

T.C.

MUĞLA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

ALTHUSSER, YAPI VE YAPISAL MARXİZM

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TUNCAY SAYGIN

DANIŞMAN

PROF. DR. ALİ OSMAN GÜNDOĞAN

TEMMUZ, 2009

MUĞLA

MUĞLA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

ALTHUSSER, YAPI VE YAPISAL MARXİZM

TUNCAY SAYGIN

Sosyal Bilimler Enstitüsünde
“Yüksek Lisans”
Diploması Verilmesi İçin Kabul Edilen Tezdir.

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih : 22.07. 2009
Tezin Sözlü Savunma Tarihi : 22. 06. 2009

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN
Jüri Üyesi : Doç. Dr. Mehmet ELGİN
Jüri Üyesi : Yrd. Doç. Dr. Yavuz KILIÇ

Enstitü Müdürü : Prof. Dr. Nurgün OKTİK

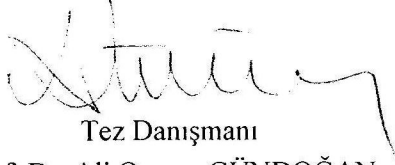
TEMMUZ / 2009
MUĞLA

TUTANAK

Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün 27/05/2009 tarih ve 452/9 sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 25/4 maddesine göre, Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans öğrencisi Tuncay SAYGIN'ın "Althusser, Yapı ve Yapısal Marxizm" adlı tezini incelemiş ve aday 22/06/2009 tarihinde saat 10:00'da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra 60 dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin başarılı olduğuna oybirliğiyle karar verildi.

kabul



Tez Danışmanı

Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN



Üye

Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN



Üye

Doç Dr. Mehmet ELGİN



Üye

Yrd. Doç Dr. Yavuz KILIÇ

YEMİN

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Althusser, Yapı ve Yapısal Marxizm” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.



21 01 2009

TUNCAY SAYGIN

İMZASI

YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ
TEZ VERİ GİRİŞ FORMU

YAZARIN

MERKEZİMİZCE DOLDURULACAKTIR.

Soyadı :

Adı :

Kayıt No:

TEZİN ADI

Türkçe :

Y. Dil :

TEZİN TÜRÜ: Yüksek Lisans

Doktora

Sanatta Yeterlilik

O

O

O

TEZİN KABUL EDİLDİĞİ

Üniversite :

Fakülte :

Enstitü :

Diğer Kuruluşlar :

Tarih :

TEZ YAYINLANMIŞSA

Yayınlayan :

Basım Yeri :

Basım Tarihi :

ISBN :

TEZ YÖNETİCİSİNİN

Soyadı, Adı :

Ünvanı :

TEZİN YAZILDIĞI DİL : Türkçe

TEZİN SAYFA SAYISI: 108

TEZİN KONUSU (KONULARI) :

1. Felsefe
- 2.
- 3.

TÜRKÇE ANAHTAR KELİMELER :

1. Marksizm
2. Marksist hareketler
3. Yapısalcılık
- 4.

Başka vereceğiniz anahtar kelimeler varsa lütfen yazınız. Yapısal Marxizm

İNGİLİZCE ANAHTAR KELİMER: Konunuzla ilgili yabancı indeks, abstrakt ve thesaurus'ları kullanınız.

1. Marxism
2. Marxist movements
3. Structuralism

Başka vereceğiniz anahtar kelimeler varsa lütfen yazınız. Structural Marxizm

1- Tezinden fotokopi yapılmasına izin vermiyorum 0

2- Tezinden dipnot gösterilmek şartıyla bir bölümünün fotokopisi alınabilir

3- Kaynak gösterilmek şartıyla tezin tamamının fotokopisi alınabilir

Yazarın İmzası : 

Tarih : 22/07/2008

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	I
ÖZET	II
ABSTRACT.....	III
GİRİŞ	1
I. BÖLÜM: ALTHUSSER'İ HAZIRLAYAN DÜŞÜNCE	
GELENEĞİ	8
a. Yüzyılın Fransız Düşünce Geleneğini Hazırlayan Sorunlar ve Tartışmalar	8 - 13
b. Yapı ve Yapısalcılık Tartışmaları	13 - 18
c. Bazı Marxist Yaklaşımlar ve Tartışmalar	18 - 27
d. Althusser'in Öncüllerinden Etkilenimleri	27 - 33
II. BÖLÜM: ALTHUSSER, YAPI VE YAPISAL MARXİZM	
.....	34 - 42
A – YAPI	42 - 77
a - Ekonomik Yapı	47 - 51
b - Siyasal Yapı	51 - 56
c - İdeolojik Yapı	56 - 66
B – YAPISALCILIK VE YAPISAL MARXİZM	67 - 76

III. BÖLÜM: ALTUSSER'İN YÜZYILIN DÜŞÜNCE HAREKETLERİNE BAZI ETKİLERİ VE ÇAĞDAŞ FELSEFEDEKİ YERİ	77 - 81
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....	82-90
BİBLİOGRAFYA	91-96

ÖNSÖZ

Felsefi bir çalışma söz konusu olduğunda, genellikle, felsefi kaygıların önemli bir kısmı, çalışmanın başlangıcından sonuna değin bize eşlik eder. Filozoflara ve düşünörlere de bu kaygılarla yöneliriz. Bu çalışma da kendi ölçüleri doğrultusunda böylesi felsefi kaygıların ürünü olarak ortaya çıkan bir çalışmadır .

Althusser, yüzyılın en çok tartışılan düşünörleri arasında yer alan ve Marxizme önemli katkılarda bulunan düşünörlerden birisi olarak ölkemizde de çokça tartışılan ve kendisinden çokça etkilenilen bir düşünür. Buna karşın Althusser, Türkiye’de çok az akademik çalışma konusu olmuştur. Bu çalışma, belirli ölçülerde bu boşluğu doldurma ve dolayısıyla Althusser’in daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunmak amacındadır.

Bu çalışmanın konusunu öneren olmasının yanı sıra, lisanstan itibaren öğrencisi olmakla kendisinden felsefi, edebi, akademik ve insani anlamda öğrendiklerimin kelimelerime kadar etkili olduğunu hissettiğim değerli hocam Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan’a bu çalışmayla veya felsefi etkinlikle sınırlı olmayan “borcu ödenemez” katkılarından dolayı müteşekkirim. Tez izleme jürisinde bulunan değerli hocalarım Doç. Dr. Mehmet Elgin’e yaptığı ufuk açıcı yorum ve değerlendirmeleri dolayısıyla; Yrd. Doç. Dr. Yavuz Kılıç’a çalışmanın her aşamasında yaptığı büyük katkı dolayısıyla çok teşekkür ediyorum. Son olarak çalışmanın yazım aşamasında en büyük teşviki ve desteği veren değerli arkadaşım Meltem Çengel’e desteğinden dolayı teşekkür ediyorum.

ÖZET

ALTHUSSER, YAPI VE YAPISAL MARXİZM

Bu çalışmanın temel amacı Althusser'in en önemli fikirlerini bazı ana kavram ve düşünceler çerçevesinde ortaya koymaktır. Bu nedenle ilk olarak Althusser düşüncesini önceleyen bazı problem ve tartışmalar ele alınmaktadır. Özgürleşim sorunu ve kesinlik sorunun yanı sıra yaşam felsefesi, 20. yüzyıl felsefesi Althusser düşüncesi üzerinde etkili olmuştur. Bununla birlikte 1940'lardan sonra Marxist düşüncede baş gösteren problemler ve yapısalcı düşünceler Althusser'in temel düşünceleri üzerinde belirleyici etkide bulunmuştur. Bu nedenle, bu problem ve düşüncelerin Althusser düşüncesini nasıl belirlediği incelenmektedir.

İkinci bölümde, Althusser'in temel tezleri ve kavramlarına yapısalcılık ve yapısal Marxizm bağlantılarıyla odaklanılmakta. Althusser, dönemin Marxizminin temel problemlerini aşmak amacıyla yapısalcı tezlere başvurmuştur. Çünkü Stalinist politikalar, Marxist teori ve devrimci düşünceler üzerinde büyük tartışma ve problemlere yol açmıştır. Tarihsici ve humanist Marx okumaları bu sorunların aşılması için başvurulan en önemli iki yol iken Althusser bu yaklaşımlara karşı çıkarak yapısalcılığa uygun olarak yeni bir yaklaşım getirmektedir.

Üçüncü bölümde Althusser'in temel tezlerinin Thomas Kuhn, Michel Foucault ve Nicos Poulantzas gibi bazı 20. yüzyıl filozofları üzerindeki etkileri ele alınmaktadır. Althusser'in bazı düşünceleri doğrudan T. Kuhn ve N. Poulantzas tarafından kullanılırken M. Foucault da ondan önemli ölçüde etkilenmiştir.

Sonuç ve Değerlendirme bölümünde Althusser'in tezlerinin Marx'ın ana fikirlerine uygunluğu, Marxizme getirdiği katkılar işlendikten sonra, bunlara ilişkin bir değerlendirme yapılmaktadır.

ABSTRACT

ALTHUSSER, STRUCTURE AND STRUCTURAL MARXISM

The main aim of this study was to articulate on the Althusser's main thesis depending on crucial terms and views. Therefore, first of all, I concentrated on some philosophical problems and discussions proceeds of Althusser's thought. There are two problems about the human and society and one philosophical current that effected on both all 20th century philosophy and Althusser : The Freedom, Certainty problem and the philosophy of life. However, the main problems of the Marxism in the 1940s and thereafter, and Structuralistic ideas are shaped of Althusser's basic thoughts. After that, I discussed how these effects influenced Althusser's thoughts.

In the second part of my study, I concentrated on Althusser's main ideas and terms associated with the structure, structuralism and Structuralist Marxism. In my opinion, Althusser used those structuralist ideas in order to deal with Marxism's main problems in his era since Stalinist politics caused the some problems and debates about the revolutionary aims and Marxist theories. Humanist and historicist reading of Marx are two important approaches so as to handle the main problems about Marxism in these decades. Nonetheless, Althusser's main thesis objected these approaches and developed a new perceptive suitable to structuralism.

In the third part, I discussed some effects of Althusser's main ideas on the 20th century philosophers such as Thomas Kuhn, Michel Foucault and Nicos Poulantzas. While Althusser's some opinions were directly used by T. Kuhn and N. Poulantzas, M. Foucault had been considerably affected Althusser's some thoughts.

In the Conclusion part, I discussed suitability of Althusser's dissertations to Marx's original thoughts. After that I evaluated to shortly Althusser's contributions to Marxism.

GİRİŞ

Bilgi sorunları, başlangıcından Descartes'a değin felsefe tarihinde kuşkusuz temel problemlerin başında gelir. Sokratik düşüncenin epistemolojide durduğu yer itibariyle bilginin imkânı nedir? sorusu dogmatik¹ yaklaşımla da olsa elemine edilmiş ve "bilginin kaynağı nedir?" sorusu daha öncelikli bir sorun olarak ele alınmaya başlanmıştır. Descartes, üstü Sokratik dogmatik bir kabulle örtülmüş olan bilginin imkânı sorununu bir bakıma yeniden gündeme getirerek sorunun kaynağı itibariyle presokratik geleneğin daha çok önemseydiği bir soruya geri dönmüştür. Sokrates, bilginin mümkünliğini ortaya koymak amacıyla, bilginin doğuştan geldiğini savunarak problemi önemli ölçüde aşmış bulunmaktaydı. Çünkü septik ve sofist yaklaşıma göre bilginin aracı olan duyular, bizi yanılttığından bilgiye ulaşmak mümkün değildir. Sokrates, toplumsal çözülmenin üstesinden gelebilmek amacıyla bilginin tam da bu önemli eleştiriyi elemine etmek amacıyla bilginin kaynağının duyum değil, akıl olduğunu ortaya koyarak sorunu aşmaya çalışmıştır. Bu tez Platon tarafından açıkça kullanılırken, Aristoteles, epistemolojide bir tür yön değişikliğine giderek bu sorundan kurtulma çabasıdadır. O, bilginin imkânını değil, bilginin araçları tartışmasını öne çıkarır ve epistemoloji de Descartes'a kadar çoğunlukla bu problemler üzerine odaklanmış görünür.

Sokrates'in bilgi mümkün müdür? sorusunu cevaplama şeklindeki dogmatik tutum Descartes tarafından tamamıyla terk edilir². Descartes'a göre dogmatik düşünce aklın iknası için yeterli bir çözüm olmadığına göre, eldeki tüm bilginin ve elbette bunun bir dayanağı olarak kendisinden şüphe etmediğimiz ontolojik varlığın da yeniden sorgulanması gerekir. O halde epistemolojinin ana sorunu olan bilgi mümkün müdür? sorusunu tekrar sormak zorundayız. Bu sorunun çözülebilmesi ontolojik varlığa bağlı olduğuna göre ontolojik gerçekliğin ispatı epistemolojinin zorunlu hareket noktasıdır. Descartes bu sorunun çözümü için yeni bir kaynağa başvurur. Bu kaynak,

¹ Sokrates'in dogmatik tutumu bilginin neliği ve kaynağına ilişkin bir dogmatizm değil bilginin mümkün oluşuna dair bir dogmatizmdir.

² Bu dogmatik tutumun Descartes'tan farklı bir şekilde olmakla birlikte Gazzâlî tarafından da özel bir eleştiriye tabi tutulduğu görülür. Gazzâlî, duyulara ilişkin kuşkucu yaklaşımı daha da ileri götürerek akli bilgiyi de soruşturmaya açar ve aklın da kesin bir bilgi aracı olamayacağını belirterek daha uç bir şüphecilik ortaya koyar (Türker, 2002: 241-245).

kuşkusuz Descartes felsefesinde öznenin kendisidir. Şüphelerin tümünü elemeye çalıştığımız düşünme sürecinde bir düşünce etkinliği ortaya koyduğumuza göre var oluşumuz tartışılmaz bir gerçekliğe sahiptir. O halde ontolojik anlamda hareket noktamız “düşünüyorum o halde varım” ilkesidir. Bu ilke tüm bilginin ontolojik zeminini hazırlar ve bilginin nasıl mümkün olduğunu da sorgulama olanağı sağlar.

Descartes’ın yaptığı bu yeni başlangıç bilginin imkânı noktasında gerçek olanın ilk olarak felsefede merkeze yerleşmesi anlamı taşır ve özne merkezli bir düşünüş aracılığıyla bilginin mümkünlüğünü gündeme getirir. Bir yönüyle Descartes, tamamıyla felsefeyi, gerçek varlık alanına sağlam bir zemin üzerinde yerleştiren ilk düşünürdür. Bunun yanı sıra, bu zeminin dünya içre olması ve bir başka referansa dayalı olmayışı da aynı eksendeki bir yaklaşım olup, Descartes’in tüm felsefesini üzerine yerleştirdiği bir ana noktadır.

Özne merkezli olması, Descartes felsefesinin zorunlu olarak bilgide araç olarak yine özneyi hareket noktası olarak almasını gerekli kılacağına ve duyu bilgisinin güvenilirliği her zaman önemli bir boşluk taşıdığına (yeterince güvenilir olmadığına) göre, Descartes’ın bilgi için başvuracağı yegâne kaynak akıl olacaktır. Şu durumda, akıl Descartes’da ontolojik gerçekliğin kanıtı olduğu gibi bilginin imkânının da zorunlu dayanağı olacaktır. Buna bağlı olarak düşünen öznenin düşünme sürecini gerçekleştirmesinde vazgeçilmez öneme sahip olan iki boyut vardır. Bunların ilki düşünme etkinliğini gerçekleştiren “zihin” ve ikincisi bunun varolmasının zorunlu koşulu olan “varlık-beden.” Bu iki varlık boyutunun Descartes felsefesinde iki uzantısı olarak ruh ve beden, töz olarak varlığın ana unsurlarıdır.

Descartes, bu yaklaşımla kendinden önceki tüm felsefe geleneğini terk etmiş ve felsefede kesin yeni bir başlangıç yapmış bulunuyordu. Bu yeni başlangıcın beraberinde getirdiği en önemli sonuçlar: özne merkezli bir ontoloji kavrayışı, akıl merkezli bir bilgi kavrayışı. Bu temel düalizm şimdiye kadar kusurlu olarak kabul edilen “madde”nin önemini ortaya koymak ve vazgeçilmez önemde olduğunu kanıtlamak suretiyle materyalizme de önemli bir dayanak noktası oluşturmuştur. Descartes’in tamamen otonom bu özne tasarımına göre realite merkeze yerleşir ve tanrının önemli bir ölçüde felsefeden elemine edilmesi de olanaklı hale gelmiş olur.

Ancak öznenin iki ayrı yönü bulunduğunu söylemek Descartes felsefesinde çok özel bir sorun olarak karşımıza çıkar ve ruh beden ilişkisinin nasıl mümkün olduğunun sorgulanmasını beraberinde getirir.

Descartes'ın yeni özne tasarımı yer alan özerk ve bireysel (tanrısal bir hareket noktasından beslenmiyor olmasıyla yeni bir akıl tasarımıdır) akıl, bilginin imkânının akla dayandırılmasını zorunlu kılacaktır. Ancak Descartes, burada da yeni bir başlangıç yapar ve kesin olandan hareketle mümkün olana ulaşılabileceğini ve buna uygun olarak da yanlışın akıl tarafından elenebileceğini ortaya koyar. Descartes'ın kesin olarak kabul ettiği temel prensipler somut olandan değil soyut olandan hareketle zihinde bulunan doğrular, matematiksel doğrulardır. Buna göre matematik tüm bilginin ana sınanma noktası olacaktır. O halde Descartes'ın kurguladığı yeni evren matematiksel bir evren olmak zorundadır, bu yaklaşım da Galileocu evren tasarımıyla en sistemli yapıya ulaşacaktır.

Descartes'ın ortaya koyduğu yaklaşımın özne boyutundaki düalite problemi Descartes felsefesinde aşılması en güç sorun olarak kalır. O, bu sorunu, yüzyılım etkili buluşlarının başında gelen Harvey'in kan dolaşımı kuramını, kendi felsefesine uyarlayarak çözmeye çalışır. Ancak bu sorunun bütünlüklü ve ikna edici bir çözümü olmadığını, kendisinden sonraki tüm kartezyen felsefe büyük ölçüde bu sorunun çözümünü amaçlar. Ve kartezyen mekanik yaklaşım bu sorunun çözümü amacıyla ortaya atılmış olan en bilinen yaklaşımdır. Neden sonuç ilişkisine dayanan bu yaklaşım, modern fiziğin başlangıcı olacak ve Newtoncu kuramla en sistemli biçimine ulaşacaktır.

O halde Descartes felsefesi, otonom özne tasarımı, şimdi merkezli düşünce şekli, matematiksel ve mekanik evren tasarımıyla modern felsefenin yanı sıra genel anlamda modernitenin de asıl dayanaklarını oluşturmuş olmaktadır. Bunun genel uzantıları, bireyin merkeze alınmasını sağladığı gibi, somut gerçekliğin transandantal bir varlık olmaksızın temellendirilebilirliğine de olanak tanımaktadır.

Descartes felsefesinin bu ana sorunları, kartezyen felsefeden sonraki felsefelerin de temel problemlerinden biri olarak karşımıza çıkar. Ancak bu sorunun

yansıma şekli sadece ruh beden etkileşimi sorunu değil, tanrı-evren ve buna bağlı olarak da evrensel ruh ve madde arasındaki etkileşim sorunu şeklinde karşımıza çıkar. Fichte'nin başlattığı çizgide düalite sorunu bir üst ben aracılığıyla aşılmaya çalışılırken, Schelling ve Hegel de aynı doğrultuda bir düşünce ortaya koyarlar. Hegel'in sistemi, bütünsel bir mekanik işleyiş değildir; daha tinsel bir ilerleyiş biçimi olup, tinin gelişim sürecidir. Bu sürecin doğayı yansıtmaktan uzak bir yaklaşım olduğu düşüncesiyle Marx ve Engels, maddeye uyarlanmış diyalektik materyalizmi inşa ederler³. Diyalektik materyalizm, doğa evreninde tin yerine maddeyi merkeze alarak materyalist felsefenin yeni ve daha sistematik bir şeklini oluştururken, Hegelci diyalektik ilkedен beslenir. Doğa ekseninde veya ontolojik anlamda düalitelerin aşılması noktasında Marxizmin Hegelciliği öz ilkesi haricinde genellikle kullandığı rahatlıkla savunulabilir. Düalizmlerin toplumsal ve siyasal bağlamda yeri söz konusu olduğunda da Marxizmin Hegel'in tarih felsefesinden çok uzaklaşmadığı görülür. Hegel felsefesinde tinin mutlak gerçekleşme hali olan tarihin son aşaması, tüm özgürleşimleri içinde barındırır ve tüm çelişkilerin senteze ulaştığı aşamayı ifade eder. Marx, ifade etmemiş olsa da tarihin yönü noktasındaki Hegel diyalektiğinin kaynağında bulunan tinin yerine ekonomiyi⁴ koymuştur. Bu bağlamda temel tezlerinin merkezinde yer alan toplumsal yön dikkate alındığında, Marx'ın tarihsel keşfi, tarihi çoğunlukla ekonomiye dayandırmasından dolayı bir tür ekonomizm olarak ifade edilebilir.

Bütün bunlara bağlı olarak, Marx felsefesinin ontolojik zemini olarak görülebilecek diyalektik materyalizm daha özelden tarihsel materyalizmle bütünleşik bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca Marx, Hegel'de mutlak özgürleşimin bir parçası olarak kabul edilen insan özgürleşimini de genellikle Hegelci yaklaşıma uygun olarak toplumsal özgürleşime bütünleşik şekilde ele alır. Tarihsel Materyalizm⁵, Hegel

³ Diyalektik Materyalizm ilk olarak Plehanov tarafından kullanılan bir terimdir. Plehanov'a göre "Marx ve Engels'in felsefesi, yalnızca materyalist felsefe değildir. O diyalektik materyalizmdir" ve doğaya yaslanan (Plehanov, 1991: 97, 104) bir yaklaşımdır. Marxizmin temel iki ögesinden biri olan Diyalektik Materyalizmin, çoğunlukla Engels'in *Anti-Dühring*'inde belirgin bir biçim kazandığı varsayılır. Engels'in temel tezlerine göre, tarihte olayları yönlendiren yasalar gibi doğanın da kendine özgü bir diyalektik gelişimi bulunmaktadır bu gelişim bir ip halinde ve arka arkaya bir ilerlemeyle gerçekleşmektedir (Engels, 1966: 42-47).

⁴ Marx'a göre, tarihin devindirici gücü sınıf çatışmasıdır. Ancak sınıf çatışması saltık bir olgu değil, üretim ilişkileri ve üretim güçlerine bağlı olarak ortaya çıkan sosyal bir olgudur (Fleischer, 1969: 39)

⁵ Tarihsel Materyalizm kavramı Engels'e göre Marx'ın en önemli iki keşfinden bir tanesi olup, tarihin materyalist bir yorumunu ifade etmektedir. Tarihsel Materyalizme göre tarihin yönünü belirleyen en

felsefesinde olduğu gibi, bir Tinin ilerlemesi üzerinde değil de insanlığın toplumsal ilerlemesi üzerinden hareket eder. Hegel, insanların bilinç olarak gelişimini ve doğayı biçimlendirme şeklini efendi köle diyalektiği üzerinden inşa ederken en kısa ifadelerle şunu dile getirir: İnsanın kendini gerçekleştirme şeklinin büyük bir kesitini doğayı şekillendirmek oluşturur. Doğayı şekillendirmek ancak doğanın emekle şekillendirmesiyle olanaklıdır. O halde emek⁶, bireyin kendini gerçekleştirme biçimi olarak karşımıza çıkacaktır. Ancak Hegel'e göre emek veya doğayı şekillendirme tek başına bir ilerleme biçimini içermez, ilerleme köle efendi etkileşiminin başladığı yerde söz konusu olacaktır. Efendi ve köle diyalektiğinde can alıcı yön pasif ve aktif belirleyicilik olup burada aktif belirleyici özne, köledir. Zira köle, doğaya müdahale edendir, oysa efendi pasif olup köle üzerinden dolaylı olarak doğaya müdahalede bulunmakla yetinmektedir. Bu durumda kölenin son kertede zihinsel olarak efendi olacağı ve zihinsel anlamda efendinin ise köle konumuna düşeceği bir gerçektir. Söz konusu çelişkinin sona ermesi, yani herkesin efendi bilincine erişerek özgürleşmesi tarihin sonunda mümkün olacak ve bu basamak, tüm çelişkilerin bir senteze ulaştığı aşama olacaktır. Bu yönüyle Hegel felsefesi, Kartezyen epistemolojik sorunları da mutlak idealizmle aşmaktadır. Hegel'in Mutlak idealizmi, bundan dolayı klasik epistemolojik sorunların, toplumsal düalizmlere dönüşmesi noktasında kilit öneme sahiptir.

Önemli ölçüde Hegel mirası üzerinde inşa edilen Marx'ın temel tezleri, doğrudan doğruya düalitelerin toplumsal yansımalarına odaklanmakla birlikte, ilerleyişi ve sonuçları itibarıyla Hegel'in tezlerine önemli paralellikler sergilemektedir. Köle efendi diyalektiğinin toplumsal hali, proleterya ve burjuvazi arasındaki sınıf

önemli şey maddi ilişkilerdir. Marx'a göre "Fikirlerin, anlayışların ve bilincin üretimi, her şeyden önce doğrudan doğruya insanların maddi faaliyetine ve karşılıklı maddi ilişkilerine (*Verkher*), gerçek yaşamın diline bağlıdır. İnsanların davranışları, anlayışları, düşünceleri, karşılıklı *zihinsel ilişkileri* (*geistige Verkher*), bu noktada onların maddi davranışlarının dolaysız ürünü olarak ortaya çıkar. Bir halkın siyasal dilinde, yasalarının, ahlakının, dininin, metafiziğinin vb. dilinde ifadesini bulan zihinsel üretim için de aynı şey geçerlidir. Sahip oldukları anlayışları, fikirleri vb. üretenler insanların kendileridir" (Marx, Engels 1992: 41-42). O halde tarih bir insan yapıtıdır ve bu nedenle de onun özgürleşime uygun olarak yönlendirilmesi, sınıf mücadelesini yönlendirmekle (*Komünist Parti Manifestosu*'nda bu nedenle Marx ve Engels, komünistlerin sınıf mücadelesiyle tarihe yön vermek noktasında öncü olduklarını belirtir (Marx & Engels, 1976b: 497-498). Tarihin zorunlu bir seyrinin olması ise, Kapitalizmin bir sınıf bilinci oluşturmuş veya zorunlu olarak oluşturacak olmasıyla ilgilidir.) mümkün olacaktır.

⁶ Bilinç ve özgürleşimde emeğin rolü Hegel'ci yaklaşımdan farklı bir şekilde Darwin'den önemli etkilenimlerle Engels'in eserlerinde daha temel bir noktaya yerleştirilerek insanın bilinçli varlık oluşunun kaynağı şeklinde gösterilir. Emeğin önemi, Marx'ın temel tezlerine Hegelci etkilerle aktarılmış olan bir kavram olmakla birlikte, genellikle ekonomi politik bağlamında merkezi bir kavram olarak incelenir (Bkz. Marx, 1997a: 170-221).

mücadelesidir. Köle efendi diyalektiğinde nasıl köle doğayı şekillendiren aktif özneyse işçi sınıfı da Marx'a göre asıl üreten kesimdir. Köle efendi diyalektiğinin son aşaması olan herkesin efendi bilincine erişmesi hali olan ideolojik anlamdaki tarihin sonu ise Marx'ta üretim araçlarının özel mülkiyet olmaktan çıkarılacağı komünist toplumsal aşama olup gerçek anlamda insanlık tarihinin başlangıcıdır. Zira Marx, tarihsel materyalizm öğretisiyle insanlığın ilkel (ilkel komünizm) dönem, feodalizm, kapitalizm ve sosyalizm basamaklarından komünizme doğru ilerleyeceğini ileri sürer. Sınıf savaşının yönlendirdiği ideolojik tarihin sonunda toplumsal düalitelerin aşılmasının ötesinde, var olan an üzerinden veya tabii olduğumuz gerçeklikler bağlamında düaliteler değerlendirildiğinde Marx'ın toplumda ekonomiyi merkeze koyması dolayısıyla, toplumu belirleyici faktör olarak kabul ettiği ifade edilebilir. Düalitelerin aşılması gerekliliğinden ziyade var olan toplumsal gerçeklikte belirleyici olan etkenin ne olduğu Marx için daha merkezi bir soru olmuştur. Bu sorunun cevabı kuşkusuz Marx tarafından sürekli olarak Materyalizme en uygun biçimde verilmeye çalışılmıştır.

Marx'ı ve Marxist kuramı, böylesi bir felsefi okumaya tabii tutmak onun ifade ettiği şekliyle "dünyayı değiştirmek" amacına bazı yönlerden aykırı bir yaklaşımdır. Ancak, üzerine inşa edildiği Hegel felsefesinden kaynaklı olarak Marxist kuramın felsefe tarihinin bazı temel sorunlarıyla hesaplaşmasını bu şekilde okumaya çalışmak mümkün görünmektedir. Daha açık bir ifadeyle Marx, Hegel diyalektiğini gizeminden arındırarak ayakları üstüne oturttuğunda felsefe sorunlarını bir tarafa bırakmış olmaktan ziyade sadece farklı bir veçheden ele almaya başlamış olmaktadır.

Bu yönüyle Althusser felsefesi, yeni bir Marx okuması ve Marxist yaklaşım olması nedeniyle köken itibarıyla Kartezyen felsefenin miras bıraktığı sorunlarla bağlantılı olarak düşünülebilir. Ancak bu çalışmanın amacı, bu bağlantı ve ilişkileri detaylarıyla ortaya koymaktan öte, Althusser'in merkezi kavramı olan yapı kavramını ve bununla bağlantılı olarak yapısal Marxizmi ele almaktır. Yapı kavramı, Althusser felsefesinde, Marxizmin ele aldığı şekliyle dualitelere ilişkin yüzyılımızdaki önde gelen yorumlardan biri için merkeze yerleşir. O, bunun üzerine kurulmuş yeni bir Marxizm geliştirmeye çalışır. Bu yorum çerçevesinde Althusser'in felsefe tarihinin geleneksel sorunlarıyla nasıl bir ilişkisinin olduğunu görmek mümkündür.

Bunun yanı sıra, Althusser'in temel tezlerinin 19. yüzyıldan, Marxist felsefe ve Fransız felsefe geleneği üzerinden, devraldığı bazı sorunlar daha belirgin olarak görülür ve bu sorunların Althusser'in temel tezlerinin yönünü ciddi bir şekilde belirlediği de dikkat çekmektedir. Bunun için çalışmanın birinci bölümünde Althusser'i etkileyen düşünce geleneği bazı yönleriyle takip edilmeye çalışılacaktır. İkinci bölümde ise, Althusser'in temel tezlerinde yapı ve yapısal Marxizm üzerine odaklanılırken, üçüncü bölümde Althusser'in en çok öne çıkan bazı etkileri değerlendirilecektir.

Çalışmanın temel amacı, Althusser'in yapı anlayışı ve buna paralel geliştirmiş olduğu yapısal Marxizm düşüncesini ana hatlarıyla ortaya koymak ve buna bağlı olarak da Marxist siyaset görüşüne getirdiği açılımları belirli ölçülerde Marx'a uygunluklarını da gözeterek ele almaktır. Althusser'in felsefe sahnesinde önemli bir figür olarak belirlediği 1960'lı yıllar Marxist düşüncenin bazı açılardan çıkmaza girdiği bir dönemdir. Althusser, bu çıkmazları aşabilmek amacıyla yapı kavramının merkeze yerleştiği yeni bir Marxizm geliştirir. Burada bu yaklaşımın hangi yönlerden Marxisme katkılarda bulunduğu ve bu katkıların Marx'ın özgün kuramına ne denli uygun olduğu da belirli ölçülerde değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Çalışma bu bağlamda, hem Althusser'in tezlerinin Marxist kuram açısından ne denli kullanılabilir olduğunu hem de buna bağlı olarak Marxist kuramın içinden Marxizmin açmazlarına ilişkin geliştirilebilecek yeni çözümler için bazı ipuçları sunma çabası olarak görülebilir.

Bu amaçlar doğrultusunda, ilk bölümde, Althusser'in yaklaşımının felsefe tarihi ve Marxist kuram bağlamında nasıl bir gelenek tarafından öncelendiği; ikinci bölümde Althusser'in temel tezleri; üçüncü bölümde Althusser'in yüzyıl felsefesindeki yerinin anlaşılması amacıyla bazı etkileri üzerinde durulacaktır. Son olarak "Sonuç ve Değerlendirme" bölümünde çalışmanın temel amaçlarına bağlı olarak Althusser'in temel tezlerinin Marxist düşünce içindeki yeri ve Marxizme getirdiği katkılar işlenecektir.

I. BÖLÜM: ALTHUSSER'İ HAZIRLAYAN DÜŞÜNCE GELENEĞİ

Althusser de kuşkusuz her düşünür gibi bir düşünsel gelenekten beslenir ve bir düşünsel gelenek içerisinden konuşur. Dolayısıyla temel tezlerinin anlaşılması için Althusser'in kuramsal anlamda nereye yerleştiğini, hangi “sorunsal” miras tarafından öncelendiğine bakılmalıdır. Althusser'in, felsefe tarihi açısından içinde yer aldığı gelenek olarak Kıta Avrupası geleneği ve onun içinde şekillenen Marxist siyaset felsefesi geleneğine başvurulabilir. Bu nedenle, Althusser'in doğru anlaşılması için, Kıta Avrupası felsefesinin 19. yüzyıldan itibaren girdiği meca, Marxist teorinin (ana hatlarıyla) genel seyri ve yüzyılımız içindeki temel sorunları ile yöntemsel bakımdan bağlı olduğu yapısalcı düşünceye bakmak gerekir. Bu çalışmanın temel amaçları dikkate alındığında Althusser'in Marxist düşünceye katkılarını ve bu düşünce içindeki yerini anlamak için, onun geldiği geleneğe bakmak oldukça önemlidir.

a) Yüzyılın Fransız Düşünce Geleneğini Hazırlayan Sorunlar ve Tartışmalar

Yüzyılın Fransız felsefesinde öne çıkan bazı sorunlar ve tartışmalar⁷, dönemin düşünce atmosferini belirleyecek düzeyde etkilemiştir. Bu sorun ve tartışmaların kaynağını tarihsel geçmişini bütün bir felsefe tarihinden hareketle ortaya koymak bir yana bırakılırsa, bunları, çoğunlukla Hegel, Marx, Nietzsche ve Comte'un öncelendiği görülmektedir.⁸

19. yüzyıl felsefesine ana hatlarıyla bakıldığında Hegel ve Hegelciliğin, Sol Hegelcilikten gelen Marx ve Engels'in sistematize ettiği Marxizmin, Saint Simon ve A. Comte aracılığıyla Pozitivizmin, Schopenhauer ve Nietzsche aracılığıyla (söz konusu çağda çok popülerite kazanmamış olmakla birlikte) yaşam felsefesinin öne

⁷ Yüzyılın Fransız düşünce geleneğini önceleyen sorun ve tartışmalar, bakılan bağlama göre değişkenlik göstermekle birlikte burada belirleyiciliğinden söz edilen sorun ve tartışmaların genel anlamda en çok öne çıkan sorun ve tartışmalar olduğu söylenebilir.

⁸ Bu anlamda yapılacak bir çalışma felsefe tarihinin en erken dönemlerinden itibaren karşılaştığımız materyalizm ve idealizm tartışmasını merkeze alarak yirminci yüzyıla kadar getirilebileceği gibi, daha geçerli bir yaklaşımla Descartes'tan günümüze uzanan dikotomileri takip ederek de ilerleyebilir.

çıkıldığı görülür⁹. Hegel, Marx, Nietzsche ve Comte etkileriyle şekillenen 19. yüzyılın bu ana akımlarında, birden fazla buluşma noktasından söz etmek mümkün olmakla birlikte, en çok göze çarpan nokta özgürleşim (bütüncül veya tekil) çabasıdır.

Hegel ve Marx'ın ortaya koyduğu özgürleşim analizleri ilerleyiş itibariyle çizgiseldir ve her ikisi de bütünsel özgürleşimi tarihin sonunda görürler¹⁰. Comtecu bilim anlayışının kökensel kaynağı olan Aydınlanma düşüncesinin temel amacının akıl aracılığıyla insanı özgürleştirmek olduğu ve Comte'un da bu tezi savunduğu dikkate alınır, Comte'un pozitivist yaklaşımı da bir özgürlük amacını içinde barındırır. Comte da insanlığın geleceği son basamağın ve ideal basamağın pozitif aşama olduğu yönündeki kanaat de bir ölçüde tarihin sonu tezine paraleldir. Comte'un söylemini Hegel'den ayıran yön pozitif karakteri, bir başka ifadeyle, olgusal analizi merkeze almasıdır. Ancak sonuç itibariyle Comte'da da özgürleşim için tarihin son basamağı olan pozitif aşamaya ulaşılması şarttır. Nietzsche felsefesi ise doğrudan bir

⁹ Bu üç kerteriz noktasından hareketle yüzyılımızın pek çok akımına ulaşan geleneklerden söz edilebilir. Hegel ve Hegelci etkiler pek çok akıma doğrudan veya dolaylı olarak etkide bulunmuş olmakla birlikte diyalektik yöntem referans noktası olarak alınır, özellikle Marxist yaklaşımlarda çokça etkili olmuştur. Comtecu Pozitivizm, özellikle bilim felsefeleri başta olmak üzere bilimsel anlamdaki kesinlik arayışında olan tüm akım ve düşüncelerde çeşitli şekillerde etkili olmuş, daha özelden ise Mantıkçı Pozitivizm ile sürekliliğini sağlamış ve Mantıkçı Pozitivizmin bir devamı niteliğinde olan güncel Analitik Felsefenin de referans noktalarının başında gelir. Nietzsche'nin başlattığı kesinlikleri, belirlenimleri aşma ve Gilles Deleuze'un ifadesiyle bireye oluş alanı açma (Bkz. Deleuze, 2002) amacındaki yaşam felsefesi, Henri Bergson, Varoluşçuluk, Michel Foucault, Yapısalcılık, Postyapısalcılık ve Postmodernizm başta olmak üzere pek çok düşünür ve akım üzerinde doğrudan etkili olmuştur.

¹⁰ Özgürleşim tartışması, daha erken kaynakları itibariyle Aydınlanma düşüncesinin en önemli problemidir. Aydınlanma'nın öncelikli amacı reel yaşantı alanını kilise egemenliğinden kurtararak, insanları siyasal, ekonomik ve eğitsel yönlerden özgürleştirmek olarak görülebilir. Bunun gerçekleşmesi, Aydınlanma düşünürlerine göre Kilisenin en çok başvurduğu "bilinemeyenler" alanını akıl ve bilgi aracılığıyla bilinir kılmaktır. Daha açık bir ifadeyle Aydınlanmacılara göre, Kilise'nin egemenliğinin en önemli nedeni, bilinmeyenler alanını inançla açıklamasıydı bu alanın fiziksel olarak bilinmesi söz konusu egemenliği çökerteceğinden insanın özgürlüğü doğrudan akla ve bilime bağlıdır. Buna karşın Alman Tarih ekolünün ve Alman İdealizminin özgürleşim vurgusu oldukça farklı bir şekilde doğrudan tarihin yönüne, farklı şekillerde bireyselliklere, kültür ve dil gibi toplumsal kaynaklara dayandırılır. Bu farklılaşmalar dikkate alındığında, Alman düşüncesinde özgürleşim sorununun farklı bir yöne kaydığı görülmektedir. Bu yönden bakıldığında, Hegel aydınlanmacı özgürleşimi bir anlamda ters çevirerek, özgürleşmenin, Hristiyanlığa dayalı devletin hâkimiyetine bağlı olarak gerçekleşeceğini ileri sürer. Bu yönüyle Tarihin Sonu tezi Hegel felsefesinde birkaç buluşma noktasını birden içermektedir. Hegel felsefesinde tinin kendini gerçekleştirme süreci olan tarihsel ilerleme sürecinin son basamağı (Hristiyan-Germen İmparatorluğunu) ve köle-efendi diyalektiğinin son basamağındaki herkesin efendi bilincine erişmesi, insanlığın mutlak özgürlüğe ulaştığı tarihsel zaman dilimini ifade eder. Bu süreç özellikle bireyin özgürleşiminin devlete bağlı olmasından dolayı politik bir boyut taşır ve bu nedenle Hegelci özgürleşim politik bir özgürleşimdir (Özlem, 2001: 119; Hegel, 1995: 111,119). Hegel'in özgürleşime ve tarihin son basamağı olarak görülen sınıf çatışmasının olmadığı komünist basamakla ulaşılabilecek olan ideolojik anlamdaki tarihin sonuna ilişkin yaklaşımında da etkili olmuştur. Ancak Marx'ın, diyalektiğin temel ilkesini değiştirerek Hegel'den çok farklı bir özgürleşim anlayışı ortaya koyması belirli yönleriyle Aydınlanmacı yaklaşıma yeniden bir dönüş olarak da değerlendirilmeye uygundur.

özgürleşimden değil, üstinsana ulaşma hedefinden söz eder. İnsan, aşılması gereken zayıf bir varlıktır, değerler yaratan ve ebedi dönüş içerisinde kendini gerçekleştiren bu yeni varlık aşamasına ulaşmanın da bir tür özgürleşim olduğu savunulabilir¹¹. Buna göre Aydınlanma'dan başlayan özgürleşim vurgusunun 20. Yüzyıl felsefi sorun ve tartışmalarına önemli ölçüde kaynaklık eden bu dört düşünürde de bulunduğu görülür.

Özgürleşim sorunu, özerk bir sorun değildir. Öncelikli olarak özgürleşmesi arzulanan insan veya topluma ilişkin analizler her zaman sorunun merkezi tartışma konularının başında gelmektedir. Bir bakıma, her özgürleşim analizine bir insan ve toplum doğası tahlili eşlik etmiştir (Marx'ın yabancılaşma tezleri; Comte'un birey-toplum ilişkisi, Hegel'in ben-öteki ilişkisi analizleri bunlardan bazıları olarak anılabilir). İnsan ve toplum analizlerinin yöneldiği yönlerin önemli bir kısmı özgürleşim amacına yönelik teorik zemin arayışıdır.

Söz konusu olan özgürleşime ulaşmak için gerekli olan şey kuşkusuz hakikati kavramadır. Bir başka deyişle tarihsel, toplumsal veya tinsel süreçlerin neliğine ve nasıllığına ilişkin kesin açıklama modelleridir. O halde, bizi kesin (özellikle Comte'dan sonra çoğunlukla bilimsel anlamda kesin) olanın bilgisine ulaştıracak olan yöntemdir. Bu düşünüş, 19. Yüzyıldan başlayarak günümüze uzanan felsefi ve bilimsel temel sorunlardan ikincisine, bilimsel kesinlik sorununa, kaynaklık etmektedir. Kesinlik sorunu, öncelikli olarak elbette felsefe tarihinde sürekli tartışılan “doğru bilgi” sorununun 19. ve 20. Yüzyılda daha özele taşınan ve şekil değiştiren bir biçimi olarak da görülebilir. Şu haliyle kesinlik arayışı, bu arayışa kaynaklık eden kökenler kadar, epistemolojik bir sorundur.

Kesinlik arayışı, 19. Yüzyıldan itibaren toplumsal alanda sürekli belirleyici bir önem kazanmaya başlayan bilimsel gelişmelerin yayılmasına paralel olarak felsefe veya sosyal bilimlerin alanında merkezi bir rol oynamaya başlar. Doğa bilimlerinin

¹¹ Her dört düşünürün özgürlük ve özgürleşimden anladıkları şeylerin farklı olduğu bir gerçektir. Hegel, özgürleşimden Tinin kendini gerçekleştirmesini, başka bir yonden bireyin devlette kendini gerçekleştirmesini anlarken, Marx, özgürlükten sınıf mücadlesinin sona ermesini, Comte, herşeyin akılla açıklanacağı aşamaya ulaşmayı ve Nietzsche ise Comte'un tam tersine aklın değil arzu ve güç istencinin merkeze yerleşmesini anlamaktadır.

sürekli olarak, ortaya koydukları bilimsel sonucun, yöntem¹² dayalı kesinliğini ileri sürmeleri ve buna dayalı olarak sosyal alanda edindiği “muazzam kültürel otorite”, sosyal bilimlerde ve felsefede de doğa bilimlerinin model olarak alınmasını ve buna paralel olarak da kesinlik arayışı için yöntem arayışını beraberinde getirir (Craib & Benton, 2008: 39). Comte felsefesi ve sosyolojisi, felsefede, yöntem aracılığıyla kesin bilgiye ulaşmadan net ifadelerle söz eden ilk yaklaşımdır. Comte da açık bir biçimi görülen kesinlik arayışının geleneksel epistemolojilerdeki “kesin bilgi” arayışlarından farkı, olumsal olması ya da daha dar anlamıyla olgusal olmasıdır. Bu durumda Comte, doğru bilginin olgusal olarak denetlenmesini kesinlik kıstası olarak belirlediğinden klasik epistemolojilerden net bir biçimde ayrılmaktaydı. Comte’un ortaya koyduğu pozitivist yöntem dayalı bilimsel kesinlik ilkesi, pozitvizme alternatif olarak ortaya çıkan Hermeneutikte de belirli ölçülerde ve farklı şekillerde karşımıza çıktığı gibi, yirminci yüzyılın pek çok düşünce geleneğinde karşılaşılan bir yaklaşım tarzına da kaynaklık etmiştir. Husserl’in feneomenoloji yöntemi ve yapısalcılık söz konusu kesinlik arayışının en iyi örnekleridir. Doğa bilimlerinin model olarak alınmasından kaynaklanan kesinlik (nesnellik ve bazı yönleriyle de nicellik) arayışı, tüm sosyal bilimler kadar felsefenin de 19 ve 20. yüzyıldaki belirleyici sorunlarının başında gelerek 20. yüzyılda tüm felsefi tartışmalara çeşitli şekillerde yansımıştır. Böylesi bir sorunun ortaya çıkmasının nedeni, felsefenin klasik şekliyle kesinlikler peşinde olmayan bir disiplin olmasıdır. Oysa 19. ve 20. yüzyılda doğabilimlerinin etkisiyle felsefede de, mutlak doğru, kanıtlama, bilimsel yöntem gibi kavramların terminolojide hakim olmaya başladıkları görülür. Bu doğrultuda felsefenin klasik yapısıyla yeni aldığı yön arasında kesinlik sorunu kilit bir tartışmaya dönüşmüştür.

Bilimsel kesinlik arayışının sosyal bilim ve felsefeye aktarılma şekli dikkate alındığında Comte’un bir tür kurtarıcı rolü oynaması amacıyla pozitivist doktrini inşa ettiği görülür. Zira ona göre, şimdiye kadar kurulmuş olan bilimler ilerlemenin önemli bir parçası olmakla beraber, kalan tek eksik sosyal fenomenleri inceleyecek olan *sosyal fiziği* kurmaktır (Comte, 2001: 42). Comte pozitvizminin olduğu sosyoekonomik yapı dikkate alındığında sanayi toplumuna geçişin yaşattığı toplumsal çalkantıların

¹² Epistemolojide yöntem kavramının önemine ilk olarak dikkat çeken Descartes’tan farklı olarak 19. yüzyıldaki yöntem arayışı, doğrudan “bilimsel bilgi”yi amaçlayan bir girişimin sonucudur ve bu yaklaşımın en önemli öncüsü pozitivist yöntemi kurarak yöntemin merkeziliğini vurgulayan Comte’tur (Bkz. Comte, 2001: 33).

böylesi bir doktrin arayışında önemli bir rol aldığı görülür. Bilimin ilerleyişi kendi içinde kalan bir süreç olmadığından çok kısa bir zaman diliminde bu ilerleyiş toplumsal ilişkileri de etkilemekteydi.

19. yüzyılda, toplumsal dokudaki hızlı değişim dönemin pek çok düşünürünün dikkatini çekmektedir. Toplumsal ve siyasal analizlerin önemli bir kısmı bu değişimin yarattığı sorunları aşma çabasıdır. Marx, bu süreci ekonomik bakımdan analiz eder ve toplumsal problemlerin kaynağındaki sorunun üretim ilişkileri olduğunu belirtir. Ona göre, tarihe yön veren işçi sınıfı ve burjuvazi arasındaki fark, kapitalizmle birlikte daha çok açılmış ve bu sorunlar, ancak kapitalist düzenden sosyalist düzene geçilmesiyle bir başka ifadeyle üretim araçlarının tüm topluma ait kılınmasıyla aşılabilecektir. Marx'a göre de topluma ve toplumsal duruma yönelik analizlerde kesinliğin ölçütü bilimsellik ve bilimselliğin dayandığı veriler olmalıdır. Ancak Marx'ın Hegelci düşünüşten aldığı miras daha çok tarihe bakmayı beraberinde getirmiştir. Marx, tarihsel veriden hareketle bilimsel bir teori inşa ettiğini savunur veya bilimsel kesinlik belirten bir dil kullanır. “Günümüze kadar bütün toplumların tarihi bir sınıf savaşları tarihidir” (Marx & Engels, 1998: 44). Marx, kurduğu tarihsel materyalizm yaklaşımıyla özgürlük arayışı için bilimsel kesinlik söylemini en net kullanan isimlerden biridir. Kuşkusuz bilimsel kesinlik ve genel geçerlilik bildiren üslup, Marx'tan sonra çok farklı yönler kazanmış ve değişik yorumları, açılımları (önemli eleştirileri de) beraberinde getirmiştir.

Temel tezleri itibariyle Comte ve Marx'tan oldukça farklı bir yere yerleşen Nietzsche, içerisinde yaşanan tarihsel dönemin bir kriz durumu olduğunu ve bu krizin kaynaklarının Sokratik felsefeyle başladığını savunarak, insan için oluş imkânı veya krizi aşabilecek bir yol gösterme çabasıdadır. Bunun için öncelikle, içerisinde yaşanan kriz durumunu önceleyen tüm ontolojik, epistemolojik ve etik zemini sorgulamaya açar. O, ancak bu yolla içerisinde bireyi istediği şekilde ören formların ve yapıların aşılabileceğini düşünür. Ona göre bireyin aşığılanan bedeni, tutkuları, dışlanan tüm yönleri açığa çıkarılıp boyunduruktan kurtarılmadıkça insan gerçek anlamda kendini var edemez, yani üst insana ulaşamaz. Üst insana ulaşmak için Nietzsche, perspektivizmi, değerlerin yeniden değerlendirilerek değer üretmek gerektiğini, Dionysosca bilgeliği, güç istencini, sanatsallığı öne çıkarır. Nietzsche,

“akıl” kavramının felsefe tarihinde tam anlamıyla doruğa yerleştiği, yaşam alanına daha net bir şekilde hakim olmaya başladığı, bir başka ifadeyle kendini gerçekleştirme serüveninin son basamağında olduğu bir zaman diliminde konuşur. Bu yönüyle Nietzsche felsefesi, akıl söyleminin serüveni olarak görülebilecek Batı felsefesinin tam olarak kendisiyle yüzleşme çabasının bir başlangıcıdır. Nietzsche, akıl eksenindeki felsefenin dışına çıkarak total olarak Batı felsefe ve uygarlığının temel öğelerine muhalefet eder. Onun amacı yaşamı merkeze yerleştirmek, “yaşam olanaklarını” icat etmektir (Deleuze, 2006: 113).

Nietzscheci bu yaklaşım 20. yüzyıl felsefesini çokça etkileyen düşüncelerin başında gelir ve üçüncü sorunun başlangıcını ve önemli bir kaynağını ifade eder. Bu sorunu yaşam felsefesi tartışmaları olarak ele almak mümkündür. Nietzsche'nin başlattığı yaşam üzerine düşünme, Althusser felsefesi üzerinde doğrudan etkili olmamakla birlikte Fransız düşünce geleneğinin 20. yüzyıl tartışmalarının odak konularından biri haline gelir.

Yüzyılın Fransız felsefesini etkileyen tartışma ve sorunlar daha önce belirtildiği üzere kuşkusuz çok farklı şekillerde incelenebilir. Ancak genel felsefi tartışmaların bu ana problem ve tartışmalardan da yoğun olarak beslendiği görülür.

b) Yapı ve Yapısalcılık Tartışmaları

Yukarıda dile getirilen felsefi tartışmaların ikincisi olan kesinlik arayışı yöntemsel arayışlar üzerinde belirgin etkiye sahip olan bir sorundur. Kesinlik arayışı Comtecu pozitivizmle başlayıp, Husserl fenomenolojisiyle felsefede temel sorunlar olan ontolojik tartışmalara taşınır (aynı dönemlerde genel bir hâkimiyet kazanır) ve yapısalcılıkla da bütün sosyal bilimlerin merkezine yerleşmeye başlar. Yapı ve yapısalcılık tartışmaları, çoğunlukla kesinlik arayışlarından etkilenmiş, bunlarla şekillenmiş tartışmalardan biri olup, Althusser düşüncesinde de üzerinde çok durulan sorunların başında gelir. Althusser'in bu tartışmalar içindeki yerini ve bu tartışmalardan etkilenişlerini görmek için onu önceleyen yapı ve yapısalcılık tartışmalarına bakmamız gerekiyor.

Latince *struere* kökeninden türemiş olan *yapı* kelimesi, “kurmak” “inşa etmek” anlamlarına gelmektedir (Champagne, 1990: 3). Bugün kazandığı anlamıyla, sosyal ve kültürel fenomenlerin arka planında yer aldığı kabul edilen belirleyici unsurlar ve fiziksel yönlerden başkaca bir etki unsuru olarak görülen yapı kavramının tarihsel köklerini Vico, Leibniz ve Herbert Spencer’da bulmak mümkündür (Champagne, 1990: 6). Ferdinand de Saussure’un dilbilim üzerine derslerinden oluşan, ve ölümünden sonra öğrencileri tarafından biraya getirilerek, *Course de linguistique générale*’(Genel Dilbilim Dersleri)nin yayınlanmasıyla birlikte, yapı ve yapısalcılık tartışmaları bugün hala tartışılmalı bir biçimiyle gündeme gelmiş olmaktadır.

Dil, dilin kökenleri ve unsurları üzerine türetilen pek çok teorinin, dildeki anlam ilişkileri başta olmak üzere bazı noktalarda yeterince açıklayıcı olmadığından hareket ederek dil ve dil birimlerine ilişkin doyurucu bir teori geliştirmeye çalışan (Coward & Ellis, 1985: 27) Saussure’a göre, öncelikli olarak dili oluşturan üç öge bulunur: Gösteren, gösterilen, gösterge. Saussure’a göre, kavramı dile getirmekte kullandığımız sesler, *gösteren*(a-ğ-a-ç); dildeki kavramlar, *gösterilen* (ağaç); ve bunlara ilişkin bütünlük de *gösterge*dir. Saussure’a göre dilsel analiz, bir tür kod çözmedir ve dil, böylesi bir analize tabi tutulduğunda gösteren ile gösterilen arasında zorunlu bir bağ olmadığı görülür. Saussure’un ifadesiyle “Göstereni gösterilenle birleştiren bağ nedensizdir. Göstergeyi, bir gösterenin bir gösterilenle birleşmesinden doğan bütün olarak gördüğümüzden daha yalın olarak şöyle diyebiliriz: *Dil göstergesi nedensizdir*” (Saussure, 2001: 109–110). O halde anlamlandırma etkinliği, dili kullanan topluluğun dayatması dışında tamamıyla keyfidir, dilde dilin kendisinden kaynaklı bir içkin anlam yoktur (Saussure, 2001: 108-115). Bir kavramın anlamı (kırmızı), kavramın kendisinden değil, onun dışında kalan diğer kavramlar (kırmızı olmayan) tarafından belirlenir, şu halde “dil bir söz değil biçimdir” (Saussure, 2001: 48). Buna bağlı olarak dil, birbirinin yerini alan ardışık öge bağlantılarıyla değil (*artsüremlî* - diyakronik), ancak “genel dilbilgisi” ve “dil durumları”na odaklanan ve dil durumlarını oluşturan etkenleri inceleyen eşsüremlî (sinkronik) bir yaklaşımla anlaşılabilir (Saussure, 2001: 149–150, 201).

Saussure’un bu yaklaşımdan çıkan sonuca göre dilde anlamı belirleyen şey dilsel yapılardır ve dildeki anlam ilişkileri ancak bu yapılar aracılığıyla anlaşılabilir. Bu

yapılar genel geçerdir ve her dilde mevcuttur, tüm anlam ilişkileri yapılar ve dil durumları tarafından belirlenir. Bu yaklaşımın doğal bir sonucu olarak, dil ve anlam ilişkilerinde şimdiye kadar sanıldığı şekliyle ilerlemeci bir dil yaklaşımının çok da geçerli olmadığı ve sürekli olarak dili belirleyen ögenin toplum olduğu önemli bir ölçüde ortaya konulmuş olmaktadır (Saussure, 1998: 121–2).

Bu yaklaşımı Prag Dilbilim Çevresi düşünürlerinden olan Roman Jakobson, Yapısalcılık terimiyle ifade etmiş, Claude Lévi-Strauss ise bugün bilinen biçimiyle bir antropoloji ve sosyal bilim yöntemi olarak inşa etmiştir. Lévi-Strauss'a göre toplum da tıpkı Saussure'ün dilde ortaya koyduğu gibi kural, gelenek, inanç vb. çeşitli yapılardan oluşur ve özünde eşsüremli bir yapıdadır. Buna göre toplumların bir yapısı vardır ve yüzeyde olan unsurlar nasıl değişirse değişsin genel yapılar hep korunur (Sturrock, 2003: 53).

Strauss'un Marx'ın yapı kavramı, Durkheim'in kolektif bilinç ve Freudçu psikanalizden önemli etkilenimlerle oluşturduğu yapısalcılık (Boom, 1997: 219-220), tıpkı fenomenoloji gibi bir yöntemdir ve toplumsal öğelerin nasıl incelenmesi gerektiğini ve toplumu oluşturan temel yapısal öğeleri ortaya koymaya çalışır. Bu yöntemde göre toplum, onu oluşturan çeşitli yapısal kodlardan oluşur, bu yapısal kodlar genel geçerdir ve tıpkı dilde olduğu gibi birer işaret olarak ele alınabilirler. Bunun güzel bir örneği mübadele sistemleridir, her toplumda üç tür mübadele vardır: kadın, mal ve sözcük mübadelesi. Bütün toplumlara bakıldığında, ortak bir ensest korkusu bulunduğu ve kadın değişiminin bundan hareketle oluşarak akrabalık ilişkilerini şekillendirdiği görülür, bu akrabalık ilişkileri toplumu genel anlamda kuşatan kodların başında gelir (Boom, 1997: 220–221). Kadın mübadelesi erkekler tarafından gerçekleştirilen bir değişim olduğundan tüm toplumlarda ataerkil bir yapı görülür. Bu mübadele, besin mübadelesiyle birlikte toplumsal öbeklerin kaynaşmasını sağlarken, sözcük değişimi daha çok kültürel öbekleri şekillendirir (Coward & Ellis, 1985: 13; Lévi-Strauss, 2000: 139).

Lévi-Strauss'a göre toplumun genel kodlarını anlamamızı sağlayacak önemli öğelerin başında mitler gelir. Mitler, tıpkı Saussure'un sözcüklerin anlam kazanma şeklinde açıkladığı üzere, bir başka mite göre anlam kazanırlar ve bir mitin anlamı bir

başka mit olmaksızın asla anlaşılabilir. Bu ilişki tam bir döngüsellik gösterir ve artzamanlı değil eşzamanlıdır (Kronenfeld & Decker, 1979: 521-523). Bu kodlar ve yapılar tüm toplumu ve onu oluşturan unsurları kapsayan belirleyici bir güce sahiptir.

Lévi-Strauss, kendisini takip eden tüm yapısalcı düşünürler gibi bu yaklaşımla öncelikli olarak öznenin mutlak anlamda belirlenmiş olduğunu ve herhangi bir etki alanına sahip olmadığını ortaya koymaya çalışır. Özneleri şekillendiren şey ona göre toplumsal yapılardır, bu yaklaşım daha sonra Barthes tarafından toplumsal bilinçdışı olarak anılacaktır. Her iki yaklaşımında kökeninde Marx'ın yanlış bilinç olarak ifade ettiği ideoloji çözümlemesi olduğu söylenebilir. Hem Lévi-Strauss'a hem de Barthes'a göre toplumsal yapılar mutlak belirleyici olduğundan, birey bu yapılar aracılığıyla inşa edilir ve kendisine verilen kodlara uygun olarak eylemde bulunur (Coward & Ellis, 1985: 42).

Lévi-Strauss'la birlikte yapısalcılıkta öne çıkan öznenin yapı tarafından belirlendiğine ilişkin yaklaşım, özellikle Barthes tarafından daha derin bir şekilde işlenir ve takip eden diğer yapısalcı düşünürlerde de farklı şekillerde olmakla birlikte karşımıza çıkar. Barthes, tüm toplumsal sistemlerin bir mit sistemi olarak analiz edilebileceğini ve bunlardaki anlamların keyfi bir şekilde burjuvazi tarafından belirlenmiş olduğunu dile getirerek, öznenin belirleniminde sınıfsal ilişkilerin ve ideolojinin etkin olduğunu öne sürer (Coward & Ellis, 1985: 51-58). Barthes'a göre tüm toplumsal unsurlar dil ve onu oluşturan öğeler gibi yapısal bir ilişki sergilerler; moda, yemek kültürü, görsel öğelerin tümü tıpkı dilde olduğu gibi bir bölgesel veya evrensel yapıya uyar (Barthes, 1996: 34-48). Özneyi belirleyen şey bu yapılardır ve öznenin bunların dışına çıkma olanağı yoktur. Bu yaklaşım benzeri şekilde Lacan'ın yapısal yaklaşımında da karşımıza çıkar. Lacan, bilinci, benliği ve bu yolla da toplumu oluşturan şeyin dil olduğunu ve tüm toplumsal ilişkilerin dile uygun olarak şekillendiğini ileri sürer. O halde Lacan'a göre, bireysel benlikler kendilerine verilen dil aracılığıyla ve bu dilin taşıdığı bilinçle şekillenirler (Sarup, 1997: 20-23).

Saussurecü dil analizinden hareket eden yapısalcı yaklaşım, özellikle Lévi-Strauss, Barthes, Lacan ve Foucault ile birlikte daha çok bir toplum analizi ve buna eşlik eden özne-toplum ilişkisi analizlerine döner. Bu analizlerde ortak olan yön

öznenin toplumsal sistem ve yapılar tarafından inşa edildiği inancıdır. Bireyler toplum içinde herhangi bir etki alanına sahip, yani fail değildirlir. Bireyi toplumsal yapılar şekillendirir ve bu şekillendirme bilişsel şekillendirmeye kadar ulaşır. Özellikle Lévi-Strauss'tan itibaren, bireyi şekillendiren yapıların özlere kadar yerleştiği ve bireyin bundan sıyrılma olanağı bulamayacağı görüşü hâkimdir. Bu yaklaşım, Althusser'in ideoloji üzerine yaptığı çözümlerle başta olmak üzere pek çok düşüncesinde etkili olmuş ve ondan önemli etkiler taşıyan Foucault'nun iktidar analizlerine de yansımıştır.

Yapı ve yapısalcılık tartışmasının başlangıcında yer alan dili anlama çabası, süreçle toplumu ve onun içinde öznenin yerini anlama çabasında olan bir yöntemle dönüşmüş olmaktadır. Bu yöntemin başlangıcını yapan Lévi-Strauss, öncelikle, belirli bir çizgisel süreç içerisinde bir amaca doğru ilerlediği yönündeki ilerlemeci tarih anlayışını reddederek yeni bir tarih anlayışı, tarihte her hangi bir ilerlemenin olmadığını iddia ettiği yapısalcı tarih anlayışını geliştirir. Bu tarih anlayışına göre insanlığın veya medeniyetin ilerlemesi gibi bir değişim, özgürleşime doğru bir ilerleyiş söz konusu değildir, görülen tüm değişimler yüzeyseldir (Boom, 1997: 212, 235). Onun ortaya koyduğu bu yöntem takip edildiğinde, bir sosyal analizde üzerinde durulması gereken veya tespit edilmesi gereken öge yapılarıdır, çünkü belirleyici olan şey yapıdır. Bu yapıların elde edilmesi aracılığıyla kesin bilgilere ulaşılabilecek ve tam anlamıyla bilimsel bir analiz yapılmış olacaktır. Bu anlayışa uygun olarak Althusser de (çoğu kişiye göre aralarında olduğu Strauss'u takip eden yapısalcı gelenek) yapı analizine odaklanmış olmaktadır.

Yapısalcılıkta, amaçları dikkate alındığında, Aydınlanma'dan itibaren özneye verilen abartılı rolün bir eleştirisinin yapıldığı görülür. Bu yaklaşımın bazı yönlerden, özellikle klasik özne merkezliliğe karşı konumlanan boyutuyla Nietzscheci etkiler taşıdığı ve oldukça benzeri bir doğrultuda Heideggerci humanizm eleştirisinden çokça etkilendiği görülür. West'in ifadesiyle bu girişim “öznenin hümanizm ve rasyonalizm içindeki imtiyazlı felsefi ve politik statüsünün radikal bir biçimde sorgulanmasıdır” (West, 1998: 213). Bu girişimin gerçekleşebilmesi için yapısalcılık, Descartes'tan itibaren hâkimiyet kuran rasyonalizmi ve rasyonalizmin özne anlayışını, onu oluşturan unsurları aşındırmaya çalışır ve bunun aracı olarak da yapısal unsurları öne çıkarır. Batı felsefesinde öznenin “ademi merkezileşmesi”, Descartes'ın otonom özne

tasarımıyla başlayıp Kant'la doruğa çıkarken, bunun ilk olarak önemli eleştirisi Hegel'in tarih anlayışıyla karşımıza çıkmaktadır. Marx'ın kuramında tekil öznenin yerine toplumsal özne geçirildiğinden Aydınlanma'nın oluşturduğu bireysel özne tasarımı büyük ölçüde aşındırılmış olmaktadır (1998: 215-216). Buradan anlaşılacağı üzere, yapısalcılığın oluşturduğu birey-toplum ilişkisi pek çok noktada Marxist yaklaşımla önemli paralellik göstermektedir. Yapısalcılığın bu anlayışında, Heidegger'in humanizm eleştirisinin etkili olduğu görülür. Heidegger'e göre Romalılardan itibaren yerleşmeye başlayan tüm hümanizm biçimleri birer metafizik üzerinde inşa edilmişti ve gerçek varlığı çoğunlukla ihmal eden bir yaklaşıma sahipti (Heidegger, 2000: 46 vd.). Öte yandan Descartes'tan itibaren Batı felsefesinde yerleşen özne anlayışına göre, bireyin dışında kalan tüm dünyanın nesneleştirildiğini ve bunun da gerçek varlıktan kopuşun en önemli nedenlerinden, başka bir ifadeyle, hakikatin bilgisine ulaşmamızın engelleyicilerinden olduğunu dile getirirken bir yönüyle yapısalcıların yapmaya çalıştığı özneyi aşındırma girişiminin teorik dayanağını sağlamış olmaktadır (Heidegger, 2006: 25). Öznenin merkezi konumdan uzaklaştırılması Marxist tarih görüşü için zorunlu bir şey olduğundan, Heidegger'in Kartezyen özne ve hümanizm eleştirisini bazı yönleriyle yapısalcılar ve Althusser devralırlar.

c) Bazı Marxist Yaklaşımlar ve Tartışmalar

Althusser, Batı Marxizminin kriz durumunda olduğu bir dönemde, geliştirdiği Marx ve Marxizm yorumuyla öne çıkmış bir düşünür olduğundan temel tezlerinin önemli bir kısmı, ya Marxist gelenek tarafından öncelenmiştir ya da bu gelenekle bir hesaplaşma içindedir. Bu yönler dikkate alındığında Althusser'in anlaşılması için kendisinden önceki muhtelif Marxizmler ve Marx yorumlarına¹³ göz atmak oldukça önemlidir.

Marx ve Engels'in oluşturdukları kuramın öngörülerine göre kapitalizm nihayetinde yıkılacak ve bunun yerine sosyalizm gelecektir. Marxist kuramın bu büyük

¹³ Althusser öncesi Marxist yaklaşımların geniş bir haritasını çıkarmak, bu çalışmanın amaçlarına uygun olmadığı gibi Marxizmlerin çok yönlülüğünden kaynaklı olarak imkan dahilinde de değildir. Burada yapılacak olan daha çok Batı Marxizmi eksenli ve ilgili yönler itibarıyla Sovyet Marxizmi ile sınırlı olacaktır.

tarihsel öngörüsü, Marx'a göre proleteryanın öncülüğünü yapan komünistlerin gerçekleştireceği devrimle mümkün olacaktır. Marx bu tarihsel öngörüü yapmış olmakla birlikte bunun nasıllığına ilişkin olarak açık programlar ve yollar belirlemiş değildi.

Lukacs'ın ifadesiyle “Marx temel eserini, iş tam sınıfların belirlenmesine geldiğinde, proleteryanın gerek teori gerek pratiği açısından uğursuzluk ya da talihsizlik sayılabilecek şekilde kesiveriyor. Bundan sonraki hareket, yolun bu önemli noktasında artık yorumlara, Marx ve Engels'in sırası geldiğinde yaptıkları açıklamaların derlenmesine, yöntemin birbirinden bağımsız biçimlerde işlenip uygulanmasına kaldı” (Lukács, 1998: 111). Bu haliyle Marxist kuram, ana amacının nasıllığına ilişkin bir yöntem belirsizliği taşımaktaydı ve bu belirsizlik komünist toplum projesine ilişkin ilk devrim girişimleri ve halk hareketlerinden büyük devrimlere ve sınıf yapılanmalarından yeni sosyalist devlet yapısına kadar pek çok noktada önemli sorun ve tartışmaların ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

Bunun yanı sıra Marx, işlediği ekonomi politik ve tarihsel konular itibariyle sadece Batı toplum yapısını merkeze almaktaydı. Bu yönüyle, Avrupa sanayi toplumu üzerinden ilerleyen ekonomi, sınıf ve tarih incelemeleri, Marxist kuram açısından Avrupa dışında kalan toplumlarda gelişecek halk hareketlerine ilişkin önemli boşlukları beraberinde getiriyordu. Bu nedenle farklı toplum yapılarına dayalı yeni analizler ve bunlara paralel olarak geliştirecek sosyalist hareketler noktasında da önemli tartışmalar ortaya çıkmaktaydı.

Devrimin nasıl gerçekleşeceğine ilişkin belirsizlik ve Marx'ın Batı toplumu eksenli kuramı, yüzyılın çok değişken Marxist hareketlerinin kaynağındaki temel nedenler olarak kabul edilebilir. Bu sorunlardan hareketle oluşan Marxist yaklaşımların bazıları kendi toplum yapılarına uygun bir teori geliştirme çabası içerindeyken, Batı Marxizmi olarak adlandırılan Avrupa Marxist düşünce geleneği daha çok felsefi ve sınırlı olarak politik tartışmalar ekseninde şekillenmiştir. Batı Marxizmi terimini ortaya

atan Perry Anderson¹⁴, bu geleneğin, eski kuşağın silinmesine müteakip iki dünya savaşı arasındaki belirli eleştirel noktalarda daha önceki bütün teorilerden çok farklı bir teori olarak ortaya çıktığını savunmaktadır. Ona göre, “bu Marxizmin ayırıcı özelliklerinden ilki ve en önemlisi siyasi pratikten yapısal olarak kopukluğuydu. Birinci Dünya Savaşı’ndan önce doğu ve orta Avrupa’da bağlı oldukları partiler içinde siyaset ile düşünceyi hiçbir zaman birbirinden ayırmayan klasik Marxistler geleneği içinde gerçekleşen teori ile pratik arasındaki organik birlik batı Avrupa’da 1918’den 1968’e kadar geçen yarım yüzyıllık süre içinde gitgide kopacaktı” (Anderson, 2004a: 59–60). Anderson’a göre Batı Marxizmini teşkil eden düşünürlerin tümü ve bağlı oldukları Komünist Partiler halk yığınlarının hareketlerine cevap verecek teoriler ve düşünceler geliştirmek bir yana, bunları çoğunlukla gözardı etmişlerdir. Batı Marxizmi özellikle Sovyet Marxizmini ve de Çin Marxizmini karşısına alan bir yaklaşım geliştirdi ve Hegelci özlere saplandı. Bu yaklaşımın oluşmasında Anderson’a göre, “1920’den sonra, İspanya, Yugoslavya, Yunanistan gibi Marxist kültürün “kenar” bölgeleri dışında büyük bir devrimci hareket olmaması” ve Ekim Devrimi’nin III. Enternasyonal’den itibaren Stalinciliğe saplanması etkili oldu (Anderson, 2004a: 75-76).

“Bu yüzden, Batı Marxizmi’nin bir bütün olarak taşıdığı gizli özelliği bir *yenilginin* ürünü oluşudur. Sosyalist devrimin Rusya dışında yayılmaması, Rusya içinde de bozulmasının nedenleri ve sonuçları, bu dönemin bütün teorik geleneğinin ortak temelleridir. Batı Marxizminin belli başlı eserlerinin hepsi de siyasi yalnızlık ve umutsuzluk ortamlarında yazılmıştır” (Anderson, 2004a: 76-77).

Bunun yanı sıra, Batı Marxizmi iki ana sorunla karşılaşmaktaydı: Bunların ilki gelişen Kapitalizmin, Marx’ın tarihsel kestirimlerine ters bir şekilde, çöküşe geçmemesiydi. Marx’ın yaptığı ekonomik çözümler özellikle yüzyılın başlarından itibaren genellikle yetersiz kalmaya başladı ve bu nedenle de, Marx’ın ekonomik kuramı geçerliliğini yitirmeye başlamış oluyordu. Bu durumda Marxist düşünürlerin ekonomiyi yeniden incelemeleri ve yeni açılımcı yaklaşımlar getirmeleri

¹⁴ Anderson’a göre, Batı Marxizminin oluşturan düşünürler şunlardır: György Lukács, Karl Korsch, Antonio Gramsci, Walter Benjamin, Galvano Della Volpe, Herbert Marcuse, Henri Lefebvre, Theodor Adorno, Jean Paul Sartre, Lucien Goldman, Louis Althusser ve Lucio Colletti.

gerekiyordu. İkincisi, varolan siyasi yapıların, Marxist analizlere göre gitgide daha çok problemle yüzleşmesi ve çözümsüzlüğe doğru ilerlemesi gerekiyordu. Oysa Marx'ın da Lenin'in de burjuva demokrat devleti olarak ele aldığı hâkim siyasi yapılar gitgide iyileşme göstermeye başlıyorlardı. Böylelikle burjuva iktidarı, gittikçe olgunlaşmaya ve hâkimiyetini pekiştirmeye başlıyordu. Batı Marxizmi her iki soruna da doyurucu cevaplar ve yaklaşımlar getiremedi (Anderson, 2004a: 81–84).

Böylelikle Marxizm, Batı'da diğer Marxist yaklaşımlardan çok farklı bir yola girmiş olmaktadır.

“Ekonomik ve siyasi yapıların zamanla teorinin asıl işi olmaktan çıkması, Avrupa Marxizminin bütün ağırlık merkezinin *felsefeye* kaymasıyla atbaşı gitmiştir. Lukács'tan Althusser'e, Korsch'tan Colletti'ye kadar gelen bütün bir gelenekle ilgili en çarpıcı olgu, felsefeyi meslek dalı olarak seçen filozofların bu gelenek içinde ezici bir ağırlık taşımasıdır” (Anderson, 2004a: 85).

Anderson'a göre, Marxizmin Avrupa'da eksen değişikliğinin böylesi bir uç noktaya ulaşmasının önemli nedenlerinden biri de “iç belirleyici” olarak adlandırdığı *1844 Elyazmaları*'nin geç ortaya çıkışıydı. 1932'de Moskova'da ilk olarak yayınlanan *1844 Elyazmaları*, Marxist düşünürlerin, kuramı, Marcuse'nin ifadesiyle, tamamıyla farklı bir felsefi temele oturtmalarını beraberinde getiriyordu (Anderson, 2004a: 86–87). *Elyazmaları*'nin etkisiyle Avrupa'da Marxizmin felsefeyi merkeze yerleşirmesiyle,

“Batı Marxizmi bir bütün olarak, Marx'ın kendi gelişme yolunu da çelişik bir biçimde tersine çevirdi. Tarihi maddeciliğin kurucusu, zamanla felsefeden uzaklaşıp önce siyasete, sonra da düşüncesinin merkezi olarak ekonomiye yönelmiş, gençliğinde uğraştığı dağınık konuları olgunluk döneminde ikinci sıraya itmişti; geleneğin 1920'den sonra ortaya çıkan temsilcileri ise, olgun Marx'ın en çok ilgilendiği sorunları hemen hemen aynı biçimde ikinci sıraya atıp ekonomiye ve siyasete sırt çevirerek felsefeye yöneldiler” (Anderson, 2004a: 89).

Muhtelif Marxist anlayışlar için Anderson'un değerlendirmesiyle benzeri yönleri olmakla birlikte farklı bir ayırımı getiren Alvin Gouldner ise, Marxizmin temel iki ana kutba ayrıldığını savunur. Bu kutupların ilki olan Eleştirel Marxizm, daha çok Anderson'un Batı Marxizmi olarak adlandırdığı grubu imlerken; Anderson'un Batı Marxizmi içinde andığı bazı isimleri Gouldner, ikinci kutup olarak gördüğü Bir Bilim Olarak Marxizm yaklaşımını savunanlar arasında ele alır¹⁵. Gouldner'a göre Marxist anlayışlar arasında Marx-Hegel (ve de genç Marx, olgun Marx) ilişkisi, bilime bakış, "büyük gelenek"e yaklaşım ve ideoloji anlayışı başta olmak üzere çok önemli ayrılıklar vardır. Eleştirel Marxizm, çoğunlukla Hegel ve Marx arasında önemli süreklilikler (ve elbette genç Marx ile olgun Marx ile arasında devamlılık) olduğu düşüncesindeyken; Bir Bilim Olarak Marxizm savunucuları ise daha çok Marx'ın Hegel'den, dolayısıyla da Alman geleneği ve büyük gelenekten bir anlamda da genç Marx'tan büyük ölçüde kopuş gerçekleştirerek bilimsel bir sistem geliştirdiğini ileri sürmektedir (Gouldner 1980: 38-43).

Batı Marxizminin kazandığı yeni biçim, Anderson'a göre, verilen ürünlerin önemli bir kısmının epistemolojiye saplanarak teknik bir dille tamamıyla siyasetten de uzaklaşmasını ve edebiyat, sanat gibi konulara yönelmesini, bu yolla da burjuva kültürüne doğru kaymasını beraberinde getiriyordu. Bu dönemlerde Marxist eserlerin önemli bir kesimi üzerinde Simmel, Weber, Heidegger ve Freud etkisi zaman zaman Marxist kaynakların önüne geçmeye başlıyordu (Anderson, 2004a: 100).¹⁶

¹⁵ "Georg Lukács, ilk dönem Karl Korsch, Anthony Gramsci, J-P. Sartre, Lucien Goldman, Rudolph Bahro, Schlomo Avineri, Carmen Claudin-Urondo, daha çok Lukács etkisinin hakim olduğu dönemdeki *Telos* çevresi, Victor Perez-Diaz, Detroit'deki "*News and Letters*" grubu ve Frankfurt Okulunun bütün üyeleri, veya ilk dönem üyeleri Max Horkheimer, T. W. Adorno, Franz Neumann, Leo Lowental, Erich Fromm, Walter Benjamin, Herbert Marcuse ya da Albrecht Wellmer, Alfred Schmidt ve Jürgen Habermas gibi ikinci dönem üyeleri yer alır.

Bu seçkin grubun karşısında eleştirel teoriden uzak duran ve Marxizmi sadece ideoloji olarak ve gerçek bir bilim olarak gören Marxistler vardır. Galvano della Volpe gibi isimlerinde aralarında bulunduğu ve l'École Normale Supérieure'nin Marxist hâkim entelektüeli Louis Althusser ve ondan etkilenen (ilk dönem) Nicos Poulantzas'ın da aralarında bulunduğu Maurice Godelier, Andre Glucksmann, Charles Bettlhei; İsveç uzak bölgesi Lund'daki entelektüel liderlerinden Göran Therborn ve İngiliz *New Left Review*'in bir editörü olan Robin Blackburn" (Gouldner, 1980: 38).

¹⁶ Batı Marxizminin önde gelen isimlerinden Lukács, *Sınıf Bilinci* için Marx'tan çok Hegel'den beslenirken, öne çıkan kavramlarının başında gelen *Şeyleşme* için de daha çok Simmel sosyolojisinden beslenmekteydi (Anderson, 2004a: 101-102; Lukács, 1998: 111 vd, 157 vd.). Lukács, Frankfurt Okulu düşünürleri üzerinde doğrudan doğruya etkili olan isimlerden biri olarak onların yönelimlerini ciddi oranda belirlemiştir. Bunun yanı sıra Della Volpe, Marx'ı Aristoteles, Galileo ve Hume çizgisinin içinde açıklayarak daha çok felsefeye gömerken, onun öğrencisi olan Colletti ise Marxist siyaset kuramını

Batı Marxizmi, kurama bazı yeni katkılar yapmakla birlikte devrimci pratikten kopuk kaldığından sürekli olarak teorinin sınırlarında takılı kalmış ve bütünlüklü teoriler oluşturamamıştır. Çoğunlukla her teorisyen diğer teorisyenlere kulak tıkayarak teorisini oluşturduğundan bütünlüklü bir Batı Marxizmi teorisi hiç oluşmamıştır. Ortaya çıkan ürünlerde halk hareketlerinin gözardı edilişi bir yana, zaman zaman diğer tüm teorilerde gözardı edildi, bu nedenle “Marxist tartışmalar bu çerçevesi içinde zamanla yalnız siyasi eylemcilikten değil, uluslararası görüşlerden de uzaklaştı. Kayıtsızlık ya da ilgisizlik yüzünden birbirinden kopan teoriler yavaş yavaş ulusal sınırlar içinde sıkıştı” ve “Bu genel dar kafalılık ve başka ulusların düşünürlerine kulak tıkanması Batı Marxizmi’nin bir bütün olarak tutarlı ve aydınlık bir biçimde kendi durumunun bilincine varmasını önledi” (Anderson, 2004a: 111–112).

Buna göre Marxizm batıda 1920’den itibaren tamamıyla farklı bir yöne yönelmiş ve asli amaçlarından çokça uzaklaşmış bulunmaktaydı. Teori ile pratik arasındaki bağın tamamıyla kopması olarak ifade edilen bu durumda, Batı Marxizmi sadece teoriye gömülmüş olmaktaydı. Başlangıçta bu bağ mevcut iken bu geleneğin üç öncü ismi olan Lukács, Gramsci ve Korsch’un baskı ve sürgün yaşantıları bu bağın önemli ölçüde zayıflamasında çokça etkili olmuştur.

Buna bağlı olarak da,

“Bir söylem olarak Marxizmin mevzileri, giderek sendikalar ve siyasal partilerden araştırma enstitülerine ve üniversite kürsülerine yer değiştirdi. Yirmilerin sonu ve otuzların başlarında Frankfurt Okulu’nun yükselişi ile resmi olarak başlayan değişim, akademide bir kürsüye sahip olmak üzerine sınıf savaşında bir kariyeri olan belli bir ağırlığa sahip Marxist teorisyenlerin nadir görüldüğü ellilerin kızgın soğuk savaş döneminde mutlaklaştı” (Anderson 2004b: 22).

çoğunlukla Kant ve Rousseau ile sınırlayacak tarzda bir yorum geliştirmekteydi (Anderson, 2004a: 104). Althusser, Plehanov ile birlikte Marxizmi daha çok Spinozacılığın farklılaştırılmış bir türü olarak ele aldılar (Anderson, 2004a: 105-106; Plehanov, 1991: 19-22). Gramsci diğerlerinden farklı bir şekilde Marx’ın öncüsü olarak daha çok Machiavelli’yi görüyordu (Anderson, 2004a: 109).

Batı Marxizminin böylesi bir şekil kazanmış olması, yukarıda ifade edildiği şekilde *1844 Elyazmaları* başta olmak üzere Marx'ın erken dönem metinlerine odaklanmayla ilgiliydi¹⁷. Marx'ın söz konusu metinlerinin Hegel ve Feurbach'ın devamı olarak okunmaya müsait örgüsü, Marxist düşünürlerin de Hegel başta olmak üzere Marx'ın felsefi kökenlerine odaklanmayı beraberinde getiriyordu. Oysa Engels, Marx'ın tamamlamadığı önemli pek çok pratik yönü, sistematik bir şekilde oluşturmaya çalıştı. Bu girişim Marxist teoriyi eyleme aktarmada, daha başarılı kabul edilen Sovyet Marxizmi'nde Engels'in daha çok öne çıkmasına neden olmuştur. Batı Marxizminde teorik zemin bağlamında Engels çoğunlukla gözardı edilirken

“Lenin, Stalin ve Mao'nun temel metinleri neredeyse tamamen Engels'den yararlandılar. Aksine Batı Marxistleri Engels'e meydan okudular; onlar Engels'i doğa ve diyalektik ilişkisini yanlış kavramakla itham ettiler. Evrensel bilimsel yasalar için araştırma, Marxizmin özgül öznel momentini yuttu” (Jacoby, 1998: 113-114).¹⁸

Engels, Ortodoks Marxizm bağlamında bir ölçüt olarak alınmaya başlandı ve ortodoksi eleştirisi de Engels eleştirisi olarak öne çıktı. Ortodoks olmayan Konformist Marxizm ise Jacoby'nin ifadesiyle Hegel olmaksızın kesinlikle düşünülemez bir biçim kazanmış olmaktadır. “Gramsci'den, Marleau Ponty'e değin Marxistler, ortodoksinin sınırlamalarından, Hegelci sülardan beslenerek kurtuldular” (Jacoby, 1998: 79). Ancak bununla birlikte Hegel, sadece konformist Marxizmin referansı olmaktan öte diğer Marxizmlerin de, değişik şekillerde de olsa, önemli kaynaklarının başında gelmekteydi. Hegel bağlamında gelenekler arasındaki fark daha çok yorumlamayla ilişkilidir. “İki gelenek saptanabilir: “tarihsel” ve “bilimsel” Hegel. Her biri, Hegel'in şaheserinde, farklı metinlere ve zıt formülasyonlara önem verdiler” (Jacoby, 1998: 81-82). Tarihsel Hegelciler tarih, bilinç ve öznellik bağlamında daha çok *Tinin Fenomenolojisi*'sini öne çıkarırlarken; Bilimsel Hegelciler sistem, gelişim yasaları ve diyalektik bağlamında daha çok *Mantık*'ı öne çıkardılar (Jacoby, 1998: 82). Batı Marxizmi çoğunlukla

¹⁷ *1844 Elyazmaları*'nın yarattığı bazı etkiler için bkz. Garaudy, 1989: 98 – 106.

¹⁸ Marx ve Engels arasında önemli kopukluk ve farklılıklar olduğunu ilk olarak savunan kişi Lucacs ve bir ölçüde Korsch'tu. Bunu takiben Batı Marxizminde Engels'in metinlerine yönelik önemli itirazlar ve eleştiriler öne çıkmaya başlamıştır. Önde gelen İtalyan Marxistlerden Giovanni Gentile Engels'in Marx'ı tahrif ettiğini savunurken benzeri yöndeki çeşitli eleştiriler Croce, Sorel ve Andler tarafından da yapılmıştır (Jacoby, 1998: 115).

Tarihsel Hegelci iken Sovyet Marxizmi çoğunlukla Bilimsel Hegelci olmuştur. Ve Engels Bilimsel Hegelci bir anlayışa sahip olduğu için de Sovyet Marxizmi daha çok Engels'e dayanmıştır (Jacoby, 1998: 83).¹⁹

Marxizmin amacının sınıflar arasındaki farkları ortadan kaldırarak olan sosyalist devlet yapısına ulaşmak olduğu dikkate alındığında, sonuçları itibariyle farklı şekilde ele alınabilecek olmasına rağmen Sovyet Marxizmi, Batı Marxizmine göre daha başarılıydı ve Marxist özlere daha uygun sonuçlara ulaşmış bulunuyordu. Bunun için Batı Marxizmi çoğunlukla yenilgi üzerine konuşan bir gelenek olarak kabul edilmiştir. Anderson'un altını çizdiği gibi, Batı Marxizmi içinde anılan düşünürler devrim veya halk hareketleri üzerine değil, Marxist epistemolojik terminoloji veya Marxist kaynaklar üzerinden Marxist teoriyi geliştirme yoluna girişmişlerdir. Bunun yanısıra farklı bir şekilde, III. Enternasyonal ile başlayan Sovyet Marxizminin Stalinciliğe saplanması, Avrupa Marxizmi üzerinde çok derin etkilere ve hatta gizil bir şekilde Sovyet Marxizminin temelinde yer alan pek çok unsura karşı teorik savaş başlatılmasına da neden olmuştur.

Bu yönleri dikkate alındığında Batı Marxizmi, yukarıda aktarılanlara ek olarak (bir ölçüde Stalin'in yarattığı hayal kırıklığıyla da ilgili olarak) kendi özlerine yönelik özel bir eleştiri çizgisi oluşturmaya başlamaktaydı. Bu eleştirel yaklaşım, ortodoksiliği bir yana bırakmanın yanısıra farklı yönlerden Batı düşüncesiyle de hesaplaşma (bir yönüyle de felsefi geleneğe çeşitli dönüşler) içindeydi, dolayısıyla gittikçe Marxizmden çok değişik yönlere kaymaya başlıyordu. Marxist teori, bu haliyle Avrupa'da yüzyılın başından itibaren, felsefe başta olmak üzere kültür, dil, sanat, edebiyat vb. alanlarda çokça öne çıkmış olmakla birlikte, pratik yönde etkisini gittikçe

¹⁹ Tüm Marxist tartışma ve tezlerde sürekli olarak Hegel'e atıfta bulunmanın Marx'ın doğrudan Hegel'den etkilenmesinin dışında iki özel nedeninden söz etmek mümkündür. Bu iki neden yukarıda işlenen şekliyle Marxizm içindeki Hegelci gelenekleri de belirlemiştir. Bunların ilki Lenin'in Hegel vurgusuydu: "Hegel'in *Mantık*'ı anlaşılmadan Marx anlaşılabilir" sözü ekseninde Sovyet Marxizmi *Mantık* merkezde olmak üzere bilimsel anlamda Hegel üzerinde durmaktaydı; İkincisi ve Batı Marxizmini (hatta bir ölçüde tüm yüzyıl felsefesini) çok etkileyen etken Kojeve'in Hegel konferansları ve antropolojik Hegel okumasıydı. Kojeve'in Hegel okuması, Marxist düşünürler kadar dönemin Fransız aydınlarının da çok özel bir biçimde Hegel'le muhasebeye girmelerini beraberinde getirdi (Descombes, 1993: 22). Özne ve özgürleşimin odağa taşındığı Kojève'in bu okumaları (Bkz. Kojève, 2004) Batı Marxizminin de Hegel'i daha çok tarihsel yönden benimsemesini beraberinde getirmekteydi. Bu etkilerle birlikte Batı Marxizminin terminolojisi Hegel'inkiyle tamamıyla uyumlu hale geldi. Bu eksende verilen önemli eserlerin başında Lukács'ın *Genç Hegel*'i ve Marcuse'nin *Akıl ve Devrim* adlı eserleri gelmektedir (Jacoby, 2002: 68).

yitmeye başlıyordu ve bazı eleştiriler doğrultusunda önemli bir değişim geçirme zorunluluğu hissediyordu. Ne kadar etkili olduğu tartışmaya açık olmakla birlikte, Karl Popper gibi düşünürlerin bilimsellik bağlamında Marxizme yönelttiği tarihsicilik ve bilim dışılık eleştirileri bunların başında gelir (Bkz. Popper 1995; Popper 1967). Popper'in ifade ettiği şekliyle Marxizmin her şeyi tek ilke üzerinden açıklamaya çalışan yapısı, Frankfurt Okulu düşünürleri başta olmak üzere Batı Marxist geleneğinin bilimsel anlamda mutlakıyete şüpheyle yaklaşmasını ve bunun bir sonucu olarak Marx'ın kesinlik bildiren kestirimlerinin de sorgulanışı önemli benzerlikler sergilemektedir²⁰. Marxist literatürün dışından bakıldığında, yüzyılın sosyoekonomik yeni yapılanmalarının bunda çokça etkili olduğu da görülür. Karl Polanyi'nin dile getirdiği gibi Kapitalizmin geçirdiği "büyük dönüşüm" ve buna paralel yükselişe geçen küreselleşme trendi Marxist kestirim ve analizleri ciddi bir şüpheyle sorgulamayı beraberinde getirdi²¹.

Anderson'un Batı Marxizmi olarak adlandırdığı Avrupa Marxizminin dikkat çeken özelliklerinin başında, Gouldner'in ifade ettiği üzere eleştiri gelmekteydi. Özellikle Frankfurt Okulu düşünürleri Marx'ın *Kapital*'de kapitalizme uyguladığı "içkin eleştiri"yi Marx'a uygulama çabası içerisinde olmuşlardır (Althusser ise Marx'ın yaptığına uygun olarak onun anlaşılması gerektiğini dile getirecektir). Bu girişim, bir yönüyle Marx'ın, Marxist bir şekilde aşılması çabası olarak da yorumlanabilir. İçinde klasik devrim inancına cevap verecek yönler taşıyor olmakla birlikte, farklı bir özgürleşim arayışı veya sorgusu kesinlikle taşımaktadır. Bu yaklaşımın Batı dışı Marxizm veya Gouldner'in ifadesiyle Marxizmi bir bilim olarak gören yaklaşımlar gibi üniter bir yapısı olmadığından hepsi için geçerli olan genel ilkelerden de söz etmek oldukça zordur. Batı Marxizmindeki farklılaşmalar devrim inancından Hegel görüşlerine, tarihsel yasalara ilişkin düşüncelerden ekonomiye hemen hemen her alanda dikkat çekici boyutlardadır. Bu anlamda Batı Marxizmi terimleştirilmesi çok önemli tespitler içermekle beraber önemli boşluklar da taşımaktadır.

²⁰ Postmodern teori ile birlikte Marxizmin de bir büyük anlatı olduğu savının önemli bir geçerlilik kazanmış olması Marxizme yöneltilen güncel eleştirilerin başında gelmektedir ve bir ölçüde önceki eleştirilerin farklı bir uzantısıdır (Bkz. Lyotard: 1998).

²¹ Bu etkilerle güncel Marxizm çok farklı yönlere kaymış bulunmaktadır. Postmodern tartışmalara paralel olarak son dönem Marxizmleri daha otonomist karakter göstermeye başlamıştır (Bkz. Hardt & Negri: 2000).

Althusser, Batı Marxizm geleneği içinde sayılmakla birlikte, bu geleneğin klasik pek çok niteliğiyle örtüşmeyen bir düşünür olduğundan daha yerinde bir değerlendirmeye Gouldner, onu bir bilim olarak Marxizm düşüncesini savunan isimler arasında sayar. Gerçekten de Althusser daha çok böylesi bir sınıflamada doğru bir geleneğe yerleştirilmiş olacaktır. Zira Althusser, politika ve ekonomiyi çokça ihmal ediyor olmakla birlikte Hegel-Marx ilişkisi noktasında, Batı Marxizm geleneğine oldukça aykırı bir düşünceyi savunmaktadır. Yine Engels, Marxizmin bilimselliği ve hümanizma, dolayısıyla erken Marx konusunda da diğer batılı düşünürlerden oldukça farklı fikirlere sahiptir. Bu farklılaşmaların önemli bir kısmı sonraki bölümlerde ele alınacaktır.

d) Althusser'in Öncüllerinden Etkilenimleri

Althusser, öncelikli olarak, Marxizmin 1960'larda karşı karşıya kaldığı temel çıkmazlara ve Marxist teorinin temel sorunlarına çözümler geliştirme çabasıdır²². Zira Callinicos'un dikkat çektiği gibi, her şeyden önce Althusser, bir Marxist olarak anılmayı istemektedir (Callinicos, 1976: 7) ve Marxist teorinin temel sorunlarını çözme çabasıdır. Bu arayışında Althusser'in (ve elbette büyük ölçüde diğer Batılı Marxistlerin de) çözmeye çalıştığı temel sorunları şöyle sıralamak mümkündür:

- 1) Marx ve Hegel ilişkisi (diğer sorunların kaynağında bulunan sorun olduğundan ana sorun olarak görülebilir).
- 2) Marxizm ve Bilimsellik
- 3) Marxizm ve Tarih
- 4) Marxizm ve Hümanizm
- 5) Marxizm ve Felsefe

Bu beş sorunun belirleyici olanı, kuşkusuz Hegel-Marx ilişkisidir. Zira Marx'ın Hegel'le ilişkisi diğer problemleri de önemli ölçüde belirleyecek veya diğer dört

²² Althusser, Marxizmle tanışmasını şöyle dile getirir: "sınıf savaşıyla ve dolayısıyla Marxizmle tanışmam büyük ölçüde Katolik Eylem hareketinin çeşitli yan örgütleri yoluyla olmuştur" (Althusser, 1996: 220). Bu Katolik etki Althusser'in özellikle erken metinlerinde çok yoğun olarak görülmektedir (Bkz. Althusser, 2006: 48 vd.).

soruna ilişkin geliştirilecek yaklaşımlar üzerinde de belirleyici olacaktır. Daha ileriye götürülecek bir yaklaşımda Hegel-Marx ilişkisinde temel sorun, bu ilişkinin aydınlatılmasından öte, Marx'ı Hegel'den kopartacak veya kurtaracak bir yorum geliştirme sorunudur (Jacoby, 1998: 55).

Althusser'i önceleyen ve etkileyen düşünce geleneği bir kaç ana başlık altında toplanabilir. Bunların ilki:

1) Althusser'in temel tezlerini belirleyen Marxist düşünce ve politik tartışmalar geleneği.

Bu düşünce geleneğinin yukarıda ifade edilen temel problemleri, Althusser'in yöneleceği düşünce çizgisini çoğunlukla etkilemiş veya Althusser'in öncüllerine niyetli yönelimini belirlemiştir.

2) Fransız tarihsel epistemoloji geleneği (daha belirgin olarak Gaston Bachalard).

Althusser özellikle Hegel-Marx ilişkisini çözmek amacıyla Fransız epistemoloji geleneğine yönelirken, Marx'ı, Hegel'den tamamıyla koparacak bir yaklaşım geliştirecek ve bunun ardından yeni bir Marxizm anlayışı ikame edecektir.

3) Yapısalcılık geleneği (Marx'a yeni selefler bulmak amacıyla başvuru farklı felsefi kaynaklar), Spinoza ve Montesquie gibi. Althusser'in yeni bir Marxizm anlayışı geliştirmesi, ancak bu tür yeni felsefi kaynaklar aracılığıyla mümkün olacaktır.

Althusser'in etkilendiği düşünürlerden ve düşünce geleneklerinden etkilenme biçimi, bu noktada yüzyılın düşüncesini belirleyen sorun ve tartışmalarla buluşmaktadır. Althusser, özgürleşim sorununu merkeze alan Marxist düşünce geleneğinin açmazlarını kesinlik sorununa getirilen çözümlerden biri ve buna paralel kendisinin geliştirdiği kesinlik ifade eden yeni bir yaklaşımla aşmaya çalışmaktadır. Buna göre Althusser, yüzyıl düşüncesini belirlediğini savunduğumuz iki ana sorunu

Marx dolayımıyla²³ çözüme çabasındadır. Bu yönü dikkate alındığında, bir yorumcu olmakla birlikte Yirminci yüzyıl düşüncesinin iki açmazına çıkış yolları geliştirmiş olması onu oldukça özgün bir konuma oturmaktadır.

Böyle bir okumadan hareketle Althusser'in etkilendiği düşünür ve düşünce çizgilerine dönülecek olursa, Althusser'i etkileyen birinci etken olarak, Marxizmin temel politik tartışmaları öne çıkmaktadır. Ancak onun Marx'a yönelim şekli, geliştirdiği yeni yaklaşım ve yorumu belirlediği için, ikinci ve üçüncü etkilenimleri birinci etkilenimini yönlendirmiş ve bu yolla ona özgünlük kazandırarak etkilenimleri aşmasını beraberinde getirmiştir.

Althusser, çok açık bir şekilde, hareket noktalarından ulaştığı sonuçlara değin sürekli olarak Marxist çerçeve içinde yer aldığı için Marxizmin yukarıda anılan temel tartışmaları onun yönelimlerini belirlemiştir. Ancak Althusser'in özgün yönü, Ortodoks Marxizme, Batı Marxizminin teorik terminolojisiyle bir şekilde çözüm getirmesi diğer bir ifadeyle, Batı Marxizminin, ortodoksi anlayışa getirdiği eleştirileri onun terminolojisine yakın bir dille bertaraf etmesidir.

Althusser'in sonraki bölümde işlenecek olan temel tezlerinde sürekli karşımıza çıkacak olan bu yaklaşımlarını geliştirmesinde en çok başvurduğu kavramların başında Gaston Bachelard'ın "epistemolojik kopuş" kavramı gelir. Bachelard, pozitivist bilim anlayışına yönelttiği eleştirilerle yeni bir bilimsel ilerleme anlayışı geliştirir. Özellikle fizikteki büyük değişimlerden hareketle yaptığı çıkarsamalara dayanarak bilimin epistemolojik yönü üzerinde durarak ilerlemenin süreklilik taşımadığını savunur. Bu amaçla bilimin anlaşılmasına yönelik olarak,

"bir takım yeni epistemolojik kavramlar ortaya atar, *epistemolojik kopuş*, *epistemolojik değer*, *epistemolojik zorunluluk*, *epistemolojik tekrarlama* ve *aşılan (geçerliliğini yitiren)* ve *onay verilen bilim ayırımları* yapar" (Tiles, 1987: 147).

²³ Marx'a ulaşmadan önce Spinoza, Machiavelli ve Rousseau'dan dolanarak geçtiğini belirtmesi Althusser'in söz konusu temel felsefi sorunlara "dolana dolana" geldiğini göstermektedir (Althusser, 1996: 232)

Bachelard'a göre bilimde diyalektik gelişim bir *epistemolojik kopuş*la oluşur, çünkü gelişim, bilişsel süreksizlikler, kavramsal keşifler içerir ve bunlara bağlı olarak süreç, yeni organizasyonlar, yeni inşalar ve yeni değerlendirmeleri beraberinde getirir (Tiles, 1987: 147). Bachelard, bilimde *süreklilik* anlayışına karşı çıkarak bilimin kendine özgü diyalektik bir *süreç* taşıdığını savunur,

“Bilim bir dizi epistemolojik kopuşlarla gelişir ve bu, bilim tarihinin tekil bir kavramsal çerçeve içinde çizgisel bir biçimde hakikatlerin birikimi olarak ele alınmasını imkânsızlaştırır. İlk aşamada var olan kavramsal çerçeve sonraki aşamada yanlışlanarak reddedilecektir” (Gutting, 1989: 21).

Bachelard, öncelikle bilimsel etkinliğin bir epistemolojik zeminde gerçekleştiğini ve bu epistemolojik zeminin bilimsel ürünü, keşifi, doğrudan doğruya belirlediğini ifade eder. Bilim, üzerinde inşa edildiği epistemolojiye bağlı olarak değişim gösterir ve bu değişimlerde süreklilik değil süreksizlik olduğu görülür (Ballibar, 1991: 21). Süreksizlikler bilim adamının epistemolojik görme şekilleri ve epistemolojik bakışına bağlı olduğu için, her epistemolojik yeni çerçeve farklı bir bilim anlayışı ve farklı bir görme biçimini beraberinde getirir (Bachelard, 1995: 37 vd.). Epistemolojik kopuşlar, bu süreçte dikkat çeken ve bilimin yeni bir yöne kaymasını sağlayan kırılma noktalarıdır.

Althusser'in yukarıda anılan beş temel sorundan ilki olan ana soruna çözüm geliştirmek için başvurduğu kavram ve düşünce Bachelard'dan alınmıştır. Ona göre Marx-Hegel ilişkisinde Marx, epistemolojik bir kopuş ile önceki düşüncelerinden uzaklaşmış ve yeni bir bilimsel keşif yapmıştır. Bu keşif tarih kıtasının keşfidir. Bu keşif, onun erken ve olgun dönemi arasındaki kesin ayrımlar yapmamızı sağlayacak bir keşiftir. Althusser'in Hegel-Marx ilişkisini aydınlatması Marxizm ve Tarih, Marxizm ve Bilim ile Marxizm ve Felsefe ilişkisini büyük ölçüde aydınlatacak bir yöne de sahiptir. Dahası erken Marx, olgun Marx ayırımı yapılması, yani epistemolojik kopuş düşüncesi, erken metinlerin nasıl değerlendirilmesi gerektiğine ilişkin sorunu aydınlatacağından, Marxizm ve Humanizm sorunu da bu yolla çözülebilecektir.

Althusser, Marxizm ve Humanizm sorunu ile Marxizm ve Bilim sorunları için genellikle üçüncü etki olarak ele aldığımız yapısalcı düşünceye başvuracaktır. Hümanizma'nın, Marxizm için bir tartışma konusu olması SSCB'deki büyük dönüşümle ilgiliydi. 1917'de gerçekleşen Bolşevik Devriminin Rusya'da "işçilerin denetimi"ne yönelik girişimi büyük ölçüde başarısızlığa uğrar ve işçiler yerine partinin denetimi, burjuva diktatörlüğü gerçekleşmiş olur (Carr, 2007: 111). Lenin döneminde özellikle parti denetiminde olan yapı, Stalin'in başa geçmesiyle bir tür diktatörlüğe dönüşmeye başlar ve yeni bir bürokratlar sınıfı ortaya çıkar. "1920'lerin sonuna doğru bürokratik bir anlayışla örgütlenerek ideolojik yönden SSCB'nin siyasetine bağlı kalınan Üçüncü Enternasyonal'in yarattığı partilerin Stalincileşmesi de Batı Marxizmi üzerinde apayrı, silinmez bir etki bıraktı" (Anderson, 2006: 78) ve bu etkiye paralel olarak Batılı Marxistler, yeni bir arayışa girdiler. Daha humanist bir Marx ortaya koyma çabası, Stalinciliğe alternatif ortaya koyma girişimiydi. Stalin'in döneminde saklanan ve Kruşçev döneminde ortaya çıkan *1844 Elyazmaları* bu anlamda Batı Marxizmi için bir tür ariadne ipi olmuştur. Kruşçev'in 1956'da yaptığı, Stalin'e yönelik önemli eleştiriler içeren konuşması²⁴ tüm Batı Marxizmi üzerinde oldukça etkili olmuştu ve Rusya'da başlayan de-stalinizasyona paralel olarak Batı Marxizminde de humanizma vurgusunun yükselişe geçmesini ve faşizme karşı hümanist yönelimler ortaya çıkmasını beraberinde getirmişti. Althusser'in hareket noktalarının başında Kruşçev'in bu konuşması gelir (Belge, 2004: 8).

"Kruşçev'in konuşması, Stalin döneminde eleştirilmesi gereken pek çok şey olduğu gerçeğini meydana çıkarmıştı. Gelgelelim, bir yanlışın eleştirisi zorunlu olmakla birlikte, önemli olan bir eleştirinin yönüdür. Althusser'e göre, Stalin dönemine getirilen eleştiri yanlış yönden açılan bir eleştiriydi ve bunun da yeni yanlışlıklar doğurması kaçınılmaz bir şeydi" (Belge, 2004: 9).

²⁴ Şubat 1956'da SSCB'de Rus Komünist Partisi'nin 20. Kongresinde Stalin'in parti temsilcileri başta olmak üzere yaptığı totaliter suçları dile getiren Kruşçev konuşmasıyla birlikte SSCB'de hızlı bir destalinizasyon dönemi başlamıştır (<http://countrystudies.us/russia/13.htm>). Buna paralel olarak Avrupa Marxist teorisyenleri arasında da Stalinizm karşıtlığı ve hümanist Marxizm arayışları öne çıkmaya başlamıştır. Bu dönemde yapılan önemli Stalin eleştirilerinden biri Fransa Komünist Parti filozofları adına Roger Garaudy'nin yönelttiği eleştirilerdir. Garaudy'e göre, Stalinist yaklaşım, Marx'ı katı bir materyalizme sıkıştırıp ona pozitivist bir dogmatizm yüklemektedir (Eliot, 2006: 57)

Althusser, Batı Marxizminin aldığı hümanist yönü aşmak amacıyla hümanizma analizine girer ve Marxizm Humanizm ilişkisini yapısalcılık etkisiyle bir çözüme kavuşturmaya çalışır. Birey eksenli bir algı, Marxist projenin genel yapısına pek uygun olmayacağı gibi, Batı Marxizminin aldığı teori eksenli yeni biçimini de destekleyeceğinden, Althusser Marxizmin teorik bir anti-hümanizma olduğunu savunur. Ona göre:

“Sınıfın sınıfı sömürmesi ile insanın insanı sömürmesi de aynı şey değildir. Marxizm, soyut bir insandan değil, sınıftan, daha doğrusu tarihi belirlenmelerin ürünü olan somut insanlardan yola çıkar ve insanın kurtuluşu için *sınıf egemenliğinin yıkılmasını* şart koşar. Bu politika, yabancılaşma gibi ideolojik kavramlarla yürütülemez” (Belge, 2004: 11).

Bu temel çerçeve içinden bakıldığında Althusser, Marxist sorunları aşmak amacıyla, çoğunlukla yapısalcılık ve Fransız Tarihsel Epistemoloji geleneğinden aldığı epistemolojik kopuş kavramına başvurmuş görünmektedir. Bunun yanı sıra, Althusser’in kullandığı önemli kavramlardan bir tanesi de sorunsal kavramdır. Althusser, “Teorik bir oluşumun özgül birliğini ve sonuç olarak bu özgül farklılığın saptanacağı yeri belirtmek için *sorunsal* kavramını Jacques Martin’den” almıştır (Althusser, 2002: 42).

Kendisinin etkilendiği düşünürleri ve isimleri *Gelecek Uzun Sürer* başlıklı biyografik eserinde ele alırken Jacques Martin aracılığıyla tanıştığı Georges Canguilhem’den de (Fransız Tarihsel Epistemoloji geleneğinin diğer bir ismi) çokça etkilendiğini belirten Althusser, “bilimsel ideolojiler” anlayışı, ideolojilerin bilim olarak kurgulanması noktasında ona çok şey borçlu olduğunu dile getirir (Althusser, 1996: 197).

Her filozof veya düşünür gibi Althusser’in de neden sonuç zincirlemesinde ilerleyen bir etkilenim şeklinden söz etmek mümkün değil. Althusser düşüncesinin seyrine paralel olarak, mihraklarından kopmadan çok farklı sorunlarda farklı isimlere başvurduğu, başvurduğu düşünür ve yazarları kendi sözcelemine dönüştürdüğü, bunu yapmak amacıyla, bazı eleştirmenlerin görüşüne göre çarpıttığı/yanlış anladığı,

kendince bir okuma yaptığı görülür. Bütün bunlar dikkate alındığında Marxist olarak da Althusser'in ait olduğu yer, çok kesin şekilde tespit edilememekle birlikte, onu, Gouldner'ın konumlandırmasıyla Bir Bilim Olarak Marxizm görüşünü savunan düşünürler arasında saymak en sağlıklı yaklaşım olacaktır.

II. BÖLÜM: ALTHUSSER, YAPI VE YAPISAL MARXİZM

Althusser'in düşüncesinde yapı, ve yapısal Marxizm, temel tezlerine bağlı olduğundan öncelikle ana hatlarıyla Althusser'in temel tezlerine ve düşüncelerine bakmak gerekiyor.

“Ben bu satırları kendi adıma bir komünist olarak yazıyorum; geçmişimizde, şimdiki zamanımızı aydınlatacak, günümüzden de geleceğimize ışık tutacak şeyi arıyorum yalnızca” (Althusser, 2002: 29) sözleri onun temel amacının en net ifadesi olarak değerlendirilebilir. Althusser, Marxist teorinin nasıl tam olarak doğru anlaşılacağını tespit etmeye çalışır. Dönemin yaygın Marxist eğilimleri ona göre büyük teorik yanlışlıklar içermektedir. Yukarıda Marxizmler çerçevesinde atıfta bulunulan Marx-Hegel ilişkisi ve buna benzer diğer sorunların büyük bir kısmında ona göre önemli teorik yanlışlıklar yapılmaktadır. Humanizma sorunu da Marx'ın doğru anlaşılmamasıyla ilgili olarak ortaya çıkan bir sorundur. Althusser'e ilişkin neredeyse her metinde karşımıza çıkan Marx'a ilişkin değerlendirmeleri de bu bağlamda onun getirdiği çözümün en önemli unsurudur.

Althusser'e göre, Marx net bir ifadeyle doğru anlaşılmamıştır, Marx'a yönelik çalışma ve okumalarda sürekli yapılan hata ona ilişkin yanlış değerlendirmelerdir. Marx'a ilişkin yanlış değerlendirmeler onu Husserl, Hegel kılığına veyahut etik ya da humanist bir kılığa sokmak şeklinde karşımıza çıkmaktadır (Althusser, 2002: 36)²⁵. Oysa yapılması gereken, Marx'ın bir bütün olarak yeniden değerlendirilmesi, bir anlamda da niyetli bir okumayla yeniden inşa edilerek anlaşılmasıdır. Althusser, bir yönüyle Marx'ın açık bıraktığı gediğin doldurulması gereğine inanır. Ona göre Marx'ın amacı (ve hatta felsefesi) ancak simptomatik²⁶ bir okumayla net olarak anlaşılabilir.

²⁵ Erken metinlerinde Althusser'in de Marx'ı oldukça humanist bir çerçevede ele aldığı görülür. 1946'da yayınlanan *Yüce Duygular Enternasyonalı*, yoğun bir katolik etkiyle yazılmış ve insan kimliği üzerine yoğunlaşmış yarı Marxist bir yazıdır (Althusser, 2006: 19).

²⁶ Simptom kavramı, Freud'dan Lacancı etkilerle alınmış olup, Althusser tarafından oldukça özgün bir içerik kazandırılmış kavramlardandır. Freud, ruh ve beden sağlığındaki anormal durumu ifade eden simptomları doğrudan bireyin gelişim süreçlerine, cinsel tecrübelerine vb. kişisel öykülere bakarak incelemek gerektiğini belirtirken (Bkz. Freud, 2006: 398–418) Lacan, simptomun geçmişten değil

Ona göre Marx'ın kuramında felsefenin sonu onun kendi felsefesinin gerçekleşmesine tekabül eder. Yani "Felsefenin kendisini *imkânsız* olarak düşünmek" (Althusser, 2002: 36). Marx bu düşünceyle "felsefenin eylem içinde, politik gerçekleşmesi ve proleterce tamamlanması içinde ölümünü" (Althusser, 2002: 37) kutlayarak eleştirel bir yeni ufka açılmaktadır. Bu, Marx'ın epistemolojik kopuşudur²⁷, klasik anlamda felsefe yapmak aslında Genç Marx'a geri dönmektir. Marx'ta felsefenin geride bırakılmasıyla ulaşılan yer "tarihin toprağı"dır. Marx, tarih kıtasını keşfettiğinde gerçek kuramını oluşturmaya başlamıştır.

Tarihin keşfi düşüncesi, Althusser'in bir tezi olarak kabul edilmekle birlikte bu düşüncenin kaynağındaki ilk isim olarak Lenin görülebilir. Lenin, *Karl Marx ve Öğretisi* isimli kısa eserinde, Marx'ın materyalist tarih kavramını keşfederek kitle hareketlerini anlamaya ve ifade etmeye başladığını belirtir. Ona göre Marx'ın bu keşfi öncesinde historografik bir dönemden söz etmek mümkündür. Ne zaman Marx, tarihsel materyalizmi bilimsel olarak anlamaya başladıysa o zaman bir sosyoekonomik sistemleri ve halkların tarihini anlamaya başlamıştır (Lenin, 1977: 24). Lenin'in yaklaşımına yakın ve destekleyici bir başka düşünceyi Engels, Lenin'den de önce bir dipnotla dile getirir. Engels, Marxist kurama katkılarında söz ederken kuramın temel fikirleri olan Tarih ve İktisada ilişkin tezlerin Marx'ın eseri olduğunu belirtir (Engels, 2006: 44). Althusser, bu nedenle olsa gerek, Engels'e gönderimde bulunmaksızın, tarihin keşfini Marx ve Lenin'in keşfi olarak ele alır. Onun ifadeleriyle:

"Marxist-Leninist teori hem bir *bilimi* (tarihi maddecilik), hem de bir *felsefeyi* (diyalektik maddecilik) içerir. Marxist-Leninist felsefe, bu yüzden, proletaryanın sınıf kavgasında onsuz edemeyeceği iki *teorik* silahtan biridir" (Althusser, 2004a: 22).

gelecekte ele alınması gerektiğini belirtir (Žižek, 2002: 70–71). Althusser'in kavramı içeriklendirme şekli daha çok Freudçu yaklaşıma uymakla birlikte okumanın niyetselliği bağlamında ise Lacancı yaklaşıma daha yakın durmaktadır.

²⁷ Epistemolojik kopuş, kavramı Bachelard'dan alınan bir kavram olup, bir bilim adamı veya düşünürün, içinde yer aldığı epistemolojik evrenin belirleyici etkisinden kurtularak farklı bir epistemolojik görüşle düşünmeye başlamasını veya sadece söz konusu hâkim epistemolojiden kopmasını ifade eder (Ballibar, 1991: 21).

Althusser'e göre, devrimci sınıfın hem bilimi hem de felsefeyi özümlemeleri gerekir. Ve o, tarihin keşfi ile birlikte Marx'ın gerçekleştirdiği şeyin, Leninist kuramla birleşerek bir *felsefe-bilime* dönüştüğünü savunur. "Marx, yeni bir bilimin temellerini atmıştır. Tarih bilimi. Bir imgeyle anlatayım, bunu. Tanınmış bilimler bir takım büyük "kıtalarda" toplanmışlardır.²⁸ Marx'tan önce böyle iki kıta bilimsel bilgiye açtı: "Marx'tan önce benzeri önemde iki bilimsel bilgi "kıta"sından söz edilebilir: MÖ. 5. Yüzyılda Yunanlılar tarafından oluşturulan Matematik Kıtası ve Galileo tarafından keşfedilen Fizik Kıtası"(Althusser, 2001: 45-6). Tarih kıtası, ona göre, Marx'tan önce tarih felsefeleri ve ekonomi politikçilerin işgali altındaydı. Marx, bu kıtayı bilimsel bilgiye açan kişi olmuştur (Resch, 1992: 169). Felsefenin her zaman bilime bağlı olduğu kuralı dikkate alınır, bu yeni kıtanın keşfi felsefede bir devrime yol açtı (Belge, 2004: 24).

Althusser bu yaklaşımla aslında Marxist kuramın tam anlamıyla bir bilim olduğunu ancak bu bilimin felsefeye yaslanan, diyalektikten beslenen bir kuram olmakla kendinden önceki bilimleri de aştığını düşünür. Althusser'in mutlak kanıtlanabilirlik arayışını yansıtan bu yaklaşım teorik bir kanıtlama teşebbüsüdür. Ve bir bilim tahliline dönüşür. Ona göre Marx'ın keşfinin görmezden gelinmesi Galileo'nun keşfinin görmezden gelinmesine benzer bir durumdur ve burada tamamıyla ideolojik burjuva kültürünün hâkimiyeti karşımıza çıkmaktadır. Marx'ın bu keşfi, oluşturduğu bu yeni felsefe, sınıf kavgasını temsil eder. Althusser, tezini daha da ileriye götürerek felsefedeki idealizm, materyalizm savaşının asıl alanın da bilimsel bilgi alanı olduğunu dile getirerek, Marx'ın kuramının yanında olmanın bilimin yanında, karşısında olmanın da bilim karşısında olmak olduğunu savunur (Althusser 2004a: 27).

Şu haliyle Marx, sadece bir teorisyen değil bir bilim adamıdır ve işçi sınıfının bu felsefe-bilimi benimsemesi de bilimsel sınıf bilinci anlamına gelmektedir.

"Marxist-Leninist felsefe, veya diyalektik materyalizm, teoride sınıf mücadelesinin temsilcisidir. İşçi Hareketi'nin ve Marxist Teorinin

²⁸ Althusser ana hatlarıyla bu tezleri oluşturduğu dönemde yazdığı *Freud ve Lacan* başlıklı yazıda bir kıta olarak adlandırmamakla birlikte Freud'un keşfinin de *devrimsel ve bilimsel bir keşif* olduğunu kaydeder (Althusser, 1996: 13-14).

birliğinde (ki bu, teori ve pratiğin *nihai* gerçek birliğidir) felsefe, Marx'ın dediği gibi 'dünyanın yorumlamak' sona erer. [Teori sona erer ve yerine pratiğin kendisi geçer.] Felsefe, 'Dünyayı değiştirmek': *devrim* için bir silah olur" (Althusser, 2001: 7).

"Dünyayı değiştirmek" klasik felsefenin dışında bir eylem olduğu için Marx'ın teori pratiği Hegel'den tamamıyla kopmuştur²⁹. Bu kopuş anlaşılmadığı takdirde Marx anlaşılabilir olamaz. Marx, yukarıda aktarıldığı şekliyle kendi tarih teorisini kurarken bunu tamamlayabilmiş değildir, bunun sadece köşe taşlarını oluşturmuştur (Althusser, 2002: 40). Bunun için Marx'ın Feurbach ve Hegel'le ilişkisi bağlamında bütünlüklü bir biçimde okunması gerekir.

Althusser'in böyle bir okumayla ulaştığı belli başlı sonuçlar ise şunlardır:

"1) Marx'ın eserinde açık seçik bir "*epistemolojik kopuş*", bizzat Marx'ın gösterdiği noktada, eski felsefi (ideolojik) bilincini eleştirdiği ve sağlığında yayımlanmamış eserlerinde görülür." Bunlar, *Alman İdeolojisi ve Feurbach Üzerine Tezler*'dir. Marx bu eserlerde yeni bir teorik bilince yol açmıştır (Althusser, 2002: 43).

"2) Bu "*epistemolojik kopuş*", birbirinden ayrı ve teorik iki *disiplini* birlikte içerir. Marx, tarih teorisini (tarihsel materyalizm) kurarken, aynı anda, önceki ideolojik felsefi bilincinden koptu ve yeni bir felsefe (diyalektik materyalizm) kurdu." (Althusser, 2002: 43). Bu yolla Marx, yeni bir bilim ve yeni bir felsefe kurmuş olmaktadır. Bu yeni bilim ve felsefe Hegelci felsefenin devamı kesinlikle değildir.

"3) Bu "*epistemolojik kopuş*", böylece, Marx'ın düşüncesini iki büyük temel döneme ayırır: 1845 kopuşundan önceki, hâlâ "*ideolojik*" olan dönem ve 1845 kopuşundan sonraki "*bilimsel*" dönem. Bu ikinci dönem de iki evreye ayrılabilir: Marx'ın teorik olgunlaşma evresi ve teorik olgunluk evresi" (Althusser, 2002: 44).

²⁹ Althusser'e göre Marx, zihinsel anlamda erken dönem içinde tamamıyla ideolojik bir etki altında olduğu için gerçek Marxizmin eserleri bu dönemde verilen eserler değildir. Bu dönemin çalışmaları Hegelci etkilerin çokça görüldüğü çalışmalardır. Oysa 1845'te başlayan kopuştan sonra Marx, eski ideolojik bilincini tamamen terk ederek gerçek anlamıyla Marxizmi oluşturmaya başlamıştır (Althusser, 2002: 43).

Buna göre Althusser, Marx'ın tüm eserlerinin dört ayrı döneminden söz eder:

1 – Birinci dönem eserleri: Marx'ın gençlik dönemine ait eserler, Gençlik Dönemi Eserleri: *1844 Elyazmaları ve Kutsal Aile*'ye kadar olan tüm eserler.

2 – 1845 dönemi kopuş metinleri, Kopuş Eserleri: *Alman İdeolojisi* ve *Feurbach Üzerine Tezler*.

3 – 1845 – 57 arasındaki eserler, Olgunlaşma Eserleri: *Kapital*'in ilk yazım denemeleri, *Komünist Parti Manifestosu*, *Felsefenin Sefaleti*, *Ücret, Fiyat ve Kâr* vs³⁰.

4 – 1857'den sonraki tüm eserler, Olgunluk Eserleri. (Althusser, 2002: 44–45).

Althusser'e göre, Hegelciler, 1840'larda tarihin sonunu beklerken IV. Frederick Wilhelm zorbalığıyla karşılaştıklarında önemli teorik açmazlara düşmekteydiler. Feurbach, bu teorik açmazları cevaplayan tek kişi olduğundan yeni-Hegelcilerin “*hepsi Feurbachçi*” oldular ve onun eserlerini Felsefi Manifestolar olarak kabul ettiler. Marx'ta bu dönemde bir Hegelci olmaktan öte bir Feurbachçidir³¹ ve özellikle 1842–44 arasındaki terminolojisi tamamıyla Feurbachçidir. Bu dönemde kullandığı, yabancılaşma, türsel varlık, bütünlüklü insan, özneyle yüklem “tersine çevrilmesi” vs. terimler ve daha da önemlisi *Felsefi sorunsal*'ın özü Feurbachçidir. Marx'ın devrimi bu terminolojiden koparak gerçekleştirdiği epistemolojik kopuştur (Althusser, 2002: 60-61). Gerçekten de Marx'a göre, Alman eleştiri geleneği en son aşamasında bile (Feurbach) Hegelci bir felsefeden türemiş ve ondan hiç tam anlamıyla kurtulamamıştır (Marx & Engels, 1976a: 34). Marx, Althusser'e göre, bu nedenle Feurbach'tan kopuşunu gerçekleştirdiğinde yeni bir bilim kıtasına ve felsefi yaklaşıma ulaşmıştır.

³⁰ Bu dönemdeki eserler, Althusser'e göre Marx'ın temel tezlerini yani *Kapital*'in Marx'ını anlamamızı sağlayabilecek eserlerdir. Çünkü 1850'den sonra Avrupa'da proleterya yükselişe geçtiğinde Marx, ekonomi politiği yeniden ele almaya başlamıştır (Althusser, 2001b: 66).

³¹ Althusser'e göre Feurbach'ta varolan Alman ve Hegel geleneğine karşı çıkış ve bunun üzerine kurulu olan materyalizm, Marx'ın olgunluk döneminin bir nüvesini barındırdığı için, Genç Marx Feurbachçidir (Feurbach'ın Alman felsefesi ve Hegel eleştirileri için bkz. Feurbach, 1991).

Buna göre Marx'ın karşısındaki en büyük tehlikelerden biri onun Genç Marx gölgesinde kalmasıdır. Genç Marx'tan hareketle Marx'ı anlamaya çalışmak *Yahudi Sorunu*'ndan hareketle *Kapital*'e ulaşmak yerine, *Kapital*'den hareketle *Yahudi Sorunu*'na ulaşmak anlamına gelir (Althusser, 2002: 69-71). Althusser'e göre Marx'ın anlaşılması için Marx'a Marxist yöntemi uygulamak gerekir³². Marx'ın Gençlik döneminin doğru anlaşılması için gereken ilk koşul "*filozofların da bir gençliği olduğunu kabul etmektir*" (Althusser, 2002: 82). Bu dönem Althusser'e göre ideolojik belirlenim altında olunan bir dönemdir.

Althusser'e göre, Marx'ın epistemolojik kopuşunu gerçekleştirmesi 1843 yılından itibaren İngiliz ekonomistlerini okumaya başladıktan sonra, Machiavelli'yi, Montesquieu'yu, Rousseau'yu, Diderot'yu okumaya yönelmesiyle gerçekleşmiştir. Bu yönelimde amaçlanan, sadece Hegelci kaynaklar değil, Hegel'i belirleyen sorunu anlamaktı. Marx'ın bu süreç içinde *Alman İdeolojisi*'ni, bir bakıma Hegel'in ötesine geçerek aştığı görülür. Bu aşma Althusser'e göre Hegelci bir aşma değildir.

"Hegelci anlamda *hakikati*'nin açığa çıkması *asla değildir; yalnız hakikatin açılımıyla aşılması değil, tersine, yanılsamanın hakikate doğru [açılarak] aşılmasıdır; daha iyi bir ifadeyle, yanılsamanın hakikate doğru "aşılması"ndan ziyade, yanılsamanın dağılması ve dağılmış yanılsamadan geriye, gerçekliğe doğru bir dönüştür*: Dolayısıyla "aşma" terimi burada hiçbir anlam ifade etmez." (Althusser, 1970: 77).

Marx, ideolojiden bilimsel bir kopuş gerçekleştirmiştir. Oysa Hegel'den bilimsel bir çıkış olabileceği söylenemez. Bu durumda Althusser'e göre "Marx'a felsefi bir soy bulunmak istenirse, Hegel'den ziyade Spinoza'ya başvurmak gerekir. Birinci tür bilgi ile ikinci tür bilgi arasında, Spinoza, kendi dolaysızlığı içerisinde (Tanrı'daki tümlükten soyutlanırsa) tam olarak radikal bir *süreksizlik* varsayan bir ilişki öngörüyordu" (Althusser, 2002: 99).

³² Bunun diyalektik ve gelişimsel bir süreç olduğuna ilişkin ifadeler kullanmamakla birlikte Althusser'in böylesi bir tarihsel ilerlemeye paralel olarak, Marx'ın bilişsel bir gelişiminin olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, öyle görülmektedir ki Althusser, Marx'ın tarihte gördüğü diyalektik sürecin Marx'ın hayatında da (buna göre birey veya daraltılırsa filozofta da) bulunduğunu düşünmektedir. Ancak Althusser böylesi bir düşünceye ilişkin fikirlerini sadece erken dönem üzerinden yapmaktadır. Böylesi bir akıl yürütmeyi haklı kılacak bir başka önemli gösterge de, Althusser'in diyalektik bir yaklaşımı çoğunlukla benimsiyor görünmesidir.

Marx'ın epistemolojik kopuşu sadece teorik okumalardan kaynaklı değildir. Marx'ın Fransa'da örgütlü işçi sınıfını, Engels'in de İngiltere'deki sınıf mücadelesini keşfi yeni bir gerçekliğin keşfi anlamına geliyordu. Dolayısıyla Marx'ın epistemolojik kopuşu *icatlarla* gerçekleşmiş oluyordu (Althusser 2002: 103–104). Bu süreç, Marx'ın tam olarak Hegelci mantığın ruhundan vazgeçmek gerektiğini anladığı dönemdir (2002: 103). Althusser, Marx'ın gerçekleştirdiği kopuşun sadece teorik bir kopuş olmadığını son metinlerinden olan *Özeleştirici Öğeleri*'nde daha net olarak dile getirir. Ona göre, Marx'ın yaptığı en önemli şeylerden biri bu dönemde burjuva dünyasından kopmuş olmasıydı (Althusser, 2000: 27).

Althusser, geliştirdiği bu yorumla Batı Marxizminin uzun zamandan beri uğraştığı tüm sorunlara yeni bir yaklaşım getirmiş olmaktadır. Daha önceden Marx'ın sözünü ettiği diyalektiğin tersine çevrilmesinden hareketle Batılı Marxistler Marx'ın, tin yerine maddeyi koyarak yeni bir teori geliştirdiğini ileri sürerken, Althusser, Marx'ın tamamıyla farklı bir yaklaşıma sahip olduğunu ortaya koymuş olmaktadır. Bu yoruma göre Marx, Hegelci diyalektiği referans noktası olarak almış olamaz, Marx'ın Hegel'in diyalektik ilkesiyle ilişkisi çok daha farklıdır.

Althusser'e göre, "Hegel'in elinde diyalektiğin mistisizmle bozulması, ayrıntılı ve bilinçli bir biçimde diyalektiğin genel işleyiş biçimini, ilk kez onun sunmuş olduğu gerçeğini örtemez. Hegel'de diyalektik baş aşağı duruyor. Mistik kabuk içerisindeki usa uygun özü bulmak istiyorsanız, onun yeniden ayakları üzerine oturtulması gerekir" (Marx 1997a: 28) ifadeleri, diyalektiğin mistik zarfın içindeki rasyonel çekirdeğin çıkarılmasını ifade eder. "Diyalektik, idealist zarfından bir kez çıkarıldığında, "*Hegelci diyalektiğin doğrudan tersi*" olur". Burada diyalektiğin zarfından çıkarılması onu idea yerine, yaşama uygulamaktır ve tersine çevirme, anlamının da tersine çevrilmesini ifade eder. O halde Marx'ın diyalektiği alması, tam anlamıyla bir ters çevirip alma yani *mistifiye edilmiş biçime* karşı *rasyonel figürü*'nü çıkarmadır (Althusser, 2002: 112–115).

Althusser'in Marx'a ilişkin geliştirdiği bu yorum birden fazla anlamda Batı Marxizminin sorunlarını aşmaktadır. İlk olarak bu yolla Marx'ın bir bilim ortaya

koymuş olduğu tezi söz konusudur. Bu tez, Marx'ı Hegel'den kopartma işlevinden öte devrimin olanaklılığını da gözler önüne sermiş olacaktır. Yanı sıra Marx'ın Tarihsel Materyalizm öğretisi ve Diyalektik Materyalizm öğretilerini teori-pratik yoluyla birleştirdiği tezi, Marxizmin Felsefe, Bilim, Tarih ve Hümanizma ile ilişkilerini ana hatlarıyla aydınlatmaya yardımcı olacak bir yeni düşüncedir.

Bu düşünceye göre Marxizm, klasik diyalektik anlayış içerisinden kesinlikle çıkmış olmaktadır. Althusser'de yapısalcı düşünce, bu yeni çerçevenin getirdiği bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır ve klasik tarihsel materyalizm öğretisi de bu düşüncede genel olarak değişmiş olacaktır. İlerlemeci tarihin yerine yeni bir tarih yaklaşımı olduğu söylenebilecek bu tez farklı bir diyalektik yaklaşıma dayandırılmış olmaktadır. Ancak yukarıdaki yorumun Marxizme getirdiği açılımların başında, Marx'ın temel tezlerinin olanaklılığına, çok daha güçlü bir teorik zemin oluşturması gelmektedir. Althusser'in karşı çıktığı hümanizma öğretisi, Marx'ı genel Marxist teorinin oldukça uzağında bireye hapsetmekteyken Althusser bir bakıma niyetli okumalarla Marx'ın teorisinin yeniden canlanmasını sağlamıştır.

Althusser'e göre Marx'a yönelirken yapılması gereken şey, onun yeni bir okumaya tabi tutulmasıdır. Bu okuma, bütünlüklü ve sorunsallaştırarak okuma türüdür. Felsefi ve basit olmayan “suçlu” bir okuma olan bu okuma tarzını Marx, Nietzsche ve Freud'a borçlu olduğumuzu söyleyen Althusser'e göre burada söz konusu olan derinliği keşfetme, demek istenen sorgulamak söz konusudur (Althusser, 2007: 23–26). Özü yakalamaya yönelik bu okuma, hakiki bilgiye doğru bir okumadır. Tarih teorisine dayanan bu yeni okuma pratiği, tamamıyla *Kapital*'de olan bir okuma biçimidir ve Marx'ın tüm öncüllerini eleştirerek yaptığı okumadır (Ferretter, 2006: 52). Ona göre Marx'ın yaptığı diğer bir önemli şey ise kendisinden öncekilere karşıt bir görüş benimseyerek onların çözüm olarak gördüklerine *sorun* olarak bakmasıdır (Althusser, 2007: 421)³³. Althusser'in simptomatik okuma olarak adlandırdığı bu

³³ Althusser, bu düşüncesinin kaynağına ilişkin hiçbir şey söylememekle birlikte bu yaklaşım, tamamıyla (olduğu gibi) Engels'e aittir (Althusser'in pek çok noktada bu tür referans verme eksikliği taşıdığı veya yanlış referanslar verdiği dair önemli eleştiriler yöneltilmiştir. Russell Jacoby, Althusser'in yaptığı hataları uzun uzadıya sıraladıktan sonra, kuramına ilişkin olarak “doğru olduğu yerde dahi yanlıştır” demektedir (Jacoby, 1998: 38)). Engels, *Kapital*'in İkinci cildine yazdığı önsözde Marx'ın kendisinden önceki iktisatçılardan farkını aynı ifadelerle dile getirmektedir: “Marx, burada sahnede belirdi. Ve bütün kendisinden önce gelenlere karşıt bir görüşü benimsedi. Onların çözüm diye baktıkları şeye, o yalnızca

okuma tarzı, tıpkı psikanalizde gerçekleştirildiği gibi bilinçaltı süreçlerinin analizi yoluyla yapılacaktır (Ferretter, 2006: 56)³⁴.

Marx'ın doğru anlaşılmasının önemli koşullarından biri de “*onun düşüncelerinin olası varlığına kadar gitmek gerek*” diyerek onu kendi sorunsalı içinde anlamak gerektiğinin altını çizen Althusser, sorunsal kavramsallaştırmasına gider (Althusser, 2002, 85). Sorunsal, sözcük veya kavramın soyutlanmadan kendi bağlamı içinde, kullanıldığı teorik ve ideolojik çerçevede kullanılmasını ifade eder. Sorunsal bir dünya görüşü değildir ve bir bireyin veya dönemin gözlenmesiyle algılanabilecek bir şey olmadığından ona ancak simptomatik bir analizle ulaşmak mümkündür (Brewster, 1999: 316).

A: YAPI

Althusser'in yeni Marx yorumuna göre Marxist teoriyi şekillendirme biçimi değişmiş olmaktadır. Althusser, toplumu, Levi-Strauss'un yapısal yaklaşımına benzer bir çerçevesinde anlar ve toplumun temel unsurlarını bir tür yapısal unsurlar olarak görür. Althusser, *Kapital'i Okumak*, dışında yapısalci terminolojiyi açıkça kullanmaktan sakınmakla birlikte, tezlerinin önemli bir kısmında Yapısalci yaklaşımın hâkim olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Yapı, kavramı yukarıda ele alındığı üzere sistematik bir şekilde ilk olarak Levi-Strauss tarafından kullanılmaktaydı. Straussçu yapı anlayışında öne çıkan yön, toplumsal çeşitli kodlar bulunduğu ve bu kodların toplumun bilinçaltına kadar işleyerek bir anlamda her şeyi yönlendirdiği doğrultusunda idi. Bu yaklaşımın problematik tarafı öznenin bütüncül olarak belirlenim altında görülmesiydi. Bu belirlenime paralel olarak, yapısalci yaklaşımın Aydınlanma'nın dünya tasarımına

sorun diye baktı” (Engels, 1992: 25). Engels'in *sorunsallaştırmaya* ilişkin yaptığı bu vurguya Althusser'in eserlerinde hiçbir borçluluk ifade edilmez.

³⁴ Althusser, psikanalitik yaklaşımdan da çokça etkilenmiştir. Bu etki, özellikle “yapı” arayışlarında da önemli etkenler arasında sayılabilir. 1969'da yazdığı *Freud ve Lacan* başlıklı yazıda Freud'un özellikle bireyin içkin olan yönlerini keşfederek önemli bir bilimsel keşif yaptığını ve bize biçimsel olan üç temel yönü gösterdiğini ileri sürer. Bunlar, 1) pratik, 2) teori ve 3) teori-pratik ilişkisine dair teoridir. Bu üç yön, ona göre tüm bilimin yapısında bulunan temel boyutlardır (Althusser, 1993: 18). Freud'a ilişkin getirdiği bu yorumdan aşırı bir yorum denemesiyle, Althusser'in bilimde ilerlemeyi, pratik, teori ve teori-pratik aşamalar olarak anladığı çıkarsanabilir. Çünkü ona göre Marx, bilimsel anlamda keşfini gerçekleştirirken yaptığı önemli devrimlerden biri teori-partiği kurmaktır.

uygun bir teori oluşturma amacıyla olduğu söylenebilir. Özellikle Aydınlanma projesinin bir parçası olan hümanizma öğretisi, Aydınlanmanın ideallerine ters bir yola saparak zamanla bireyselliği öne çıkararak bir anlayışa dönüşmüş olmaktadır. Bu sapma, Aydınlanmanın başlangıçta oluşturduğu ortak insan doğası vurgusuna paralel olan ilerleme inancını baltalayan bir hümanizmaya dönüşmüş bulunmaktaydı. Buna göre yapısalcılık, Aydınlanma'nın amaçlarına paralel olarak birey eksenli özne ve hümanizma anlayışına karşı klasik genel geçer insan doğasını yerleştirmekteydi. Buna göre, yapısalcılığın önemli ölçüde Aydınlanma ideallerine bağlı, bilimsel kesinliğe ulaştığı iddiasıyla birlikte özgürleştirme vaatlerine oldukça uyumlu bir yöntem olduğu savunulabilir.

Althusser'in, yapısalcı düşünceyle bulunduğu noktalarının başına bu anlayışın geldiği görülür. Ancak bu buluşma, bütünlüklü bir buluşmadan ziyade Marxizme uygun bir buluşma olacaktır. Marxizm'in belirli ölçülerde Aydınlanmacı olduğu elbette bilinir ancak bu, onun klasik kapitalist ilerleme düşüncesinden hareketle iddia edilemez. Marxizm, teorik ilke bakımından ve tarihteki yöne ilişkin genel tasavvuru itibarıyla Aydınlanmacıdır ve bilimi de çoğunlukla olumlar. Bundan dolayı, Marxizmin genel tezlerinin tersi yönde ilerleyen hümanist Marxizm girişimleri, Althusser tarafından çok sert bir şekilde sürekli olarak eleştirilmektedir. Althusser, birey eksenli bir Marxist teorinin tarihin yönü noktasında, Marx'ın ifade ettiği genel teoriyle uyuşmadığını tespit etmiş ve bunu çürütmek amacıyla da yapısalcılığa başvurmuştur. Daha açık bir ifadeyle, bireyin belirlenim altında olmaktan çok merkezi bir yere yerleştiği bir birey-toplum ilişkisi anlayışının Marxist devrim anlayışına uymadığını fark ederek tersi bir yaklaşımı ortaya atmıştır.

Althusser, bunun için bireyin belirlenim altında olduğu yeni bir toplum anlayışını Marx'tan hareketle inşa etmektedir. Marx, *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*'ya yazdığı 1859 tarihli önsözde Hegel'in Hukuk Felsefesi'ne yönelik incelemelerinin sonucunu şöyle özetlemektedir:

“devlet şekilleri gibi, hukuki ilişkilerde ne kendi kendileriyle ne de insan zihninin sözümlerine ona genel evrimiyle açıklanabilirler. Tam tersine, bunların kökleri, Hegel'in 18. yüzyıl İngiliz ve Fransız düşünürlerine uyarak « sivil

toplum » dediği maddi hayat şartlarıdır. İnsanlar iradelerine tabi olmayan, belirli zaruri ilişkiler, maddi üretim güçlerinin belirli bir gelişme derecesine tekabül eden üretim ilişkileri kurarlar. Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun ekonomik yapısını, üzerinde hukuki ve siyasi bir üstyapının yükseldiği ve kendisine belirli sosyal bilinç şekillerinin tekabül ettiği somut temeli meydana getirirler. Maddi hayatın üretim tarzı genellikle sosyal, siyasi ve fikri hayat sürecini belirler (şartlandırır). İnsanların varlıklarını belirleyen bilinçleri değil, aksine insanların bilinçlerini belirleyen onların sosyal varlığıdır.” (Marx, 1970: 3)³⁵.

Şu haliyle Marx'ta doğrudan bir yapı fikri bulunduğunu söylemek zor olmakla birlikte, kesin bilişsel belirlenimler olduğu rahatlıkla savunulabilir. Marx'ın böylesi bir zihinsel belirlenimden söz ettiği halde, devrimci bir atılıma nasıl geçiş yapılabileceğine (sınıf bilincinin nasıl gelişeceğine) yönelik akla gelebilecek soruları cevaplamadığı görülür³⁶.

Althusser, Marx'ın altyapı üstyapı arasında kurduğu ilişkiyi yapısalci terminolojiye aktararak, yapı ve yapısal belirlenimden söz eder. Onun yapı anlayışı özellikle bu eksenle gelişmekle birlikte, yapının çok açık bir biçimde tanımlandığını söylemek de oldukça güçtür.

Althusser yapı düşüncesine Hegelci zaman anlayışından hareketle ulaşır ve Marx'ında hareket noktalarından birinin bu zaman anlayışı olduğunu savunur. Ona göre Hegel'de iki tür zamandan söz edilebilir. Bunların ilki zamanın homojen sürekliliği, ikincisi ise zamanın çağdaşlığıdır. Zamanın homojen sürekliliği, ideanın

³⁵ Marx'ın en temel tezleri arasında yer alan altyapının üstyapıyı belirlediği yönündeki görüş onun tüm eserlerine yayılmıştır. *Kapital*'in Almanca ikinci baskısı için yazdığı Sonsözde toplumsal hareketi, insan bilincinden bağımsız ve onların düşüncesini ve bilincini belirleyen bir şey olarak tanımlarken (Marx, 1997a: 26) adeta Yapısalci yaklaşımın 20. yüzyılda iddia ettiği etkileme boyutunun (etkileme şekli itibarıyla yapısalcılıktan tamamıyla farklıdır) aynısını dile getirmektedir. Benzeri görüşleri *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*'nın “Üretim” bölümü (Marx, 1970: 191 vd.), *Grundrise*'in “Sermaye Teorilerine İlişkin Eleştiriler” bölümü (Marx 2008, 507 vd.) ve *Alman İdeolojisi*'nde (Marx & Engels, 1992: 41-42) açık ifadelerle görmek mümkündür. Bu düşüncenin kaynağının, Hegel'in doğayı şekillendirme ve bilinç arasında kurduğu ilişki (Hegel, 1986: 124 vd.) ile birey ve devlete dair düşünceler (Hegel, 1995: 110–113) olduğu görülür.

³⁶ Bu boşluğu fark ederek aşmaya çalışan düşünürlerin başında Lukács gelir (Bkz. Lukács, 1998: 111 vd.).

diyalektik gelişiminin sürekliliğidir. Bunun içinde “İdea’nın gelişim sürecinin diyalektik sürekliliği kendini gösterir”. İdeanın dönemleri tarihsel uğraklardır ve bunun ötesinde bu zaman anlayışında önceden varolan bir tinsel birlik söz konusudur. Bu, Hegel’in “kimsenin zamanın üzerinden atlayamayacağını” belirten ünlü formülü dikkate alındığında, tüm bilginin ufkunu belirleyen bir hâkimiyete sahiptir. İkincisi olan, zamanın çağdaşlığı düşüncesi ise, tarihsel şimdi kategorisidir. Bu zamanın bir öz kesitidir ve zamanın homojen sürekliliğine tamamıyla bağlıdır. Althusser’e göre burada dile gelen temel düşünce, toplumsal bütünün yapısıdır. Zamanda görülen tümlük, toplumsal sistemin *birlikte-var-oluşunu* ve tümlüğünü ifade eder (Althusser, 2007: 333-340). Şu halde, baskın bir düzen vardır ve bu düzen, diğer öğeler üzerinde de hâkim olan unsurdur. Bu yaklaşım aracılığıyla aslında Althusser, yapı kavramını ontolojik bir temel olarak ele alır. Bu anlamda yapı, tüm toplumsal yönlerin zorunlu olarak belirlenimi altında kalacağı bir ontolojik temel olacaktır. Bu yönü dikkate alındığında, Althusser’in yapı anlayışının, Levi-Straussçu yapı anlayışından çok farklı olduğu görülür. Althusser, yapıyı toplumsal bir öge olmaktan oldukça öteye taşımakta ve bir yönüyle toplumsalın ontolojik temeline yerleştirmektedir. Bu yaklaşım, yapı fikrine yönelik en uç yaklaşım biçimlerinden biri olarak görülebilir çünkü toplumsallıktan da öteye giden bir yönü vardır. Althusser, Levi-Strauss’un çoğunlukla ilişki, etkileşim ve iletişime hâkim bir faktör olarak gördüğü yapının daha derin bir etkiye sahip olduğunu varsayar.

Althusser’e göre yapı, bir dışsallık değil bir içsellik biçimidir ve toplumsala “damgasını vuran” Spinozacı³⁷ anlamda içkin bir nedendir. Yapı, klasik felsefedeki öz ve fenomen ilişkisine benzer bir şekilde, yüzeyi, dışsallığı belirleyen bir içsel özdür. Bilimin işlevi de bu özlere ulaşmaktır (Althusser, 2007: 478–479). Yapıyı tanımlamak amacıyla daha çok iç dış ayırımına başvuran Althusser’e göre yapı içi ifade eder. Bu içsel öz, dışı belirleyen ve onun sonuçlarını hazırlayan nedendir. Kapitalizmin özgül farklılığını hazırlayan şey nasıl onun çekirdek yapısıysa diğer sistem ve toplumsallık biçimlerini de belirleyecek olan onların yapısıdır (Althusser, 2007: 489).

³⁷ Althusser’e göre Spinoza bütünsel yapı fikrine ve parçanın bütüne bağlı olarak şekillendiğini ve onun belirleniminde olduğunu anlamış olan ilk düşünürdür. Buradan hareketle Althusser, Spinoza’nın sisteminde bütünsel olarak belirleyici etkiye sahip bir doğa anlayışı geliştirdiğini savunur (Assiter, 1990: 9-10).

“Fenomen, *gerçek* “iç”i değil, bilgisi olduğu hakikatini “uygular” ... [ancak bütün ilişki iç ve dıştan ibaret değildir]. *Eğer “iç” kavram ise, “dış” yalnızca kavramın özelleşmesi olabilir, tıpkı bütünün yapısının etkilerinin, yapının varlığından başka bir şey olmaması gibi*” (Althusser, 2007: 483).

Yapı tikel biçimlere kadar yayılan ve mutlak bir belirleme boyutuna sahiptir. Diğer bir deyişle kavramın dışına çıkılamaz,

“bu sınır haklı olarak aşılamazdır, çünkü o hiçbir şeyin sınırındır, çünkü o bir sınır olamaz, çünkü bir şeyin kavramının soyutu ile sınır kavramının kullanımına izin verebilecek bir şeyin ampirik somutu arasında ortak homojen uzamın (tin ya da gerçek) yoktur” (Althusser, 2007: 482).

Althusser’e göre Marx’ta sürekli olarak vurgulanan tarih değil, merkezde olan öge yapısıdır. Zira tarih sadece dışsallık veya diğer bir deyişle fenomeni ifade etmektedir. Marx’tan öncekilerle Marx’ı birbirinden ayıran en temel fark, Marx’ın yapıyı veya daha da özelleştirilirse altyapıyı görmüş olmasıdır. Ondan önceki iktisatçılar yüzeyi dikkate alırken, Marx devrimci bir bakışla yapıyı fark etmiştir (Althusser, 2007: 416–467).

Althusser, bireyin belirlenim altında oluşunu, tarihsel süreç içindeki pasiflikle de ifade eder. Bu yönüyle görünüşteki olaylardan arındırılan şekliyle tarih, görünüş veya dışsallık olmaktan çıkarak yapının yerine geçer. Bu süreç içinde öznenin herhangi bir etkisi söz konusu değildir. Onun ifadesiyle, tarih öznesiz bir süreçtir. “Somut insanlar (çoğul), çünkü, tarihte özneler (çoğul) olarak eylerler. Ama tarihin Öznesi (tekil) yoktur. Daha da ileri gideceğim “insanlar” tarihin “öznesi” değildir (Althusser 2004b: 110). Öznenin bu mutlak belirlenimi özellikle ideolojiye ilişkin analizlerde öne çıkar ve ideolojiye ilişkin tezlerinde Althusser ideolojik yapının bireyi mutlak biçimde belirlediğini dile getirir. Bu nedenle Althusser’e göre Marxizm tarihsici değildir. Marxist tarih anlayışı bileşim biçimlerinin değerlendirilme ilkesine, diğer ifadeyle üretim ilişkilerinin özel doğasına odaklanmaktadır (Althusser, 2007: 461).

Althusser'in bu çerçevede mutlak yapısal formlardan ve bunlara bağlı bir toplumsal şekillenmeden söz ettiği görülür. Bunu daha açık ifadelerle özellikle yapısal ögelere yönelik geliştirdiği tezlerde daha yakından görmek mümkündür. Yapısal ögelere ilişkin Althusser'in tezlerinde çok açık tanımlama ve sınıflamalar olduğunu söylemek oldukça güçtür. Ancak, Marx'a dayanarak geliştirdiği ekonomik, siyasi ve ideolojik üç tür yapısal unsur öne çıkarmaktadır. Bunların başta geleni ise, Marx'ın kuramına oldukça uygun düşen ekonomik yapıdır.

a - Ekonomik Yapı

Ekonomik yapı, Marx'ın temel tezlerinde oldukça farklı analizlerle ve değişik şekillerde karşımıza çıkan altyapı unsurlarının toplamını ifade eden bir kavram olarak düşünülebilir. Ancak bunun bir yapı olarak görüldüğünü Marx açısından söylemek oldukça güçtür. Zira Marx, ekonominin gizil belirleyici olmaktan öte somut anlamda belirleyici olduğunu savunur. Bu yüzden ki *Kapital*'in temel amacı, alt başlığının ifade ettiği üzere *Kapitalist Üretim Eleştirel (Bir) Tahlili* aracılığıyla, kapitalist rejimin sadece tarihsel bir evre olduğunu göstermektir (Marx, 1997a: 22). Oysa Althusser'e göre, tam tersi bir şekilde Marx, bilimsel bir kavrayışla duyumsal görünümüleri paranteze alıp fenomenlerin gizli özlerini açığa çıkararak, yeni bir iktisat anlayışı geliştirmiştir. Bu anlayış, ona göre, Marx'ın Ricardo'yla aynı nesneyi konu ediniyor olmasına karşın, onun farklı bir sonuca ulaşmasını sağlayan yeni bilimsel bir bakıştır ve bilimin yapması gereken de fenomeni aşarak öze (yapıya) ulaşmaktır (Althusser 2007: 317–319).

Althusser'in hemen hemen her metninde ekonomik yapı, *son kertede belirleyici* olarak tanımlanmaktadır. Ekonominin son kertede belirleyici olması, her türlü yapısal unsur da belirleyen bir yapı olduğunu, son aşamada özsel belirleyici bir etken olduğunu ifade etmektedir. Ekonomik yapı, Althusser düşüncesinde sonraki sayfalarda göreceğimiz diğer yapıları da belirlemektedir ve üstbelirleyici bir konumdadır.

Althusser'e göre ekonomik yapının anlaşılmasında kilit kavramlardan biri yeniden üretim kavramıdır. Yeniden üretim, Marx'ın ekonomi anlayışının da temel

öğelerinden biridir. Marx, kapitalist sistemin sürekliliğini ele alırken onun kendisini yeniden üretme şekillerinin kilit bir role sahip olduğunu şöyle ifade etmektedir:

“Bir toplumda üretim sürecinin şekli ne olursa olsun, bu sürecin devamlı olması, devresel olarak aynı evrelerden geçerek sürüp gitmesi gerekir. Bir toplum tüketmekten nasıl vazgeçmezse, üretmekten de öyle vazgeçmez. Bunun için birbiriyle ilişkili bir bütün, devamlı yenilemelerle akıp giden bir olay olarak görüldüğünde, her toplumsal üretim süreci, aynı zamanda, bir yeniden üretim sürecidir” (Marx 1997a: 540).

Buna göre toplumsal ilişkilerin sürekliliği veya düzenlerin sürekliliği kesinlikle sadece üretime değil, üretimin sürekliliğini sağlayan yeniden üretime bağlıdır.

Bu düşünceden hareketle Althusser, toplumsal formasyonun egemen üretim tarzından kaynaklandığını iddia eder. Bir toplumda birden fazla üretim tarzı bulunabilmesine karşın, egemen olan bunlardan yalnızca bir tanesidir ve bu egemen üretim tarzı, üretici güçlerini, üretim ilişkilerini barındırır ve onların iç birliği ile oluşmuştur. Egemen üretim tarzı ve Üretim ilişkilerininin maddi temeli üretim güçleridir.

“Üstyapıda olup biten her şeyi son çözümlemede belirleyen Altyapıda, yani Üretici Güçler/Üretim ilişkileri birliğinde, mevcut Üretici Güçlerin maddi sınırları ve temeli içerisinde belirleyici olan, Üretim ilişkileridir” (Althusser 2005: 45).

Emek süreçleri, üretim ilişkileri tarafından belirlenmekle birlikte üretim ilişkilerini belirleyen şey insanlar değil üretim araçlarıdır³⁸. Üretim güçleri, maddi

³⁸ Üretim araçlarının toplumun genel formasyonundan, bireysel yaşam alanına kadar yol açtığı temel bazı etkileri Marx, *Kapital*'in Nispi Artı-Değer Üretimi, Makine ve Büyük Sanayi Devrimi başlıklı bölümde (Dördüncü Kısım, Onbeşinci Bölüm) ele almaktadır. Marx, bu bölümde makinenin üretime katılmasının üretim hızına yansımaları, üretim hızının emek gücüne olan ihtiyacı azaltması ve bunun çalışan kesim, kadın ve çocuklar üzerinden gündelik hayatın her yerine kadar etkili olma şekilleri üzerinde durmaktadır (Bkz. Marx, 1997a: 359-482). Althusser'in önemli hareket noktaları, Marx'ın bu ve buna benzer tahlilleridir (Bu nedenle üretim araçlarının ömründen söz ederken referans belirtmemekle birlikte doğrudan *Kapital*'de yapılan analizler tekrar edilir: Marx, makinelerin üretim süreci dışında moral yıpranmaya maruz kalmalarından söz ederken Althusser, bunu tarihsel yıpranma olarak adlandırır (Bkz. Althusser 2005: 53 – Marx, 1997a: 389)). Ancak bu tahlillerde Marx, doğrudan somut etkileşim şekillerinden söz ederken, Althusser teorik bir örgü kurarak ve çoğunlukla somut örneklemelere hiç

temeli olduğu üretim ilişkilerini şekillendirir. Dolayısıyla üretim süreci, tamamıyla altyapıya, ekonominin üretici unsurlarına bağlıdır. Çünkü üretim ilişkilerini oluşturan üretim üyelerinin tümü, üretim etkinliğini sürdüren bireylerdir. Bu bireylerden üretim araçlarına sahip olanlar (Kapitalist toplum içinde burjuvazi) toplumsal yapıyı, sınıflı toplumu oluştururlar. Üretim ilişkilerinin sınıflı bir toplum şeklini aldığı kapitalist toplum yapısı, sömürü ilişkileridir (2005: 47-53). O halde kapitalist sömürü ilişkileri sadece yüzeysel bir olgu değil maddi temelde bulunup, üretimin sistemi içine kök salmıştır. Althusser'e göre Marx ve Lenin'in temel tezlerinde de bu yüzden üretim ilişkileri kökten belirleyici olarak tanımlanır (2005: 61-62).

Althusser'e göre üretim ilişkilerinin şekillendiriciliği onun tümüyle *mevcut* olması gerektiği yollu bir çıkarsamaya götürmez, çünkü üretim ilişkileri,

“yapı olarak yalnızca *belirgin* yokluğu içinde mevcuttur. Yalnızca tümlüğün içinde mevcuttur; etkilerinin tüm hareketi içinde, doğasına bağlı bir nedenle -...- Marx'ın “varoluş biçimlerinin gelişmiş tümlüğü” olarak adlandırdığı şey içinde mevcuttur”(2007: 467).

Althusser, Marx'ın tümlük olarak ifade ettiği bu görünmez özü yapı olarak adlandırır: “üretim ilişkileri yapısıdır” ve sıradan iktisatçı yüzeyde var olan kâr, emek, fiyat, mübadele gibi kavramları incelerken Marx yapısı fark etmiştir (2007: 467).

Althusser'e göre Marx ile Hegelci diyalektik arasındaki temel fark da Marx'ta bulunan üstbelirlenim durumudur. Marxist toplum kavrayışı, üstbelirlenim ile kavranabilir. Hegel'de toplumu yöneten şey toplumun iç çelişkileri olarak görülürken Marx, insanların tarihini yapan şeyin maddi yaşam olduğunu ve buna bağlı olarak da bilinçlerinin maddi yaşamlarının görüngüsü olduğu görülür. Hegel'de ekonominin özü politik ideolojiye bağımlıyken, Marx'ta politik ideolojilerin özünü de ekonomi oluşturduğu için onun temel tezlerinde ideolojinin uğraklarını değil ekonominin uğraklarını ortaya çıkarma çabası söz konusudur (Althusser, 2002: 131–132).

başvurmadan özsel etkileme tarzından söz eder. Ona göre Lenin'in “Marxizmin ruhu, somut durumun somut tahlilidir”. Marx, Engels, Lenin ve Mao'nun “her şey koşullara bağlıdır” ifadelerinde dile getirilen şey, ampirik koşullar, yani varolanın tespiti değil nesnenin özüdür (Althusser, 2002: 251).

Belirlenim bireysel iradelere kadar etkilidir, zira Althusser'e göre,

“basit görülen her bireysel irade, “fiziksel oluşum”undan ve “dış” koşullarından, “kendine özgü kişisel koşullar”ından “ya da” “genel toplumsal koşullar”dan, “son kertede ekonomik” dış koşullardan doğan sonsuz miktardaki mikroskobik koşulun ürünüdür; bütün karmaşık bir şekilde dile getirilir, öyle ki, tamamen sonsuz ve tekil belirlenimlerin yanında genel belirlenimler de bulunur” (Althusser, 2002: 150-151).

Bireysel iradeler dâhil olmak üzere her şey doğrudan doğruya *son kertede* ekonomiye bağlı olduğundan her anlamda tarihi şekillendiren olaylar da ekonomik temel üzerinde şekillenir (2002: 155).

Bu temel tezleri toplamında Althusser, ekonominin mutlak belirleyiciliğinden ve her anlamda şekillendiriciliğinden söz etmiyor olmakla birlikte, nihai anlamda belirleyici bir faktör olduğunu savunur. Bu belirleme şekli tümlükle ilgili bir durumdur. Ekonomik faktör ya da altyapı, ideoloji, siyaset vb. diğer toplumsal formasyon unsurlarını da şekillendirmektedir. Burada ekonominin Marx'ta olduğu gibi nedensel bir etkileme süreçlerinden öte “görünmez el” olarak etkide bulunduğu görülür.

Bu görünmez el, özellikle Hukuk aracılığıyla geçerlilik kazanır ve ideoloji aracılığıyla da sürekliliğini sağlar. İdeolojik aygıtlar üretim ilişkilerinin işleyişini sağlar ve altyapının üstyapıyla bütünleşmesini sağlar. İdeolojinin sürekliliği altyapının sürekliliğini sağlayabilmesine bağlı olduğundan, ideoloji altyapının geçerlilik kazanma aracı konumundadır (Althusser, 2003: 121). Üstyapı son kertede altyapı tarafından belirlenmekle birlikte, bunlar birbirine bütünleşik bir yapı da göstermektedirler. Zira üstyapı, yapının sadece basit bir görüntüsü olmaktan öte onun bir yönüyle varlık koşuludur (Althusser, 2002: 250)

Althusser, ekonominin Marx'ın temel tezlerine paralel olarak altyapı olduğunu ve üstyapıyı belirlediğini savunur. Altyapının temel unsurları, bir şekilde üstyapı (ideoloji, din, siyaseti vb.) unsurlarını son kertede belirler. Ancak Althusser'in

ekonomiyi yapı olarak ele alması onu Marx'tan oldukça uzak bir noktaya yerleştirir. Özellikle *Kapitali Okumak*'ta temel yönleri itibariyle ekonominin yapı olduğu açık bir şekilde ifade edilir. Bu tezlere göre ekonomi gizil yönlendirme ve belirleme gücüne sahiptir. Bu doğrultuda ekonomiyi Althusser, somut görünümünden (Marx'ın tersine) uzaklaştırmaktadır. Bunun kaynağını da Althusser, niyetli okumasına oldukça paralel bir şekilde, Marx'ın somuttan soyuta, yani kavrama ulaştığı yollu tezle destekler (Althusser, 2007: 480)³⁹.

Althusser, Marx'ı ne denli doğru anlamıştır sorusu özellikle yapısalcı analizleri doğrultusunda rahatlıkla tartışma konusu yapılabilir. En başta Marx, sadece nedensel bir etki açısından söz eder ve analiz ettiği emek, para, değer, meta gibi somut veya soyut her türlü ekonomi unsurunun somut yaşam alandaki ilişki ağlarında nasıl şekillendiğini ve bunları nasıl şekillendirdiğini göstermek amacındadır. Althusser'i Marx'tan ayırt eden farklılaşma noktası, ekonomiye dair yapısalcı düşünceleridir. Aynı zamanda Marx, yalın biçimiyle kavramlara başvurmaktadır.

b - Siyasal Yapı

Althusser'in siyasal yapı olarak ifade ettiği şey, çoğunlukla devlete gönderimde bulunur. Devlet'in toplumsal yapı üzerindeki etkisi ve işlevi Marx tarafından çoğunlukla var olan yapının korunması olarak ifade edilir. Özellikle sınıf mücadelesi söz konusu olduğunda Marx, devletin kapitalist düzeni ve buna bağlı olarak da burjuvazinin koruyuculuğunu üstlendiğini savunmaktadır. Var olan Devlet, Marx'a göre kendi mülkiyetinin sürekliliğini sağlamak amacıyla Burjuvazinin ele geçirmiş olduğu bir siyasal oluşumdur. Kendi ifadesiyle “modern hükümet, burjuva sınıfının işlerini yöneten bir heyetten başka bir şey” olmadığından⁴⁰ burjuvazi hâkimiyetinin kırılması ancak devrimle gerçekleşecektir (Marx & Engels, 1998: 47, 73).

³⁹ Althusser'in özleri ve yapıları kavram olarak nitelemesi onun Hegel okumalarıyla önemli paralellikler sergilemektedir. Erken dönemde yazdığı Hegel incelemelerinde Tinin Görünüm şekli olarak kavramları öne çıkarır ve bu yolla da tinin tüm görünümünün kavramsal biçim alma şekilleri olduğunu savunur (Althusser, 2003c: 49 vd.).

⁴⁰ Marx, *Kapital*'in I. cildinde özellikle Kapitalizmin oluşum sürecinin, 14. yüzyıldan itibaren İlkel Birikim denilen sermayenin ilk şekillerinin oluşumundan başlayarak, nasıl devlet denetiminde ve çıkarılan yasalarla ilerlediğini göstermeye çalışır (Bkz. Marx, 1997a: 676-703).

Marxist kuram açısından devlet burjuvazinin denetiminde olan siyasi bir örgüdür ve proletaryanın egemenliğinin önündeki en büyük engellerin başında gelmektedir. Althusser'in temel siyasal yapı analizleri de bu doğrultuda olup bu görüşü tamamlayıcı niteliktedir. Ancak burada da Althusser siyasal sistemi yapısal bir analize tabi tutarak onun yapısal bir unsur olduğunu göstermeye çalışır. Althusser'in siyasal yapı olarak gösterdiği ağın başında devlet gelir, ancak devlet onun temel tezlerinde yekpare bir yapı olarak karşımıza çıkmaz. Devlet yapısının iki ana unsurunu öne çıkaran Althusser'e göre bu iki unsurdan Devletin Baskı Aygıtları, siyasal yapıdır. Diğer unsur olan Devletin İdeolojik Aygıtları (DİA) ise bunun sürekliliğini sağlayan yapısal unsurlardır.

Yapılar ayırımını çok net koymuyor olmakla birlikte, Althusser'in hukuku daha çok siyasal yapıyla birlikte ele aldığı ve onun içerisine yerleştirdiği görülür. Çünkü o, her ne kadar hukuku ideolojik unsurlardan biri olarak ifade ediyor olsa da pek çok noktada siyasal yapının meşruiyet kaynağı olmasından dolayı ona bağımsız bir siyasal güç de vermektedir. Hukuk özellikle *Kapital*'de sermayenin sürekliliğini sağlayan bir yasalar toplamı⁴¹ olarak görüldüğü için Althusser de benzeri bir şekilde hukuku düzenin sürekliliğini sağlayan bir garantör olarak kabul etmektedir.

Althusser, politikanın bir üstyapı unsuru olmasına bağlı olarak onun temelinin de ekonomik yapılanma olduğunu dile getirir. “Üretim ilişkilerinin kendisinden kaynaklanan iktisadi topluluğun yapılanması (*Gestalt*) tamamen bunun üzerinde” (Althusser, 2007: 459) temellendiği üretim ilişkilerinin varoluşu da bunlara bağlıdır. Toplum, herhangi bir şekilde de olsa belirli bir politik *konfigürasyon* içermektedir ve bu konfigürasyon üretim failleri ile üretim araçlarının bağlantı kiplerini düzenler. Dolayısıyla toplumsal düzen içinde herhangi bir şekilde üretim ilişkilerinin sürekli olabilmesi için bu politik yapı zorunludur (Althusser, 2007: 461).

⁴¹ Marx'a göre hiçbir meta pazara kendi başına çıkamayacağına göre ve kendiliğinden değişim sürecine dâhil olamayacağına göre metanın değişim sürecine girmesi için pazara girmesi zorunludur. Bu zorunluluk pazar ilişkisini, yani meta sahibi ile alıcının karşılaşmasını zorunlu kılacaktır. Hukuk bu süreçlerin düzenlenmesini sağlayan bir şeydir, bu nedenle “her hukuksal sözleşmenin konusunu belirleyen şey, işte bu ekonomik ilişkidir” (Marx, 1997a: 94-95). Bu ilk karşılaşmada satıcı ve alıcı olmaları arasında hiçbir fark olmadığından yasalar karşısında her ikisi de eşittir (Marx, 1997a: 171). Ancak bu değişim sürecinde oluşan sermayenin korunması aracı olarak hukuk devreye girer. Bu yönüyle, hukuk tamamıyla sermayenin garantörü işlevi görmektedir.

Bu politik yapı, devletin siyasal ideolojik aygıtıdır. Burjuva devlet sisteminde olduğu gibi diğer devlet biçimlerinde de devletin iradesi, siyasal ideolojik aygıtlara bağlıdır. Bu devlet hükümetten başkaca bir şey olup polis gibi uzmanlaşmış baskı güçleri aracılığıyla *baskı aygıtı* olur (Althusser, 2003: 16-7). Baskı aygıtı olarak siyasal yapının ideolojik unsurlardan farkı tek ve bütün olmasıdır. “Devletin tek bir baskı aygıtı olmasına karşın, *birçok* ideolojik aygıtı” vardır. Bu aygıt tek ve organik bir bütünlük sergiler. Bu bütünselliğin çeşitli uzmanlaşmış alt unsurları ve parçaları olmakla birlikte bunlar birer uzuv olmaktan öte bir bağımsızlığa sahip değildir (Althusser, 2003: 54-55). Althusser’e göre Marxist-Leninist kuramın bu konudaki temel tezlerinden biri şöyle ifade edilebilir:

“Devlet, egemen sınıfın egemenliğinin “özeti” ve egemen “makinesidir”, bu da tamı tamına şu demektir ki, *üst-yapı, sınıfsal üst-yapı olarak, devleti merkez edinmiş, devletin çevresinde yoğunlaşmıştır*” (Althusser, 2003: 57).

Sınıfsal üstyapıların devletin çevresinde şekilleniyor olması siyasal yapının partileri, sendikaları vb. tüm öğeleri elinde bulundurmasıyla da ilgilidir. Ancak partiler ve özellikle Komünist partiler bu yapının dışında yer almaya çalışan ve bir yönüyle de onun dışladığı unsurlar olduklarından devrimi hazırlama imkânını içlerinde barındırırlar (Althusser, 2005: 100). Siyasal yapının içinden onun ideolojisinin kırılması aracılığıyla devrim gerçekleşebilecektir⁴². Siyasal burjuva devlet yapısı, bir yapı olmakla birlikte içinde taşıdığı çelişkiden kaynaklı olarak kalıcı olmak zorunda değildir. Bu devletin siyasal yapısı başka bir devlet yapısı içinde geçerlidir ve hepsinde siyasal yapının çatısı devlettir.

⁴² Althusser, proleteryanın devrimi gerçekleştirme şekline ilişkin sistematik olmamakla birlikte bir tür yol haritası oluşturmaya çalışır. Bu yaklaşımın ana hatlarını şöyle belirtmek mümkündür. Althusser’e göre öncelikle partiler ile halk kitleleri birlikte hareket etmek zorundadırlar ve bu hareketler, ideolojik baskıların ekonomik sömürülerin bilincinde olmalıdır. İşçi sınıfı hareketlerinde amaç zorunlu olarak bir “sosyal demokrasi” (Marx) veya Lenin’in ifadesiyle “sonuna kadar demokrasi” olmalıdır. Bunun nasıl olacağına ilişkin olarak Marx çok belirgin bir yöntem çizmediği için zorunlu olarak işçi sınıfı şiddete başvurmuştur ama bu Marxist-Leninist hareketin barışçıl geçişleri dışladığı anlamına gelmez. Bununla birlikte devletin “yıkılması”, halk kitlelerinin egemenliği için zorunludur. Bu yıkım aslında yerle bir etmekle hiç ilgisi olmayan bir yeniden yapılandırma biçimidir. Elbette, mümkün olduğunca barışçıl geçişler yapılmalıdır, fakat proleterya diktatörlüğü devletin hâkim sömürü şeklinin kırılması için zorunlu bir geçiş aşamasıdır. Bu dönem, sosyalizm, kapitalizm ve komünizm arasındaki “geçiş dönemi” olduğundan çelişkili bir dönemdir (Althusser, 2004c: 38-61)

“Öyleyse Devlet, devletin baskı aygıtı ile devletin İdeolojik Aygıtlarının devlet iktidarının altında bir araya gelmesidir. Devlet aygıtı ile Devletin İdeolojik Aygıtlarının birliği ise, devlet iktidarını elinde bulunduranların sınıf siyaseti ile sağlanır; devlet iktidarını elinde bulunduranlar, devletin baskı aygıtını kullanarak doğrudan, devletin ideolojisinin, Devletin İdeolojik Aygıtlarında gerçekleşmesi ile dolaylı olarak sınıf mücadelesi içinde etkin olurlar” (Althusser, 2003: 58).

Devletin varlığı en belirgin şekliyle hukuka bağlı olduğundan devletin çökmesi hukukun çökmesine bağlıdır. Hukukun çöküşü de üretim ilişkilerinin değişmesi anlamına gelecektir. Burjuva devlet yapısı ve hukuku çöktüğü takdirde şimdiki sermaye tarzı değişecek ve ticari olmayan alışveriş başlayacaktır (Althusser, 2005: 86). Hukuk her ne kadar devletin ideolojik aygıtlarından biri olsa da böylesi bir fonksiyona sahip olmasından dolayı özgül ve siyasal yapının kopmaz bir parçasıdır. Hukuk, piyasa ilişkilerini düzenleyen veya onları garanti altına alan bir aygıt olduğu için mecburen biçimseldir ve bu biçimsellik sadece tanımlamalarla oluşmuş bir biçimsellik taşımaktadır. Bundan dolayı “biçimsel olduğu ölçüde sistematikleşmiştir” ve bu biçimsellik ile sistematiklik ona tümellik kazandırmaktadır. Biçimsellik onun “*kendi içinde yok olması*” tanımlanmış içeriklere uygulanmasındandır (Althusser, 2005: 81-82).

Althusser’e göre bu biçimsellik somut nesnelere ve bunların değişim şekillerine gönderimde bulunduğu için soyuttur ve bu soyutlukla kapitalist üretim ilişkilerini düzenlemektedir. Bu hukuk evrenseldir ancak bu evrensellik onun kendisinden değil ele aldığı üretim ilişkilerinin evrenselliğinden kaynaklanmaktadır (Althusser, 2003a: 67-68).

Buna göre hukuk üretim ilişkilerini ifade eder, fakat bunları gizleyerek ve onların sürekliliğini sağlayarak ifade eder. Marxist kuramın gördüğü önemli şeylerin başında da hukukun biçimselliği gelmektedir. Bu biçimsellik onun ilişkili olduğu burjuva devlet yapısına dayandığı için “ister istemez baskıcıdır”. Hukuku oluşturan unsurlar veya hukukun kendilerine varlık zemini sağladığı polis, mahkeme vb. unsurlar devletin baskı aygıtları olduğu için hukuk bir baskı aygıtına dönüşür. Jandarma

korkusu bunun en iyi göstergelerinden biri olarak ele alınabilir. Bu korku bireylerde bir “usluluk başlangıcı” olur ve böylelikle devletin hükümleri olan hukuki yükümlülüklerle riayet gerçekleşmiş olur (Althusser, 2005: 80–91).

Siyasal yapının bir parçası olmakla birlikte hukuk, ideolojik bir aygıtta da dönüşerek zihinleri şekillendiren ve belirleyen bir biçim kazanır. Hukuk, ahlak ideolojisiyle birleşip, bireylere yüklediği yükümlülüklerle namusluluk bilinci geliştirir; bu yolla var olan siyasal yapının vazgeçilmez unsuru olur. Hukuk ve ahlakın birleşmesinden oluşan hukuki-ahlaki ideoloji bir devlet şiddeti biçimini alarak jandarma korkusunun yerine geçer (Althusser, 2005: 93–94).

Hukuk ve ahlaki ideolojinin kurduğu bu yeni baskıcı işleyiş, bir bilince dönüştüğü için siyasal yapının kaynağı olur ve onun işleyişinin hem dayanak hem de beslenme noktası olur (Althusser, 2005: 95). Siyasal yapı ile hukuki-ahlaki ideolojik yapı bu çerçevede içinde birbirine mutlak bağımlı hale gelmiş olur. Siyasi yapının veya baskı aygıtlarının temellerinde hukuki ahlaki ideoloji bulunduğu için ahlaki hukuki ideoloji, siyasal yapı tarafından belirlenir ve bunların sürekliliği sağlanmaya çalışılır. Devletin diğer ideolojik aygıtları da bunlar temelinde var olurlar.

Althusser siyasal yapı olarak devleti bir tür işleyişi sağlayan ve bu işleyişi sağlarken de her yere yayılan bir yapı olarak görmektedir. Bu amaç doğrultusunda kullanılan yasalar ve ahlak onun yayılım araçlarıdır. Özellikle toplumda yerleştirdiği ahlakilik ve hukukilik bilinci baskı aygıtının vazgeçilmez unsuru olduklarından siyasal yapı başlı başına bir varlık kazanmaz. Siyasal yapının varlığı ilk olarak altyapı olan üretim ilişkilerine bağlıdır. Bu üretim ilişkilerinin sürekliliğini sağlayan yapı olarak hukuk ahlakla bütünleşerek bir sömürü aracına dönüşür ve vicdan, namusluluk gibi ideoloji biçimini alan formlarla bireysel yaşama kadar müdahale eder. Böylelikle kapitalist üretim ilişkilerinden temel alan hukuk, onun varlık koşulu olarak, bu ilişkilerin olağan varlığını garantiye almış olacağı gibi onların gelecekteki üretimlerini, yeniden üretimlerini de sağlamış olacaktır. Ancak bu ilişkilerin yeniden üretimi sadece siyasal yapı ve onun temel ögesi olan hukuk aracılığıyla devam ettirilemez. Kapitalist üretimin sürekli yeniden üretimi hukuktan daha derin şekiller kazanan diğer ideolojik aygıtlarla veya ideolojik yapılarla mümkün olacaktır.

Marxist gelenek Althusser'e göre devletin bir baskı aygıtı olması noktasında *Manifesto* ve *18 Brumaire*'den beri çok kesin olarak konuşmaktadır. Marx ve Lenin devleti çok açık olarak bir baskı aygıtı olarak tanımlamışlardır.

“Devlet böylece her şeyden önce, Marxist klasiklerin *devlet aygıtı* adını verdikleri şeydir. Bu terim ile şu anlaşılır: Hukuki pratiğin gereklerine ilişkin olarak zorunluluğunu ve varlığını tanıdığımız (dar anlamıyla) özelleşmiş aygıt, yani yalnızca polis, mahkemeler, hapishaneler değil, fakat aynı zamanda polis ve uzmanlaşmış yardımcı birlikleri “olaylarla başa çıkamadıklarında” son kertede ek bir baskı gücü olarak doğrudan doğruya müdahale eden (proleterya bu dersi kanıyla öğrendi) ordu ve bu bütünün üzerinde devlet başkanı, hükümet ve yönetimidir” (Althusser, 1994: 27).

Bu bütünsel yapı Althusser'e göre özellikle ideolojiler aracılığıyla daha net olarak kendisini bireysel yaşam alanlarına aktarır. Buna göre baskı aygıtından başlayan bütünsel hükmetme, ideolojilerden de beslenerek bir total yapı kazanır. Devlet aygıtı devlet iktidarının işlevleriyle anlam kazanır ve sınıf mücadeleleri de devlet iktidarının çevresinde döner. Siyasal yapının asal unsuru olan devlet aygıtının ele geçirilmesi ya da elde tutulması onun sürekliliğini sağlayacak ideolojilerle mümkün olacağından, ideolojiler siyasal yapının baskı aygıtı kadar vazgeçilmez bir ögesidir (Althusser, 1994: 30–32).

c - İdeolojik Yapı

Althusser'in çokça öne çıkan tezlerinin başında ideolojiye ilişkin düşünceleri gelmektedir. İdeoloji kavramının tarihsel geçmişi Althusser'in ideolojiye ilişkin yaklaşımını belirli ölçülerde etkilemiştir. Ancak Althusser'in ideolojiye ilişkin tezlerini öncüllerinden ayıran yön, onun ideolojiyi devletin ve siyasal işleyişin bir parçası olarak görmesi, devletin varlığını sağlayan araçlar olarak görmesi gelmektedir⁴³.

⁴³ Bu tez ana hatları itibarıyla *Alman İdeolojisi*'nde bulunmakla birlikte Althusser'in gösterdiği kadar somut bir şekilde serimlenmiş değildir (Bkz. Marx & Engels, 1976a: 1992).

Marxist düşüncenin ideolojiye ilişkin düşüncelerinin önemli kaynağı Marx'ın *Alman İdeolojisi* adlı eseridir. Marx'ın burada yaptığı ideoloji tanımlamasında ideoloji, egemen sınıfın yerleştirdiği yanlış bilinç olarak tanımlanır. Marx ve Engels'e göre, egemen sınıf, üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf olarak kendi egemenliğinin sürekliliğini sağlamak amacıyla fikir ve düşünceler de üretir. Bu fikir ve düşünceler onların istediği şekilde toplumsal bilinci ve üretim ilişkilerini de belirleyerek tarihi yönlendirir (Marx & Engels, 1976a: 67–69).

Althusser'in ideolojiye ilişkin temel tezlerinin hareket noktası *Alman İdeolojisi*'ndeki bu ana tezdur. Althusser'e göre Marx'ın belirttiği gibi bir toplumsal formasyon, üretim sürecinde sürekliliğini sağlamak amacıyla üretim koşullarını da yeniden üretmek zorundadır. Bu zorunluluktan dolayı üretim yeniden üretime koşulludur. Yeniden üretim iki unsurun üretilmesini gerektirir. Bunlar 1) üretici güçler ve 2) üretim ilişkileridir. Üretim sürecinin maddi temeli olan üretici güçler emek gücünün yeniden üretimi ve üretim araçlarının üretiminin sürekliliği aracılığıyla sağlanır⁴⁴. Althusser'e göre yeniden üretim sürecinin sürekliliği, emek gücünü sunan işçi kesiminin sadece maddi anlamda sürekliliğini sağlaması kadar kurulu düzenin kurallarına boyun eğmesini sağlamak da gereklidir. Bunu sağlayacak olan şey ideolojidir (Althusser, 1994: 17–23).

İdeoloji yönetici sınıfın egemenliğini “söz ile” sağlama aracıdır.

“Emek-gücünün yeniden-üretimi, demek ki kendisinin *sine qua non* (olmazsa olmaz) koşulu olarak yalnızca vasıfların değil, aynı zamanda egemen ideolojiye boyun eğmesinin ya da “ideolojinin” pratiğinin, yeniden-üretimini ortaya çıkarıyor. Bu kesinliği belirtmek için “yalnızca bu değil aynı zamanda şu” demek yetmez, çünkü *emek-gücününün vasıflarının yeniden üretimi, ideolojik boyun-eğme biçimlerinin altında ve içinde sağlanıyor*” (Althusser, 1994: 24).

⁴⁴ Althusser, emek gücünün yeniden üretiminin nasıl olacağını açıklarken önemli ölçüde (işaret etmiyor olmakla birlikte) *Kapital*'deki temel tezleri özetler. Marx'a göre emek gücünün sürekliliği için emek sahibinin sürekliliğini (yaşamının devamını) sağlayacak olan geçim kaynakları ölçüsünde ona emek değeri verilir (Bkz. Marx, 1997a: 174).

Buna göre tekil anlamda maddi koşullar üretim süreci ve ilişkilerinin sürekliliğini sağlamaya yeterli olmayacağına göre devlet sistemi kendi sürekliliğini sağlamak amacıyla çeşitli şekillerde egemen ideolojisini de üretmek zorundadır. Ekonomik temel olan altyapı, şu haliyle iki katlı bir sistemin üzerinde süreklilik sağlar. Bunların ilki hukuki siyasal yapıdır ki bu, bütün olarak siyasal yapıyı ifade eder. Diğeri ise ideolojik üstyapıdır (Althusser, 1994: 25).

İdeoloji, Althusser'e göre toplumsal formasyonlara onların biraraya gelmiş biçimlerine ve bu yolla da sınıf mücadelelerine dayanmaktadır. Bu nedenle *ideolojinin tarihi yoktur*. “İdeoloji katıksız yanılısamadır, katıksız düşür, hiçliktir. Tüm gerçekliği kendi dışındadır.” Bu anlamda hiçbir şey değildir, fakat bir yönetim aygıtı olarak işlev gördüğü için varoluşunu maddi olarak üretir. Bu yolla da kendi tarihi olmamakla birlikte somut ve maddi bireylerin tarihini üretir (Althusser, 2003a: 80). İdeoloji, tarihin karşısında aşkın olmamakla birlikte, tıpkı Freud'un bilinçdışı için söylediği gibi *öncesiz ve sonrasızdır*. Bu öncesiz ve sonrasızlık tüm toplumlar için geçerlidir, sınıfsız bir toplumda da benzeri şekilde bir ideolojik yapı hâkim olacaktır (Althusser, 2003a: 81–82). İdeoloji, bireyin içinde yaşadığı tüm atmosferi belirleyen ve bir anlamda da yaşaması için zorunlu olan şeylerin tümünü içinde barındıran, fakat bireyin farkında olmadığı bir yaşam alanı belirleyicisidir. Birey onun içinde sudaki balık gibidir; birey onun hiç farkında olmadan içinde yaşar ve onların önlerinde gözükmeyle birlikte arkalarında olup biter (Althusser, 2003b: 47-48)

Althusser'e göre devlet teorisinin doğru anlaşılması için devletin baskı aygıtı ile ideoloji aygıtı arasında ayırım yapmak zorunludur. Bunların her biri farklı şekillerde işleyen sistemlerdir. Baskı aygıtı dolaysız bir şekilde zor kullanarak işlemekteyken; DİA'lar, zor kullanmadan *“ideoloji kullanarak işlerler”* (Althusser, 1997: 35). İdeolojinin bu kendine özgü işleme tarzı onun somutlaşmaması anlamına gelmez. İdeoloji, kurduğu otoriter bilgi hâkimiyetiyle öznelere hedef alır. İdeoloji insanların gündelik somut bireysel yaşam akışında, “gündelik yaşamlarında, edim ve taahhütlerinde, tereddütlerinde, kuşkularında, ama en dolaysız apaçıklıklarında da var oldukları gibi insanlar düzleminde” işlemektedir (Althusser, 2003a: 83). Bu şekliyle ideoloji, somut yaşam pratiklerine kadar her yere müdahale eden bir yapıya sahiptir. İdeolojinin kurduğu yaygın otorite onun gözlemlemeyecek bir baskı aracı olmasının bir

sonucudur. Devlet ideolojisi adını verebileceğimiz siyasal aygıt, bu ideolojik ve hukuki aygıtlar toplamından oluşur. Olağan yapısında her baskı aygıtı, öncelikle şiddeti kullanır, oysa devlet, ideolojik aygıtla ideolojiyi kullanır. Devletin tek bir baskı aygıtı (siyasal yapı) olmasına karşın çok sayıda ideolojik aygıtı vardır (Althusser, 2005: 116).

Devlet ideolojisi bu ideolojik aygıtların somut bireylere ulaşması aracılığıyla geçerlilik ve somut bir hâkimiyet kazanır. Bu bölgesel veya sınıfsal bir hakimiyetten öte demir-çelik işçisinin, memurun, öğrencinin, işçi militanın, kapitalistin, polisin, piskoposun düşünce ve erdemlerine ulaşma yoluyla bireysel alanlara ulaşır. Bu anlamda toplu bir belirleme biçimi olmaktan öteye geçerek kendisini bireylere ulaştıran bir özelliğe sahiptir. Daha net bir ifadeyle, ideoloji “bireyleri kıçlarına birer inzibat yapıştırmasına gerek kalmadan” işlemektedir ve “her bireyin tüm hareketlerini gözlemleyen-gözetken-yasaklayan-buyuran bireysel” bir gözetme biçimidir. ” İdeolojinin kendisine özgü işleyiş tarzı da burada gizlidir. Çünkü ideoloji şu haliyle kafaların içine yerleşmiş olmakta ve her an hazır ve nazır bir “aynasız” mitosuna dönüşmüş olmaktadır (Althusser, 2003a: 83-4).

İdeolojik baskı, “hem sömürünün, hem ideolojinin hem de devletin yerini” tutarak merkezin merkezi durumuna geçer. Baskı şu haliyle tüm devleti oluşturan unsurların bir araya geldiği kendisinde birleştiği bir biçim kazanarak soyut bir şekil kazanmış olmaktadır. Baskıda oluşan bu genel “sentez” düşüncelerden başka şey değildir. Ancak onun zihnimizdeki basit yansımaları aracılığıyla (aynasız, jandarma) varlığını sürdürdüğünü görürüz. Baskı, kendini net olarak “bilgi” aracılığıyla gerçekleştirdiğinden bilgi, süreklilik arzeden baskıcı bir kimliğe sahiptir. O halde; bilgi üreten otorite olarak devlete başkaldırmak gerekir. Mayıs olayları da böylesi bir anlayış doğrultusunda değerlendirilmelidir. Mayıs olaylarının Üniversiteler, okullar ve hapishanelerin merkezde olduğu bir başkaldırı olması, burjuvazinin otoritesinin doğuşuna kaynaklık eden kurumlar olmasıyla doğru anlaşılabilir. (Althusser, 2003a, 86)

İdeolojinin bu şekilde kendini baskı aracılığıyla gerçekleştirmesi öncelikle oldukça sistematik bir biçimde giderek bir noktada toplanması ve buradan dağılması şeklinde yorumlanabilir. Çünkü Althusser’e göre sömürü, devlet aygıtlarında, devlet

aygıtları da baskıda odaklanır. Baskı, sadece, bir baskı aygıtı olarak değerlendirilemez çünkü salt bir polis veya denetleyiciyle kendini gerçekleştirmez. İdeoloji o anlamda net biçimiyle bireyin doğma anından itibaren onu geliştiren, şekillendiren bir şeydir ve onu “işletip durarak” işlemlerini sağlayan bir yapıya sahiptir. Aksi takdirde devlet ideolojisinin sürekliliği için, her bireyin bir polis denetiminde tutulması, her kişinin kışında bir aynasızın beklemesi gerekirdi ki bu durumda toplumsal işleyiş süreklilik kazanamaz veya ayansızın karnı bile doyurulamazdı. Bu işleyiş biçiminin iyi örneklerinden birini Platon’un ütopyasında bireyin güzel yalanlar yoluyla eğitilmesinde görmek mümkündür (Althusser, 2003a, 87).

İdeoloji Platon’un ütopyasında da olduğu gibi bir bilgi otoritesinin kendini yerleştirmesiyle sınıflı toplum işleyişi kazanır. Bu işleyiş, somut bireylere ulaşarak bir “sınıf sömürüsü” biçimini alır. Bunun kırılması, değiştirilmesi ise ancak devrimci bir sınıf mücadelesiyle, sosyalist devrime ilişkin verilecek eğitim yoluyla mümkün olacaktır (Althusser, 2003a: 88-89). Sınıf mücadelesi, ideolojik biçimler içinden çıkmakla birlikte ona kendi silahını yönelterek onun içinde gerçekleşecektir. Devletin özellikle işçi sendikalarını, Komünist partiyi dışlaması da bu yüzden olmaktadır. Çünkü işçi sınıfının mücadelesi DİA’ları aşarak onu yok etmeye ve kırmaya yönelir (Althusser, 1994: 37)⁴⁵.

İdeoloji’nin ana yapısı ve işleyişi hakkında Althusser, iki ana tez ortaya atmaktadır:

“*Tez I: İdeoloji bireylerin gerçek varoluş koşullarıyla kurdukları imgesel ilişkiyi gösterir*” (Althusser, 2003a: 89).

Bunun imgesel bir ilişki olması Althusser’e göre ideolojinin olumlu yönünü oluşturur. Çünkü dinsel, hukuki, ahlaki ve siyasal ideolojinin birer dünya görüşü

⁴⁵ Bu doğrultudaki mücadelede Althusser, işçi sınıfının Devlet aygıtları hakkında bilmesi gereken iki temel ilke olduğunu savunur: 1) Devletin Baskı aygıtları onun sert çekirdeğidir. Bu anlamda mücadelenin karşısındaki en büyük engel de baskı aygıtlarıdır. Buna karşın 2) “devletin ideolojik aygıtları çok daha dayanıksızdır”. Çünkü ideolojik aygıtlar devlet ideolojisini dağınık bir şekilde gerçekleştirdiktedirler. İdeolojik aygıtlar birer ideoloji olarak işlev gördüklerinden egemen sınıfın devrilmesi bu aygıtların bağrında ancak gerçekleşecektir. Devletin baskı aygıtlarına karşı yapılan mücadele olağan bir mücadeleyken ideolojik aygıtlara karşı yürütülen mücadele daha ciddi bir işleve sahiptir ve daha olanaklıdır (Althusser, 2005: 117).

olması, büyük ölçüde imgesel olması “gerçekliğe denk düşmediklerini” gösterir. O halde, *yanılsama* olmalarına rağmen gerçekliği andırıyor olmalarından dolayı sundukları imgesel dünya tasarımlarının altında bu dünyanın gerçekliğini bulmak adına onları yorumlamak yeterli olacaktır. Althusser, devamında “İdeolojide gerçek varoluş koşullarını, gerçek dünyalarını değil, her şeyden önce sözü edilen gerçek varoluş koşullarıyla olan *ilişkilerini* “tasarımladıklarını” [ve] her türlü ideolojik tasarımlamanın, dolayısıyla gerçek dünyaya ilişkin imgeselliğin merkezinde” bu ilişkinin yer aldığını ileri sürer. Ona göre bundan dolayı, gerçek dünyanın ideolojik tasarımlamasının yaşadığı imgesel çarpıtma söz konusu ideolojik ilişkide görülmektedir (Althusser, 2003a: 91-2). İdeolojik yapının böylesi bir imgesellik taşıyor olması onun daha derinliklere, daha açık bir ifadeyle bilgi ağlarına kadar yayılmasını beraberinde getirmiştir. *İdeolojik yanılsama*, bireyin doğumundan önce *bio-ahlaki* ve doğumundan sonra ise değişik ve radikal bilincin devre dışı kaldığı şekillerde çocuğun gelişimi boyunca onu belirler (Althusser, 1996: 40).

Althusser’in bu ideoloji görüşü, yapının belirleme biçimine benzer, ancak bu onun bütünüyle soyut bir karakterde olduğunu göstermez. İdeoloji doğrudan doğruya somut görünüm kazanarak kendini gerçekleştirir. Bu da ideolojinin ikinci özelliğidir:

““Tez II: İdeoloji maddi bir var oluşa sahiptir”

İdeolojiyi oluşturur gibi görünen “düşüncelerin” ya da tasarımlamaların, vb. ülküsel, düşünsel, tinsel değil, maddi var oluşa sahip oldukları” görülür. (Althusser, 2003a: 93)

Althusser’e göre “düşünceler” ya da daha başka tasarımların tümü tinsel değil maddi bir var oluşa sahiptirler. Çünkü ideoloji aygıtlarının her biri ideolojinin bir gerçekleşmesiyle var olur. Yani ideoloji, bir “aygıtın pratik ya da patriklerinde var olur hep. Bu da maddi var oluştur” (Althusser, 2003a: 93-4). Buradaki somutluk elbette bir dış dünya nesnesinin somutluğu anlamına gelmez. İdeolojinin somutlaşması üretim ilişkileri dünyasına, somut yaşam alan ilişkilerine yansımaya bağlı olarak kendisini somutlaştırır. Dolayısıyla her ideoloji zihinsel dünyadan başlayarak öznenin maddi davranış düzeneğine ulaşarak ortaya çıkar” (Althusser, 2003a: 94). Bir vicdan, görev duygusu, sorumluluk bilinciyle bireyi donatan ideoloji, onun şu veya bu şekilde çeşitli

pratikleri benimsemesini beraberinde getirir. Bu durumda birey, bu ideolojik yapının kendisine yüklediği duygu ve düşünceler aracılığıyla kiliseye gider, eğitim alır, hukuk kurallarına saygılı olur, iş dilekçelerini imzalar ve tüm bu eylemlerinde “göreneklere uygun” davranışlarda bulunur. Bu biçimiyle ideoloji tam anlamıyla bireyin yapması gerekeni ona yapması gerektiği şekliyle sunar, benimsetir ve birey de bu doğrultuda eylemde bulunur” (Althusser, 2003a: 95).

İdeoloji düşünceye açıkça yerleşmemiş olsa bile Althusser’e göre söz konusu maddi davranışlarla onu kendi içine alır ve belirlemeye başlar. Bu belirleme, çoğunlukla zihinden davranışa olmakla birlikte tersi durumda söz konusudur. Birey ideolojik siferin dışına çıkmaya başlasa bile onun yapması gereken davranışlar toplamı onu tekrar ideolojinin siferine çeker, tıpkı Pascal’ın dua için “Diz çökün, dua eder gibi kıpırdatın dudaklarınızı, *inanç sarar sizi*” ifadelerinde olduğu gibi, edimde başlayan ideolojik şekillenme öznenin içine yol alır ve böylelikle kalıcılık kazanır (Althusser, 2003a: 96). Eylemlerin her birinde ideolojinin somutlaşması hep aynı düzende olmak zorunda değildir. Bu durumda ideolojinin kendini gerçekleştirme şekilleri her davranışa göre ayrı bir kiplik kazanır. Bu ayrı şekillerde davranışın ideolojiyi somut görünümlere taşınmasına bağlı olarak ideoloji yok olup gider ve bir maddi davranışlar toplamına dönüşür. Bu da üretim ilişkileri ve sınıfsal ilişkiler başta olmak üzere tüm toplumsal yapının süreklilik kazanmasını beraberinde getirir (Althusser, 2003a: 98).

Buna göre “her ideoloji ancak bir özne aracılığıyla ve özneler için var olabilir”. Çünkü ideoloji, nihayetinde sadece somut özneler için vardır, var olması da ancak özne sayesinde mümkün olacağına ve özne kategorisinde işleyiş kazanacağına göre ideoloji aynı zamanda özneleri kurma görevini de üstlenmiş olmaktadır. Şu halde “özne kategorisi her ideolojinin kurucusudur” ve her ideoloji somut özneler “kurma” işlevine sahip olmasından dolayı ideolojilerin kurucusu olur. Bu durumda “her tür ideolojinin işleyişi de ancak bu çifte kuruluş içinde var olabilir, çünkü ideoloji, bu işleyişin maddi var oluş biçimlerinden başka bir şey değildir” (Althusser, 2003a: 100).

“Varlık, devinim ve yaşama” ancak “*Logos*”, yani ideoloji içinde mümkündür. Bundan çıkan sonuca göre her birey için özne kategorisi apaçıklık ifade eder. Her

bireyin bir özne oluşu da apaçıklık ifade ederken yine ideolojik zeminde ideolojik bir etkiyle olanaklıdır (Althusser, 2003a: 100).

İdeoloji apaçıklığı zorla kabul ettirirken, bütün geri kalan ideolojik yaşamın gündelik pratiklerini de kabul ettirir. Bu yolla içinde davrandığımız bir kabul edişler toplamına dönüşür ve “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 istendiğinde” de tam olarak ideolojinin kabul edilmesi bilgisine ulaşmak gerekir (Althusser, 2003a: 102)

İdeoloji, özne kategorisini somut olarak kurarken ideolojiyi de tasarımılamak amacıyla bireye bilgi sağlayabilecek kadar da soyut bir sunuş kipi (kabul) sunmaktadır (Althusser, 2003a: 101–2).

“Her tür ideoloji, özne kategorisinin işleyişi sayesinde, somut bireylere somut özneler olarak seslenir.” Somut bireyler ile somut özneler birbirinden farklıdır ve ideoloji, somut bireyleri somut öznelere dönüştürür. Onlara *seslenerek* onları eyler ve şekillendirir ve kesin bir işlem yoluyla gerçekleştirir. “Hey sen ordaki” yollu sesleniş bunun en iyi göstergelerinden biridir. “Seslenilen birey, bedeninin yüz seksen derecelik bu dönüşüyle *özne* olup çıkar. Neden? Çünkü seslenmenin “tam da” kendisini hedeflediğini ve de (başkasına değil de) “kendisine seslenildiğini” anlamış bulunuyor” (Althusser, 2003a: 103). Seslenme şu haliyle ideolojinin dışında olup bitermiş gibi gözükmeyle birlikte, gündelik hayat edimlerinin tam olarak onun içinde olup bittiğini göstermektedir.

İdeolojinin kendini bu denli gündelik hayatın içine yerleştirmesi, ancak Devletin İdeolojik Aygıtları aracılığıyla mümkün olmaktadır ve DİA’lar, çok yaygın bir biçim kazanarak bireyin doğumundan başlayarak sürekli ona eşlik eder onu inşa eder, şekillendirir, sınırlarını çizer ve eyleme biçimlerini belirler. Bunlar Althusser’e göre “gözlemcinin karşısına, birbirinden ayrı ve özelleşmiş kurumlar biçiminde dolaysız olarak çıkan belirli sayıda gerçeklikler”dir. Bunların belli başlıları şunlardır:

- “- Dini DİA (değişik Kiliseler sistemi)
- Öğretimsel DİA (değişik, özel ve devlet “okullar”ı sistemi)
- Aile DİA’sı
- Hukuki DİA⁴⁶
- Siyasal DİA (değişik partileri de içeren sistem)
- Sendikal DİA
- Haberleşme DİA’sı (basın, radyo-televizyon vb)
- Kültürel DİA (edebiyat, güzel sanatlar, spor vb)” (Althusser, 1994: 33).

DİA’ların özel veya kurumsal olmasının herhangi bir önemi yoktur. Her DİA işlevi itibariyle bir ideolojiye hizmet etmektedir ve bu işleviyle baskı aygıtının sürekliliğini sağlama amacındadır. DİA’larda önceden var olan bir *ideoloji* doğrudan doğruya her öznenin tüm yaşamsal alanına yayılıp onu sarmalar. Bu durumda bireyler kendisini her ne kadar birer özne olarak düşünseler de onlar ideolojinin ve onun aygıtlarının belirlediği, kurduğu öznedir. Bu nedenle “hiçbir sınıf *DİA’lar içinde ve üstünde hegemonyasını uygulamadan devlet iktidarını sürekli olarak elinde tutamaz*” (Althusser, 1994: 34-35).

İdeolojik aygıtın yayılım şeklinin belirgin biçimleri, aile; din ve eğitim DİA’larında görülebilir. Dinsel DİA’nın vazgeçilmez unsuru olan Kilise, insan bireyine “tanrının sesiyle seslendiğini” iddia eder. Bunu yaparken özneye dünyadaki yerini, yapacağını “sevginin yasasını” gözeterek gösterir. Dinsel DİA, bu çok alışıldık söylem aracılığıyla “Gerçekten doğru bu, ben burada, bu gözyaşı vadisinde, işçi, patron ya da askerim” dedirtip, onlara “Tanrının buyruklarına”, Sevgiye dönüşen Yasa’ya saygılı veya saygısız olmalarına bağlı olarak bir kader çizip bir prosedür çerçevesinde egemenlik kuruyorsa bunu da *mutlak bir Öteki Özne*’ye dayanarak gerçekleştirmektedir (Althusser, 1994:109). Bu mutlak öteki özne, ideolojinin zaman ve mekânı aşarak sürekli onu denetlemesi anlamında oldukça etkilidir. Kapitalist düzen içerisinde dinsel DİA eskisi kadar işlev görmemekle birlikte onun işlevini yerine getiren değişik aygıtlar türemiştir.

⁴⁶ Hukuk, daha önce siyasal yapı başlığında incelendiği gibi hem siyasal yapının hem de ideolojik yapının, Althusser’in ifadesiyle, baskı aygıtının ve ideolojik aygıtın da içinde yer alır.

Althusser'e göre ideolojik aygıtlar, kuşatıcılıkları sayesinde her yeredirler. Bireyin doğma anından itibaren ve hatta onun doğumu öncesinde de devrededirler. Doğumdan itibaren kişinin adlandırılması ile başlayan süreç okulda iş hayatında kilisede vb. mekânlarda sürekli olarak özneyi işler, şekillendirir. Doğduğu günden itibaren ailenin içinde şekillenmeye başlayan özne, aralıksız olarak hep aynı ideolojik örgü içerisinde tutulur, denetlenir ve tabi kılınır (Althusser, 1994: 112–115). Her ideolojik aygıtın kişiye yüklediği ve yapması zorunlu görülen değişik yükümlülükler aracılığıyla kişi var olan üretim ilişkilerinin sürekliliğini sağlayan bir kişiye dönüştürülmüş olur. Altyapı olan ekonomik yönlerin tümü vazgeçilmez bir şekilde ideolojik aygıtlara muhtaç durumdadırlar (Althusser, 1994: 118).

Althusser'e göre, ideolojinin yapı olma şekli onun altyapı ile ilişkisi çerçevesinde ele alınabilir. Çünkü ona göre her türlü üretim ilişkileri belirli bir üstyapıya bağlıdır. Bazı üretim ilişkileri, siyasal yapı ile sürekliliklerini sağlıyor olmakla beraber, çoğunlukla ideolojik bir yapı altyapının sürekliliği için vazgeçilmez bir öneme sahiptir (Althusser, 2007: 461). Siyasi üstyapı ile ideolojik üstyapının etkinlik düzeyi farklıdır ve etkinlik düzeyi daha geniş olan üstyapı ideoloji üstyapısıdır. Bu nedene kapitalizm sadece siyasi yapılara değil ideolojik yapılara da başvurmaktadır.

Althusser ideolojinin yapı olma şeklini çok daha belirgin boyutlara vardırarak amacıyla gündelik somut örneklerle de başvurmaktadır. Bu örneklerde genellikle bireyin kendisinden önce gelen bir ideoloji etkisinin bulunduğu şeklinde bir yorum yapar. İdeoloji, bireyi özne kılarken tamamıyla kendi sistematiğine göre yapılandırır. Bireyin özne olmak bakımından kendisine ayrılmış her hangi bir alan mevcut değildir. Fakat ona göre insan edimlerinden sadece iki tanesi ideolojik aygıtları arasında sıralanamaz: Bunların birincisi bilim, ikincisi ise dildir (Althusser, 2007: 394).

Bilim, ideolojinin içinde gelişmekle birlikte, ondan kopabilme potansiyeline sahiptir. O nedenle bilimler, var olan olağan ideolojinin içinden ona aykırı bir söylem geliştirme potansiyeline sahiptirler. Marx'ın tarih kıtasını keşfi de böyle anlaşılmalıdır (2007: 394). Althusser, Marx'ın ideolojiden bilim aracılığıyla epistemolojik kopuş

gerçekleştirmiş olduğu yönündeki savını, geç dönemlerinde Marx'ı fazla teoriye boğan bir yaklaşım olması gerekçesiyle değiştirir ve Marx'ın daha çok sınıf savaşlarını görerek epistemolojik kopuş yaşadığı ve Marxist bir devrimci bilimi ortaya koyduğu şeklinde düzeltir (Althusser, 2000: 21).

Althusser için ideoloji bireysel yaşam alanlarının tümüne yayılırken, kişileri kendilerinden tamamıyla habersiz bir şekilde yapılandırır ve onları her yandan sarmalar. Bunu yaparken ideoloji çoğunlukla altyapıya, üretim ilişkilerinin sürekliliğine hizmet eder. İdeoloji kendi başına bir varlık biçimine sahip değildir, ona yüklenmiş olan özellik ve işlevler itibarıyla vardır. İdeolojiler bağımsız bir varlık olmadıkları için, altyapı unsurlarına, üretim ilişkilerine göre şekil kazanırlar. Tıpkı Marx'ın söylediği gibi, dönemin hâkim sınıfı, dönemin ideolojisini belirlemektedir.

Althusser'in ideoloji anlayışı birçok noktada yapısalcı geleneğin yapı anlayışını yansıtır. Öncelikle Althusser ideolojinin simgesel olduğunu belirtirken yapısalcı geleneğin yapıya atfettiği simgeselliğe gönderimde bulunur. Zira Strauss, yapıların çeşitli şekillerde gündelik hayata yansımaları olsa da kendilerine ait ve gündelik hayattan bağımsız bir var olma şekline sahip olduklarını dile getirir. Yanısıra Althusser, ideolojinin tarihinin olmadığını ve sürekliliğini vurgularken de ideolojinin bir yapı ögesi olarak kalıcılıştığını dile getirir. İdeolojinin tarihinin olmayışı, kendisinin de dile getirdiği gibi her toplumda var olacağı anlamına gelir. O halde ideoloji var olan altyapı unsurlarına bağlı olup süreklilik taşıyacaktır. Üretim ilişkileri değişse bile kalıcılıklarını koruyacaklarından bir şekilde bunlara bağlı olarak ideolojiler de varlıklarını sürdüreceklerdir. İdeolojinin alt yapıya bağlılığı ona göre şekil kazanması, onun istediği şekilde yönlenmesini ifade etmektedir.

İdeoloji, somut görünümleri olsa bile, derinde yer alan, nüfuz eden bir yapı unsurudur. Onun bu özelliğinden kaynaklı olarak üretim ilişkileri değişse de, hâkim sınıf değişse bile eski ideolojiler belirli bir süre daha varlıklarını korumaya devam ederler. Yeni bir ideolojinin hakimiyet kazanması altyapının yerleşmesi kadar hızlı olamaz.

B- YAPISALCILIK VE YAPISAL MARKSİZM

Althusser düşüncesinin yapısalcılık olarak adlandırılabilmesine büyük ölçüde imkan tanıyan kavramsallaştırma şekli onun temel eserleri arasında sayılan *Kapitali Okumak*'ta oldukça belirgindir. Başlıca tezlerinin ifade edildiği bu eserin yapısalcı terminolojiye fazlaca dayanıyor olması genel olarak Althusser'in yapısalcı olduğu ve geliştirdiği yaklaşımın da yapısal Marxizm olduğu yönlü bir yargının hâkim olmasını beraberinde getirmiştir.

Çalışmanın bu bölümü özellikle Althusser'in yapısalcı terminolojiyi kullanarak nasıl bir teori geliştirdiği ve bu teorinin ana hatları itibariyle yapısalcı düşünceye ne denli paralel olduğu ve bunun üzerinde, geliştirilen Marxist teorinin ne denli yapısalcı bir çerçeve taşıdığı ele alınacaktır. Bu amaçla başvurduğu kavramlar, kavramsallaştırma şekilleri ve kuramının temel hatları yapısalcı yaklaşım açısından değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Althusser, geç dönemde yazdığı *Özeleştirici Öğeleri*'nde yapısalcılığın, kuramına yerleşmesini teorist eğiliminin dolaylı alt-ürünü olarak bacaklarının arasından tüyen minik köpek olduğunu belirtir (Althusser, 2000: 31). Oysa özellikle *Kapitali Okumak* dikkate alındığında yapısalcılığın buraya yerleşim şeklinin bacak arasından kaçma şeklinde olmadığı ve hiç de minik olmadığı rahatlıkla görülür.

Öncelikle Althusser'e göre, Marx, Hegel'in yaptığı zaman ayırımının, zamanın homojen sürekliliği ile zamanın çağdaşlığı arasındaki ayırımının ilki olan zamanın homojen sürekliliğinden hareket ederek kendi zaman anlayışına ulaşmış ve tarihi bu anlamıyla keşfetmiştir. Onun keşfettiği tarih anlayışı kesinlikle klasik söylemin ifade ettiği gibi tarihsici değildir. Marx'ın tarihte gördüğü şey onun *tümlüğüdür*. Çünkü Althusser'e göre Marx'ı klasik iktisatçılardan ayıran yön, onun iktisadi analizleri, ezeli ve ebedi görmeyip kendi özgül zamanı içinde değerlendirmesidir. Marx değişmez bir tarihsel durumdan söz etmez. Althusser, Marx'ın Hegel'den aldığı homojen süreklilik anlayışının gelişimsel bir süreç olduğunu savunur. Marx'ın bu zaman anlayışında gördüğü genel geçerlilik ise onun toplumsal tümlüğüdür. Zamanın tinsel birliğinden öte *yapılanmış bir bütün* olan bu durum daha önce ifade edildiği gibi bilginin de

ufkunu belirlemiş olduğundan Marx, toplumun buna, bir diğer ifadeyle, tarihe bu zaman bağlamından bağlı olduğunu fark etmiştir (Althusser, 2007: 330-334).

Althusser'e göre bu bütünsellik ve tümellik yapısalcı yaklaşımla şöyle ortaya konulabilir :

“Senkronik olan, çağdaşlığın ta kendisidir, özün belirlenimleriyle ortak-mevcudiyettir, şimdiki zaman, temel yapının özü olduğundan, bir “öz kesit”inde yapı olarak okunabilecek şimdiki zamandır. Senkronik olan, demek ki, sürekli homojen bir zamanın bu ideolojik anlayışını var sayar. Diyakronik olan ise, dar anlamda “tarih”in [krş. Levi-Strauss] indirgendiği “olaylar”ın zamanın sürekliliği içinde ardışık varlıklar olduğu zamansal bir süreklilik sekansı içinde bu şimdiki zamanın oluşumundan başka bir şey değildir” (Althusser, 2007: 337)

Althusser'e göre, Marx'ın farkına vardığı şey tarihin klasik ampirik olaylardan ibaret olmadığıdır. Marx, toplumsal bütünü yapısına ve bu yapının içerildiği tarihin gelişimsel karakterinin bilgisine ulaşmıştır. İlk bakışta “kendiliğinden” gibi görünen ama “aslında toplumsal bütünü belirgin bir anlayışına organik olarak bağlı” olan bir tarih anlayışı söz konusudur. Marx'ın, toplumun üretim ilişkileri bir bütün oluşturur ve bu bütünü uzuvları birlikte işler, bunlar aynı *yaştadırlar* ve toplumsal sistemin uzuvlarıdır, şeklindeki yaklaşımını da bu tarih anlayışıyla anlamak gerektiğini düşünen Althusser'e göre Marx, toplumsal sistemin *birlikte-var-oluş* kazanan bütünsel yapısından söz etmektedir (Althusser, 2007: 336-340).

Althusser'in bu yaklaşımına göre, Marx, toplumsalın bölünmez ve bütünsel bir birlik taşıdığını savunur. Ve bu bütünsel birlik bir yapı özelliği taşır. Bu yapının unsurları tarihsel homojen süreklilik içinde anlaşılabilir. Marx'ın bu devrimsel yaklaşımı ona göre keşfedilen yeni tarih kıtasıdır ve söz konusu tarih anlayışını artzamanlı (artsüremlî-diakronik) değil, eşzamanlı (eşsüremlî-senkronik) olarak anlamak gerekir. Çünkü burada var olan bütünsel birlik artzamanlı bir gelişim taşımaz ve sürekliliğe sahiptir. Bu sürekliliğe göre, belirleyici olan, somut görünümeler veya somut olanlar değil merkezde olan yapıdır.

Yapı, bütünü içindeki üyelerin ve ilişkilerin birlikte var olmalarını olanaklı kılan ve onlara tamamıyla özgül bir hiyerarşik bir düzen kazandıran bir hâkimiyete sahiptir. Marx'ın “her toplum biçiminde, tüm diğer üretimlere ve bunlardan doğma ilişkilere kendi mevkilerini ve önemlerini veren, bu belirli bir üretim ve onun yarattığı ilişkilendir”⁴⁷ ifadelerinin de bu çerçevede anlaşılabilirliğini savunan Althusser'e göre burada hâkim olan ve üstünlük kurmuş olan, merkezi bir yapı anlayışı söz konusudur (Althusser, 2007: 340–1).

Zaman ve tarih arasındaki ayrıştırmayı da bu doğrultuda anlamak gerekir. Zaman, doğudan bir ana veya somut görünüm şekillerine gönderimde bulunurken tarih merkezi olan yapıya gönderimde bulunur. Zaman *görece* bağımsız görünüyorsa da gerçekte bağımsız alanlara sahip değildir. Toplumsal ilişki biçimleri de bu şekilde anlaşılabilir. Toplumun somut görünüm şekilleri olan ögeler bağımsızmış gibi algılanıyor olmakla beraber, nihai olarak merkezi yapıya bağlıdır (Althusser, 2007: 343).

Bütüncül ve parçalar arasındaki ilişki, herhangi bir zamanın, genel zaman olarak algılayabileceğimiz zamanın homojen sürekliliği arasındaki ilişkiyle anlamak mümkündür. Herhangi bir zaman, saatle görülen zamandır, ancak bunu belirleyen şey zamanın zamanıdır. Bir an veya zaman, ancak zamanın bütüncülüğü içinde inşa edilir ve ancak onunla anlaşılabilir. Marx'ın kapitalizmi analiz etme şekli de onu kendi kavramları içinde inşa etmek, onun bütüncül yapısını kavramak olmuştur (Althusser, 2007: 344-5). Tarihsel olay ve tarih arasındaki ilişki de tamamıyla böylesi bir inşa gerektirir. Tarihsel görünür olay, olaylar çizgisi olmaktan öte bir şey ifade etmez, oysa gerçek tarih, basit süreklilikten öte bir bütüncülük taşır. Bu bütüncülüğü görmek ise ancak söz konusu tarihsel olayları inşa etmekle mümkündür. Tarihin içinden alınan

⁴⁷ Althusser'in Marx'tan yaptığı bu alıntının öncesindeki cümlelerde Marx, genel yönüyle toplumsal formasyon veya toplumsal yapıyı değil, üretim ilişkilerinde toprağın etkililiğini ve ilk üretim formu olan tarımsal üretim formunun süreçsel etkisini tartışmaktadır. Gerçekten de Marx, söz konusu alıntı ve öncesinde toplumun bir tür etere ve forma sahip olduğunu belirtiyor. Bununla birlikte, Althusser'in kastettiği şekilde bir yapı olup olmadığı tamamıyla yorumla açıktır. Althusser'in yorumunu haklı gösterecek benzeri ifadeler, bu alıntıyı önceleyen kısımlarda toplum yapısının “son formunun, geçmiş formları kendi gelişme derecesine götüren safhalar olarak” gördüğüne ilişkin düşünce ise daha çok toplumun nasıl eleştirilebileceği çerçevesinde kullanılan ifadelerdir. Bu yönüyle yorumla açık olsa da bu düşüncelerin çoğunlukla “bağlamsal” olduğu görülür (Marx, 1970: 218-219)

herhangi bir “öz kesit” hiçbir şekilde onun tinsel birliğini veremez (Althusser, 2007: 348).

Althusser, bu yaklaşımla tarihi görünür olandan tamamıyla koparır ve onun özellikle yapısal bir şey olduğunu göstermeye çalışır. Bu yapı, gizil ve özsel bir boyut taşır. Buna bağlı olarak, görünürler aracılığıyla onun bilgisine ulaşılabileceğini kesinlikle düşünmez. Bu görünmez ve özsel iç yapı mekansızlaşır ve belirleyici olur. Bu, bütünsel yapıdır.

“Yeri belli bir mevcudiyet içinde yokluklar olarak bu şekilde kavranan şey, tam da bütünün yapısının yersizleştirilmesidir, ya da daha doğrusu, bu bütünün yapısının, “düzeyleri” (ki bunlar yapılanmıştır) ve bu yüzeylerin “öğeleri” üzerinde kendine has etki ediş türüdür.” (Althusser, 2007: 350).

Bu etki ediş süreçlerinin analiz tarzı olarak Althusser diyakroni ve senkroni çiftinin sadece bir bilgi olarak ele alınması durumunda tamamıyla epistemolojik bir boşlukta kalacağını ileri sürer. Ona göre özellikle ideolojik etkiler dikkate alındığında bütün ve kesit ilişkisi sadece bir bilgi içeriğine sahip olmaktan öte somut görünüm şekillerine sahiptir (Althusser, 2007: 354). O halde etkileme şekli somut görünümler kazanır. Bunu, ideolojinin somut görünüm kazanma şeklinde görmek mümkündür.

Bunu daha net bir şekilde ortaya koymak amacıyla Althusser, Marx’ın “üretim ilişkilerinin eşzamanlı olarak birlikte var olduğu”na ve bunların mantıksal bir işleyişe sahip olduğuna ilişkin ifadelerine başvurur. Ona göre Marx’ın ifade ettiği şekliyle üretim ilişkilerinin eş zamanlı olarak birilikte var olması, somut zamansal mevcudiyetin ötesinde bir bilgiyi içerir. “Senkroni, bu somut ortak-mevcudiyet değildir, -o, gerçek nesnenin bilgisini veren, bilgi nesnesinin karmaşıklığının bilgisidir.” O halde diyakroni, buna göre olaysallığı belirtirken; senkroni, özsel bir bilgiyi, yani yapının bilgisini ifade eder (Althusser, 2007: 354-355).

Althusser’e göre, diyakronik yaklaşım olay özelinde, görünür özelinde gider. Buna bağlı olarak bir tarihsellik anlayışı oluşturup bu tarihsellik içinde de somut

görünümlere inerek bireyi merkeze alır. Bu şekliyle hümanizm, bir tür görünümü ifade eder. Bu nedenle Marxizm teorik bir anti-hümanizmadır ve kesinlikle tarihsici değildir. Marxizmin tarihsici ve humanistik yorumlanması Marxizmin temel tarih tezi ve toplumsal analiz şekline aykırı bir yorumlama biçimi olup onun klasik ve görünür tarihsel zamana sıkışması anlamına gelir (Althusser, 1997: 119).

Althusser'e göre, Marx'ın incelediği nesne aslında Ricardo'nun nesnesiyle aynıdır. Ancak onu klasik iktisatçılardan ayıran en temel şey onun farkına vardığı bu bütünlük fikridir. Bu bütünlüğü tespit etmiş olması, onu, somut olgudan ve elbette buna bağlı olarak da somut bireyi ele almaktan ziyade, toplumsal formasyonu ele almaya yöneltmiştir. Marx, somut bireylere değil yapıya bakar ve tarihin karşısında yapıyı merkeze alır. Toplumsal bütünsellik, toplumsala nasıl yerleşiyorsa tarihselliğe de hâkim olan bir yapı vardır.

Bu yaklaşım dikkate alındığında Althusser'e göre üretim ilişkilerinin nasıl bir belirleyici etkiye sahip olduğu daha iyi anlaşılır. Üretim ilişkileri toplumsal formasyonu *son kertede* belirlerken, onu oluşturan her bir unsur da değişik etki derecelerine sahiptir. Bu yönüyle yapıyı oluşturan öğelerin belirli bir etki hiyerarşisi söz konusudur. Bu etki hiyerarşisi, belirli bir yapısal belirlenim biçimi veya yapısal nedensellik olduğu için kapitalist sistem, hâkim toplumsal yapıyı kökenden etkilemeye başlar. Bu köken altyapı öğeleri olduğundan her toplumsal formasyon ancak onu meydana getiren üretim ilişkileri ve üretim tarzıyla anlaşılabilir (Althusser, 2005: 61). Bir toplumsal formasyon söz konusu olan üretim tarzıyla görünüm kazanır. Toplumsal formasyonu belirleyen üretim tarzı egemen üretim tarzıdır. Bir toplumda birden fazla üretim tarzı bulunmakla birlikte bunlardan yalnızca bir tanesi egemen olur (Althusser, 2005: 43). Bu üretim tarzının egemenliğini sağlayan ve sürekli kılan şey, yukarıda da dile getirildiği gibi, diğer yapısal unsurlardır (Ekonomik, Siyasal ve İdeolojik). Çünkü üretim tarzı yalnızca üretimin maddi koşullarını değil, toplumsal koşullarını da içinde barındıran bir yapıdır. Üretim tarzı, üretimin maddi koşulları ile toplumsal koşulların birliğini ifade eder. Üretim ilişkileri ise, sadece üretim koşulları ve toplumsal koşulların ötesindeki yapıdır. Marx'ı, klasik iktisatçılardan ayrı kılan şey onun bu yapıyı ve yapının egemenliğini fark etmiş olmasıdır (Althusser, 2007: 466–7).

Althusser'e göre Marx, üretim ilişkilerinin belirleyici olduğunu dile getirirken yapının belirleyiciliğini kast etmektedir. Üretim ilişkileri, bir üretim tarzı, üretim araçları ve üretim süreci ile bunların sürekliliğini sağlayan toplumsal ilişkileri bir araya getiren üretim tarzının altında yatan temel bir bütünlük yani yapı bulunmaktadır. Bütünün belirleyiciliğini ise Althusser, yapının belirleyiciliği ve yapısal nedensellik kavramlarıyla dile getirir.

Althusser yapısal nedenselliği tartışmaya başlarken bunun içeriğini ana hatlarıyla dile getirmiş olur:

“Bir bölgesinin yapısı tarafından, verili bir bölgenin fenomenlerinin belirlenmesi olarak tanımlanmış olan yeni belirlenim türü hangi kavramdan yola çıkılarak düşünülebilir? Daha genel olarak, bir yapının öğelerinin belirlenimini hangi kavram ya da hangi kavramlar bütünü aracılığıyla düşünebiliriz? Bu öğeler arasında mevcut yapısal ilişkileri ve bu yapının etkili olması için bu ilişkilerin tüm etkilerini hangi kavramla düşünebiliriz? Ve dahası, egemen bir yapıya tabi bir yapının belirlenimini hangi kavram aracılığıyla ya da hangi kavramlar bütünü aracılığıyla düşünebiliriz? Başka deyişle, yapısal bir nedensellik kavramı nasıl tanımlanabilir?”
(Althusser, 2007: 474)

Althusser burada, nedenselliği klasik anlamından oldukça farklı bir şekilde anlamlandırarak yeni bir nedensellikten söz eder. Bu nedensellik Kartezyen felsefeden türemiş olan klasik çizgisel ve mekanik nedensellikten oldukça farklı bir şekilde bütünsel, kompleks ve yapısal bir nedensellik anlayışını imler (Brewster, 1997: 310). Ona göre, bu yeni nedensellik anlayışının kökenini Leibniz'in bir bütünün öğeleri üzerinde etkileri için kullandığı *görünüm* kavramında bulmak mümkündür ki bu yaklaşım bütün Hegel sistemine yerleşmiştir. Althusser, Hegel ve Leibniz'deki bu *nedensellik* anlayışı bütünün *içsel özüne* indirgenebilir olduğunu ve fenomenal görünümünün bütünün aracılığıyla görünüm kazandığını varsayar (Althusser, 1997: 186).

Althusser'e göre bu yeni bir nedensellik anlayışı olup, bunu bir sorun olarak ele alıp nasıllığını ortaya koymak, eldeki felsefi terminolojinin üstesinden gelemeyeceği bir güçlüktür. Bu güçlüğü aşmaya çalışan ilk düşünür ona göre Spinoza olmuştur ve Spinoza'nın önemi ancak Marx'ın yaklaşımı aracılığıyla anlaşılabilir (Althusser, 2007: 476).

Marx'ın ortaya koyduğu bu yeni nedensellik, yapısal nedensellik anlayışı, “egemen bir üretim yapısının tabi kıldığı bazı üretim yapılarının belirlenimi” ve “bir yapının bir başka yapı tarafından ve tabi yapının öğelerinin egemen, belirleyici yapı tarafından belirlenmesi” olarak anlaşılabilir. Bu nedenle Marx'ta yapı, Althusser'e göre iktisadi bir yön taşıyan, ama *var olmayan* bir belirleme şeklidir (2007: 478). Üretim ilişkileri ve tarzları bu bağlamda değerlendirildiğinde yapının soyuttan somuta geçiş şekli olarak değerlendirilebilecek bir etkileme ve belirlenim altındadır. Bu yolla yapı, soyut görünümünden çıkarak tekil etkilere kadar uzanır ve her şeyi belirleyip şekillendirir (2007: 480).

Althusser'in ortaya koyduğu bu yeni yaklaşımda Marx'ın temel tezleri, yapısalcı bir sistematığe aktarılmış olmaktadır. Bu yaklaşımın içerisinde hâkim olan yapı Althusser'e göre toplumsal formasyonu belirler. Toplumsal formasyon, yapısal bir nedensellikte, yapısal belirlenimle şekillenir. Bu yaklaşımın temel tezlerinin başında, altyapıya ilişkin düşünceler gelmektedir. Altyapı son kertede belirleyici olup yapının en önemli unsurunu oluşturur. Altyapı bir bina iskeletinin temelini ifade eden temel unsur işlevi görür. Bunun üzerine kurulmuş olan üstyapı öğeleri, hem altyapının sürekliliğini sağlayan hem de onun vazgeçilmez unsuru olan öğelerdir.

Burada var olan yapısalcı yaklaşım, belirleyici etkinin somut öğelerde değil soyut bir unsur olduğunu varsayar. Zira Althusser'e göre sadece üretim ilişkileri yapı olarak adlandırılırsa somut görünümüleriyle tarihi anlamak gibi geçici ve değişken öğeler üzerinden bir analiz yapılmış olacaktır. Toplumsal formasyonu şekillendiren yapılar birden fazladır ancak birden fazla olma durumunu bütünleyen bir bütünsel yapı mevcuttur. Altyapı, bir yapı olmakla birlikte tümlüğü ifade etmez. Althusser, zaman zaman somut görünümleri de yapı olarak adlandırıyor olmakla birlikte bütünsel yapı

olarak bir derin (iç) yapıdan söz eder. Bu içyapı en yalın şekliyle tümlük olarak anlaşılabilir.

Yapıların yapılar tarafından belirlendiği ve her yapının da altında var olan somut öğeleri yapılandırdığı var sayılan bu yapısal yaklaşımda, soyut olarak kabul edilen tümlük veya derin yapısal unsur, altında yer alan yapısal öğelerden birey ve somut üretim şekillerine kadar gittikçe somut bir görünüm kazanır. Bu sürecin somut yansımaları ve sonuçları tarihin parçaları veya zamanın parçaları olan birimler şeklinde anlaşılabilir. Burada, somutu ve somut var olma şekillerini belirleyen bir içsel yapı bulunur ve bu içsel yapı mutlak bir hâkimiyetle belirleme şekline sahiptir.

İçsel yapı veya tümlük olarak kabul ettiğimiz bu yapısal yaklaşımdan hareketle geliştirilen bu teorinin Marxizme getirdiği olanak, Marxizmin birden fazla sorununu belirli ölçülerde aşma imkânıdır. Öncelikle Marx'ın kuramının tarihsici bir yorumu, onun süreçselliğini ve zorunluluklardan örülü olarak anlaşılmasını beraberinde getirir. Bu şekilde tarihsici bir yaklaşım, onun gerçekleşme şekli olan Bolşevik Devrimi türünden devrimlere mahkûm edecek ve bunun sonuçlarıyla yüzleşmeyi ve aynı zamanda da bunun sonucundaki her somut problemle belirli ölçülerde hesaplaşıp belki de her yeni görünümüne paralel olarak kuramın gözden geçirilmesini zorunlu kılacaktır. Oysa Althusser'e göre Marxizm, kesinlikle tarihsici değil bilimsel bir teoridir. Bu teorinin en özgün yanı onun yeni bir keşif olmasıdır. Burada söz konusu edilene tarih kıtasının keşfi, somut olaylarda görünüm kazanan tarih değil, yapının belirttiği tarih ya da yapısal tarihtir. Bunun bir sonucu olarak Marxizm, bilim olarak anlaşılmalı ve buna göre ele alınmalıdır.

Marxizmin bu yeni yorumunun getirdiği önemli sonuçlardan biri de birey yerine yapının hâkimiyetidir. Yapının hâkimiyeti Marx'ın humanist ve şahıs merkezli yaklaşımlarını geçersiz kılacağı gibi, Marxist kuramın öngörülerinin de tarihsici olmayan bir şekilde gerçekleşmesinin farklı bir şekilde olmakla birlikte zorunlu olduğunu ortaya koymuş olacaktır. Bu çerçevede var olan klasik tarihsici Marxizmin yerine bilimselci bir Marxizm inşa edilmiş olacaktır. Bu şekliyle kuramın yaslandığı yer somut, geçici ve değişken görünümler olmaktan kurtarılarak daha genel geçer bir biçim kazanmış olacaktır.

Althusser'in bu yaklaşımı ana hatlarında bile özgün Marxizme ya da Marx'ın kendi tezlerine ne denli uygun düştüğü tartışmaya açıktır. Ancak bu yeni yorumun özgün Marxizminin getirdiği sorunları önemli ölçüde aştığı iddia edilebilir. Özellikle sosyalizmin gerçekleşme şekilleri ve kazandığı görünümeler Marx'ın temel tezlerinde önemli boşluklar olduğunu göstermektedir. Althusser, en başta Marxizmi, somut görünümlere hapsolmaktan ve bunların getirdiği sorunları sürekli aşma çabasının ötesinde bir girişimde bulunarak, ona tamamıyla teorik denebilecek ve somut görünümlerinin tümünün ona uyarlanabileceği bir teoriye dönüştürmüş olmaktadır. Bu teorik biçimin, Marxizm'e teorik yön itibarıyla çok önemli bir genişlik kazandırdığı savunulabilir. Ancak, Marxizmin nihayetinde bir teori olmaktan öte iddiası pratik olduğu için Althusser'in oluşturduğu bu yaklaşımın Thompson tarafından teorinin sefaleti olarak adlandırılmasını beraberinde getirmiştir.

Bu teorik yaklaşımın özelliklerinin başında yapısalcı anti hümanizmacı tutum gelmektedir. Şahıs odaklı bir hümanizmanın Marxizmin genel tezlerine çok uygun olmadığı açıktır. Althusser, teorik yönde çok ciddi tartışmalara açık olsa da Marx'a Batı Marxizminin özgün şekillerinden daha yakındır.

Bu teorideki önemli sorunlardan biri, bireyin mutlak belirlenim altında görülmesidir. Yapısal Marxizm, yukarıda genel hatlarıyla ifade edildiği gibi bireyin herhangi bir irade sahibi olduğunu kesinlikle varsaymaz. Tam aksine birey belirlenim altındadır. Bireyin belirlenim altında oluşu onun toplumsal ilişkiler ağında bulunmasıyla ilgili olup zorunlu ve değişmez bir sonuçtur. Bu belirleme şekli kapitalizme özgü olmayıp evrenseldir. Bireyin böylesi bir belirlenim altında olması, tekrar etmek gerekirse, Marxist kuramın gerçekleşebilirliği noktasında özüne oldukça uygundur. Yapısal Marxizm bu yönüyle tamamıyla modern bir kuramdır ve ilerlemenin, klasik çizgisel şekilden farklı olmakla birlikte mümkün olduğunu göstermek amacındadır.

Yapısal Marxizmin, Marxist kuramın özüne tartışmasız uygun olan yönü, altyapının son kertede de belirleyici olduğu anlayışıdır. Bu yönüyle Marx'ın ifadelerine uygun olarak, insanların toplumsal yaşam formlarını gerçekten de maddi ilişkiler

belirler tezi, korunmuş olmaktadır. Althusser, oldukça özselci bir tutum ortaya koymakla birlikte ortaya koyduğu yapısal anlayışta sabitlikler yapılarda bulunur. Bu anlamda toplumsal formasyonun değişmesi mümkün olmasa da onun parçaları olan ögeler değişebilirlik gösterir.

Toplumsal formasyonun içerdiği tüm pratikler yapıyla anlaşılabilir ve bu yapılar, çelişkilere dayanırlar veya onlar tarafından belirlenirler.

- 1) Çelişkilerin ilki ekonomik ilişkilerde var olan çelişkidir ve bu çelişki sınıf çatışmasının başlangıcını oluşturan çelişkidir.
- 2) Politik pratiklerdeki çelişki ise, denetim aygıtları ile halk kitleleri arasındaki çelişkidir.
- 3) İdeolojik pratiklerdeki çelişki ise, bireyin özne kılınması sürecinde var olan bilişsel çelişkidir (Resch, 1992: 37).

Çelişkiler Marx'ta olduğu gibi Althusser'de de belirleyici bir öneme sahiptir. Ancak söz konusu çelişkiler yüzeyselliğinin altında bu üç çelişkiyi belirleyen yapılar söz konusudur. Ekonomik yapının temel olması onun üst belirlenim etkisine sahip ve son kertede belirleyici olmasından kaynaklanır. Buradaki her bir çelişki, altyapı olan ekonomik yapıya zorunlu olarak bağlıdır. Bu yeni yaklaşım biçimi sadece ekonomik görünümlere boğulup kalmadığı için ekonomizm olmaktan öte yapısaldır. Buradaki belirlenim şekli bir ögenin diğer ögeyi belirlemesiyle sınırlı olmayan bir belirlenimdir. Onun için Althusser, sadece çeşitli belirleme durumlarından değil hiyerarşik bir belirlemeler zincirinden söz eder.

Bu belirlenim şekillerinin arasında var olan nedensellik ise daha önce belirtildiği üzere yapısal nedenselliktir. Yapısal nedensellik anlayışıyla Althusser, olaylar arasındaki mantıksal bağ ile gerçek bağı bütünleştirmeye çalışır. Ve yeni bir nedensellik, bir başka ifadeyle, bütünsel ve kompleks bir nedensellik anlayışı getirir. Bu bütünsel ve kompleks nedenselliğin bir sonucu olarak, toplumu oluşturan her basit kategori toplumun bütün yapısını da içerir (Assiter, 1990: 8).

II. BÖLÜM: ALTUSSER'İN YÜZYILIN DÜŞÜNCE HAREKETLERİNE BAZI ETKİLERİ VE ÇAĞDAŞ FELSEFEDEKİ YERİ

Althusser oluşturduğu yeni Marxist yaklaşımda sadece Marxist teorinin değil, genel anlamda bir teorinin, bir kavramın, bir sosyo kültürel ögenin ne denli farklı şekillerde ele alınabileceğini de epistemolojik bir temellendirmeye göstermektedir. Bu yönleriyle ürettiği veya yaygınlaşmasını sağladığı özgün bir terminoloji doğrudan Althusser'le anılmaktadır. Althusser bu yönüyle yöntemden öte terminoloji bakımından da yüzyılın pek çok düşüncesinde etkili olmuştur.

Althusser'in yüzyılın düşüncesi üzerindeki tüm etkilerini incelemek çok daha bütünlüklü bir çalışmayı gerektirmektedir. Bu bölümde Althusser'in özellikle belli başlı etkileri ve bu etkilerin bazı yönleri ele alınacaktır. Bu doğrultuda, Althusser'in adıyla anılan Yapısal Marxizm üzerindeki etkileri, dikkat çeken etkilerin başında gelir. Yanısıra Althusser'in tezlerini çok farklı bir alana taşıyarak yeni bir bilim felsefesi geliştiren Thomas Kuhn üzerindeki etkileri oldukça belirgindir. Michel Foucault, Althusser'den dersler almış ve onun temel tezlerinden oldukça etkilenmiş düşünürler arasında gelir. Althusser'in ayrıca Edebiyat eleştirileri üzerinde de önemli etkileri olduğu görülmektedir.

Yapısal Marxizmin temel tezleri dikkate alındığında net şekliyle Althusser'in kuramında karşımıza çıkmakla birlikte ondan çokça etkilenmiş olan düşünürler de bu akımı farklı bir şekilde kurmaya devam etmişlerdir. Bunların önemlilerinden biri Niclos Poulantzas'tır.

Poulantzas, tıpkı Althusser gibi “tarihi insanlar yapar” düşüncesini redderek, tarihin öznelarası ilişkilerden ziyade toplumun nesnel yapıları; iktisadi ilişkiler, sınıf mücadeleleri ve ideolojik belirlenimler gibi yapısal etmenlerin belirleniminde şekillendiğini öne sürer. Ona göre; insanlar içinde buldukları toplumsal formasyon tarafından şekillendirilir ve bu toplumsal formasyonun kendilerine verdiği rolü oynarlar (Tüzen, 2009: 588). Zira Poulantzas'a göre toplumu belirleyen şey yapılarıdır. Yapı “farklı tarihsel gelişmişliklere sahip olan düzeylerin –ekonomik, politik ve

ideolojik- birbirine özgül eklemlenmeleriyle oluşan, toplumsal formasyonu ve bu formasyon içinde yer alan olguları üstten belirleyen bir sistemdir” (Tüzen, 2009: 589).

Toplumsal formasyonu, son düzeyde belirleyen şey ekonomi, yani üretim ilişkileridir ve bunun üzerinde yer alan yapılar buna bağlıdır. Bu nedenle yapıların anlaşılmasında devlet oldukça önemli bir konumdadır. Devlet baskı aygıtları ve ideolojik aygıtlardan oluşan bir mekanizma olup, *görelî özerk* bir yapıdır. Onun görelî özerkliği farklı sınıflar arasında denge unsuru olmasını ve sistemin sürekliliğini sağlamasını beraberinde getirir (Slattery, 2007: 408). O halde kapitalist üretim tarzı, ekonomik ve siyasal yapıları biraraya getiren bunların görelî özerkliği çerçevesinde sürekliliğini sağlayan bir düzendir. Buna paralel olarak devlet, özellikle sınıfları denetleyen onları gereklilikleri doğrultusunda şekillendiren, gerektiğinde onlara tavizler veren ve onlar üzerinde baskı kuran bir düzenek şeklini alır. Devlet, bireyleri eşit bireyler olarak belirleyip, onlara çeşitli sendikal ve sosyal haklar tanıyarak denetim altında tutar ve aynı zamanda bireyler kitlesini temsil eder (Bridges, 1985: 354-6).

Poulantzas’a göre bu şekilde devlet, çoğunlukla sınıflararası çatışmayı ve rekabeti sürekli kılmaya çalışır. Bu yolla sınıflar arasında bütünlüğü ve burjuvazinin iktidar bloğu çevresinde gücü elinde tutabilmesini sağlamaktadır. Bu süreçte devlet özellikle kişilerin sınıflara dağılımını belirsizleştirmekte ve burjuvazi iktidarının sürekliliğini sağlamaktadır (Bridges, 1985: 366-369).

Althusser’den etkilenimleri oldukça açık olan bu yaklaşımla Poulantzas, devlet ve sınıf kavramlarına oldukça önemli katkılarda bulunurken daha çok güncel işçi sınıfının çözülüşünü ve devletin denetimini pekiştirme şekillerini de önemli bir ölçüde aydınlatmış bulunmaktadır. Ancak bu yaklaşımın çokça esnek olması ve her şeyi açıklamakla birlikte hiçbir şeyi açıklamıyor oluşu ciddi eleştirilere konu olmuştur (Slattery, 2007: 408-9).

Althusserci etkileri en çok öne çıkan isimlerden biri olan Thomas Kuhn, Althusser’in kuramını bilim felsefesine uyarlayarak, bilimdeki ilerlemeye ilişkin hâkim yaklaşım olan birikimsel ilerlemenin dışında bir yaklaşımın olanaklılığını ortaya koymaya çalışır. Bu anlamda Kuhn’un Althusser’den en önemli etkilenimi

epistemolojik kopuş kavramıdır. Kuhn'a göre her bilim anlayışı belirli bir paradigma ekseninde oluşur ve bilimsel bir keşif, yeni bir bakışın ürünüdür. Bu yeni bakış tarzı, hem var olan paradigmanın hâkimiyetinden sıyrılma hem de yeni bir teorik yaklaşım içerdiği için tamamıyla eski paradigmadan koparak, bir devrim gerçekleştirerek kendisini ortaya koyar (Kuhn, 1995: 86-105).

Zira Kuhn'a göre bilim, bilimsel devrimlerle; epistemolojik kopuşlarla ilerler. Bilimsel devrimlerin her biri, süreç içinde kendi paradigmasını oluşturur ve tıpkı bir önceki paradigmanın hâkimiyeti türünden bir hâkimiyet kurmaya çalışır. Bir bilimsel devrimin öncesinde var olan bilimsel etkinlik, olağan bilim olup var olan paradigma içinde geliştiği için sadece bir bulmaca çözme etkinliğine dönüşür (Kuhn, 1995: 72-3). Bilimsel devrimler var olan olağan bilim sürecinden tamamıyla koparak yeni bir paradigma geliştirmekle birlikte zamanla olağan bilime dnşrlere. Ve bilimin gelişim süreci böylece devam edip gider.

Kuhn'un bu yaklaşımıyla birçok noktada Althusser'in yaklaşımlarına dayanır. En başta görme tarzının veya paradigmanın belirleyici olduğu tezi Althusser'in bilgi görüşüne oldukça yakın tezlerdir ve Fransız Tarihsel epistemoloji geleneğinde köken bulur. Bilimin bağımsız bir etkinlik olmayıp toplumsal ve sosyoekonomik bir kabuller ağıyla önemli ilişkileri olduğu tezi, Althusser'in ideoloji yaklaşımından çokça beslenmektedir. Bilim evresi, belirlenmiş bir bilim algısıyla hareket etmekte olan bir topluluktur ve bunun dışına çıkma etkinliği olan devrimlerle bilimde ilerlemeler çok daha iyi algılanabilir (Kuhn 1995: 46-48).

Kuhn'un getirdiği yeni bilim anlayışı birden fazla anlamda bilim felsefesinin kabullerini sarsıcı etkide bulunmuştur. Bunların en başında bilimin bir kabuller ağında, bir paradigmal bir çerçevede oluştuğu tezinden hareketle bilimsel geçerlilik kriterinin yeniden değerlendirilmesine ilişkin etkiler gelir. Ancak hermeneutik bir yöne de sahip olan bu tez, bilimde geçerlilik noktasında da önemli boşluklar taşıyor olmakla eleştiri konusu olmuştur.

Michel Foucault, Althusserci etkiler söz konusu edildiğinde en çok atıfta bulunulan isimler arasında yer alır. Foucault, bilgi ve iktidar bağlamında yaptđı

soykütüksel analizlerde pek çok noktada Althusser'i takip eder. Sorunsallaştırma veya ele alınan nesnenin kendisini sorun olarak algılama bunların en başında gelir. Foucault, Batı aklının olağan formları içinde bir iktidar analizi yapmaktan öteye geçerek, nesnenin kendisini, akli sorunsallaştırarak epistemolojik temelin sorgulanması gerekliliğine vurguda bulunur. Dahası, Foucault, aklın egemen kılınması sürecinde bilginin bir denetim, gözetleme ve iktidar aracı kılınması sürecini gözler önüne sermeye çalışırken de Althusser'in ideoloji, bilgi ve iktidar arasındaki ilişkilere ilişkin tezlerden çokça etkilenmiştir (Foucault, 2001: 133).

Foucault'nun Yapısalcı olarak tanımlanmasına neden olan *Kelimeler ve Şeyler* adlı eserde geliştirdiği episteme kavramı ve epistemeler arasındaki ilişki noktasında da önemli Althusserci etkilenimler olduğu görülür. Foucault'ya göre epistemeler bir tür bilinçaltıdır ve sonu gelmez bir alana yayılarak epistemolojik biçimleri belirlemektedirler (Foucault, 1999: 244-5). Tıpkı Althusser'in ortaya koymaya çalıştığı şekilde, Foucault da bir tür üst belirlemeden söz eder. Bir bilgi ögesi, ancak içinde bulunduğu epistemik çerçeve içinden anlaşılabilir (Merquier, 1986: 48-50) çünkü, onun içerisinde ve onun belirlenimi altında inşa edilmiştir.

Foucault'nun iktidar ve bilgi bağlamında kullandığı temel kavramlardan biri olan "söylem" kavramı da Althusser'in ideoloji anlayışına oldukça benzer. Foucault'ya göre, söylemler sadece belirli alanlara değil tüm insan yaşamına, kendisini öğrettiği, benimsettiği akıllar aracılığıyla yayılır. Kurumsal yapılar, bir iktidar söylemini bireylere aktararak iktidarı sadece bir devlet ve birey arasındaki ilişkiden öteye, bireyin tüm zihinsel sürecine değin yayar ve bu yolla iktidarı kalıcılaştırır. Bu söylemsel alanların dışına çıkmak, geçilen süreçler itibariyle mümkün olmadığı gibi, yapıldığı takdirde de uygulanan dışlamalar bireyin toplumdışı, suçlu olmasını beraberinde getirerek iktidarın görünüm kazanmasını sağlayacaktır (Foucault, 1992: 9-24).

Foucault'nun söylem, normalleştirme, denetleme ve gözetim altında tutmaya ilişkin yaptığı analizler, çoğunlukla toplumun, bilgiden temel alan bir söylemsel (Althusser'in kavramıyla ideoloji) düzenek içinde sürekli ve kalıcı bir iktidarla denetlendiğini gösterme amacındadır. Ancak Foucault'nun bu tezleri sonuçları itibariyle Althusser'in tezlerine oldukça uzak noktalara ulaşır ve postyapısalcı bir

özgürleşim arayışı içindedir. Buradan hareket edildiğinde Althusser’le ortak olan noktalarının başında antihumanizma anlayışı gelir. Foucault da Althusser’e oldukça yakın bir yaklaşımla, var olan iktidar tarzının meşruiyeti bağlamında, bir iktidar aracı olarak özneyi kurmakla, humanizmanın meşruiyet aracı şeklinde kullanıldığını savunur.

Althusser’in toplumun denetiminde en etkili araçların başında saydığı ideolojik aygıtlar, Foucault’da iktidarın kurumlar aracılığıyla süreklilik kazanması noktasındaki tezlerle uyum içindedir. Buna göre her iki düşünür de toplumun sürekli bir iktidar tarafından baskılanarak denetlendiğini ortaya koymak amacındadırlar (Montag, 1995: 55).

Althusser’in felsefeden sosyolojiye, edebiyattan kadın çalışmalarına kadar çok derin ölçekte yarattığı etkilerin ana izleğini bile takip etmek oldukça geniş bir çalışmayı gerektirir. Ancak bunları felsefi tartışmalar bağlamında ana hatlarıyla toparlamak mümkün olabilir.

Althusserci yaklaşımın ortaya koyduğu en önemli sonuçlardan biri, Marx analizlerinden çok daha öte bir etkiyle, bireyin belirlenim şekilleri gelmektedir. İdeolojinin bireyin gündelik yaşamına kadar ulaşmış olan, belirleyici bir hâkim yapı olduğu tezi, başlangıçta pek çok yeni iktidar analizine esin kaynağı olmuş veya bunlar üzerinde açıkça etkili olmuştur (Foucault, Agamben, Feminizm, Kültür Çalışmaları vb.). Bu yolla Althusser, iktidarın sadece devletten ibaret olmadığını göstererek, oldukça farklı yaklaşımların doğmasına kaynaklık etmiştir.

Althusser’in geliştirdiği sorunsal, semptomatik ve niyetli okuma farklı hermeneutik ve edebiyat eleştirilerine kapı aralamış ve metin incelemede yazardan bağımsız veya yazara bağımlı okuma tarzlarının anlama bağlamında nasıl bir öneme sahip olduğunu tartışmaya açmıştır (Mulhern, 1994: 158-176).

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Marxist teori bağlamında yüzyılın öncü isimleri arasında sayılan Althusser, yüzyılın düşüncesinde nerede durmaktadır? Felsefeye ve Marxist düşünceye hangi bağlamda ne tür katkılar sağlamıştır? Bu katkılar Marx'ın temel tezlerine ne denli uygundur? Bu sorular dikkate alındığında bu çalışmanın temel amacı daha net olarak açıklanabilir.

Althusser, ilk olarak, Marxizmin krizi üzerine düşünüp onun için çıkış noktaları arayan bir düşünür olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda Marxizmin epistemolojik öncüllerini büyük ölçüde kabul eder ve bunlar üzerinde inşa edilen yeni bir yorum ortaya koymaya çalışır. Bu noktadan hareketle bir değerlendirme yapıldığında Althusser'in bir Marxist ve filozof olarak Marx'ın temel sorunlarını sorun edindiği görülür.

Althusser'in Marx'tan devraldığı temel felsefi sorun özgürleşim sorunudur. Ancak Althusser'in bu sorunu ele alış şekli, klasik epistemolojik yaklaşım tarzlarından oldukça farklı olduğu için o, önemli bir epistemolog olarak da karşımıza çıkmaktadır. Daha açık bir ifadeyle Althusser, özgürleşim sorununu kesin bir bilme yöntemi aracılığıyla düşünmemizle ancak çıkış noktaları bulunabileceğini ortaya koymaya çalışır.

Özgürleşim için başvuru olan Marxizm ile kesinlik için başvuru olan yapısalcılığın buluşturulmasından türetilen Yapısal Marxizm sadece bu yönleriyle değil, Descartes düalizminin getirdiği sorunlar bağlamında da önemli bir felsefi noktada durmaktadır. Buradaki özgürleşim anlayışının Marxizm referanslı olması, Hegelci kökenlere gidiyor olmakla birlikte, Marx'ın Hegel'den ayrıldığı diyalektik anlayış nedeniyle düalizmin yeniden doğuşu olarak okunabilir. Hegel, geliştirdiği sistemde dualitelerin felsefi bağlamda önemli bir çözümünü sunmaktayken, Marx, bu çözümün altında olan *geist* yerine maddeyi koyarak yeni bir dualitenin de başlangıcını yapmaktadır ve Hegel öncesi dualizmleri toplumsal alana transfer etmiş olmaktadır.

Böylesi bir miras bağlamında Althusser, Marx'ın Hegel mirasıyla hesaplaşma şeklini öncelikle yeniden değerlendirmeye açarak yeni çözüm önerileri getirir. Marx'ın Hegel'den düalizmler bağlamındaki kopuşları, Althusser'in çok dikkatini çeken bir yön olup, Marx'ın Hegel'den mutlak bir kopuş gerçekleştirmiş olduğunu düşünmesine de kaynaklık etmiştir. Althusser'in bu yorumdan çıkarsadığı sonuca göre, Marx'ın düşüncesindeki bu epistemolojik kopuş, onun temel sorunu olan özgürleşimi toplumsala dayandıran bir felsefeyi zorunlu kılmaktadır. Bu doğrultuda, Althusser de birey-toplum düalizminde toplumun belirleyici olduğunu savunan bir yaklaşım geliştirir ve Marx'ı da buna uygun olarak yorumlar.

Althusser'in temel tezleri bu haliyle Marxizmin büyük ölçüde yenilenişi olarak rahatlıkla okunabilir. 1960'larda Latin Amerika'da ve hatta Avrupa'da da Yeni Marx olarak selamlanması oldukça anlamlı örneklerdir. Althusser, gerçekten de Marx'ı yeniden canlandırır, bu canlandırmayı sağlayan düşünce, terminoloji ve yaklaşım biçimi çokça tartışılmış ve eleştirilmiştir.

Bu tartışmalar dikkate alınarak Althusser'in Marx'ı ne denli doğru anlamış olduğu ve Marx'ın temel tezleriyle ne denli uyumlu bir yaklaşım geliştirdiği, onun Marxizme yaptığı katkıyı doğru anlamak bakımından oldukça gereklidir. Althusser, daha önce değinildiği gibi, Marx'ı çoğunlukla bir bilim adamı olarak, keşif yapmış bir bilim adamı olarak selamlar. Ona göre Marx, bu nedenle herhangi bir düşünür olmaktan öte bir kâşiftir ve keşfettiği şey de tarih kıtasıdır. Onun bu keşfe ulaşması kendisini önceleyen Hegelci düşünceden epistemolojik kopuş yoluyla mümkün olmuştur.

Bu tez ve değerlendirmede dikkatle incelenmesi veya sorgulanması gereken birden çok nokta bulunmaktadır. İlk olarak Marx'ın epistemolojik bir kopuş gerçekleştirip gerçekleştirmediği Althusser'in düşüncesinin denetlenmesi adına hayati bir öneme sahiptir. Bunun bu çalışmanın boyutlarını aşan bir yönü olmakla birlikte bazı yönleriyle değerlendirilmesi mümkün olabilir.

Bu noktada ilk dikkat çeken hususlardan biri, Althusser'in bu tezine ilişkin zaman zaman çelişkilere düşmesidir. Epistemolojik kopuş, düşüncesini sistematik olarak ifade ettiği *Marx İçin*'de, Marx'ın 1845'ten sonra Hegelci etkilerden kurtulduğu

ve kendi yaklaşımını oluşturmaya başladığı (Althusser, 2002: 46) ifade etmekle birlikte, 1969 tarihli *Kapital I. Cilt'e Önsöz* başlıklı yazıda tersi doğrultuda Marx'ın *Kapital I.* cildini okumanın güçlüklerinden birinin Hegel etkisi olduğunu ve Marx'ın özellikle I. ciltte Hegelci etkileri doğrudan doğruya taşıdığını belirtir. Özellikle “Değer” ve “Meta Fetişizmi” bölümlerinin çok fazla Hegelci izler taşıdığını ve bunların I. cildin *idealist* bir tarzda okunmasına yola açabileceğini dile getirir (Althusser 2001, 62). Althusser'in burada, Marx'ta sürekliliğini koruyan, derinlikteki Hegelci etkilerden söz ettiği varsayılabilir (Buna karşın, Althusser'e göre Lenin'de böylesi izler hiç görülmemektedir) (Althusser, 2000: 62). Oysa böylesi bir varsayımın, tam aksi sayılabilecek bir doğrultuda *Yeniden Üretim Üzerine*'de *Kapital*'in derin anlamıyla ender birkaç ifade hariç tamamıyla anti-Hegelci olduğu açıkça iddia edilir (Althusser 2005: 141), ki genel tezi de bu doğrultudadır.

Althusser'in buna benzer çelişik ifadeleri de dikkate alınarak, Marx'ta bir epistemolojik kopuş olmuş mudur? sorusu etrafında Marx'ın eserlerine bakıldığında özellikle problem bağlamındaki süreklilikler dikkate alınırca, çoğunlukla Marx'ın düşüncesinde kopuştan ziyade bir devamlılık olduğu açıkça görülmektedir. Althusser'in, Marx'ın erken dönemi eseri olarak kabul ettiği ve genel Marksist teorinin referansı olamayacağını savunduğu *1844 Elyazmaları* Marx'ın ekonomi politığe ilişkin ve Kapitalist ekonomiye ilişkin ilk düşüncelerini içeren eser olarak kabul edilebilir. *1844 Elyazmaları*'nda öne çıkan pek çok konunun (“Ücret”, “Para”, “Toprak Rantı”, “Sermaye Birikimi” vb.) sonraki çalışmalarda çoğunlukla gelişerek ve giderek daha derin analizlerle ele alındığı görülür. Bir örnek vermek gerekirse, Marx'ın *Kapital*'de ilk olarak analiz ettiği konu, Meta ve Para'dır. Para'ya ilişkin düşünce ve Meta'nın dolaşım sürecine dair yapılan analizler, *1844 Elyazmaları*'nda çok benzeri bir şekilde işlenir: Her iki eserde de temel tez, metanın özgün bir değeri olmadığı ve değişim değeri, yani kullanım değeri taşıdığı, paraya değer de yüklendiği noktasındadır ve onun özgül bir değere sahip olmadığı doğrultusundadır. Bu soruşturmanın detaylandırılması halinde, Marx'ın yaptığı analizlerde ayrıntılandırma şekillerinde de süreklilik olduğu görülür⁴⁸.

⁴⁸ (Para konusunda *Elyazmaları* ile *Kapital* arasında karşılaştırma için Bkz. Marx 1993: 205 - 210 – Marx 1997a: 135–150; Ücret ve Emek için Bkz. Marx, 1993: 87-103 – 1997a: 508-523; Toprak Rantı için Bkz. Marx 1993: 126-137 – Marx, 1997c: 658-714).

Althusser'in, Marx'ın erken dönemi ile geç dönemi arasında epistemolojik kopuş olduğunu savunmasına neden olan farklılık erken dönem metinlerinde yeri hiç olmayan "artı-değer" kavramıdır şeklinde bir akıl yürütmeye gidilebilir. Gerçekten de artı-değer kavramı, *Kapital*'in en temel kavramlarından biridir, ancak burada da dikkat edilmesi gereken nokta Marx'ın bu kavramı ilk olarak *Kapital*'de kapitalist sermaye kaynağı olarak ele almış olmasıdır⁴⁹.

Althusser'in kopuş dönemi olarak adlandırdığı 1845 sonrasında yazılan ve *Kapital*'in hazırlık metinleri olarak kabul edilen *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*'da da *Grundrisse*'da da artı-değer kavramı *Kapital*'deki şekliyle görülmez. *Grundrisse*'da artı-değer, Sermaye birikimi ve paranın kendisini yeniden üretmesine bağlı olarak "Sermaye'nin Değerlenme Süreci"ne ilişkin olarak ele alınmakla birlikte burada artı-değere ilişkin daha çok bir tür gelişim tezi vardır. Bu düşüncelerin artı-değere ilişkin ilk düşünceler olduğu görülür, fakat *Kapital*'deki şeklini kazanmış değildir. Zira *Grundrisse*'da Meta-Para sürecinin P-M-M-P sürecinde sermayenin olduğu, *Kapital*'deki net formülleştirmelerden oldukça uzak bir şekilde dile getirilirken (Marx 2008: 271, 353–366) *Kapital*'de M-P-M sürecinin P-M-P şeklini aldığı evrede ilk olarak art-değerin sermayeyi oluşturmaya başladığı savunulur (Marx 1997a, 154). Bu yaklaşım Engels'in ifadesine göre Lavosier, Priestly ve Scheele'de olduğu haliyle alınmıştır (Engels, 1997: 24). Öyle görülmektedir ki artı-değerin kapitalizmin kaynağı olduğu yönündeki tezler⁵⁰, daha çok *Kapital*'in yazılmaya başlandığı dönemde (veya en erken, *Grundrisse*'ın yazıldığı dönemde) netleşmiştir, çünkü *Kapital*'den hemen sonra *Artı-Değer Teorileri* yazılmıştır (Bkz. Marx: 1998).

Buna göre epistemolojik kopuş olarak görülebilecek en önemli farklılık, kelimenin tam anlamıyla artı-değerin kapitalizmin kaynağı olduğuna ilişkin *keşiftir*. Bunun epistemolojik kopuşun önemli bir unsuru olduğunu, Althusser de Marx'ın iki keşfinden birinin art-değerin keşfi olduğunu ifade ederek dile getirir (Althusser, 2007: 329). Fakat bu çerçevede düşünüldüğünde, Marx'ın epistemolojik kopuşu 1845'te değil

⁴⁹ Yine de tam aksi bir yönden bakılabilecek bir şekilde, artı-değer kavramını kullanmıyor olmakla beraber Marx'ın 1844 *Elyazmaları*'nda "Sermayenin Kârı" kavramını kullandığı görülmektedir ki Marx'ın en erken dönemlerinden itibaren bu doğrultuda bir düşünceye sahip olduğu ileri sürülebilir (Marx, 1993: 104-105).

⁵⁰ Marx, 1844 *Elyazmaları*'ndan itibaren kapitalizmin haksız bir birikim sonucunda oluştuğunu dile getirmektedir. Ancak kaynaklarının neliğine ilişkin en net düşüncelerin ortaya konulması ancak *Kapital*'le mümkün olabilmektedir.

de 1850'nin sonları veya 1860'larda yapmış olması gerekir ki bu dönüşümde bir kopuştan ziyade bir sıçramadan söz etmek daha uygun gözükmektedir.

Epistemolojik kopuş, Althusser'in kendi ifadesiyle Marx'ın ideolojik etkilerden sıyrılarak bilimsel bir keşif gerçekleştirmesini ifade etmektedir (Althusser, 2002: 44). Bu görüş dikkate alındığında Marx'ın temel tezlerini 1845 sonrasında geliştirmiş olması gerekir. Gerçekten de *Alman İdeolojisi*'nden itibaren Marx'ın tezlerinde önemli açılımlar ve yenilikler görmek mümkündür. Fakat tam tersine önemli yakınlıklar da görülebilmektedir. Bunların en göze çarpanlarından bir tanesi, Marx'ın mülkiyete dair görüşleridir. Marx'ın mülkiyete ilişkin düşünceleri *Yahudi Sorunu*'nun⁵¹ haricinde bütün eserlerinde aynı doğrultudadır. Marx, mülkiyetin ilgasının gerekliliğini *1844 Elyazmaları*'ndan itibaren çeşitli göndermelerle üstü örtülü de olsa dile getirir (Marx, 1993: 104; 122). Marx'ın genel düşünceleri içerisinde özel mülkiyete ilişkin tezlerin merkezi bir yerde bulunduğu göz önünde bulundurulursa, Althusser'in yaklaşımına uygun bir değerlendirme yapılması halinde, mülkiyet hakkındaki tezlerin büyük bir değişim geçirmiş olması gerektiği düşünülür. Oysa Marx, bu tezleri değiştirmekten ziyade sistematik bir teori içinde git gide detaylandırarak sürekli benzer şekillerde işlemektedir⁵².

Epistemolojik kopuşa ilişkin Althusser'in tezlerinde çok havada kalan noktalardan biri de bunun nasıl gerçekleştiği konusudur. Althusser, *Marx İçin*'de bunun, daha çok teorik yönlerden hareket ederek kopuşun felsefeden tarih kıtasına ve bilime geçiş olduğunu dile getirir (Althusser, 2002: 38). Bunun aşırı teori yüklü bir yorum olduğuna ilişkin getirilen eleştirilere bağlı olarak Althusser, geç dönemde yazdığı *Özeleştirici Öğeleri*'nde ise kopuşun Marx'ın işçi sınıfıyla girdiği etkileşimle gerçekleştiğini dile getirir (Althusser, 2000: 12-15).

⁵¹ *Yahudi Sorunu*'nun, yazıldığı dönemde Marx'ın mülkiyete ilişkin fikirlerini öğrenmek için yeterli olup olmayacağı da tartışmaya açıktır. Burada Marx, özel mülkiyeti sonradan geliştirdiği düşüncelere aykırı şekilde bireysel özgürlüğün bir parçası olarak kabul eder (Marx, 1997d: 34).

⁵² Mülkiyete ilişkin düşünce, Marksist kuram içinde çok net olarak *Kominist Parti Manifestosu*'ndan itibaren ortaya konulmaya başlanmış olmakla birlikte erken metinler arasında sayılan *1844 Elyazmaları*'nda hem toprak rantı hem de mülkiyet açık ifadelerle zehirleyici, sömürücü olarak eleştirilir ve dengesizliklerin kaynağında olan etken olarak görülür (Marx, 1993: 105-108; 122-137). Bu teze bağlı olarak özel ve haksız mülkiyetin ilgası, *Kominist Parti Manifestosu*'nda daha açık olarak ifade edilir ve ideolojik bir amaç olarak dile getirilir (Marx & Engels, 1998: 64-65).

Althusser'in Marx'a ilişkin bütün tezlerinin temeli olan epistemeolojik kopuş tezinin bu tartışmalar bağlamında geçerliliği oldukça tartışmalıdır. Bu doğrultuda Althusser'in kuramının Marx'ın temel tezlerine uygunluğunun sınanabileceği diğer bir düşünce ise yapı ve yapısalcı yaklaşımlarla Marx'a ilişkin yaptığı değerlendirmelerdir. Çünkü Althusser, Marx'ın yapıyı keşfederek bilime geçiş yaptığını savunmaktadır.

Kuşkusuz Marx'ın ana tezlerinden bir tanesi altyapının üstyapıyı belirlediğine ilişkin düşüncedir. Bu düşüncelerin en açık şekilde dile getirildiği *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*'nin Önsözünde Marx, “insanların varlıklarını belirleyen bilinçleri değil, aksine, insanların bilinçlerini belirleyen onların sosyal varlığıdır” diyerek, sosyal ilişkilerin sonucunda şekillenen ekonominin üstyapıyı belirlediğini belirtir (Marx, 1970: 3). Bu tez, bazı yönleriyle yapısalcı bir yoruma elverişli olmakla beraber, Althusser'in oluşturduğu türde bir özcü yapısalcılığa uygun değildir. Zira Marx, sadece *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*'da değil diğer eserlerinde de altyapı-üstyapı etkileşimini, yapı ve dış gerçekliği olarak değil, olgu-değer etkileşimi denilebilecek bir yaklaşım içinde ele almaktadır. Daha açık bir ifadeyle insani değer ve düşüncelerin olgusal gerçeklikle ilişkisinde olgunun önceliğini ifade eder Marx. Buna karşın Althusser'in geliştirdiği yapısal Marxism böylesi bir belirlenimden çok daha öteye giden ve bilinci de kapsayan bir belirlemeden söz eder. Marx'ın böylesi bir özcü etkiyi savunmuş olması olgu-değer etkileşiminde olguya verdiği önceliğin tam karşıtı bir sonuca yol açarak olgunun öncesinde de bir değeri yerleştirmiş olmasını gerekli kılar ki bu Marx'ın diyalektik anlayışına da aykırı olacaktır. Althusser'in Marx'ta, en doğru ifadeyle çarpıttığı şey, etkileşim ilişkisini özcü yapılarla ilintilendirerek anlamasıdır. Bu türden bir özcü yapı ve yapısal belirlenim fikrini benimsemiş olması Marx'ın *Kapital* boyunca yaptığı iktisadi incelemelerde ortaya koyduğu olgusal neden sonuç zincirinde gizli bir belirleyici etkiye gönderimde bulunmuş olmasını gerektirir ki bunun tam aksine, *Kapital*'deki analizlerde oldukça pozitivist bir analiz şekli görülür. Bir başka ifadeyle Marx, yapısal belirlenimlerden ziyade neden sonuç ilişkilerine dayalı olgusal belirlenimlerden söz etmektir. Daha öncede belirtildiği üzere Marx, toplum-birey ve altyapı-üstyapı ilişkisinde *etkileme boyutu* itibarıyla yapısalcıların savunduğu türde bir belirlemenin olduğunu savunur. Ancak Marx'ın ifade ettiği belirleyicilik olgusal bir belirleyiciliktir, yapıdan kaynaklanan bir belirleme değildir.

Marx'ın bu türden bir özcü yaklaşımla okunması aslında Marx'ın genel eleştirilerini farklı bir biçimde problematikleştirmektir. Marx bazı durumlarda Althusser'in yaklaşımına uygun olduğu söylenebilecek bir şekilde katı ampirizmlerden dem vurmakla (Marx, 1997b: 174) birlikte, çoğunlukla öncüllerini değişen-değişmeyen sermaye, artı-değer, artı-emek, sabit-döner sermaye, dolaşım süreci vb. iktisadi öğeleri yeterince analiz etmiyor olmaları ve yüzeysellikleri dolayısıyla eleştirmektedir.⁵³ Bu eleştirilerin odaklandığı herhangi sabit bir noktanın olmadığı da *Kapital*'de rahatlıkla takip edilebilir. Marx, klasik ekonomi politiği, klasik burjuva yaklaşımları veya dogmatik tutumları dolayısıyla eleştirmekle (Marx, 1997c: 162, 285, 738-739) birlikte, özelliğin kaçırıldığı doğrultusuna genellikle kaymaz. Aksi takdirde Marx'ın kendini Hegel'den koparan şeyin idea yerine somutu merkeze oturtuyor olması (Marx, 1997a: 27) önemli ölçüde havada kalmış olurdu. Dahası Marx, öncüllerinin pek çok noktada kendisine önemli bir düşünsel miras bıraktığını da belirtir ve bunların hangilerinin kendisine göre geçerli hangilerinin yanlış olduğunu da ortaya koyar.⁵⁴

Bu değerlendirmelerden hareket edildiğinde Marx'ın kuramının yapısalcı bir yöne sahip olduğunu söylemenin güçlükleri rahatlıkla görülebilir. Marx'ı yapısalcı bir çerçeveye oturtma girişimini bu nedenle daha farklı bir şekilde, Althusser'in içinde yer aldığı tarihsel konjunktör ve düşünsel dönemle düşünmek mümkündür.

Althusser, bu bağlamda Marx'a sadakat göstermemiş görülebilir ancak bunu Marxist projeye bağlılığıyla ilgili bir sonuç olarak değerlendirmek gerekir. Marx'ın oluşturduğu kuramın, 20. yüzyılın deneyimleri sonrasında Marxist ideolojinin amaçlarına ne denli hizmet edebileceği oldukça tartışmalı hale gelmiştir. Bu nedenle Althusser'in Marx'tan yeni bir Marx, Marxizm'den yeni bir Marxizm yarattığı savunulabilir.

Böyle ele alındığında, Althusser'in yaklaşımı, Yeni Marxizm olarak rahatlıkla adlandırılabilir. Ancak, yukarıda da değinildiği gibi, amaçları doğrultusunda düşünüldüğünde Marxizme aykırı olmak bir yana özü itibarıyla ona oldukça bağlıdır.

⁵³ Bkz. Marx, 1997a: 205, 508-511, 579; 1997b: 16-20; 189-190; 1997c: 171, 484-486, 678.

⁵⁴ Marx'ın öncüllerinden etkilenimleri I. Cildin yayınlanmasını takiben temel tezlerin çalıntı olduğu iddialarını da beraberinde getirmiştir (Bkz. Engels, 1997: 15-26). Marx'ın Klasik Ekonomiye ilişkin bazı genel değerlendirmeleri için (Bkz. Marx, 1997a: 21-25, 579-583, 729-738).

Hatta Marx'ın arzuladığı tasarıma tamamıyla uygundur. Bu nedenle Althusser'in kullandığı terminoloji ve yaklaşım biçiminin yapısalcı olması sadece bir tercihle ilgili veya etkilenim şekliyle ilgili olmaktan öte uygunlukla ilgilidir. Yapısalcılık, Marxizmin özüne oldukça uygun bir yöntem olarak, Marx'ın çok kaba olarak nedensellikleri takip ederek oluşturmaya çalıştığı toplum-birey, devlet-toplum, altyapı-üstyapı gibi ilişkileri Marxizmin kökensel yaklaşım biçimlerinden çok daha iyi bir teorik yapı içinde sistematikleştirmeye ve bu sistem içinde ele almaya oldukça elverişli bir yöntem sunmaktadır.

Althusser'in yapısalcı terminoloji ve analiz biçimlerini alıp Marx'a giydirmesinin sebebi de bu olsa gerektir. Kuşkusuz yapısalcılık elbisesinin Marx'a bol gelen veya dar gelen pek çok tarafı, Althusser tarafından bir ölçüde Marx'ın yontulması, bir ölçüde elbisenin şekillendirilmesiyle ancak giydirilebilmiştir. Fakat söz konusu elbisenin Marx'a uyup uymadığı tartışmasının cevabı çok olanaklı değildir. Bunun yerine Marx'ın bu elbiseye ihtiyaç duyup duymadığı söz konusu edilirse, Marx'ın böyle bir elbiseye ihtiyaç duyduğu kesindir. Bu ihtiyaçtan kaynaklı olarak farklı teorik elbiselerin (Fenomenolojik, Analitik) Marx'a yüzyıl boyunca giydirildiği görülür.

Bu nedenle, Althusser'in yapısalcılığı bir can simidi olarak kullandığı rahatlıkla savunulabilir ve yapısalcılık, temel tezleri dikkate alındığında Marxist kurama en uygun elbiselerden biri olarak gözükmektedir. Çünkü toplumun yerine bireyi merkeze alan, dönemin Batı Marxizmi, gerçekten de Marx'ın amaçları bağlamında önemli sapmalara yol açmış bulunmaktadır. Bunun karşısında konumlanan Althusser, bazı yönlerini dönüştürmüş de olsa, Marxizmi bir bakıma yeniden inşa etmektedir.

Althusser'in Marxizme bu noktada getirdiği en önemli yeniliklerin başında yeni ve farklı yorumların olanaklılığını göstermiş olmaktan da öte Marxizmin amaçlarına uygun olarak nasıl bir Marxizm inşa edilmesi gerektiğini göstermiş olmasıdır. Althusser'in, Marxist teori içindeki yerini, bilimsel-felsefi bir duruş olarak adlandırılacak olursak Althusser'in Marxizme getirdiği bazı yenilikleri de daha açıkça belirtmiş olabiliriz. Zira Althusser, ilk olarak Marxizmin olgu ekseninden kopması gerektiğine işaret etmiş olmaktadır ki bu, kuramın geçerliliği ve sürekliliğinde en

önemli gerekliliklerden bir tanesidir. Aksi durumda her yanılma durumunda Marxizmin yeni bir tez geliştirmesi, yerinde bir ifadeyle sürekli *ad hoc* hipotezlere başvurması gerekir.

Sonuç olarak, Althusser, Marx'ı açık olarak niyetli bir okumaya tabi tutarak oldukça farklı bir şekilde yorumlamaktadır. Ancak Althusser'in bu yorumla geliştirdiği tez, Marxizmin pek çok açmazını, Marxizme zıt olduğu söylenemeyecek şekilde, aşmak noktasında oldukça başarılı bir yaklaşımdır. Bu nedenle olsa gerek Althusser'in Marx yorumu 20. yüzyıl içinde en çok kabul gören anlayışların başında gelmiştir ve günümüz tartışmalarında da oldukça önemli bir yere sahiptir.

BİBLİOGRAFYA:

ALTHUSSER, L. (1994), *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, Çeviren: Yusuf Alp/Mahmut Işık, İstanbul: İletişim Yayınları.

ALTHUSSER, L. (1995), *Kapital'i Okumak*, Çeviren: Celal Kanat, İstanbul: Belge Yayınları.

ALTHUSSER, L. (1996a), *Gelecek Uzun Sürer*, Çeviren: İsmet Birkan, İstanbul: Can Yayınları.

ALTHUSSER, L. (1996b), *Writing On Psychoanalysis*, Translated by Jeffrey Mehlan, New York: Columbia University Press.

ALTHUSSER, L. (1997), *Reading Capital*, Translated by Ben Brewster, New York: Verso.

ALTHUSSER, L. (1999), *Tutsaklık Güncesi*, Çeviren: Esra Özdoğan, İstanbul: Can Yayınları.

ALTHUSSER, L. (2000), *Özeleştirici Öğeleri*, Çeviren: Levent Targu, İstanbul: Belge Yayınları.

ALTHUSSER, L. (2001), *For Marx*, Translated by Ben Brewster, New York: Vintage Books.

ALTHUSSER, L. (2001), *Lenin and Philosophy, and Other Essays*, Translated by Ben Brewster, New York: Monthly Review Press.

ALTHUSSER, L. (2002), *Marx İçin*, Çeviren: A. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki Yayınları.

ALTHUSSER, L. (2003a), *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, Çeviren: Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları.

ALTHUSSER, L. (2003b), *Felsefe Ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi*, Çeviren: Işık Ergüden, İstanbul: İthaki Yayınları.

ALTHUSSER, L. (2003c), *Althusser'den Önce Louis Althusser*, Çeviren: Z. Zehra İlkelen, İstanbul: İthaki Yayınları.

ALTHUSSER, L. (2004a), *Lenin ve Felsefe*, Çevirenler: B. Aksoy, E. Tulpar, M. Belge, Yay. Haz.: Murat Belge, İstanbul: İletişim Yayınları.

ALTHUSSER, L. (2004b), *John Lewis'e Cevap*, Çeviren: Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları.

- ALTHUSSER, L. (2004c), *Güncel Müdahaleler*, Çeviren: Işık Ergüden, İstanbul: İthaki Yayınları.
- ALTHUSSER, L. (2005), *Yeniden Üretim Üzerine*, Çeviren: A. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki Yayınları.
- ALTHUSSER, L. (2006), *Althusser'den Önce Louis Althusser*, Çeviren: Z. Zehra İlkelen, İstanbul: İthaki Yayınları.
- ALTHUSSER, L. (2007), *Kapital'i Okumak*, Çeviren: Işık Ergüden, İstanbul: İthaki Yayınları.
- ANDERSON, P. (2004a), *Batı Marxizmi Üzerine Düşünceler*, Çeviren: Bülent Aksoy, İstanbul: Birikim Yayınları
- ANDERSON, P. (2004b), *Tarihsel Materyalizmin İzinde*, Çeviren: M. Bakırcı H. Gürvit, İstanbul: Belge Yayınları.
- ASSITER, A. (1990), *Althusser and Feminism*, London: Pluto Press.
- BACHELARD, G. (1995), *Yok Felsefesi*, Çeviren: Alp Tümertekin, İstanbul: YKY.
- BALLIBAR, E. (1991), *Althusser İçin Yazılar*, Çeviren: Hülya Tufan, İstanbul: İletişim Yayınları.
- BELGE, M. (2004), "Althusser Üstüne", *Lenin ve Felsefe*, İstanbul: 2004.
- BARTHES, R. (1996), *Göstergebilimsel Serüven*, Çeviren: Mehmet Rifat, Sema Rifat, İstanbul: YKY.
- BEST, S.; KELLNER, D. (1998), *Postmodern Teori*, Çeviren: Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BOOM, J. (1997), "Claude Levi-Strauss", *Çağdaş Temel Kuramlar*, Ed. Skinner Quentin, ss. 213–235. Çeviren: Ahmet Demirhan, Ankara: Vadi Yayınları.
- BOTTOMORE, T. (Ed.) (2002), *Marxist Düşünce Sözlüğü*, Türkçe Çeviriyi Derleyen: Mete Tunçay, İstanbul: İletişim Yayınları.
- BRIDGES, A. W. (1985), "Nicos Poulantza ve Marxist Devlet Kuramı", *Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar*, Çeviren: Kemali Saybaşı, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları.
- BREWSTER, B. (1999), "Glossary", *Reading Capital*, London: Verso.
- CARR, E. H. (2007), *1917 Öncesi ve Sonrası*, Çeviren: Begüm Adalet, İstanbul: Birikim Yayınları.
- CALLINICOS, A. (1976), *Althusser's Marxism*, London: Pluto Press.

- CHAMPAGNE, R. A. (1990), *French Structuralism*, Boston: G. K. Hall & Co.
- COMTE, A. (2001), *Pozitif Felsefe Kursları*, Çeviren: Erkan Ataçay, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- COWARD, R.; ELLIS, J. (1985), *Dil ve Maddecilik*, Çeviren: Esen Tarım, İstanbul: İletişim Yayınları.
- CRAIB, I. & BENTON, T. (2008), *Sosyal Bilim Felsefesi*, Çeviren: Ü. Tatlıcan, B. Binay, İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- DELEUZE, G. (2002) *Nietzsche and Philosophy*, Translated by Hugh Tomlison, London: Continuum Press.
- DELEUZE, G. (2006), *Müzakereler*, Çeviren: İnci Uysal, İstanbul: Norgunk Yayınları.
- DESCOMBES, V. (1993), *Çağdaş Fransız Felsefesi*, Çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea yayınları.
- de SAUSSURE, F. (1998), *Genel Dilbilim Dersleri*, İstanbul: Multilingual Yayınları.
- ELLIOT, G. (2006), *Althusser, The Detour of Theory*, Leiden: Brill.
- ENGELS, F. (1989), *Marx'ın Kapital'i Üstüne*, Çeviren: Şule Ünsaldı, İstanbul: Başak Yayınları.
- ENGELS, F. (1997), "Kapital II, 2. Baskıya Önsöz", *Kapital II*, Çeviren: Alaattin Bilgi, Ankara: Sol Yayınları.
- ENGELS, F. (2006), *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, Çeviren: Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları.
- FERRETT, L. (2006), *Louis Althusser*, London: Routledge.
- FLEISCHER, H. (1969), *Marxism and History*, Trans. By. Eric Mosbacher, New York: Harper Torchbooks.
- FEUERBACH, L. (1991), *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*, Çeviren: Oğuz Özgül, İstanbul: Ara Yayıncılık.
- FOUCAULT, Michel (1992), *Ders Özetleri (1970-1982)*, Çeviren: Selahattin Hilâv, İstanbul: YKY Yayınları.
- FOUCAULT, M. (1999), *Bilginin Arkeolojisi*, Çeviren: Veli Urhan, İstanbul: Birey Yayınları.
- FOUCAULT, M. (2001), *Kelimeler ve Şeyler*, Çeviren: M. Ali Kılıçbay, İstanbul: İmge Kitabevi.

- FREUD, S. (2006), *Psikanalize Giriş Dersleri*, Çeviren: Selçuk Budak, İstanbul: Öteki Yayınları.
- GARAUDY, R. (1989), *20. Yüzyıl Biyografisi Garaudy'nin Felsefi Vasiyetleri*, Çeviren: Ahmet Demirhan, İstanbul: Fecr Yayınevi.
- GOULDNER, A. (1980), *Two Marxism*, London: Macmillan.
- GUTTING, G. (1989), *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*, New York: Cambridge University Press.
- HARDT M. & NEGRI, A. (2000), *İmparatorluk*, Çeviren: Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- HEGEL, G. F. W. (1986), *Tinin Görünübilimi*, Çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- HEGEL, G. F. W. (1995), *Tarihte Akıl*, Çeviren: Önay Sözer, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- HEIDEGGER, M. (2008), *Varlık ve Zaman*, Çeviren: Kaan Öktem, İstanbul: Agora Yayınları.
- JACOBY, R. (1998), *Yenilginin Diyalektiği*, Çeviren: Ö. Yakupoğlu, A. O. Alayoğlu, İstanbul: Doruk Yayınları.
- JIMACK, P. (1996), "The French Enlightenment I" *Routledge History of Philosophy*, Ed. Stuart Brown, ss. 185-223, London: Routledge.
- KOJÈVE, A. (2004), *Hegel Felsefesine Giriş*, Çeviren: Selahattin Hilav, İstanbul: YKY.
- KRONENFELD, D.; DECKER, H. W. (1979), "Structuralism" *Annual Review of Anthropology*, Vol. 8. ss. 503-541.
- KUHN, T. S. (1995), *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çeviren: Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Alan Yayıncılık.
- LENİN, V. I . (1977), *Karl Marx and His Teaching*, Moscow: Progress Publishers.
- LUKACS, G. (1998), *Tarih ve Sınıf Bilinci*, Çeviren: Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları.
- LÉVI-STRAUSS, C. (2000), *Yaban Düşünce*, Çeviren: Tahsin Yücel, İstanbul: YKY.
- LYOTARD, F. J. (1994), *Postmodern Durum*, Çeviren: Ahmet Çiğdem, Ankara: Vadi Yayınları.

- MARX, K. (1970), *Ekonomi Politigin Eleştirisine Katkı*, Çeviren: Orhan Suda, İstanbul: Öncü Kitapevi.
- MARX, K. & ENGELS, F. (1976a), *The German Ideology*, Moscow: Progress Publishers.
- MARX, K. & ENGELS, F. (1976b), *Collected Works, Vol. 6*, Moscow: Progress Publishers.
- MARX, K. & ENGELS, F. (1992), *Alman İdeolojisi*, Çeviren: Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları.
- MARX, K. (1993), *1844 Elyazmaları*, Çeviren: Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları.
- MARX, K. (1997a), *Kapital I*, Çeviren: Alaatin Bilgi, Ankara: Sol Yayınları.
- MARX, K. (1997b), *Kapital II*, Çeviren: Alaatin Bilgi, Ankara: Sol Yayınları.
- MARX, K. (1997c), *Kapital III*, Çeviren: Alaatin Bilgi, Ankara: Sol Yayınları.
- MARX, K. (1997d), *Yahudi Sorunu*, Çeviren: Niyazi Berkez, Ankara: Sol Yayınları.
- MARX, K. & ENGELS, F. (1998), *Komünist Parti Manifestosu*, Çeviren: Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- MARX, K. (2008), *Grundrisse*, Çeviren: Sevan Nişanyan, İstanbul: Birikim Yayınları.
- MERQUIER, J.Q. (1986), *Foucault*, Çeviren: Nurettin Elhüseyni, İstanbul: Afa Yayınları.
- MONTAG, W. (2003), *Louis Althusser*, London: Palgrave
- MULHERN, F. (1994), "Message in a Bottle: Althusser in Literary Studies" *Althusser a Critical Reader*, Ed. Gregory Eliot, ss. 159-176, Oxford: Blackwell.
- ÖZLEM, D. (2001), *Tarih Felsefesi*, İstanbul: İnkılap Yayınları.
- PLEHANOV, (1991), *Marxizmin Temel Sorunları*, Çeviren: Ali Ünlü, İstanbul: Ünlü Yayıncılık.
- POPPER, K. R. (1967), *Açık Toplum ve Düşmanları c. I*, Çeviren: Mete Tunçay, Ankara: Türk Siyasal İlimler Derneği Yayınları.
- POPPER, K. R. (1995), *Tarihselciliğin Sefaleti*, Çeviren: Sabri Orman, İstanbul: İnsan Yayınları.
- RESCH, P. R. (1992), *Althusser and Renewal of Marxist Social Theory*, Los Angeles: California University Press.

SARUP, M. (1997), *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, Çeviren: Mehmet Küçük, Ankara: Ark Yayınları.

SLATTERY, M. (2008), *Sosyolojide Temel Fikirler*, Yay. Haz: Ü. Tatlıcan, G. Demiriz, İstanbul: Sentez Yayıncılık.

SKINNER, Q. (1997), *Çağdaş Temel Kuramlar*, Çeviren: Ahmet Çiğdem, Ankara: Vadi Yayınları.

STURROCK, J. (2003), *Structuralism*, Oxford: Blackwell.

TILES, M. (1987), *Contemporary French Philosophy*, Oxford: Cambridge University Press.

TÜRKER, S. (2002), *Aristoteles, Gazzâlî ve Leibniz'de Yargı Mantiğı*, İstanbul: Dergah Yayınları.

TÜZEN, H. (2009), "Nicoz Poulantzas", *Büyük Düşünürler*, Ed. Çetin Veysal, İstanbul: Etik Yayınları.

WOOD, D. (1987), "Beyond Deconstruction", *Contemporary French Philosophy*, Ed. Phillips Griffiths, ss. 175-794. New York: Cambridge University Press.

WEST, D. (1998), *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Çeviren: Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları.

<http://countrystudies.us/russia/13.htm> Eliot, 2006

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : TUNCAY SAYGIN

Doğum Yeri : MUŞ

Doğum Yılı :1981

Medeni Hali : Bekar

EĞİTİM VE AKADEMİK BİLGİLER

Lise 1993-1996 : Havva Öziş Bakan Lisesi - İncirliova Lisesi

Lisans 1997- 2001 : Atatürk Üniversitesi Felsefe Bölümü

Y. Lisans 2001- 2003 : Atatürk Üniversitesi Felsefe Grubu Öğretmenliği Tezsiz
Yüksek Lisans

Yabancı Dil : İngilizce

MESLEKİ BİLGİLER

2005 - : Adnan Menderes Üniversitesi Felsefe Bölümü Araştırma Görevlisi