⁴⁸ Bkz. Althusser, "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları; Bir Araştırma için Notlar", s. 392-3/ "Ideologie und ideologische Staatsapparate; Anmerkungen für eine Untersuchung", ss. 134-5.

Marksist bir dil kullanırsak, üretim, sömürü, baskı, ideolojikleştirme ve bilimsel pratik etmeni konumunda bulunan bireylerin gerçek varoluş koşullarının tasarımı son kertede üretim ilişkilerinden ve üretim ilişkilerinden türeyen ilişkilerden kaynaklanıyorsa, şöyle diyebiliriz: her ideoloji, yarattığı ve imgesel olması zorunlu çarpıtmasında, var olan üretim ilişkilerini (ve de bu ilişkilerden türeyen öteki ilişkileri) değil, ama her şeyden önce, bireylerin üretim ilişkileri ve bu ilişkilerden türeyen ilişkilerle kurdukları (imgesel) ilişkiyi tasarılar. Demek ki, ideolojide tasarımılanan, bireylerin varoluşunu yöneten gerçek ilişkiler sistemi değil, bu bireylerin boyun eğerek yaşadıkları gerçek ilişkilerle kurdukları imgesel ilişkidir. Bu durumda, ideolojide gerçek ilişkiler imgesel anlamda “neden” çarpıtılıyor sorusu düşmeli ve yerini başka bir soruya bırakmalıdır: bireylerin kendi varoluş koşullarını ve toplu ve bireysel yaşamlarını yöneten toplumsal ilişkilerle kurdukları (bireysel) ilişki konusundaki tasarımların imgesel olması neden zorunludur? Bu imgeselliğin doğası nedir?²⁴⁹

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı gibi, bireylerin kendi gerçek varoluş koşullarını neden çarpıtılmış bir biçimde (imgesel bir tasarımla) temsil ettiklerini sormanın bir anlamı yoktur. Bireyler ideolojik bir biçimde temsil ederler, çünkü buna zorunludurlar. İdeoloji zorunlu bir yanılısamadır. Gündelik (toplumsal) hayat onunla kurulmuştur. Rasyonel temelden yoksun olan ama

²⁴⁹ Althusser, “İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları; Bir Araştırma için Notlar”, ss. 393-4/ “Ideologie und ideologische Staatsapparate; Anmerkungen für eine Untersuchung”, ss. 135-6; Althusser’in bu sorusu “ideoloji eleştirisi”ne doğru açılan “ideolojinin ardındaki gerçek nedir?” sorusundan tamamen farklıdır ve görünüşe göre Marx ve Freud’un soru sorma ve yorumlama biçimiyle harfiyen örtüşmektedir: “[...] Marx ile Freud’un yorumlama prosedürleri arasında –daha doğrusu, metalara ilişkin ve rüyalara ilişkin analizleri arasında- temel bir benzeşiklik (*homology*) olmasıdır. Her ikisinde de mesele, biçimin ardında gizlendiği varsayılan ‘içeriğe’ yönelik basbayağı fetişist meraktan uzak durmaktır: Analiz yoluyla açığa çıkarılacak ‘sır’, biçim (metaların biçimi, rüyaların biçimi) tarafından gizlenen içerik değil, tam tersine, *bu biçimin kendisinin ‘sır’ıdır*. Rüyaların biçiminin teorik zekâsı, belirtik içerikten yola çıkıp ‘gizli çekirdeği’ne, örtük rüya-düşüncelerine nüfuz etmekte değildir; şu soruya verilen cevaptadır: Örtük rüya-düşünceleri neden böyle bir biçim almışlar, neden bir rüya biçimi içine taşınmışlardır? Metalarda da durum geçerlidir: Gerçek sorun metanın ‘gizli çekirdeği’ne nüfuz etmek –metanın değerini onu üretmek için harcanan çalışma miktarıyla belirlemek- değil, çalışmanın neden bir metanın değeri biçimini aldığını, kendi toplumsal karakterini neden yalnızca kendi ürününün meta biçimi içinde onaylayabildiğini açıklamaktır”, Slavoj Žižek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2002, s. 27; “Öyleyse rüya kendine özgü bir dil, bağımsız bir biçim olarak anlaşılmalıdır. Teorisyenin hedefi, bu dilin ‘işleyiş biçimini/yasalarını’ araştırmak, rüyanın tercüme işleminin yasalarını anlamaktır. Rüya gizlediği düşüncelere –mesela bastırılmış cinsel arzulara- geri götürmek yetmez, sorulacak soru rüyanın gizli anlamı değildir. Araştırılması gereken onun çalışma biçimidir. Sorulacak soru şudur: Rüya nasıl işler?”, Isolde Charim, *Der Althusser-Effekt; Entwurf einer Ideologietheorie*, Wien: Passagen, 2002, s. 74.

buna rağmen zorunlulukla (kendiliğinden) gerçekleştirilen tüm jest ve ifadeler onun egemenliği altında biçim kazanır. Eagleton'un deyişiyle, çoğu zaman rafta tozlanmış deyim ve özlü sözlerle dolu bir eskici bohçası gibi görünür, ancak bireyi alışıldık davranış biçimleri yanında zaman zaman olağandışı eylemlere de sevk edebilir.²⁵⁰ Bu durum, her şeyden önce, gerçek varoluş koşullarıyla ona ilişkin imgesel tasarım arasında zorunlu olarak ayırım yapılması gerektiğini gösterir. İmgesel bir tasarım, gerçeğin değil, onunla kurulan *ilişkinin* bir tasarımıdır. Gerçek ile ona ilişkin imgesel tasarım birbirinden ayrıdır ve bu zorunlu olarak böyledir. Althusser bu zorunluluğu, daha önce de ifade edildiği gibi, Spinoza'nın felsefesinden faydalanarak ortaya koymuştur: Gerçek nesne ile ona ilişkin imgesel tasarım birbirinden ayrıdır, çünkü Tanrı ya da doğanın (toplumsal varlığın) birbirine indirgenemeyecek iki ayrı sıfatın belirli bir tavrıdır. Yani gerçek nesne mekân sıfatıyla üretilmiş cisimsel bir varlıkken, ona ilişkin imgesel tasarım düşünce sıfatıyla üretilmiş zihinsel bir varlıktır. Bu nedenle aralarında nedensel bir ilişkinin bulunması imkânsızdır. Bu durum, aralarında kurulan ilişkinin neden zorunlu olarak imgesel bir tasarımda (yanılsamada) somutlaştığını açıklar.

Fakat Althusser'in gerçek varoluş koşullarıyla ona ilişkin imgesel tasarım arasında yaptığı ayırma kaynak oluşturan isim sadece Spinoza değildir. Bu ayırım aynı zamanda ve belki de öncelikle Lacan'dan beslenir. Lacan'ın *gerçek*, *imgesel* ve *simgesel*'den oluşan ardışık üç düzenine bakıldığında bu açıkça göze çarpar.

Lacan'a göre *gerçek*, toplumu meydana getiren ve onu çepeçevre saran simgesel ağın nüfus edemediği bir çekirdektir. Dil ve düşünce (insan) öncesidir; bir tür "tarif edilemez" ya da "imkânsız olan"dır.²⁵¹ Sözelimi henüz konuşamayan ve imgeler oluşturamayan bir bebeğin bütün deneyimleri

²⁵⁰ Eagleton, *İdeoloji*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı, 2005, s. 43.

²⁵¹ Joon-Kee Hong, *Der Subjektbegriff bei Lacan und Althusser: ein philosophisch-systematischer Versuch zur Rekonstruktion ihrer Theorien*, Frankfurt a/M; Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Wien: Lang, 2000, s. 113.

gerçektir. İnsan öncesi olan doğa da öyle. Gerçek, “varoluşuyla özdeş, içinde her şeyin duyulabildiği bir gürültü olarak” mevcuttur; “bütün kelimelerin sustuğu ve tüm kategorilerin iflas ettiği” andır.²⁵²

İmgesel ise bebeğin/çocuğun altıncı aydan sonra gerçeğin bu kaotik yapısıyla başa çıkabilmek için bulduğu çareyi gösterir. Bu dönemde çocuk kendi dışında yer alan ve libido ile yüklenmiş hayranlık uyandıran bir imgeyle özdeşleşir, ona öykünür ve onu benimseyip *taklit* eder. Gerçek, bu aşamada imgelere hapsedilir, imgeselliğin kaydı altında maskelenir.²⁵³ Birey, imgesel olanla özdeşleşerek aslında “-miş gibi” ya da “sanki (...) gibi” yapar.²⁵⁴ Bunun anlamı, gerçeğin ancak bu maskeleyişle, yani imgeyi taklit etmeyle, onun hareketlerini ve davranışlarını *tekrar* etmeyle *benimsenip* tanınabiliyor olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında, imgesel özdeşleşmeyle gerçekleşen tanımanın açıkça yanılsamaya dayandığı söylenebilir, çünkü gerçeği imgelere hapsederek ve maskeye uygun bir bakış açısı edinerek gerçekleştirilmiş bir tanıma işlemine dayanmaktadır. Motor konuşma, hareket, davranış ve jestlerin neredeyse tümü bu imgeselle özdeşleşmenin (taklidin) eseridir. Dolayısıyla ideoloji, gerçeği her zaman öznenin özdeşleştiği (benimseyip taklit ettiği) imge (Freud’un deyişiyle *ideal*) aracılığıyla tasarlar.²⁵⁵ Gerçek, ancak bu imgesel tasarımla tanınabilir. Daha doğrusu imgesel aracılığıyla zorunlu olarak *yanlış tanınır*. İşin ilginç yanı, imgeselle özdeşleşmenin sadece insan yavrusuyla ilgili olmayıp, yetişkinleri

²⁵² Hong, *Der Subjektbegriff bei Lacan und Althusser: ein philosophisch-systematischer Versuch zur Rekonstruktion ihrer Theorien*, s. 113; Malcolm Bowie, *Lacan*, çev. V. Pekel Şener, Ankara: Dost, 2007, s. 95.

²⁵³ Eagleton, *İdeoloji*, s. 203.

²⁵⁴ Žižek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, s. 51: “‘Toplumsal gerçeklik’ dediğimiz şey son tahlilde etik bir inşadır; belli bir *sanki*’den destek alır (*Sanki* bürokrasinin kadir-i mutlaklığına inanıyormuşuz gibi, *sanki* Başkan Halk İradesinin tecessümüymüş gibi, *sanki* Parti işçi sınıfının nesnel çıkarını ifade ediyormuş gibi davranırız...)”.

²⁵⁵ Bkz. Henk Manschot, “Aanzetten voor een histories materialistische ideologiekritiek: de bijdrage van Louis Althusser”, *Te Elfder Ure*, 78. sayı, 1978, s. 111.

de eşit ölçüde bağlıyor olması, yani toplumsal yaşamın ayrılmaz bir parçası olmasıdır.²⁵⁶

Ardışık üç düzenin sonuncusu *simgeselden* oluşur ve Lacan bununla toplumsal yaşama veya yapıya işaret eder. Simgesel, imgesel evrede oluşan ben'in içinde ben diyerek özneleşebileceği kültürel yapıyı gösterir. Bu yapı işaretlerden oluşmuştur. İşaretlerin kendi başına herhangi bir anlamı yoktur, ancak birbirleriyle kurdukları ilişkiyle belirli (toplumsal) bir düzeni ve anlam denilen şeyi üretirler. Simgesel, işaretlerden oluşan bu dilsel ve kültürel düzeni meydana getirir. Bu düzen aynı zamanda yasayı temsil eder ve Lacan'a göre özne bu yasal düzeni Babanın-Adı ile öğrenir. Yeni doğan insan-hayvan, süreç içinde *gerçek*'ten uzaklaşarak, bu *gerçek*'le doğal olarak uyum içinde duran bütün arzularını bastırıp unutarak (bilinçdışına iterek), yani simgesel olana (toplumsal düzene) boyun eğerek ve onun içinde yer edinerek insan-özne haline gelir.²⁵⁷

²⁵⁶ Gabriel de Tarde, *Die Gesetze der Nachahmung*, çev. Jadja Wolf, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2003, s. 92: "Toplumsal bir grup, birbirini taklit eden ya da benzeyen/kopyalayan varlıklardan oluşur. Birbirlerini belki o anda taklit etmezler; ancak ortak özellikleri, aynı modeli daha önce taklit ederek doğmuş olmalarıdır"; René Girard, *Şiddet ve Kutsal*, çev. Nemciye Alpay, İstanbul: Kanat, 2003, s. 207 ve 209: "Çocuk arzusunun taklitçiliği evrensel olarak bilinen bir taklitçiliktir. Erişkin arzusu bundan hiç farklı değil; yalnızca, erişkin, özellikle bizim kültürel bağlamımızda genellikle başkalarını örnek almaktan utanır; kendi 'olmak'ta kusur ettiğini açığa vurmaktan korkar (...) Burada 'bizi taklit et', 'beni taklit et', 'gerçek yaşamın, gerçek olmanın sırrı bende...' sözlerini her tondan yineleyenler, baba ile anneden başlamak üzere tüm erişkinler, en azından bizim toplumumuzda, kültürün tüm sesleridir".

²⁵⁷ Althusser, "Freud ve Lacan", Y3, s. 41, 42 ve 45/ "Freud und Lacan", FuL, s. 20, 21 ve 25: "İnsanoğlunun doğumuyla ortaya çıkan küçük biyolojik varlığın insan haline gelmesinin 'sonuçlarından' biri: İşte psikanalizin adı *bilinçdışından* başka bir şey olmayan nesnesinin ta kendisi. Bu küçük biyolojik varlığın yaşaması, hem de küçük bir kurt veya ayı olup ormanların çocuğu olarak [...] değil, insan çocuğu olarak [...] yaşaması; bütün yetişkin insanların başarıyla geçmiş oldukları sınav budur. *Bir daha iyileşmemecesine* bunak olan bu insanlar bu zaferin tanıkları ve çoğu zaman da kurbanlarıdır; insanoğlunun bu ölüm-dirim savaşı sırasında aldıkları yaraları, sakatlanmaları ve tutulmaları en sessiz şekilde, yani kendileri için en yüksek sesle taşırılar [...] bu malûl gazilerin çoğu ömür boyu bunun izini taşır; bazıları, verdikleri savaştan az sonra, psikoz patlaması sırasında yaraların yeniden açılmasıyla, deli olup, 'tedaviye olumsuz yanıt vermenin' en uç kompülsiyonu ile ölürler. Sayıca daha çok olan ötekiler ise, 'organik' bir zayıflığın üstünü örterek dünyanın en 'normalleri' olarak yaşarlar. İnsanlık savaş anıtlarına sadece resmi ölülerinin adlarını yazar, bunlar zamanında, yani sonradan, kurtlarla insan tanrıların birbirlerini parçalayıp can verdiği yerler olan savaşlarda ölmesini bilmiş olanlardır. Psikanaliz ise, kendi hayatta kalanlarıyla, başka bir mücadeleyle, insanlığın asla vermemiş gibi yaptığı, her zaman zaten önceden kazanmış olduğunu düşündüğü [...] anısız ve anıtsız tek savaşla ilgilenir. Bu savaş her an her bir dölünde verilir; yalnızlığın içine ve ölümün karşısına kendi hesabına fırlatılmış, boşaltılmış, atılmış bu döller, uzun ve zorunlu bir yürüyüş yapmak zorundadırlar, bu yürüyüş memeli larvalarını insan çocukları, *öznel* haline getirir [...] Lacan, söz konusu biyolojik varoluştan (tamamen

Bu ardışık üç düzende imgeselin özellikle özdeşleşmeyle, yani bedensel hareketlerle, taklitle ve tekrarlarla ilişki içinde ele alınmış olması önemlidir. Bu durum, imgeselin (dolayısıyla ideolojinin) bilinçle veya refleksiyonla ilgili bir sorun olmadığını, aksine bedenle, daha doğrusu bedensel etkileşimle birlikte düşünülmesi gerektiğini gösterir. Althusser'in ideoloji teorisi, imgeselin bu maddi temelini dikkate alır ve onu belirleyici hale getirir: "İdeoloji maddi bir varoluşa sahiptir".²⁵⁸ Bu tez, imgesel tasarımlarla oluşturulmuş olan ideolojinin ruhsal (öznel) bir varlığa sahip olmadığını, aksine maddi olduğunu, yani bir *mekanizmanın ürünü* olarak veya *nesnel bir işleyiş biçimi* olarak düşünülmesi gerektiğini anlatır.

Althusser'in ideoloji teorisi, imgesel tasarımların bu *işleyiş* sırasında nasıl *üretildiklerini* gösterir. Bu nedenle tam da üretildikleri yere, yani somut bireylerin hâl ve hareketlerine, onların işleyiş biçimine, bedenlerin karşılaşmalarına, etkileşmelere, duygulanışlara, kısaca gündelik hayatta olup bitenlere odaklanarak işe başlar. "[D]ünyaya ilişkin belirli bir (dinsel, ahlaki, vb.) tasarımlama içinde yaşayan 'bireylerde' neler olup bittiğine bakalım".²⁵⁹

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. Tanrı'ya inanıyorsa, Ayin'e katılmak üzere Kilise'ye gider, diz çöker, dua eder, rahibe günah çıkartır, tövbede bulunur, cezasını çeker (eski zamanlarda sözcüğün gündelik anlamında maddi bir cezaydı bu), günahları affolur ve yaşamına devam eder, vb. Görev'e inanıyorsa, "göreneklere uygun", kurallar uyarınca belirli pratikleri yerine getirir, uygun davranışlarda bulunur. Adalet'e inanıyorsa, hukuk kurallarına tartışmaksızın boyun eğer ve bu kurallar çiğnendiğinde vicdanının en derin

sınırında) insan olarak varoluşa (insan çocuğu) geçişin, benim Kültür Kanunu diye adlandıracağım Düzen Kanununa göre cereyan ettiğini ve bu Düzen Kanununun *biçimsel* özü itibarıyla dilin düzeniyle karıştığını göstermiştir".

²⁵⁸ Althusser, "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları; Bir Araştırma için Notlar", s. 394/ "Ideologie und ideologische Staatsapparate; Anmerkungen für eine Untersuchung", s. 136.

²⁵⁹ Althusser, "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları; Bir Araştırma için Notlar", s. 396/ "Ideologie und ideologische Staatsapparate; Anmerkungen für eine Untersuchung", s. 137.

yanlarından infiale kapılır, karşı çıkar, hatta işi dilekçeler imzalamaya, gösterilere katılmaya, vb. kadar vardırır.²⁶⁰

“Kiliseye gider”, “diz çöker”, “dua eder”, “günah çıkartır”, “cezasını çeker” vb. Bütün bu ifadeler somut fiillere işaret eder. Örneklerin dinsel pratikten seçilmiş olması belki de ideoloji ve inanç arasındaki sıkı ilişkiyi vurgulamak için. Ancak bu örnekler çok kolay bir şekilde çoğaltılabilir. Günlük hayatı dokuyan davranışlar sonuçta dinle sınırlı değildir, dolayısıyla onun çok sayıda ve çeşitlilikte pratikten oluştuğu rahatlıkla iddia edilebilir. Burada önemli olan, bilinç felsefesiyle (teorik hümanizmle) dirsek temasına geçen herhangi bir kavrayış biçiminin (ideolojinin ideolojisi)* bütün bu fiillerde fikre öncelik tanınmasıdır: Birey “inanır” ve ardından “dua eder”, “inanır” ve sonra “oy sandığına gider”, “inandığı için” uğruna “mücadele eder” vs. Bu birey “inandığına göre yapması gerekeni yapmıyorsa, başka bir şey yaptığı içindir bu, ki bu da, gene aynı idealist şema uyarınca, kafasında söylediklerinden başka düşünceler olduğu, ‘tutarsız’ [...] hayâsız ya da sapkın biri olarak işte bu düşüncelere göre davranıp eylediği anlamına gelir”.²⁶¹ Bu idealist kavrayış biçimi, fikir ve eylem arasında tözsel bir ayırım yapar ve her durumda tayin edenin fikir (özne) olduğunu ileri sürer. Fikir ideal bir varlıktır ve kendisini maddede ya da madde aracılığıyla *gerçekleştirir*. “Ne olursa olsun, ideolojinin ideolojisi, uğradığı imgesel çarpıtmaya rağmen, bir insanın ‘düşünceleri’nin edimlerinde var olduğunu ya da var olması gerektiğini kabul eder ve eğer bu böyle değilse, o zaman da kişiye gerçekleştirdiği edimlerine (sapkın bile olsalar) denk düşen başka düşünceler yakıştırır”.²⁶² Fikir ve eylem arasında

²⁶⁰ Althusser, “İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları; Bir Araştırma için Notlar”, ss. 396-7/ “Ideologie und ideologische Staatsapparate; Anmerkungen für eine Untersuchung”, ss. 137-8.

* Althusser “ideolojinin ideolojisi”ni “ideoloji teorisi”nden ayırır. İlki ideolojilere ilişkin ideolojik bir tasarım üzerinde yükselirken ikincisi ideolojinin bilimsel teorisini ifade eder. Bu ayırım, sonuç olarak *Kapital’i Okumak* ve *Marx İçin*’de hâkim olan bilim-ideoloji ayırımının bir devamı olarak kabul edilebilir.

²⁶¹ Althusser, “İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları; Bir Araştırma için Notlar”, s. 397/ “Ideologie und ideologische Staatsapparate; Anmerkungen für eine Untersuchung”, s. 138.

²⁶² Althusser, “İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları; Bir Araştırma için Notlar”, s. 397/ “Ideologie und ideologische Staatsapparate; Anmerkungen für eine Untersuchung”, s. 138.

tözel bir ayırım yapıldığı müddetçe her şeyin maddi koşullara izafe edilmesi de pek bir değişiklik yaratmaz: Bu durumda “fikirler gerçeği ya da maddi koşulları (ama doğru ama yanlış) yansıtır”. Burada ideolojinin hâlâ manevi (ideal) bir varlığa sahip olduğu kabul edilir; sözelimi tasarımlardan oluşmuş bir sistemdir ya da *dünya görüşüdür* (Gramsci).²⁶³ Gerçek varoluş koşullarıyla örtüşmediğine (*yanlış bilinç* olduğuna) dair bir kanaat oluştuğunda, yapılması gereken tek şey, sırrını çözmek, yani içeriğini ifşa ederek gerçekte neyi gizlediğini ortaya koymaktır.

Oysa Althusser ideolojinin ne olduğuna karar vermek için “somut bireylerde ne olup bittiğine bakalım” derken, olup bitenin hangi fikirle tayin edildiğini değil, bu olup bitenin bizzat kendisini, yani bireylerin davranış biçimlerinde işleyen mekanizmayı kasteder. Materyalist ideoloji teorisi bir fikirler (bilinç) araştırması değildir. Esas olan neye ya da hangi fikre (ideale) inanıldığı değil, nasıl inanıldığıdır. Yani mesele her seferinde “-mış gibi yapma” ya da “sanki (...) gibi yapma” meselesidir; özdeşleşerek ve taklit ederek hangi tasarımın ya da fikrin doğmasına izin verildiği meselesidir. Burada tasarım, gerçeğin değil, aslında ona ilişkin bir isteğin, arzunun, yani duygulanışın (objenin *ben*'de bıraktığı etkinin) ifadesidir. İdeoloji, gerçeğin duygusal ifadesidir. Bu ifade, gündelik yaşamın ritmi içinde, yani karşılaşmalar eşliğinde zorunlu bir şekilde doğan imgesel tasarımlara dayanır. İdeoloji teorisi ise bu ifadelerin (imgesel tasarımların) nasıl üretildiğini, üretimin hangi süreç veya mekanizmayla işlediğini açıklar. Yani amaç bilinçli ifadenin sakladığı gizli fikirleri ifşa etmek değil, aksine bu gizli fikirlerin (bastırılmış arzu ve isteklerin, yani bilinçdışının) nasıl olup da bilinçli bir ifadeye dönüştürüldüğünü göstermektir. İdeolojide konuşan bilinçdışıdır, bilinç değil. Althusser'in ideoloji teorisi, bu bilinçdışının (ideolojinin) nasıl konuştuğunu ve nasıl davrandığını açıklar.

Althusser, ideolojide hüküm süren bu mekanizmayı Blaise Pascal'ın sözünü özetleyerek ifade eder: “Diz çökün, dua eder gibi kıpırdatın

²⁶³ Bkz. Charim, *Der Althusser-Effekt; Entwurf einer Ideologietheorie*, s. 68.

dudaklarınızı, inanç sarar sizi”.²⁶⁴ Eğer ideoloji gerçek varoluş koşullarıyla değil de onunla kurulan ilişkiyle ilgili bir mesele ise, eğer gündelik hayata damgasını vuran bu ilişki zorunlu olarak imgesel bir tasarımda somutlaşıyorsa, yani özdeşleşmeyle, taklitte, tekrar ve alışkanlıkla üretiliyorsa, belirleyici olanın fikir değil, diz çökme olduğunu ifade etmek gerekir. Diz çöker, dua ediyor(muş) gibi yapar ve yavaş yavaş inanmaya başlarız. İdeolojiler tekrar otomatizmi üzerinde yükselir.

Pascal’ın bu sözü, fikirlere atfetmeye alışık olduğumuz ya da “içsel kanaat” olarak gördüğümüz ideolojilerin aslında bedensel icrayla, ritüelle, yani maddi koşullarla ilgili olduğunu gösterir. “En içten inançlar, hatta şefkat, ağlama, üzülmeye, gülme gibi en içten duygular bile, içtenliklerini kaybetmeden başkalarına aktarılabilir, havale edilebilir”.²⁶⁵ Bu durumun tam olarak anlaşılabilmesi için ideoloji ve maddi koşullar arasında gerçekleşen bu ilişkinin nedensel bir ilişki olmadığına dikkat etmek gerekir. İdeoloji, maddi koşullara sahip ruhsal bir varlık değildir, aksine bizzat kendisi maddidir.²⁶⁶ İdeoloji diz çökme, seçim sandığına *koşma*, partiye üye *olma* ya da imza kampanyasına *katılmadır*. Burada esas olan “ideali gerçekleştirmek” ya da “gerçeği idealleştirmek” değil, imgeyle özdeşleşmek, taklit ve tekrar etmektir.

Dolayısıyla, tek bir özneyi (herhangi bir bireyi) ele alıp, bu kişinin inançlarını oluşturan düşüncelerin maddi anlamda var olduğunu söyleyeceğiz; şu anlamda ki, *bu düşünceler, kendileri de bu öznenin düşüncelerinden kaynaklanan maddi ideolojik aygıt tarafından tanımlanan maddi kurallarca belirlenen maddi pratiklerde yer alan maddi edimlerdir*. Elbette ki, getirdiğim önermede tam dört kez tekrarlanan ‘maddi’ sıfatı birbirinden apayrı kipliklerde ele alınmalı: ayine katılmak için bir yerden bir yere gitmenin maddiliği, bir dize gelmenin, istavroz çıkartmanın ya da *mea culpa*’nın maddiliği, bir tümcenin, bir duanın, bir nedamet getirişin, bir tövbede bulunmanın, bir

²⁶⁴ Althusser, “İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları; Bir Araştırma için Notlar”, s. 398/ “Ideologie und ideologische Staatsapparate; Anmerkungen für eine Untersuchung”, s. 138.

²⁶⁵ Žižek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, ss. 49-50.

²⁶⁶ Bkz. Charim, *Der Althusser-Effekt; Entwurf einer Ideologietheorie*, ss. 78-80.

bakışın, bir tokalaşmanın, dışsal sözlü söylemin ya da 'içsel' sözlü söylemin (vicdan) [ayrı ayrı maddilikleri sözkonusudur].²⁶⁷

Althusser'in diz çökme ve inanç (dolayısıyla ideoloji) arasında kurduğu ilişkinin idealist şemayı ters çeviren ya da onu ayakları üzerine oturtan bir bakış açısıyla örtüşmediğini göz önünde bulundurmak gerekir. Diz çökmenin imgesel tasarıma dönüştüğünü ya da *yer değiştirdiğini (verschiebung)*²⁶⁸ iddia eden materyalist tezi idealizmin (yani fikri neden ve diz çökmeyi de sonuç olarak gören eğilimin) basit bir tersyüz edilişi olarak görmek mümkün değildir. Özne ve nesne arasında dolaysız neden-sonuç ilişkisi öngören kaba materyalist ya da davranışçı eğilim, diz çökmenin bilinçdışıyla ilişki içinde icra edildiğini, Žižek'in deyişiyle, her zaman öznenin bilinçdışının maddi bir desteği olduğunu gözden kaçırmaz. Taklit, temsil edilemeyen (yani fikir ya da biçime kavuşamayan) ve hiçbir zaman tam olarak tatmin edilemeyen arzulara yöneliktir; eksikliği gidermeye dönük bir girişimdir. Arzuyu (bilinçdışını) dikkate almadan tekrarın neden gerçekleştirildiğini açıklamak mümkün değildir. Tekrarın amacı, başlı başına tekrar etmek değil, arzuyu tatmin etmektir. Taklit ve tekrarın ardından, "zaten bilinen bir şeyle" karşı karşıya geliyor olmamızın nedeni de arzunun (bilinçdışının) bu varlığıdır. "Özne, bir âdeti izleyerek, bilmeden inanır, öyle ki en sonda yaşadığı dönüşüm, zaten inandığımız şeyin farkına varmamızı sağlayan biçimsel bir edimden ibarettir".²⁶⁹ Althusser'in ideoloji tanımında bu ayrımı atlanmamıştır: "[İ]deoloji

²⁶⁷ Althusser, "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları; Bir Araştırma için Notlar", s. 398/ "Ideologie und ideologische Staatsapparate; Anmerkungen für eine Untersuchung", s. 139; Althusser'in bu sözleri, geleneksel madde anlayışından tamamen uzaklaştığını gösterir. Geleneksel madde anlayışı tözsel bir karaktere sahiptir ve sonuç olarak ruh-madde karşıtlığından beslenir. Halbûki Althusser'in materyalist ideoloji teorisinde madde ilişkilere dayanarak tanımlanmıştır. Yani maddeden çok maddiliklerden söz edilmektedir, Bkz. Charim, *Der Althusser-Effekt; Entwurf einer Ideologietheorie*, s. 71; "İdeolojinin bir aygıt ve bu aygıtın pratiklerinde maddi varoluşu bir kaldırım taşının ya da tüfeğin maddi varoluşuyla aynı kipliğe sahip değildir elbette. Ne var ki, adımızın Aristoteles'çiye çıkması pahasına (unutmayalım ki, Marx Aristoteles'e çok saygı duyardı), 'madde demek birçok anlama gelir' ya da madde, tümü de son kertede 'fizik' maddeye kök salmış değişik değişik kipliklerde var olur", Althusser, "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları; Bir Araştırma için Notlar", s. 395/ "Ideologie und ideologische Staatsapparate; Anmerkungen für eine Untersuchung", s. 137.

²⁶⁸ Bkz. Charim, *Der Althusser-Effekt; Entwurf einer Ideologietheorie*, ss. 80-2.

²⁶⁹ Žižek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, s. 55.

maddi bir kurallar bütününü tarafından düzenlenen maddi pratikler gerektiren maddi bir ideolojik aygıtın bağrında var olur; söz konusu pratikler *kendi inancı uyarınca eylediğine gönülden inanan* bir öznenin maddi edimlerinde var olurlar”.²⁷⁰ O halde ideolojinin maddi varoluşunu daha iyi anlayabilmek için Pascal’ın “diz çökerek inanacaksınız” sözü şu şekilde okunmalıdır: “*Diz çökün, inandığınız için diz çöktüğünüze inanacaksınız*”.²⁷¹

Özdeşleşme ve arzu (bilinçdışı) arasındaki ilişki, ideolojinin maddi varlığını anlamak bakımından büyük bir öneme sahiptir. Özdeşleşme, yani taklit ve tekrar, biçime (fikre) direnen ve hiçbir zaman tam olarak doyurulamayan arzuları tatmin etmek için yapılır; birey, libidoyla yüklenmiş imgeyle özdeşleşir, onu taklit eder ve böylece o bedensel hareketi tamamlayan ve çoğu zaman basmakalıp sözlerden ibaret olan söylemle (yani fikirlerle ya da ideolojiyle) bütünleşir. Mesela ibadethaneye girip ritüele eşlik eden bir birey, sözkonusu ritüeli salt davranış olmaktan çıkaran kalıplaşmış fikirlerle (anlamla) karşı karşıya kalır. Bu bütünleşme, ideoloji ve tekrar eden bedensel hareket arasında yanlış bir ilişki kurulmasına yol açar; ideoloji (fikir) neden, beden hareketi ise sonuç olarak algılanır. Bu ilişkinin yanlış bir şekilde algılanmasına yol açan şey arzudur (bilinçdışıdır). Şöyle ki; taklit davranış ve tekrarı tamamlayan ideoloji, bu taklit davranış (özdeşleşme) ve tekrarın temsil edilemeyen nedenini (yani bilinçdışı arzuyu) ikame eder ve onu temsile kavuşturur. Yani tekrar eden bedensel hareketin nedeni aslında bilinçdışı arzu olduğu halde bilinçli fikirmiş gibi algılanır. Dolayısıyla bu durum sadece ideolojinin pratikten (dua *etmek*, seçim sandığına *koşmak* vs.) ibaret olduğunu değil, aynı zamanda bilinçdışıyla (dua *etmeye* ya da sandığa *koşmaya* vs. neden olan temsil edilemez arzuya) bağlantılı olduğunu gösterir. İdeoloji kendisini gerçeğin bilinçli bir ifadesi gibi gösterir, halbuki bilinçdışı arzunun çarpıtılmış ifadesidir.²⁷²

²⁷⁰ Althusser, “İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları; Bir Araştırma için Notlar”, s. 399 (italik bana ait)/ “Ideologie und ideologische Staatsapparate; Anmerkungen für eine Untersuchung”, s. 139.

²⁷¹ Charim, *Der Althusser-Effekt; Entwurf einer Ideologietheorie*, s. 80 (italik bana ait).

²⁷² Bkz. Pascale Gillot, *Althusser ve Psikanaliz*, çev. Nami Başer, Ankara: Epos, 2009, s. 93.

O halde Althusser'in ideoloji teorisi temel olarak iki tezle özetlenebilir: 1) İdeoloji özdeşleşmeye, yani bilinçdışı arzu tarafından teşvik edilen taklit ve tekrara dayandığı için maddidir. 2) İdeoloji özdeşleşmeye, yani imgesel bir tasarıma dayandığı için ve gerçek toplumsal varoluş koşullarını bu imgesel tasarımla kavradığı için yanlıştır. İdeolojinin bu iki temel özelliğinin bir arada varolup nasıl işlediğini Eagleton şöyle anlatır:

"[Y]anlılık", ille de söylediğimiz şeylerde değil, yaptığımız şeylerde yatıyor olmalı [...] Bir başka anlatımla, ideoloji yalnızca bir durum hakkında ne düşündüğümüz meselesi değildir, ideoloji bir biçimde o durumun içine işlenmiştir. Bir parkta, üzerinde "Yalnızca Beyazlar!" yazılı bir bankta otururken, kendi kendime ırkçılığa karşı olduğumu anımsatmanın faydası yoktur; bu bankın üstünde oturma edimimle ırkçı ideolojiyi desteklemiş ve yaşatmış oluyorum. İdeoloji, deyim yerindeyse, kafamda değil oturduğum banktadır.²⁷³

Benzer bir ifade Žižek'te de bulunur:

İdeoloji yalnızca bir "yanlış bilinç", gerçekliğin yanılsamaya dayalı bir temsili değildir; daha ziyade çoktan "ideolojik" olarak kavranması gereken bu gerçekliğin kendisidir – "ideolojik", tam da mevcudiyeti katılımcılarının, onun özünü bilmemesini gerektiren bir toplumsal gerçekliktir– yani yeniden üretilmesi, bireylerin "ne yaptıklarını bilmemeleri"ni gerektiren toplumsal fiiliyattır. "İdeolojik", bir (toplumsal) varlığın "yanlış bilinci" değil, "yanlış bilinç"ten destek aldığı sürece bu varlığın kendisidir.²⁷⁴

3.2. Devletin İdeolojik Aygıtları (DİA) ve Özne

Althusser'in *Kapital'i Okumak* ve *Marx İçin* adlı eserleri temel olarak bilinç felsefesinin bir eleştirisi olarak okunabilir. Amaç bilinç felsefesinin (teorik hümanizmin) temel önkabullerini çürütmek ve böylece insan-öznenin tözsel bir varlığa sahip olmadığını kanıtlamaktır. *Özeleştiril*den sonraki çalışmalar ise bu projenin devamı ve olgunlaşması olarak okunabilir. Bu sefer amaç

²⁷³ Eagleton, *İdeoloji*, ss. 68-9.

²⁷⁴ Žižek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, s. 36.

merkezi konumdan çıkarılan bu öznenin kendinden menkul bağımsız ve özerk bir varlığa sahip olmadığını, aksine ideolojiye dayandığını, yani zorunlu bir yanılısamayla üretildiğini göstermektedir. Bunun için öncelikle ideolojinin manevi bir varlığa sahip olmadığı, aksine onun mekanizma ve aygıt gibi işleyen maddi bir sürece dayandığı anlatılmıştır. Althusser'e göre ideoloji maddi bir varoluşa sahiptir ve bu onun her zaman somut bireylerin tekrar eden hareketleriyle, ritüellerle, yani mevcut toplumsal aygıt veya kurumlarla üretildiği anlamına gelir. Althusser, aşağıda da görülebileceği gibi, bireyi insan-özne haline getiren bu maddi süreci (ideolojiyi) Devletin İdeolojik Aygıtları (DİA) ile birlikte düşünmüştür. Yani insan yavrusunu dolaysız tatminden uzaklaştırıp simgesel ağ içine fırlatan ve böylece bilincin oluşumunu mümkün hale getiren maddi süreç DİA ile işler. “[B]unlar [yani aile, ahlak, din vb.] benim küçük çocuğun üzerindeki, dolayısıyla küçük çocuğun bilinçsiz cinsel arzuları üzerindeki, bilinçdışı itilmenin üzerindeki etkiler dediğim şeydir, devletin ideolojik aygıtlarının varlığıdır”.²⁷⁵ İnsan-özne ideolojik (toplumsal) bir varlıktır, yani DİA tarafından üretilmiş bir yanılısamadır. Aşağıda yer alan satırlar, özne etkisi üreten bu maddi sürecin nasıl işlediğini ele almaktadır.

Fakat öncelikle Lacan. İnsan yavrusunun özne haline gelişinde, yani merkezden yoksun biyolojik bir varlığın *ben* diyebilen bütünleşmiş bir insan-özne haline gelişinde yanılısamanın (imgesel tasarımın) oynadığı rolü vurgulayan öncelikle odur. Lacan'a göre, henüz konuşma çağına gelmemiş ve hem hareket hem de beslenme yeteneğinden yoksun olan insan yavrusu, ayna karşısında, yani kendi imgesi karşısında eşsiz bir deneyim geçirir. Kendi imgesine bir süre sonra kayıtsız kalan şempanzeden farklı olarak, imgesiyle oyalanır ve imgesiyle çevre arasında bağlantı kurmaya başlar. Deneyimi eşsiz kılan özdeşleşmedir. İnsan yavrusu aynadaki imgesiyle özdeşleşir ve böylece “ben”, “sen” ve “o” ayrımına yer vermeyen *Gerçek*'ten yavaş yavaş uzaklaşmaya başlar. Etrafındakilerle, özellikle de annesiyle arasında fark görmeyen, dolayısıyla dışarıyla ayırtedilebilir bir *ben*'e sahip

²⁷⁵ Althusser, “Doktor Freud'un Keşfi”, *Psikanaliz Üzerine Yazılar / Freud ve Lacan*, 3. cilt, çev. İrvem Keskinoglu, İstanbul: İthaki, 2008, s. 251.

olmayan insan yavrusu, aynadaki imge aracılığıyla *nesne-ben*'in farkına varır. Bu *ben*, simgesel (toplumsal) düzenin sonradan *sen* deyip (asimile edip) oluşturacağı *ideal-ben*'in (öznenin) ham halidir. Bütün bu olup bitende önemli olan şey, kendisiyle (iç dünyasıyla) çevre (dış dünya) arasında fark hissetmeyen ve bu açıdan parçalanmış (merkezden yoksun) kabul edebileceğimiz çocuğun ancak kendi dışındaki bir şeyle (yani imgeyle) *ben* diyebilecek hale geliyor olmasıdır. Aynada yansıyan görüntü, merkezden yoksun ve parçalanmış insan yavrusunu toparlar ve onu ayırteci çizgilerine kavuşturur. Çocuk kendi bedensel bütünlüğünü, aynadaki imgesiyle özdeşleşerek kurar. *Ben*, deyim yerindeyse, *ben* tarafından fark edilen bir şey değildir, aksine imge aracılığıyla oluşur.

Ben (özne) ve ayna arasında gerçekleşen bu ilişkinin aldanmaya ve hileye dayandığını görebilmek için şuna dikkat etmek gerekir: Aynadaki görüntüden (özdeşleşmeden) önce *ben* yoktur. Aynadaki görüntü, insan yavrusunun *ben* demesini mümkün hale getirir. Ancak ayna sadece bununla yetinmez: Ayna, aynaya bakan çocuğun aynadan önce de zaten her zaman *ben* olarak yaşadığı, yani benliğini aynaya borçlu olmadığı yanılığısına neden olur. Yani *ben* (insan-özne) aslında yanılısamının ürünüdür. Althusser, özneyi ideolojik (yani yanılısamayla kurulmuş) bir ürün olarak açıklarken Lacan'ın bu teorisinden faydalanmıştır. *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, aynadan aslında *sen* diye seslenildiğini ve seslenenin de DİA olduğunu anlatmaya çalışır.²⁷⁶

Ancak önce DİA ile tam olarak ne kastedildiğini kısaca görmek gerekiyor: Althusser, DİA'ya işaret eden kendi materyalist ideoloji teorisini aynı zamanda klasik Marksist devlet teorisine yapılmış bir katkı olarak, daha

²⁷⁶ Bkz. Jacques Lacan, "Özne-Ben'in İşlevinin Oluşturucusu Olarak Ayna Evresi", çev. Nilüfer Kuyaş, *Felsefe Yazıları*, İstanbul: Yazko, 1. Kitap, 1982, ss. 149-156; Lacan'ın bu metni hakkında yapılmış yorumlar için ayrıca bkz. Gerda Pagel, Jacques Lacan: zur Einführung, Hamburg: Junius, 2002, ss. 21-37; Ruud Abma ve Monique Janssen, "Onbewuste en ideologie: een eeuwig probleem?", *Seminar Althusser: De marxistische filosofie en haar verhouding tot Spinoza en Hegel, Bachelard en Lacan*, Nijmegen: SUN, 1977, ss. 100-108; Robert Pfaller, *Althusser – Das Schweigen im Text: Epistemologie, Psychoanalyse und Nominalismus in Louis Althusser's Theorie der Lektüre*, München: Fink, 1997, ss. 95-8; Malcolm Bowie, *Lacan*, ss. 25-49.

doğrusu onu açan ve daha da ayrıntılı hale getiren bir girişim olarak görmüştür.²⁷⁷ Devlet, klasik teoride daha çok bir *baskı aygıtı* olarak, yani hükümet, idare, ordu, polis, mahkemeler ve hapisanelerden oluşan maddi bir aygıt olarak anlatılmıştır. Devlet, burada egemen sınıfın çıkarlarını muhafaza eden ve bunu da daha çok baskı uygulayarak gerçekleştiren bir *makine* olarak tanıtılmıştır.²⁷⁸ Oysa Althusser'e göre devlet aygıtını kendi içinde ikiye ayırmak ve onun bir yandan *baskı aygıtı* olarak işlerken, diğer yandan da *ideolojik bir aygıt* olarak işlediğini fark etmek gerekir. İkisinde de amaç hiç şüphesiz üretim ilişkilerini (sömürüyü) yeniden üretmektir, ancak ilki bunu zorla, ikincisi ise ideolojiyle gerçekleştirir. Burada devlet ile ideoloji arasında sıralı bir düzen kurmamaya özen gösterilmelidir. Devlet, kendi dışında yer alan ve tasarımlardan oluşan bir fikir sistemini (yani idealizmin ideolojiden anladığı şeyi) *gerçekleştiriyor* ya da *kullanıyor* değildir, aksine bizzat kendisi ideolojiktir, yani ideoloji olarak *işlemektedir*. İdeoloji, DİA'dan oluşur; ayna karşısındaki o küçük biyolojik varlığı insan (özne) haline getiren odur.

Althusser, bu aygıtları şu şekilde sıralar:²⁷⁹

- Dinsel DİA (farklı kiliselerin oluşturduğu sistem).
- Öğrenimsel DİA (farklı, gerek özel gerekse devlet okullarının oluşturduğu sistem).
- Aile DİA'sı.
- Hukuki DİA.
- Siyasal DİA (değişik partileri de içeren sistem).
- Sendikal DİA.
- Haberleşme DİA'sı (basın, radyo-televizyon vb.).

²⁷⁷ Bkz. Althusser, "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları; Bir Araştırma için Notlar", s. 371/ "Ideologie und ideologische Staatsapparate; Anmerkungen für eine Untersuchung", s. 118.

²⁷⁸ Bkz. Althusser, "Sınırları İçinde Marx", Y4, ss. 121-126, 144-163; "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları; Bir Araştırma için Notlar", ss. 366-369/ "Ideologie und ideologische Staatsapparate; Anmerkungen für eine Untersuchung", ss. 116-7.

²⁷⁹ "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları; Bir Araştırma için Notlar", ss. 372-3/ "Ideologie und ideologische Staatsapparate; Anmerkungen für eine Untersuchung", ss. 119-120.

— Kültürel DİA (edebiyat, güzel sanatlar, spor vb)”.
Althusser, kamu statüsüne sahip olmayan özel kurumlara DİA içinde yer verirken devletin özel konumundan hareket etmiştir.²⁸⁰ Kamu ve özel arasında yapılan ayırım, devletin egemenlik alanını sınırlayan bir ayırım değildir. Bu ayırım burjuva hukuk sistemi içinde yapılır, yani devleti bağlayan bir yanı yoktur. Aksine, burjuva hukuk sistemini teminat altına alan, dolayısıyla kamu ve özel arasındaki ayırımı mümkün hale getiren devlettir. Devlet, ayırımın önkoşuludur. Althusser’e göre aynı şey DİA için de geçerlidir: DİA’yı oluşturan kurumların özel ya da kamusal olmaları o kadar da önemli değildir, çünkü işleyiş biçimleri çoğu zaman aynıdır.²⁸¹

Bütün bu ifade edilenler ideoloji ve özne arasındaki sıkı ilişkinin daha somut olarak anlaşılmasını sağlar: Özne ideolojik bir üründür ve bu durum onun her şeyden önce yukarıda sıralanan aygıtlar içinde yer alarak ve bu aygıtların işleyiş biçimine ayak uydurarak varolabildiğini gösterir. Yani DİA somut bireyleri özne haline getirir. Peki, bu süreç nasıl işler? DİA somut bireyleri nasıl özne haline getirir?

Sorunun cevabı aslında son derece açık gibi görünüyor. Henüz yeni doğmuş insan yavrusuna hangi isimle “seslenileceği” daha önceden Aile DİA’sı tarafından kararlaştırılmıştır. Çocuğun öğrenimsel DİA’da hangi isimle kayıt altına alındığı, dolayısıyla sınıfta soruyu cevaplamak üzere ya da ona benzer bir başka nedenden dolayı hangi isimle “çağrılıp” ayağa kaldırılacağı (işletileceği) bellidir. Mahkemedan “çağrı” pusulası alan bir bireyin salonda bedeniyle endişeli bir biçimde hazır bulunduğu ve duruşmanın da “evet

²⁸⁰ Althusser, devletin özel konumunu açıklarken, belki de farkında olmadan, Lev Troçki’nin Brest Litovsk’ta yaptığı şu devlet tanımını tekrarlar: “Devlet, meşru şiddet kullanma tekeli bünyesinde bulunduran aygıttır”. Althusser’in bu konudaki açıklaması şöyle “Ülkedeki tüm etkinlikleri, ülkenin tümünü kaplayan devasa denetim, ceza, gözetim ağı düşünüldüğünde, elinde silah, hapishane her tür gözetim kuruluşu bulunduran *bu yasal fiziksel kamu kuvvetinin varoluşunun*, sözkonusu devasa ağın *maddi koşulu* olduğu bilindiğinde, fizik kuvvetin devlette üstlendiği rol belki de azımsanmış sayılacaktır. Devlet dediğimiz aygıtın bu denli ‘özel’ kimliğinin altında yatan neden de bu olmalı kuşkusuz”, Althusser, “Sınırları İçinde Marx”, s. 149.

²⁸¹ “İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları; Bir Araştırma için Notlar”, ss. 373-4/ “Ideologie und ideologische Staatsapparate; Anmerkungen für eine Untersuchung”, s. 120.

seceresi okunan kişi benim” demeden başlamadığı bilinir. Dinsel DİA’nın çan, ezan, hazzan ya da bunlara benzer yüksek bir sesle herkesi ibadethaneye “çağırdığı” ve kendisine rehberlik eden kutsal metninde somut bireylere “sen” diyerek “seslenildiği” açıktır. Bütün bu örnekler, DİA ve özne arasındaki bağı “çağırma” ya da “seslenme” ile kurulduğunu gösterir.

[H]er tür ideoloji, özne kategorisinin işleyişi sayesinde, *somut bireylere somut özneler olarak seslenir* [...] Bu durumda biz de, ideolojinin, bireyler arasından özneler “istihdam eder” (bireylerin tümünü de istihdam eder) ya da bireyleri öznelere “dönüştürür” (bireylerin tümünü de dönüştürür) biçimde “eylediğini” ya da “işlediğini”, bunu da seslenme dediğimiz son derece kesin bir işlem yoluyla gerçekleştirdiğini söyleyeceğiz. Söz konusu seslenme eylemini kafamızda canlandırabilmek için polisin (ya da başka birinin) her gün kullandığı en sıradan “Hey, sen, oradaki!” yollu seslenişini düşünmek yeter. İmgelediğimiz kuramsal sahnenin sokakta yaşandığını varsayarsak, seslenen kişinin de sese doğru döndüğünü tasavvur edebiliriz. İşte, seslenen birey, beden 180 derecelik bu dönüşüyle özne olup çıkar. Neden? Çünkü seslenmenin “tam da” kendisini hedeflediğini ve de (başkasına değil de) “kendisine seslenildiğini” anlamış bulunuyor.²⁸²

Ancak tekrar belirtmek gerekiyor: Tüm bu süreç boyunca sıralı bir düzen ve nedensel bir ilişki kurmamaya özen gösterilmelidir. “İdeolojinin varoluşuyla bireylere özne olarak seslenişi, tek ve aynı şeydir”.²⁸³ Seslenmede belirleyici olan zor değil, inançtır. Yani “Hey, sen, oradaki!” diye seslenildiğinde kişi arkasına döner ve “ona seslenildiğine inanır-seslenildiğinden kuşkulandır, seslenildiğini-bilir, yani seslenilmenin ‘kendisini’ hedeflediğini bilir”.²⁸⁴ Burada seslenme aynanın gördüğü işlevi yerine getirir. “Yasaya doğru dönmek sonuç itibarıyla kişinin kendisine karşı dönmesidir”.²⁸⁵ Birey, seslenen kişiyle özdeşleşir, “hey sen!” diyen bu sesin *ben’e* seslendiğini fark eder, en önemlisi

²⁸² “İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları; Bir Araştırma için Notlar”, s. 403/ “Ideologie und ideologische Staatsapparate; Anmerkungen für eine Untersuchung”, ss. 142-3.

²⁸³ “İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları; Bir Araştırma için Notlar”, s. 404/ “Ideologie und ideologische Staatsapparate; Anmerkungen für eine Untersuchung”, s. 143.

²⁸⁴ “İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları; Bir Araştırma için Notlar”, s. 404/ “Ideologie und ideologische Staatsapparate; Anmerkungen für eine Untersuchung”, s. 143.

²⁸⁵ Judith Butler, *İktidarın Psikik Yaşamı*, çev. Fatma Tütüncü, İstanbul: Ayrıntı, 2005, ss. 103-4.

de bu seslenmenin seslenmeden önce de varolan bir *ben*'le örtüştüğüne *inanır*. Yani birey, nesnel ilişkiler içinde zorunlulukla doğan bir yanılsamaya (ideolojiye) yenik düşerek özne haline gelir.

Bireyi özne haline getiren bu maddi sürecin politik teolojiyle birlikte çalıştığı açık: Althusser, DİA'dan yükselen sesin aslında öğretmene, hâkime, din görevlisine, televizyon spikerine vs. değil, büyük harfla yazılmış özneye (ÖZNE) ait olduğunu ifade eder. Sesini *görevliler* aracılığıyla yükselten aslında sembolik düzendir ya da Yasa'dır (ÖZNE'dir).²⁸⁶ Somut bireyler, bu gerçek varoluş koşullarıyla (DİA'yla) kurdukları ilişkileri ÖZNE'nin egemenliği altında tasarlarlar. ÖZNE somut bireylere seslenerek her seferinde onlara özne olduklarını hatırlatır, başka bir deyişle yanıltır, aldatır ve işletir. İdeoloji, bir yanıla makine olarak kurulmuş belirli bir işleyiş-üretim tarzı iken, diğer yanıla ÖZNE, yani "*Tanrı ve Devlet*" tir (Bakunin). Gerçek varoluş koşulları içinde makinenin bir parçası olarak işleyen-üreten somut birey, bu koşullarla kurduğu ilişkide kendisini özne olarak bulur. Durmadan işlemenin mükâfatı özneleşmedir, yani ÖZNE'nin suretinde yaratılmış bir özne olarak tanınmaktır.

[E]ğer dinsel ideoloji bireyleri kendi adlarıyla çağırıyorsa, böylece onların zaten-hep kişisel kimliğe sahip özneler olarak çağrıldıklarını kabul ediyorsa [...] eğer öznelere, öznenin "Evet, *benim gerçekten*" diye yanıtlayacağı biçimde sesleniyorsa [...] bu durumda, sahneye Hıristiyan dinine uygun özneler çıkartan bütün bu "prosedür"e çok tuhaf bir olgunun egemen olduğunu belirtmemiz gerekir: dinsel öznelerin bu kadar çok sayıda var olabilmelerinin mutlak koşulu, Tek, Mutlak, bir *Öteki Özne*'nin, yani Tanrı'nın var olmasıdır [...] Bunların tümü de Kutsal Kitap'ta açıkça yazılmıştır. "O zaman Efendimiz Tanrı (Yehova) bulutlardan Musa ile konuştu. Ve Efendimiz Musa'ya seslendi: 'Musa!' 'Benim (gerçekten)!' dedi Musa, 'kulun Musa'yım, konuş ve seni dinleyeceğim!' Ve Efendimiz Musa ile konuştu: '*Ben, Ben olanım*'" [...] Demek ki, Tanrı özne, Musa ve Tanrı'nın halkını oluşturan sayısız özne de, Tanrı'nın seslendiği-konuştuğu kişilerdir, Tanrı'nın *aynaları, yansılardır*.²⁸⁷

²⁸⁶ Charim, *Der Althusser-Effekt; Entwurf einer Ideologietheorie*, s. 149.

²⁸⁷ "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları; Bir Araştırma için Notlar", ss. 408-9/ "Ideologie und ideologische Staatsapparate; Anmerkungen für eine Untersuchung", ss. 145-7; Althusser'in DİA ve özne arasında kurduğu ilişkinin çoğunlukla dinsel bir örnekle tasvir edilmiş olmasının

Bütün bu anlatılanlardan sonra şu sorunun sorulması gerekiyor: Eğer özne ideolojik bir ürünse ve ideoloji de DİA'dan ibaretse (yani özne ancak DİA içinde zorunlu bir yanılısma olarak varolabiliyorsa) sınıf mücadelesinin her alanda belirleyici olduğunu iddia etmek mümkün müdür?

Bu sorunun Althusser'e karşı çok daha acımasız bir şekilde yöneltilmiş olduğunu görmek için *Devletin İdeolojik Aygıtları (DİA'lar) Üstüne Not* adlı yazıya bakmak yeter.²⁸⁸ Althusser, bu yazısında işlevselcilikle, konformizmle ve sınıf mücadelesini ihmâl etmekle suçlandığını ifade eder. Fakat eleştirilere karşı verdiği cevabın etkili olduğunu teslim etmek gerekir: "Egemen ideoloji [...] sınıf mücadelesi sonunda ortaya çıkan bir oldu-bitti değildir asla".²⁸⁹ Bu cevap, sınıf mücadelesinin çoğu zaman açık çatışma koşulları içinde gerçekleşmediğini ve dolayısıyla her seferinde eşit güçler arasında gerçekleşen kanlı bir muharebe olarak tasvir edilemeyeceğini belirtir. Egemen ideoloji, şiddetli çarpışmalar sonucunda sadece baskı kullanarak yerleştirilmemiştir. Aksine, bazen şiddetlenen ve bazen de durgun seyreden uzun bir mücadele içinde, yani olağan sınıf mücadelesi koşulları altında kurulmuştur. "İşte, bunun içindir ki ben de, Devletin İdeolojik Aygıtlarında yaşanan sınıf mücadelesi olaylarını anlamak ve başkaldırıcıyı gerçek ölçülerine çekmek için, 'yeniden-üretim bakış açısına' göre yerleşilmesi gerektiğini

tesadüf olmadığını, bu ilişkinin deyim yerindeyse doğası gereği dinsel olduğunu, yani suçluluğa, boyun eğmeye (teslim olmaya) ve vicdana dayandığını ayrıntılı bir şekilde gösteren kişi Judith Butler olmuştur: "Althusser, 'Kilise'yi yalnızca ideolojik çağırmanın *örneği* olarak sunar. Ancak öyle görünüyor ki ona göre ideoloji dinsel otoritenin metaforlarına başvurulmadan tasavvur edilemez [...] Althusser, öznelere kurma konusunda ideolojinin iktidarını göstermek için, adlandırır ve adlandırırken özneleri var eden ilahi ses örneğine başvurur. Toplumsal ideolojinin analojik bir yolla işlediğini iddia eden Althusser, ister istemez toplumsal çağırma ilahi fiile asimile etmiş olur [...] Althusser'deki çağırmanın gücü, görünüşte özellikle Tanrı'nın Petrus'u (ve Musa'yı) adlandırdığı sesiyle ve bunun devlet otoritesinin temsilcisinin koyutlanmış sesinde seküler hale gelmesiyle örneklenir [...] Bir başka deyişle öznenin ideolojik kuruluşunu açıklayan çağırma kuramını, adlandırmanın ilahi iktidarı yapılandırır", Butler, *İktidarın Psikik Yaşamı*, ss. 105-7.

²⁸⁸ Bkz. Althusser, "Devletin İdeolojik Aygıtları (DİA'lar) Üstüne Not", YÜÜ, s. 335/ "Anmerkung über die ideologischen Staatsapparate (ISA)", IIS, s. 154.

²⁸⁹ Althusser, "Devletin İdeolojik Aygıtları (DİA'lar) Üstüne Not", s. 335/ "Anmerkung über die ideologischen Staatsapparate (ISA)", s. 154.

anımsatmayı zorunlu buldum”.²⁹⁰ Bu açıdan bakıldığında DİA'nın tam da sınıf mücadelesine işaret ettiği söylenebilir. Yani materyalist ideoloji teorisi, kapitalist toplumsal formasyonu yeniden-üreten olağan sınıf mücadelesini anlatır. Riski göze alıp, durumun *Kapital*'de de pek farklı olmadığını ileri sürebiliriz: Göz önünde duranlar sermaye, ücret, faiz, kâr ya da duruma göre ranttır, ama dikkatle bakmaya alışmış gözler, aslında sınıf mücadelesinin anlatıldığını görür. Neredeyse her satırında.

Fakat Althusser'in etkili cevabıyla sorunların tamamen ortadan kaldırıldığını söylemek zordur: Materyalist ideoloji teorisinde sınıf mücadelesine belirleyici bir konum atfedildiği kesindir. İddiaya göre DİA sınıf mücadelesinin sahnelendiği alandır. Ancak burada *sınıfa* değil de aslında *mücadeleye* vurguda bulunulduğuna dikkat edilmelidir. Althusser, sınıf mücadelesinin her alanda esas olduğunu sıklıkla tekrar etmiş, hatta materyalizme konu oluşturan DİA'nın (dolayısıyla ideoloji ve öznenin) ancak sınıf mücadelesi koşulları altında varlık kazanabildiğini ısrarla vurgulamış, fakat sınıfı, yani bu mücadeleyle sınıksız bağlı gibi görünen tarihsel formasyonu özne kategorisine (devrimci özne) göndermede bulunduğu için reddetmiştir. Burada “sınıfsız bir sınıf mücadelesi”yle karşı karşıya bulunduğumuz açıktır.²⁹¹ Althusser'e göre tarih öznesiz bir süreçtir, dolayısıyla bu süreci belirleyen sınıf(lar) değil, merkezden yoksun kuvvet ilişkileridir. “Althusser'in ideoloji teorisi, bir kuvvet teorisidir”.²⁹² Kuvvet ilişkilerini belirleyici hale getiren bu teorinin proletaryanın (öznenin) sınıfsal eylemini (politikasını) tanımakta güçlük çekeceğini Alain Badiou şu sözleriyle belli eder: “Althusser'e göre özne devletin bir işlevidir. Öyleyse politik bir özne olamaz, çünkü devrimci politika devletin işlevi olamaz”.²⁹³,

²⁹⁰ Althusser, “Devletin İdeolojik Aygıtları (DİA'lar) Üstüne Not”, s. 338/ “Anmerkung über die ideologischen Staatsapparate (ISA)”, s. 156.

²⁹¹ Bkz. Henning Böke, “Allgemeinheiten und ihre Brüche: Zum Problem von Rationalität und Kritik bei Althusser”, *Denk-Prozesse nach Althusser*, çev. Henning Böke, der. Henning Böke; Jens Christian Müller; Sebastian Reinfeldt, Hamburg: Argument, 1994, ss. 68-70.

²⁹² Charim, *Der Althusser-Effekt; Entwurf einer Ideologietheorie*, s. 17.

²⁹³ Alain Badiou, “Althusser: Das Subjektive ohne Subjekt”, *Über Metapolitik*, çev. Heinz Jatho, Zürich-Berlin: Diaphanes, 2003, s. 76.

Althusser'in ideoloji teorisiyle sınıf mücadelesi arasında göze çarpan bu uyumsuzluğu aslında bizzat kendi sözlerinde de tespit etmek mümkündür.

DİA'ların işlevi, egemen ideolojiyi aşılaksa, demek ki bir *direnme* var, bir direnme varsa, demek ki mücadele var ve de bu mücadele sonuçta sınıf mücadelesinin dolaylı ya da dolaysız, bazen yakın, çoklukla uzak yansımasıdır.²⁹⁴

Bu sözlerde “direnme” kelimesi vurguyla ifade edilmiştir ve açıkça sınıf mücadelesine işaret etmektedir. Ancak bu vurgu, Althusser'in kendi ideoloji teorisini sorunsuz bir şekilde tamamlayan bir unsur olarak değerlendirilemez, çünkü DİA'nın olağan sınıf mücadelesi koşullarında dahi sadece ya da büyük ölçüde yeniden-üretim olarak görülemeyeceğini imâ eder. ÖZNE'nin seslenişine kulak asmayan, onu duymayan, yani oyunu kurallarına göre oynamayan bir kesim her zaman vardır. Althusser bu oyunbozanı proletaryanın parti aygıtına işaret ederek gösterir.

Bu partiler işçi sınıfının mücadele örgütleri oldukları için, ilkece (çünkü bunlar da revizyonizm ve reformizme düşebilirler) burjuva sınıfının çıkarlarına ve siyasal sistemine tümüyle *yabancı*dırlar. Bu partilerin ideolojisi (bu ideolojiye dayanarak üye alırlar) burjuva ideolojisi ile uzlaşmazdır. Örgütlenme biçimleriyle de (demokratik-merkeziyetçilik) burjuva partilerden, hattâ sosyalist ve sosyal demokrat partilerden de ayrılırlar [...] [*K*]omünist bir parti hiçbir şekilde “hükümet partilerinden biri” olarak tanımlanamaz.²⁹⁵

Peki bu ayrıcalığın kaynağı nedir? Proletarya'yı DİA içinden en azından ilkede çekip çıkarmayı mümkün hale getiren sebep nedir? Althusser, bu sebebin proletaryanın devrimci ideolojisinde aranması gerektiğini ifade eder. Tabii ki bu ideolojiden maddi bir işleyiş biçimi olarak bahsedilmesi koşuluyla.

²⁹⁴ Althusser, “Devletin İdeolojik Aygıtları (DİA'lar) Üstüne Not”, s. 338/ “Anmerkung über die ideologischen Staatsapparate (ISA)”, s. 156.

²⁹⁵ Althusser, “Devletin İdeolojik Aygıtları (DİA'lar) Üstüne Not”, s. 346/ “Anmerkung über die ideologischen Staatsapparate (ISA)”, s. 162.

Kuşkusuz, Komünist Partinin de bütün öteki partiler gibi, bir *ideoloji* temelinde (parti de buna *proletarya ideolojisi* der zaten) oluştuğu söylenecektir. Elbette ki, öyle. İdeoloji, Komünist Partide de tanımlanmış toplumsal bir öbeğin “harcı”dır (Gramsci); bu harç sayesinde söz konusu toplumsal öbek, gerek düşünce gerekse pratikler açısından bir araya gelmiş olur. Bu ideoloji Komünist Partide de “bireylere özne diye seslenir”, daha kesin olarak söylemek gerekirse *militan*-özne diye seslenir [...] Ancak, proletarya ideolojisi denilen ideoloji, proleter “öğelerin” (Lenin) burjuva öğelerle birleştiği ve de çoğu kez burjuva öğelere boyun eğdiği proletaryanın katıksız “kendiliğinden” ideolojisi değildir. Çünkü proletaryanın kendi birliğinin bilincinde ve mücadele örgütünde etkin bir sınıf olarak var olabilmesi için, yalnız deneyime (neredeyse yüzyıldan fazladır sürdürdüğü sınıf mücadelelerinden edindiği deneyim) değil, ilkeleri Marksist kuram tarafından sağlanan *nesnel bilgilere* de ihtiyacı vardır. *Bu çok özel bir ideolojidir demek ki* [...] İşçi sınıfı, ahlaki, hukuki ve dinsel ideoloji öğelerine duyarlı olsa da, her şeyden önce siyasal kimliğe sahip bir ideolojide bulur kendini; burjuva siyasal ideolojisinde (sınıf egemenliği) değil de, proletaryanın siyasal ideolojisinde, başka deyişle, sınıfların ortadan kaldırılması ve komünizmin kurulmasına yönelik sınıf mücadelesinin ideolojisinde bulur kendini.²⁹⁶

Althusser’in bu satırları birkaç önemli sonuca işaret etmektedir: a) Öncelikle *Özeleştirici Öğeler*’inde itiraf edilen temel bir eksikliğin gelişmiş haliyle düzeltildiği görülmektedir: Proletaryanın ideolojisine ayrıcalığını temin eden Marksist teoridir. Başka bir deyişle teori ve pratik arasında organik bir bağ vardır, yani proleter ideolojiyi Marksist teoriye tercüme etmek mümkündür. b) Bu durum aynı zamanda ideolojinin her zaman yalan söylemediğine kanıt oluşturur. c) En önemlisi, proleter ideolojinin DİA içinde tanımlamanın mümkün olmadığını, yani DİA içinde üretilmeyen bir öznenin de varolabileceğini gösterir. Sınıf mücadelesini proletaryadan, yani devrimci öznenin ayırmak mümkün değildir.

²⁹⁶ Althusser, “Devletin İdeolojik Aygıtları (DİA’lar) Üstüne Not”, ss. 349-351/ “Anmerkung über die ideologischen Staatsapparate (ISA)”, s. 164-6.

SONUÇ

Teorik antihümanizmin belirli bir konjonktüre müdahale etmek amacıyla ileri sürüldüğünü, daha açık bir deyişle, Marksizmin 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gelişmeye başlayan ve giderek derinleşen krizini çözümlenmek amacıyla ortaya konulduğunu hatırlamak önemlidir. Bu krizi hiç şüphesiz öncelikle pratik ve ardından da teorik bir kriz olarak anlamak gerekir. Kriz her şeyden önce işçi sınıfının ve uluslararası komünist hareketin bir krizidir: Kapitalist üretim tarzının 60'lı yıllarda geçirdiği dönüşüm, refah düzeyinde görülen artış, sosyal demokrasinin yükselişi ve ileriki yıllarda sağladığı görece başarı, işçi sınıfında meydana gelen yapısal dönüşüm, bu sınıfın radikal politik taleplerinde geri çekilme ve nihayet geleneksel Marksist parti politikasında yaşanan mevzi kaybı, yani “proletarya diktatörlüğü”nün terk edilmesi ve “insan ideolojisi”yle demokratizmin işçi partilerinde neredeyse kayıtsız şartsız kabul görmesidir. Politikada yaşanan bu krizin teorideki yansıması “yetersizlik”tir; Hegel’in diyalektik sisteminden beslenen hâkim Marksist teori, iddia odur ki, açıklayıcı gücünü ve dolayısıyla geçerliğini kaybetmiştir. Althusser Marx’ı yeniden okuyarak ve onun dışında yer alan bazı kaynaklara da (Spinoza, Freud/Lacan ve Fransız Epistemoloji Geleneği) başvurarak bu kaybı telafi etmeye çalışmıştır. Amacı “Politik İktisadın Eleştirisi”ni materyalist bir felsefe ve ideoloji teorisiyle kuvvetlendirip tamamlamaktır.

Bu materyalist felsefe ve ideoloji teorisi “gerçek” ile “geçeğin tasarımı” arasında yapılmış bir ayırım üzerinde yükselir. Althusser’e göre gerçek ile ona ilişkin tasarım birbirinden ayrıdır; bilinç felsefesinden ve felsefi antropolojiden kurtulmuş materyalist bir teori bu ikisi arasında dolaysız bir ilişki olabileceğini kesinkes reddeder. Althusser’in felsefesinde önemli bir yere sahip olan bütün kavramlar bu ayırmadan destek alır. “Semptomatik okuma”, “problematik”, “düşünce aygıtı” ve “teorik pratik” gibi kavramlar bu ayırımla birlikte doğmuştur ve genel olarak bakıldığında hem tarihin hem de bilginin öznesiz bir süreç olarak kavranması gerektiğini gösterirler. Althusser’e göre insan-özne

epistemolojinin sınırları içinde üretilmiş bir yanılsamadır ve son çözümlemede burjuvazinin sınıfsal çıkarlarıyla uyum içinde durur.

Teorik antihümanizmin bu haliyle felsefi antropolojiye büyük bir darbe indirdiği açıktır. Fakat bu antihümanizmin önemli bir problemi çözümsüz bir şekilde ortada bıraktığını tespit etmek gerekir. Bu problem “sahiplenme” (*appropriation*, Alm. *aneignung*) kavramında göze çarpar. Althusser’e göre bilim, ideolojiden farklı olarak gerçek bir nesneyle değil de ona ilişkin bir tasarımla çalıştığının farkındadır. Ancak bu durum, bilimsel etkinliğin gerçekte hiç temas etmeyen spekülative bir akıl yürütme biçimine dayandığını göstermez. Althusser, bilimsel etkinliğin gerçek nesneyle ilişki içinde bulunduğunu, ama bunu soyutlayarak ya da yansıtarak (yani gerçek nesneyle dolaysız bir şekilde ilişki kurarak) değil, aksine gerçeği sahiplenerek, değiştirerek ve dönüşüme uğratarak gerçekleştirdiğini ifade etmiştir. Ancak bu değiştirmeye ve dönüşüme uğratmayla tam olarak ne kastedildiğini merak edenler boşa zaman harcayacaktır. Düşünce sıfatıyla var olan belirli bir tavrın (yani belirli bir fikrin veya tasarımın) gerçek nesneyi sahiplenmesi ve onu dönüştürerek kavraması ne anlama gelir? Gerçek nesnenin teoriyle (daha doğrusu teorik pratikle) dönüşüme uğratılması materyalist bir tutumla nasıl bağdaşır? Bu soruların cevabı Althusser’de yoktur. Teorik hümanizm (teorik ideoloji) ile teorik antihümanizm (bilim) arasında fark olduğu ileri sürülmüş, ancak bu farkın gerçek nesneyle ilişki söz konusu olduğunda tam olarak nerede bulunduğu gösterilmemiştir. Bu fark gösterilemediği için, farka işaret etmenin en kolay yolu kendisini dayatmıştır: Teorik antihümanizm (bilim) gerçekte (dolaylı da olsa) temas halinde üretilmiş bilgilere dayanırken, teorik hümanizm (teorik ideoloji) gerçekte ilgisi bulunmayan tasarımlarla oyalanır. Yani bilim “doğru”, teorik ideoloji ise “yanlış” temsillere dayanır.

Teorik antihümanizmde göze çarpan bu problemin küçük bir fırça darbesiyle ortadan kaldırılamayacağını görebilmek için pratiğe (daha doğrusu teoride göze çarpan aksaklığın pratik ifadesine) bakmak yeterlidir. Eğer gerçeğe temas edebilecek tek düşünce biçimi bilimse, insan ideolojisiyle

birlikte proletaryanın sınıfsal ideolojisi de bir kenara itilecek ve gerçeğe ilgisi bulunmayan boş bir tasarım olarak mahkûm edilecektir. Althusser, proleter ideolojinin *Kapital* (yani bilim) tarafından desteklendiğini ve bu itibarla da “özel” bir ideoloji olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade ettiğinde problemi çözmüş olmaz. Bu ifadede gerçeği temsil ve ifade eden hâlâ bilimdir, proletaryanın sınıfsal eylemi değil. Yani bilimden (*Kapital*den) yoksun bir proletaryanın gerçeği kavraması mümkün değildir. Althusser’e göre bu sınıfın gerçeğe temas etmesini sağlayan bilimdir. Bilim olmadan işçi sınıfı illüzyona yenik düşmekte, yalana dayanarak hareket etmektedir.

Althusser’in teorik antihümanizmi insan-özne üzerinde yükselen burjuva dünya görüşünü bir ideoloji olarak mahkûm ederken proleter ideolojiyi de önüne katmakta, onu da *gerçek*ten kopuk bir tür illüzyon olarak tanımlamaktadır.

*Özeleştirici Öğeleri*nden sonra ortaya konulan materyalist ideoloji teorisinin bu aksaklığı ortadan kaldırdığını ifade etmek zordur. Gerçi idealist önyargılar üzerine kurulmuş ideoloji kavramlaştırmalarına büyük bir darbe indirildiğini teslim etmek gerekir: Althusser ideolojinin bilinçle ilgili bir mesele olmadığını göstermiş, onu günlük hayatın ritminde, yani somut bireylerin karşı karşıya gelmelerinde, davranışlarında, hareketlerinde ve birbirlerine öykünüp taklit etmelerinde aramız gerektiğini ifade etmiştir. Bu tartışmada DİA’nın vurgulanmış olması da önemlidir. Althusser, ideolojinin ancak devletle (maddi aygıt ya da makineyle) birlikte düşünülebileceğini ifade etmiş, dolayısıyla bilince atfedilen tasarımların aslında maddi bir ilişkiye dayandığını ve ancak kuvvet ilişkileri içinde oluşabildiğini göstermiştir. Fakat bu ideoloji teorisinde sınıf mücadelesi ve dolayısıyla proletaryanın sınıfsal ideolojisi kurucu bir konuma sahip değildir. Althusser’e göre işçi sınıfının ideolojisi her ideoloji gibi *gerçek*ten kopuktur. Yani hayaldir. Althusser’in 1968 Hareketi’ne mesafeli durmasının ve parti dışında gelişen politik alternatifleri şüpheyle karşılamasının nedeni de budur. Bu eğilimler ona göre Mesianizmden beslenir ve bu nedenle ütopyik ve hayalperest bir komünizmden başka hiçbir şeyin ifadesi değildir.

O halde, Althusser'in teorik antihümanizmde iki karşıt eğilimin bir arada bulunduğunu tespit etmek mümkündür: a) Teorik antihümanizm ve materyalist ideoloji teorisi hem bilginin hem de tarihin öznesiz bir süreç olarak geliştiğini gösterir ve böylece insan-özne üzerine kurulu liberal dünya görüşünün ve onun politik örgütlenme biçiminin illüzyona dayandığını iddia eder. Sınıfsal çıkarları esas alan bu iddia zihinsel dünyanın ve tarihin ancak kuvvet ilişkileriyle ya da sınıf mücadelesiyle birlikte düşünülebileceğini ileri sürer. Oysa b) aynı antihümanizm, proleter ideolojinin *gerçek*'le bağ kuramayacağını, onun da tıpkı diğer ideolojiler gibi hayallere boyun eğmek zorunda olduğunu ifade eder. Yani proletarya (sınıf mücadelesi) aynı anda hem illüzyonu ortadan kaldıran bir kuvvet olarak hem de hayalle beslenen ve illüzyona teslim olan bir sınıf olarak tanımlanır. Proleter ideolojinin *Kapital*'le (bilimle) desteklenmiş özel bir ideoloji olduğunu ifade etmek çare değildir. Bu durumda gerçekle bağ kuran şey proleter ideoloji ve eylem değil, ona rehberlik eden bilimdir. Dolayısıyla teorik antihümanizm proleter ideolojinin dışında durmakta ve onun bir parçası haline gelememektedir.

Teorik antihümanizmde görülen bu çelişkinin bulanık bir "gerçek" anlayışından kaynaklandığını ifade etmek mümkündür. *Gerçek*, Althusser'in bütün eserlerinde sisle kaplı ve geçit vermeyen bir şey olarak kalmıştır. Teorik antihümanizm, onun bilimle kavranabileceğini iddia eden bütün satırlarını geri çekmiş ve sınıf mücadelesine işaret etmiştir. Fakat sadece işaret etmekle yetinmiştir, yani işaret teorik zeminden yoksundur. *Özeleştiril*'den sonra ortaya konulan materyalist ideoloji teorisi ise bütün ideolojilerle birlikte proleter ideolojiyi de hayalperest olarak nitelendirmiş ve böylece *gerçek* karanlığa mahkûm edilmiştir. Ancak Althusser'in *gerçek*'ten umudunu kestiğini ifade etmek de yanlış olur. Bu umut vardır ve kendisini birçok yerde açıkça gösterir. Althusser'e bu konuda yol gösteren kişi Lacan olmuştur. Ona göre simgesel ve imgesel indirgenemeyecek bir gerçek vardır. Ama Lacan *gerçeği* anlatırken şu cümleleri kurmuştu: "dil ve düşünce öncesi", "bir tür tarif edilemez olan", "içinde her şeyin duyulabildiği bir gürültü", "kelimelerin sustuğu ve tüm kategorilerin iflas ettiği an" vs. Gerçeğin

bu haliyle bilim tarafından hiçbir zaman kavranamayacağı açıktır. Nitekim Lacan gerçeğe ancak travmatik koşullarda bir patoloji olarak karşı karşıya kalılabileceğini söylemiştir. O halde *gerçek* ve sınıf mücadelesi arasındaki ilişkiyi tekrar düşünmek gerekiyor. Devrimci şiddetin yol açtığı toplumsal çalkantıyı, altüst oluşu ve kaosu “içinde her şeyin duyulabildiği bir gürültü” olarak, “kelimelerin sustuğu ve kategorilerin iflas ettiği an” olarak, yani *gerçek* olarak tasarlamak mümkün değil mi? Bu türden bir travmayı veya patolojiyi *gerçeğin* ya da *doğal durumun* bir ifadesi olarak kabul etmek çok mu zor? Bu ve buna benzer sorular proleter ideoloji içinde barınan “mesiyani”, “ütopik” ve hatta “saçma” öğelerin gerçeğe doğrudan bağlantı içinde bulunabileceğini düşündürür. Sınıf mücadelesini anlatırken, özellikle olağanüstü hallerde aldığı biçimi tasvir ederken, Lacan’ın sözleri hiç değiştirilmeden kullanılabilir. Proleter ideoloji yerleşik düzeni sekteye uğratar, onu dağıtır ve kaosa sürükler. *Gerçek*, belki de hiç hoş olmayan bütün o niteliklerini ancak bu kırılma anında gösterir. *Gerçek* bu haliyle umut değil, tarihsel bir olgudur. Çok defa görülmüştür ve tekrar görünmemesi için hiçbir neden yoktur. *Gerçek* vardır ve ona sert sınıfsal mücadele koşulları içinde, yani travmada ve patolojide rastlamak mümkündür. Althusser, yaşanmış gerçekleri göz önünde bulundurmadığı (teorinin kurucu unsuru haline getirmediği) için gerçek ve sınıf mücadelesi arasındaki ilişkiyi görememektedir. Bu nedenle bilim her seferinde tekrar başvuru kaynağı haline gelmekte ve gerçeği kavrayabilecek en kuvvetli aday konumuna yükselmektedir.

KAYNAKLAR

- Abma, Ruud.-Janssen, Monique. "Onbewuste en ideologie: een eeuwig probleem?", *Seminar Althusser: De marxistische filosofie en haar verhouding tot Spinoza en Hegel, Bachelard en Lacan*, Nijmegen: SUN, 1977.
- Acar-Savran, Gülnur. "Öz'lerin Reddinden Sınıf Politikasının Reddine", *Özne-Yapı Gerilimi: Maddeci Bir Bakış*, İstanbul: Kanat, 2006.
- Adorno, Theodor W. *Negative Dialektik: Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1997.
- Agamben, Giorgio. *Das Offene: Der Mensch und das Tier*, çev. Davide Giuriato, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2003.
- Althusser, Louis. "Amiens Savunusu", *Makyavel'in Yalnızlığı ve Başka Metinler: "Althusser'in Mirası"*, çev. Turhan Ilgaz-Alâeddin Şenel-Seda Çarmık, Ankara: Epos, 2006.
- _____. "Anmerkung über die ideologischen Staatsapparate (ISA)", *Ideologie und ideologische Staatsapparate; Aufsätze zur marxistischen Theorie*, çev. Rolf Löper, Klaus Riepe ve Peter Schöttler, Hamburg/Westberlin: VSA, 1977.
- _____. "Antwort an John Lewis", *Was ist revolutionärer Marxismus?*, çev. Bernd F. Gruschwitz ve Peter Schöttler yardımıyla Georg Fexer, Berlin (Batı): VSA, 1973.
- _____. *Das Kapital Lesen I*, çev. Klaus-Dieter Thieme, Hamburg: Rowohlt, 1972.
- _____. *Das Kapital Lesen II*, çev. Klaus-Dieter Thieme, Hamburg: Rowohlt, 1972.
- _____. "Devletin İdeolojik Aygıtları (DİA'lar) Üstüne Not", *Yeniden Üretim Üzerine*, çev. Işık Ergüden ve Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki, 2006.
- _____. "Doktor Freud'un Keşfi", *Psikanaliz Üzerine Yazılar / Freud ve Lacan*, 3. cilt, çev. İrvem Keskinoglu, İstanbul: İthaki, 2008.
- _____. *Elemente der Selbstkritik*, çev. Peter Schöttler, Westberlin: VSA, 1975.

- _____ . “Felsefe Nedir?”, *Yeniden Üretim Üzerine*, çev. Işık Ergüden-Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki, 2006.
- _____ . “Freud ve Lacan”, *Psikanaliz Üzerine Yazılar / Freud ve Lacan*, 3. cilt, çev. İrvem Keskinoglu, İstanbul: İthaki, 2008.
- _____ . “Freud und Lacan”, *Freud und Lacan*, çev. Hanns-Henning Ritter ve Herbert Nagel, Berlin: Merve, 1970.
- _____ . *Für Marx*, çev. Karin Brachmann ve Gabriele Sprigath, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1968.
- _____ . *Gelecek Uzun Sürer*, çev. İsmet Birkan, İstanbul: Can, 1998.
- _____ . “XXII. Kongre”, *Güncel Müdahaleler*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki, 2004.
- _____ . “Hegel Karşısında Lenin”, *Lenin ve Felsefe*, çev. Bülent Aksoy-Erol Tulpar-Murat Belge, İstanbul: İletişim, 1989.
- _____ . “Ideologie und ideologische Staatsapparate; Anmerkungen für eine Untersuchung”, *Ideologie und ideologische Staatsapparate; Aufsätze zur marxistischen Theorie*, çev. Rolf Löper, Klaus Riepe ve Peter Schöttler, Hamburg/Westberlin: VSA, 1977.
- _____ . “İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları; Bir Araştırma için Notlar”, *Yeniden Üretim Üzerine*, çev. Işık Ergüden ve Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki, 2006.
- _____ . “İdeoloji Üzerine”, *Yeniden Üretim Üzerine*, çev. Işık Ergüden ve Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki, 2006.
- _____ . “John Lewis’e Cevap”, *John Lewis’e Cevap*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki, 2004.
- _____ . *Kapital’i Okumak*, çev. A. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki, 2007.
- _____ . “Lenins Hegel-Lektüre”, *Lenin und die Philosophie*, çev. Klaus-Dieter Thieme, Hamburg: Rowohlt, 1974.
- _____ . *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki, 2002.

- _____ . “Marx ve Freud Hakkında”, *Psikanaliz Üzerine Yazılar / Freud ve Lacan*, 3. cilt, çev. İrvem Keskinoglu, İstanbul: İthaki, 2008.
- _____ . *Özeleştirici Öğeleri*, çev. Levent Targu, İstanbul: Belge, 2000.
- _____ . “Sınırları İçinde Marx”, *Kriz yazıları / Althusser’den Sonra Althusser*, 4. cilt, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki, 2009.
- _____ . “Über die Beziehung von Marx zu Hegel”, *Lenin und die Philosophie*, çev. Klaus-Dieter Thieme, Hamburg: Rowohlt, 1974.
- Amann, Francis. *Ganzes und Teil: Wahrheit und Erkennen bei Spinoza*, Schriftenreihe der Spinoza-Gesellschaft, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000.
- Anderson, Perry. *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*, çev. Bülent Aksoy, İstanbul: Birikim, 2004.
- Arendt, Hannah. “Gelenek ve Modern Çağ”, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim, 1996.
- _____ . *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim, 1994.
- _____ . *Vom Leben des Geistes*, çev. Hermann Vetter, München: Piper, 2006.
- Badiou, Alain. “Althusser: Das Subjektive ohne Subjekt”, *Über Metapolitik*, çev. Heinz Jatho, Zürich-Berlin: Diaphanes, 2003.
- Baker, Ulus. “Bilimsel Kuşkudan Bilimden Kuşkuya Doğru”, *Yüzeysel Bilim-Fragmanlar*, der. Ege Berensel, İstanbul: Birikim, 2009.
- _____ . “Spinoza: Hayatın Geometrisi”, *Yüzeysel Bilim-Fragmanlar*, der. Ege Berensel, İstanbul: Birikim, 2009.
- _____ . “Kanaat Nedir?”, *Toplum ve Bilim*, sayı: 111, 2008, ss. 5-35.
- _____ . “Kullanışlı Bir Felsefe: Spinozacılık”, *Yüzeysel Bilim-Fragmanlar*, der. Ege Berensel, İstanbul: Birikim, 2009.

- Balibar, Etienne. *Althusser İçin Yazılar*, çev. Hülya Tufan, İstanbul: İletişim, 1991.
- _____. *Marx'ın Felsefesi*, çev. Ömer Laçiner, İstanbul: Birikim, 1996.
- _____. "Sınıf Mücadelesinden Sınıfsız Mücadeleye mi?", *İrk Ulus Sınıf: Belirsiz Kimlikler*, çev. Nazlı Ökten, Etienne Balibar ve Immanuel Wallerstein, İstanbul: Metis, 1995.
- _____. "Strukturele Kausalität, Überdetermination und Antagonismus", *Denk-Prozesse nach Althusser*, çev. Henning Böke, der. Henning Böke; Jens Christian Müller; Sebastian Reinfeldt, Hamburg: Argument, 1994.
- _____. "1996 Tarihli Baskıya Önsöz", *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki, 2002.
- Barrett, Michèle. *Marx'tan Foucault'ya İdeoloji*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Sarmal, 1996.
- Bayertz, Kurt-Vogeler, Rolf-Dieter. "Ist es einfach in der Wissenschaftstheorie Anti-Empirist zu sein?", *Betr.: Althusser; Kontroversen über den "Klassenkampf in der Theorie"*, der. Hans Jörg Sandkühler, Köln: Pahl-Rugenstein, 1977.
- Berthold, Jürg. *Althusserlektüren: Lektüre/Ideologie/Didaktik in Louis Althusser's Diskurs*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1992.
- Bowie, Malcolm. *Lacan*, çev. V. Pikel Şener, Ankara: Dost, 2007.
- Böke, Henning. "Allgemeinheiten und ihre Brüche: Zum Problem von Rationalität und Kritik bei Althusser", *Denk-Prozesse nach Althusser*, çev. Henning Böke, der. Henning Böke; Jens Christian Müller; Sebastian Reinfeldt, Hamburg: Argument, 1994.
- von Brauk, Stefan. *Zur Staats- und Ideologietheorie im strukturalistischen Marxismus*, Göttingen 2002, Dissertation zur Erlangung des sozialwissenschaftlichen Doktorgrades der Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Göttingen, http://deposit.ddb.de/cgi-bin/dokserv?idn=965459594&dok_var=d1&dok_ext=pdf&filename=965459594.pdf, 02.01.2009.

- Brühmann, Horst. *Der Begriff des Hundes bellt nicht: Das Objekt der Geschichte der Wissenschaften bei Bachelard und Althusser*, Wiesbaden: B. Heymann, 1980.
- Butler, Judith. *İktidarın Psikik Yaşamı*, çev. Fatma Tütüncü, İstanbul: Ayrıntı, 2005
- Charim, Isolde. *Der Althusser-Effekt; Entwurf einer Ideologietheorie*, Wien: Passagen, 2002.
- Cottingham, John. *Descartes Sözlüğü*, çev. Bülent Gözkân; Necati Ilgıcioğlu; Ayhan Çitil; Aliye Kovanlıkaya, İstanbul: Doruk, 2002.
- Crary, Jonathan. *Gözlemcinin Teknikleri: On Dokuzuncu Yüzyılda Görme ve Modernite Üzerine*, çev. Elif Daldeniz, İstanbul: Metis, 2004.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza: Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker, İstanbul: Norgunk, 2005.
- Descartes, René. *Metot Üzerine Konuşma*, çev. K. Sahir Sel, 2. basım, İstanbul: Sosyal, 1994.
- _____. *Meditationen über die Erste Philosophie*, çev. Gerhart Schmidt, Stuttgart: Reclam, 2005.
- _____. *Die Prinzipien der Philosophie*, çev. Arthur Buchenau, Hamburg: Felix Meiner, 1992.
- Descombes, Vincent. *Modern Fransız Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1993.
- De Dijn, Herman. "Spinoza en Althusser over Ideologie", *Bijdragen: Tijdschrift voor Filosofie en Theologie*, 38. sayı, 1977, ss. 234-248.
- Eagleton, Terry. *İdeoloji*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı, 2005.
- Engels, Friedrich. *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, MEW 21, Berlin (doğu): Dietz, 1962.
- Feuerbach, Ludwig. *Das Wesen der Religion*, der. ve haz. Albert Esser, Heidelberg: Lambert Schneider, 1983.
- _____. *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*, çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Ara, 1991.

- Foucault, Michel. "Felsefe ve Psikoloji", *Seçme Yazılar 5*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı, 2004.
- _____. *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge, 1994.
- Freud, Sigmund. "Bilinçdışı", *Metapsikoloji: Haz İlkesinin Ötesinde Ego ve İd ve Diğer Çalışmalar*, çev. Emre Kapkın ve Ayşe Tekşen Kapkın, İstanbul: Payel, 2002.
- _____. "Ruhçözümlemesinde Bilinçdışı Üzerine Bir Not", *Metapsikoloji: Haz İlkesinin Ötesinde Ego ve İd ve Diğer Çalışmalar*, çev. Emre Kapkın ve Ayşe Tekşen Kapkın, İstanbul: Payel, 2002.
- Gattung, Christiane. *Der Mensch als Glied der Unendlichkeit: Zur Anthropologie von Spinoza*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1993.
- Geras, Norman. "Althusser'in Marksizm Anlayışı: Bir Değerlendirme", *Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar*, çev. Kemâli Saybaşılı, der. Kemâli Saybaşılı, Ankara: Doruk, 1999.
- Ghisu, Sebastiano Francesco. *Epistemologische Untersuchung zum Verhältnis von historischem Materialismus und Psychoanalyse bei Louis Althusser*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades am Fachbereich Philosophie und Sozialwissenschaften der Freien Universität Berlin, 1994.
- Gillot, Pascale. *Althusser ve Psikanaliz*, çev. Nami Başer, Ankara: Epos, 2009.
- Girard, René. *Şiddet ve Kutsal*, çev. Nemciye Alpay, İstanbul: Kanat, 2003.
- Grimm, Bodo. *Konstitutionbedingungen, Inhalt und Funktion der Theorie Louis Althusser's*, Köln: Pahl-Rugenstein, 1988.
- Haug, Wolfgang Fritz. "Die Camera obscura des Bewußtseins: Kritik der Subjekt/Objekt-Artikulation im Marxismus", *Die Camera obscura der Ideologie: Philosophie-Ökonomie-Wissenschaft*, der. Stuart Hall- Wolfgang Fritz Haug-Veikko Pietilä, Berlin: Argument, 1984.
- Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Felix Meiner, 1952.

- Hong, Joon-Kee *Der Subjektbegriff bei Lacan und Althusser: ein philosophisch-systematischer Versuch zur Rekonstruktion ihrer Theorien*, Frankfurt a/M; Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Wien: Lang, 2000.
- Hyppolite, Jean. "Fenomenolojinin Anlamı ve Yöntemi", *Hegel'i Okumak*, der. ve çev. Tülin Bumin, İstanbul: Kabalıcı, 1993.
- Iljenkow, E. W. "Die Dialektik des Abstrakten und Konkreten im 'Kapital' von Marx", *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, der. Alfred Schmidt, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1970.
- Jones, Gareth Steedman. "Genç Lukacs'ın Marksizm Anlayışı", *Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar*, çev. Zeynep Güneş, der. Kemâli Saybaşıllı, Ankara: Doruk, 1999.
- Kammler, Jörg. *Politische Theorie von Georg Lukács*, Darmstadt ve Neuwied: Hermann Luchterhand, 1974.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1993.
- Karman, Willem-Jan. "Althusser en Bachelard", *Seminar Althusser: De marxistische filosofie en haar verhouding tot Spinoza en Hegel, Bachelard en Lacan*, Nijmegen: SUN, 1977.
- Karsz, Saül. *Teori und Politik: Louis Althusser*, çev. Erika Höhnisch, Frankfurt a/M: Ullstein, 1975.
- Kimmerling, Andreas. *Ideen des Ichs: Studien zu Descartes' Philosophie*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1996.
- Kojève, Alexandre. *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi, 2000.
- Koo, Seung-Hoe. *Karl Korsch und die Historisierung des Marxismus*, Inauguraldissertation: zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie im Fachbereich Gesellschafts- und Geschichtswissenschaften der Technischen Hochschule Darmstadt, Darmstadt 1992.
- Korsch, Karl. *Marksizm ve Felsefe*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge, 1991.
- _____ . "Marksizm ve Felsefe' Sorununun Günümüzdeki Durumu", *Marksizm ve Felsefe*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge, 1991.

- Koyré, Alexandre. *Bilim Tarihi Yazıları 1*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: TÜBİTAK, 2000.
- Lacan, Jacques. “Özne-Ben’in İşlevinin Oluşturucusu Olarak Ayna Evresi”, çev. Nilüfer Kuyuş, *Felsefe Yazıları*, İstanbul: Yazko, 1. Kitap, 1982.
- Lektorsky, Victor. *Özne Nesne Biliş*, çev. Şükrü Alpagut, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm, 1998.
- Lenin, V. İ. *Materyalizm ve Ampiryokritisizm: Gerici Bir Felsefe Üzerine Eleştirel Notlar*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol, 1993.
- Lukács, Georg. *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Darmstadt: Luchterhand, 1988.
- Manschot, Henk. *Althusser over het marxisme*, Nijmegen: SUN, 1980.
- _____. “Aanzetten voor een histories materialistiese ideologiekritiek: de bijdrage van Louis Althusser”, *Te Eftder Ure*, 78. sayı, 1978.
- Marcuse, Herbert. *Us ve Devrim: Hegel ve Toplumsal Kuramın Doğuşu*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1989.
- Márkus, György. “Über die erkenntnistheoretischen Ansichten des jungen Marx”, *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, der. Alfred Schmidt, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1970.
- Marx, Karl. *Das Kapital*, 1. cilt, MEW 23, Berlin (doğu): Dietz, 1962.
- _____. *Das Kapital*, 3. cilt, MEW 25, Berlin (doğu): Dietz, 1983.
- _____. *Thesen über Feuerbach*, MEW 3, Berlin: Dietz, 1969.
- _____. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Frankfurt a/M: Europäische; Wien: Europa, 1967.
- _____. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, MEW, ek cilt, 1. bölüm, Berlin (doğu): Dietz, 1968.
- _____. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEW 1, Berlin (doğu): Dietz, 1976.
- Marx, Karl.- Engels, Friedrich.- Weydemeyer, Joseph. *Die Deutsche Ideologie*, Text, Berlin: Akademie, 2004.

- Melchior-Bonnet, Sabine. *Aynanın Tarihi*, çev. İsmail Yerguz, Ankara: Dost, 2007.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Humanismus und Terror*, çev. Eva Moldenhauer, Frankfurt a/M: Hain, 1990.
- Moreau, Pierre-François. *Marx und Spinoza*, çev. Rolf Löper, Hamburg: VSA, 1978.
- _____. *Spinoza; Versuch über die Anstößigkeit seines Denkens*, çev. Rolf Löper, Frankfurt a/M: Fischer, 1994.
- Nutku, Uluğ. "İki Kültür İki Ruh", *İnsan Felsefesi Çalışmaları*, İstanbul: Bulut, 1998.
- Oittinen, Vesa. *Spinozistische Dialektik: die Spinoza-Lektüre des französischen Strukturalismus und Poststrukturalismus*, Frankfurt a/M; Berlin; Bern; New York; Paris; Wien: Lang, 1994.
- Özbek, Sinan. *İdeoloji Kuramları*, İstanbul: Bulut, 2. baskı, 2003.
- Pagel, Gerda. *Jacques Lacan: zur Einführung*, Hamburg: Junius, 2002.
- Pfaller, Robert. *Althusser – Das Schweigen im Text: Epistemologie, Psychoanalyse und Nominalismus in Louis Althusser's Theorie der Lektüre*, München: Fink, 1997.
- Rheinberger, Hans Jörg. "Die erkenntnistheoretischen Auffassungen Althusser's", *Das Argument*, sayı: 94, 1975, ss. 922-951.
- Rorty, Richard. *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya, İstanbul: Paradigma, 2006.
- Schmidgen, Henning. *Das Unbewußte der Maschinen: Konzeptionen des Psychischen bei Guattari, Deleuze und Lacan*, München: Fink, 1997.
- Schmidt, Waldemar. *Probleme einer Metakritik der Anthropologie: Über Althusser's Versuch einer ahumanistischen Neuinterpretation der marxistischen Theorie*, Bochum: Germinal, 1980.
- Schweicher, Reinhard. "Epistemologie bei Althusser", *Betr.: Althusser; Kontroversen über den "Klassenkampf in der Theorie"*, der. Hans Jörg Sandkühler, Köln: Pahl-Rugenstein, 1977.

- Spinoza, Benedictus. *Ethica*, çev. Nico van Suchtelen, Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1979.
- _____. *Briefwechsel*, 60 numaralı Mektup, der. ve çev. Manfred Walther, Hamburg: Felix Meiner, 1986.
- _____. *Verhandeling over de verbetering van het verstand*, çev. Theo Verbeek, Groningen: Historische, 2002.
- Steenbakkers, Piet. *Over kennis en ideologie bij Louis Althusser: Een materialistische kritik*, Groningen: Konstapel, 1982.
- de Tarde, Gabriel. *Die Gesetze der Nachahmung*, çev. Jadja Wolf, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2003.
- Terpstra, Marin. *Spinoza en de anti-naturalistische filosofie van Louis Althusser*, Mededelingen vanwege het Spinozahuis 53, Leiden: Brill, 1987.
- Turchetto, Maria. "Für die Kritik einer Selbstkritik: Reflexionen über die Bedeutung von 'Philosophie', 'Wissenschaft', 'Ideologie' in der theoretischen Ausarbeitung von Louis Althusser", *Denk-Prozesse nach Althusser*, çev. Henning Böke, der. Henning Böke; Jens Christian Müller; Sebastian Reinfeldt, Hamburg: Argument, 1994.
- Vranicki, Pedrag. *Geschichte des Marxismus*, 2. cilt, çev. Stanislava Rummel ve Vjekoslava Wiedmann, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1983.
- Zelený, Jindřich. "Zum Wissenschaftsbegriff des dialektischen Materialismus", *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, der. Alfred Schmidt, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1970.
- Žižek, Slavoj. *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2002.
- Zweerman, Th. H. *Spinoza en de hedendaagse kritiek op het humanisme als ideologie*, mededelingen vanwege het Spinozahuis XXXIV, Leiden Brill, 1975.

ÖZGEÇMİŞ

Doğum tarihi : 25.10.1971
Doğum yeri : Hengelo (Hollanda)
Lisans : Uludağ Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi,
Kamu Yönetimi Bölümü
Yüksek Lisans : Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe
Anabilim Dalı, Felsefe Yüksek Lisans Programı
Meslek : Öğretim Görevlisi (Kocaeli Üniversitesi, Fen-Edebiyat
Fakültesi, Felsefe Bölümü)