



**LOUIS ALTHUSSER: İDEOLOJİ, DEVLET AYGITLARI
VE ELEŞTİRİSİ**

**LOUIS ALTHUSSER: IDEOLOGY, STATE
APPARATUSES, AND ITS CRITIQUE**

Erol SUBAŞI*

ÖZ

Fransız filozof Louis Althusser (1918-1990), II. Dünya Savaşı sonrası Marksist kuramı en fazla etkileyen isimlerden biri olmuştur. Bu çalışmanın amacı Althusser'in devlet aygıtları ve ideoloji kavrayışının eleştirel bir çözümlemesini gerçekleştirmektir. Sorunsal, Althusserci ideoloji ve devlet aygıtları kavrayışının devlet kuramı alanında sunduğu imkân ve sınırlılıklardır. Temel argüman, Althusser'in klasik Marksist devlet kuramının kapitalist devleti baskıcı bir kurumsal çekirdek olarak gören yaklaşımının ötesine geçmesi anlamında önemli katkı sunmakla birlikte çizdiği analitik çerçevenin toplumsal mücadelelerin dinamik ve stratejik-nedensel etkilerini hesaba katmadığı için yapısalcı-işlevselcilik, araçsalcılık ve negatif devlet imgesinin neden olduğu sorunlardan muzdarip olduğudur. Çalışma, kendini eleştirel realizm ve ilişkisel-Marksizmden beslenen bir eleştirel sosyal bilim metodolojisi içinde konumlandırmaktadır. Dahası, çalışma Althusser'in konu ile ilgili kaleme aldığı birincil metinler ile onun hakkında yazılmış ikincil metinler üzerinden yürütülen kuramsal tartışmaya dayalı nitel bir değerlendirme yöntemini benimsemiştir. Bununla birlikte, çalışma ne Althusser'in düşünsel külliyatını bütünüyle ele

* Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniv., Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, erol.subasi@erdogan.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5710-9988>.

* Makale Geliş Tarihi / Article Received: 29.11.2020
Makale Kabul Tarihi / Article Accepted: 08.02.2021

almaya ne de Marksist devlet kuramı ile ilgili genel bir tartışmaya girmemiş, daha ziyade kendisini konu ile ilgili Althusser'in düşünsel yörüngesini eleştirel bir şekilde izlemek ile sınırlandırmıştır.

Anahtar Kelimeler: Louis Althusser, İdeoloji, Devlet, Devletin İdeolojik Aygıtları, Siyaset Sosyolojisi.

ABSTRACT

French philosopher Louis Althusser (1918-1990) has been one of the most influential figures in Marxist theory in the post-war period. The aim of this study is to provide a critical analysis of Althusser's understanding of State apparatuses and ideology. The problematic is the theoretical possibilities and limitations offered by the Althusserian concepts of ideology and state apparatus conception in the field of state theory. The main argument is that although Althusser has made a significant contribution in the sense that he goes beyond the classical Marxist theoretical approach, considering capitalist state as a repressive institutional core, the analytical framework he draws, suffers from problems caused by structural-functionalism, instrumentalism, and the negative image of the state, as it does not take into account the dynamic and strategic-causal effects of social struggles. The study positions itself within a critical social science methodology that feeds on critical realism and relational Marxism. Moreover, the study adopted a qualitative assessment method based on theoretical discussion conducted over the primary texts written by Althusser on the subject and secondary texts written about him. However, the study did not engage in a complete discussion of Althusser's intellectual corpus nor a general discussion of the Marxist theory of the state, but rather limited itself to critically following Althusser's intellectual trajectory on the subject.

Keywords: Louis Althusser, Ideology, State, Ideological State Apparatuses, Political Sociology.

GİRİŞ

Louis Althusser (1918-1990), 20. yüzyılın ikinci yarısına damgasını vurmuş bir Fransız Marksist filozoftur. Her filozof gibi onu da çağının entelektüel ufku

içine yerleştirmek gerekir. Felsefi-politik projesi belirli bir sosyo-politik ve felsefi-kuramsal konjonktüre kendi deyiimiyle “müdahale” niteliğindedir. İlkin, Joseph Stalin’in ölümü sonrası Sovyetler Birliği Komünist Partisi (SBKP)’nin 1956 yılındaki XX. Kongresi ile “kişi kültürünün” mahkûm edilmesi ve bir Stalinsizleştirme sürecinin yaşanması, anti-stalinist komünistler için bir felsefi özgürleşme, entelektüel “kurtuluş” atmosferi yaratmıştır. Stalinizmin düşünsel baskısından kurtulan entelektüeller yeniden ‘insanileşme’ için Karl Marx’ın erken dönem eserlerine dönerek oradan bir “komünist hümanizma” devşirmeye çalışmıştır. İkinci olarak, yine SBKP’nin 1961 yılındaki XXII. Kongresi’nde SSCB’de sınıf çatışmasının bittiğini ve “proletarya diktatörlüğünün” aşıldığını ve SSCB’nin tüm halkların, insanlığın ve insanların devleti olduğunu ilan etmesi de bu “hümanizma” dalgasını beslemiştir (Althusser, 2005a: 260-262).

Althusser söz konusu tarihsel bağlamda yükselişe geçen Hegelci-Marksizme, Marksist hümanizma görüşüne ve özne merkezli iradeci yaklaşımlara karşı çıkmıştır. Başta Georg Wilhelm Friedrich Hegel olmak üzere, György Lukács, Jean-Paul Sartre ve Antonio Gramsci’yi (her ne kadar sonuncudan kuramsal olarak etkilenmiş olsa da) hedef tahtasına oturtmuştur. Onun felsefi projesi kendi deyişiyle, ampirizm, pragmatizm, voluntarizm ve tarihselcilik eğilimlerine karşı bir tepki olarak gelişmiştir (Althusser, 2005: 262). Felsefi-kuramsal cephaneliğini Hegel değil ama Baruch Spinoza, Marx, Sigmund Freud ve Jacques Lacan sentezi olarak oluşturmuştur. Aralarında kendi tez danışmanı olan Gaston Bachelard’ın (1884-1962) ve Georges Canguilhem’in (1904-1905) da bulunduğu Fransız “tarihsel epistemoloji geleneği” den de yoğun bir şekilde etkilendiği belirtilmelidir.¹

Althusser’in Marksizmde yarattığı canlanma esas itibariyle Marksizmi farklı düşünce gelenekleri ile ilişkiye sokmasından ileri gelmektedir. Bu bağlamda, Althusser’in Fransa’da o dönemde popülerleşmeye başlayan yapısalcılık ile Marksizmi eklemlenerek çoğunlukla “yapısalcı Marksizm” adı verilen bir terkibe ulaştığı söylenebilir (Benton, 1984).² Yapısalcı Marksizm, ileri kapitalist toplumsal formasyonlardaki örgütlenme biçiminin, otomatizmin ve görünüşteki

¹ Alexander Koyré, Gaston Bachelard ve Georges Canguilhem gibi isimlerin içinde sayılabileceği bu gelenek bilimin gelişmesinin önünde esasen tarihsel nitelikte, yanılı ve direnç kaynaklı “epistemolojik engeller” olduğunu ileri sürer. Dahası, bilimsel bilgi ancak “kuramsal sorunsallar” içinde formüle edilebilir ve anlam kazanır. Başka bir deyişle, yeni bilim, ancak yeni sorunsalların ışığı ile aydınlatılabilir. Bu da bilimin sürekli ve birikimli şekilde ilerlediği pozitivist anlayışı ile çelişir. Buna göre, bilim süresiz ve birikimsiz şekilde bir sorunsaldan diğerine geçiş yolu ile gelişir. Bkz. (Benton ve Craib, 2011: 55-56).

² Althusser (2000, ss. 33-38), yapısalcı olduğu iddialarını reddetmiş, daha ziyade özellikle *Kapital’i Okumak* döneminde yapısalcı terminoloji ile flört etmekle yetindiklerini belirtmiştir. Kendisinin yapısalcı değil ama Spinozist olduğunu, kuramsal ‘günahı’nın da yapısalcılık değil, teorizm olduğunu ifade eder. Bununla birlikte, örneğin psikanaliz için geçerli olduğu gibi yapısalcı kavram ve kategorileri Marksizm ile diyalog halinde kullandığı da açıktır.

“kendiliğinden”liğin bir açıklaması olarak gelişti (McLellan, 1998: 328). Ferdinand de Saussure (1857-1913) ve Roman Jakobson’un (1896-1982) dil kuramı, Claude Levi-Strauss’un (1908-2009) yapısalcı antropolojisi, Lacan’ın (1901-1981) psikanalizi, Michel Foucault’nun (1926-1984) epistemolojisi yapısalcılığın döl yatağını oluşturmuştur. Yine Althusser’in Marksist yapısalcılığı Sartre’ın “varoluşçu fenomenolojisi”ne (Anderson, 1979: 72) ve dönemin her türden “bilinç felsefelerine” karşı bir cephaneye olarak kurguladığı söylenebilir.

Althusser felsefi uğraşının merkezine iki kilit kavramı yerleştirmiştir. Bunlardan birincisi danışman hocası Bachelard’dan aldığını söylediği “epistemolojik kopuş” (*coupure épistémologique*), diğeri de dostu Jacques Martin’den aldığı “sorunsal” (*problématique*) kavramıdır (Althusser, 2005: 24). Althusser’e (1973: 25) göre bilim, sorusunu “ancak tanımlı kuramsal yapının zemininde ve ufkunda, kesin olarak tanımlanmış sorunsalı içinde ortaya koyabilir.” Sorunsal, “*tüm soruların konumlanma biçimlerini*”³ belirler. Başka bir deyişle, her bilimsel soruşturma esas itibariyle sorunsallar içinde gerçekleşir. Bu anlamda da sorunsallar “meşalelere” benzetilebilir; her biri kendi etrafını aydınlatır, ancak diğer bölgeler karanlıkta kalır (Benton ve Craib, 2011: 56). Dahası, bir sorunsaldan diğerine geçiş ‘evrimci’ bir süreklilik içinde değil de ‘devrimci’ bir kopuş, bir sıçrama olarak gerçekleşir. Yine de bu geçiş bloklar halinde, tek seferde ve mutlak bir kesinlik içinde olmaz. Bazen eski sorunsala ait kavramsal ve kuramsal kalıntılar yenisine de sızmış olabilir. Bu nedenle, araştırmacının yapması gereken şey titiz bir ‘okuma’ yolu ile yer yer içiçe geçmiş sorunsallara ait parçaları birbirinden ayırmaktır. Althusser’in “semptomal okuma”⁴ (*lecture symptomale*) dediği yöntem bir anlamda bu karışıklığı gidermek için metnin “psikanalizini” yapmak, yani onun ‘bilinç dışını’ açığa çıkarmak demektir (Timur, 2005: 110).

Epistemolojik kopuş kavramı, Kuhn’un (2017) *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*’nda kullandığı “paradigma” kavramına da oldukça benzer (Keat ve Urry, 1975: 132). Althusser söz konusu kavramı alarak bunu Marx’ın entelektüel biyografisine uygulamıştır. Ona göre örneğin Marx, *Kapital*’de hem İngiliz ekonomi-politikçilerin ‘ampirist sorunsalı’ndan hem de kendi geçmişindeki ‘Hegelci-Feuerbachçı’ insanın özü/yabancılaşma karşıtlığına dayalı hayalet-sorunsaldan kopmayı başarmıştır. Böylece ilk kez “tarih-kıtasını” bilimsel bilginin araştırma nesnesi haline getirme ‘şerefine’ ulaşmıştır (Althusser, 2006: 234). Bu

³ İtalik, metnin orijinalinde yer almaktadır.

⁴ Althusser semptomal okumayı bir yöntem olarak önerir. Buna göre her metin hem çok-katmanlı hem de çok sesli bir yapıya sahiptir. Semptomal okuma, görünür anlatının derinine inmek, sessizliklere, kısık seslere kulak vermek, metinle konuşup ona yeni sorular sormaktır. Başka bir ifadeyle, metni yeni kulaklar için konuşturmadır.

sayede, Althusser Marx'ın "Marksizm-öncesi" ile Marksist dönemi arasına "sınır çizgisi" çekerek, Marx'ın bir "epistemolojik kopuş" yaşadığını savunmuştur (Althusser, 2005c: 18). Buna göre, Marx 1845 öncesindeki metinlerinde "ideolojik", bu tarihten sonraki metinlerinde ise "bilimsel" bir hat takip etmeye başlamıştır. 1845 yılının iki metni *Alman İdeolojisi* ve *Feuerbach Üzerine Tezler* yeni bir sorunsal ve yeni bir patika sunar (Althusser, 2005c: 26). Bu dönemden sonra Marx "geriye-dönülmez" bir yola girer (Althusser, 2004: 62). Althusser bu kopuşla ilgili de 'sarsıcı' bir iddia ortaya atar. Ona göre "Genç Marx asla Hegelci değildi, önce Kantçı-Fichteci, sonra Feuerbachçıydı. Yaygın bir kanı olan Genç Marx'ın Hegelciliği tezi, genel olarak, bir mittir" (Althusser, 2005c: 27). Marx'ın erken dönemindeki idealist-hümanist "yabancılaşma" sorunsalı da Hegelci değil esas itibarıyla Feuerbachçı bir içeriğe sahiptir (Althusser, 2005b: 39-40).

Althusser'in, Marksizmi dogmatik bir 'inanç' sistemi olarak değil, belki de Lakatosçu anlamda "bilimsel araştırma programı" olarak gördüğünü söylemek gerekir (Elliott, 1994: 192). Bu bakımdan, Althusser Marksist kurama yeni kavram setleri kazandırarak onu bir anlamda yeniden inşa etmiştir. Bu bakımdan devlet aygıtları ve ideoloji ile ilgili yaptığı kuramsal açılımı da bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Althusser bu alandaki katkısını "yeniden-üretim" kavramı üzerinden temellendirir. Althusser Marx'ın (2011, 2015) konu ile ilgili olarak *Kapital*'de ortaya koyduğu içgörülerden hareketle şu soruyu sorar: Kapitalist üretim tarzı yeniden-üretimini nasıl gerçekleştirmektedir? Althusser bu sorunun cevabını üretici güçlerin (üretim araçları+emek gücü) ve üretim ilişkilerinin yeniden-üretimi şeklinde iki aşamalı olarak düşünür. Üretim araçlarının yeniden-üretimi, teknik süreçleri içerir; üretim gücünün yeniden-üretimi ise hem basit biyolojik yeniden üretim hem de daha karmaşık kültürel ve sosyo-politik yeniden-üretimi içerir. Bu bakımdan, Althusser yeniden-üretimi basit ve dar anlamda biyolojik (ücret ve sağlık hizmetleri) ya da teknik bir süreç (makinaların bakımı) olarak değil; daha geniş bir düzeyde sınıf mücadelelerinin belirleyici olduğu bir sosyo-politik süreç olarak anlamayı önerir. Bu sürecin kalbinde devlet aygıtlarında cisimleşen ideolojik yeniden-üretim yatmaktadır.

Bu bağlamda, bu çalışma Althusser külliyyatının, onun felsefi-politik projesinin tamamına değil, yalnızca onun devlet kuramı ile ilişkili olmak üzere ideoloji ve "devlet aygıtları" kavramsallaştırmasına odaklanmaktadır. Dahası bu çalışma genelde bir devlet kuramı ya da özelde Marksist bir devlet kuramı tartışması yapmamaktadır. Daha ziyade ilgisini ve sorunsalını Althusser'in devlet aygıtlarına ve ideoloji kavramına dönük kuramlaştırma biçimi ile sınırlamıştır. Temel argüman, bu kavramsallaştırmaların devleti dar, monist ve baskıcı bir *aygıt* olarak kavrayan klasik Marksist-Leninist devlet anlayışının ötesine geçme anlamında vaatkâr olmakla birlikte, genel olarak araçsalcı, yapısalcı-işlevselci bir

otomatizmden muzdarip olduğudur. Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm Althusser'in psikanalizden yararlanarak ideoloji kavramını yeniden içeriklendirme ve bunu devletin aygıtları ile ilişkilendirme biçimlerine ayrılmıştır. İkinci bölüm 'devletin aygıtlarına' giden kuramsal güzergâhı izlemekte, Althusser'in yol haritasını çözümlenmektedir. İkinci bölümün ilk alt-bölümünde Althusser'in yeniden-üretim sorunsalını kullanarak Marksizm'in alt-yapı/üst-yapı ve bütünlük fikrini nasıl yeniden yorumladığı gösterilmektedir. İkinci alt-bölümde Althusser'in klasik Marksist devlet kuramının betimleme düzeyinde kalışı ile ilgili görüşlerine yer verilmiştir. Üçüncü alt-bölüm Althusser'in devletin ideolojik aygıtlarını nasıl kuramlaştırdığını gözler önüne sermektedir. Üçüncü ve son bölüm ise Althusser'in "devletin aygıtları" ve "ideoloji" kavramsallaştırmasının farklı isimlerce yapılmış eleştirilerini derlemektedir.

1. MADDİ BİR PRATİK OLARAK İDEOLOJİ

İdeoloji kavramının Althusser'in felsefi (yoksa felsefi-politik mi demeliyiz) projesinin "kalbini" oluşturduğu söylenebilir (Balibar, 2005: 9-10). Althusser'in ideoloji kavramını hem Marx öncesi hem de Marx sonrası (bizatihi Marx ve Engels'in kullanımları dahil olmak üzere) versiyonlarından farklılaşacak şekilde yeniden içeriklendirdiği söylebilir. Bilindiği üzere ideoloji Fransız 'icadıdır.' Antoine Destutt de Tracy (1754-1836) ve Pierre Jean Georges Cabanis (1757-1808) gibi isimler tarafından yaratılan bir kavram olarak ideoloji, idea+lojidir, yani fikirler bilimi. Burada, Althusser aydınlanmada oluş (*genèse*) fikrinin oldukça önemli olduğunu hatırlatır, o halde, ideoloji kavramı ilk yaratıldığında fikirlerin insan zihinlerinde nasıl oluştuğunu inceleyecek bir bilim dalını tanımlamak için kullanılması düşünülmüştür (Althusser, 1995b: 205). Ancak çok geçmeden hem ideoloji hem de ideolog kavramı *pejoratif* bir nitelik kazanmıştır. Örneğin, fikirlerimizin oluşumunun maddi koşullarını inceleyen kişi olarak tasarlanan ideolog, giderek çoğunlukla aldatıcı fikirler beyan eden kişi haline dönüşmüştür (Eagleton, 2020: 95). Napolyon'un meşhur "ideologlarla hiçbir şey yapılamaz" sözü bu olumsuz anlam kaymasını açık bir şekilde gözler önüne serer.

Marx ve Engels, de esasında terimin bu Napolyoncu-negatif yorumundan hareket ederek onu "bir insanın ya da toplumsal bir grubun zihninde egemen olan fikirler, temsiller sistemi" olarak yeniden içeriklendirmiştir (Althusser, 1976: 97). Bununla birlikte, Althusser'e (1995b: 207) göre bu formülasyon kesinlikle Marksist değil, daha ziyade "mekanist-pozitivisttir." Bunun nedeni, söz konusu kavrayışın ideolojiyi gerçekliğin çarpıtılmış yansıması, bir "ilüzyon" ya da "rüya" olarak kabul etmesidir. Marx burada ideolojiye Freud'dan öncekilerin rüyaya verdiği anlama benzer bir anlam vermiştir: Gözlerimizi kapattığımızda açıklık halinden kalan esas itibarıyla anlamsız "artıklar" ve "hayaller". Tüm gerçekliği

kendi dışında olan “hiçlik” (Althusser, 1976: 99). Bu anlamda, Marx’ın ortaya koyduğu şekliyle “ideolojinin tarihi yoktur”, zira onun tüm gerçekliği, tüm tarihi kendi dışındadır. Althusser’e göre bu önerme “negatif” bir önermedir. Zira bir taraftan “rüya” olarak ideoloji hiçbir şeydir. Diğer taraftan, ideoloji *ipso facto* tarihe sahip değildir (Althusser, 1995b: 209).

Oysa, Althusser’e göre (tikel) ideolojilerin kendi tarihleri varken “genel olarak ideoloji”nin tarihi yoktur; ancak bu kez negatif değil, “pozitif” anlamda. Buradaki pozitiflik ideolojinin maddi süreçlere Spinozacı anlamda içkin oluşundan kaynaklanır. İdeoloji, tüm toplumlar tarihi içinde, tarih-ötesi (*omni-historique*) bir şekilde varlığını sürdürür (Althusser, 1976: 100). Althusser (kısmen Lacan dolayısıyla) Freud’un *Rüyaların Yorumu*’ndaki analizine müracaat eder. Freud, bu kitapta önemli bir ‘devrime’ imza atarak rüyaları eskiden olduğu gibi gelişigüzel, anlamsız ya da saçma sekanslar olarak değil; bilinç dışının yapılanma biçimine bağlı olarak anlam kazanan göstergeler olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürerek bilinç dışını kuramsal nesne haline getirmiştir (Gillot, 2009: 77-78). Althusser, Marx ve Engels’in *Alman İdeolojisi*’nde kullandıkları “ideolojinin tarihi yoktur” önermesini Freud’un “bilinç dışının ebediliği” önermesi ile bağlar ve bunun da esas itibarıyla “organik” nitelikteki bir bağ olduğunu ileri sürer. “Tıpkı bilinç dışı gibi ideoloji de ebedidir.” (Althusser, 1976: 101). Öyle ki, komünist toplumda da ideoloji var olmaya devam edecek ve varoluşsal işlevini yerine getirmeyi sürdürecektir. Bu anlamda, Freud nasıl bilinç dışının genel kuramını ortaya koyduysa Althusser de ‘ideolojinin genel kuramını’ yapmaya çalışmaktadır (Althusser, 1995b: 210). Althusser ideolojiyi aynı zamanda ekonomik indirgemeciliğe karşı ve üst-yapının görece özerkliğine yapmış olduğu vurgu bağlamında kurgular. Buna göre, üst-yapı nasıl alt-yapının dolaysız ve ‘hayali’ bir yansıması değilse ideoloji de ‘gerçekliğin’ çarpıtılmış bir yansıması olarak ele alınamaz (Gillot, 2009: 69-70). Dahası, eğer ideoloji bir rüya, bilişsel bir kalıntı, bir illüzyon olarak anlaşılırsa bu onun toplumsal formasyon içinde hiçbir etkisi olmadığı anlamına gelir ki bu da ekonomizme giden yolları döşer (Bank, 2016: 22-23). O halde, Althusser’e göre ideolojinin kendisi pratiklere gömülü belirli bir gerçekliğe tekabül eder.

Althusser ideoloji ile ilgili olmak üzere biri “negatif” diğeri “pozitif” olmak üzere iki tez ileri sürer. Birincisi, “İdeoloji, bireylerin gerçek varoluş koşullarıyla kurdukları hayali ilişkiyi temsil eder” (Althusser, 1976: 101). Hukuki, ahlaki, politik ya da dini ideoloji belirli bir “dünya görüşü” sunar. Bu görüşün içerdiği inanç biçimleri, söz gelimi bir etnoloğun “ilkel kabilelerin” mitlerine nasıl bakılırsa öyle bakıldığında, hayali oldukları ve gerçekliklere tekabül etmedikleri söylenebilir. Ancak bu mitler, ya da dünya görüşleri çeşitli şekillerde yorumlanabilir. Althusser iki yorumlama biçimi tespit eder. Bunlardan birincisi

18.yüzyılda sıklıkla başvuru alan “mekanist” türdür. Buna göre örneğin “Tanrı gerçek Kral’ın hayali temsilidir.” Feuerbach’ın ‘materyalist antropolojisi’ de bu çizgide Tanrı’yı insanın özü olarak tasarlamıştır. Peki insanlar neden gerçek koşullarının hayali bir imgelemi içinde yaşamaya mahkûm olmuştur? Althusser’e göre ilk cevabı, 18. yüzyılın yorumbilimcileri Rahip ve Despot arasındaki ilişki açısından vermiştir. Bu ikisinin kurdukları ittifak, halkı içinde yaşadıkları sefaletten düşsel olarak çekip çıkarmaya yaramıştır. İkinci cevap Feuerbach’ta bulunabilir, ki Marx da bunu aynen benimsemiştir. Buna göre insanlar toplumsal varoluşlarını esas olarak “maddi bir yabancılaşma” şeklinde deneyimlerler. Her iki yaklaşımın kalkış noktası, insan zihninin, onun ‘gerçek’ varoluşunun düşsel bir prizmada eğilip bükülmüş versiyonu ile doldurulmuş olduğudur. Oysa Althusser, kendini bu kavrayıştan farklılaştırarak ideolojik olanın daha ilk anda, gerçek değil, gerçeklikle kurulmuş imgesel bir ilişkinin dışavurumu olduğunu söyler (Althusser, 1976: 101-104).

Althusser’in (1976: 105) ideolojiye dair ikinci kritik tezi, “ideolojinin maddi bir varoluşa sahip olduğu” yönündedir. Bu tez fikirlerin salt kafalarda, tinsel dünyada var olmadığı, maddi bir varlığa sahip oldukları önermesi tarafından temellendirilir. Buradan hareketle, ideolojinin bizatihi aygıtlarda ve aygıtların pratiklerinde mevcut olduğu söylenebilir. Bu pratiklerin nesnesi bireylerdir; devlet ideolojisi, hem dolaysız bir şekilde Devletin İdeolojik Aygıtları’nın (DİA)⁵ pratikleri hem de dolaylı olarak bireylerin pratikleri ile cisimleşir. Burada önemli olan nokta bireysel pratiklerin, kişisel kanı ve fikirleri içerdiği gibi davranış örüntülerini, adetleri ve tekrarları da kapsamasıdır. Bu fikirler ve eylemler o halde hâkim ideoloji tarafından ‘lekelenmiştir.’ Hâkim ideolojinin içeriği ise sınıfsal mücadelelerin aldığı biçimler tarafından belirlenir. Bu nedenle sınıf mücadelesinin DİA’lar içinde ve bunların ötesinde sürdüğünü eklemek gerekir (Althusser, 1976: 105-107).

O halde, Althusser’e göre ideoloji bir hayalet değildir; tecessüm eder, somutlaşır. İdeoloji aygıtların pratiğinde maddi bir varoluşa kavuşur. Bu anlamda ideoloji içeriden değil, “dışarıdan” işler (Rehmann, 2015: 162). Althusser bu noktada Pascal’ın sözlerini örnek verir “Diz çökün, dua eder gibi dudaklarınızı oynatın ve inanacaksınız.” (Althusser, 1976: 108). Pascal’ın işleri tersine çeviren bu ‘materyalist teolojisi’ aslında Althusser’in ideolojinin maddiliğine dönük söylemeye çalıştığı şeyle uyumludur. Bu minvalde, Althusser bir maddileşme zincirlemesinden söz eder. Maddi ortak parantezinde, ideolojik aygıtlar ritüelleri, bunlar pratikleri, pratikler de fikirleri “maddi edimler” olarak cisimleştirir. Bu maddilikler farklı “kipliklere” sahiptir. Bir yerden bir yere gitmenin, dua etmenin

⁵ Bu kavram bir sonraki bölümde ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

ya da tokalaşmanın maddilik biçimleri farklıdır. Böylece, Althusser ideolojinin maddiliği ile ilgili kavramsallaştırması sonunda şu yeni durumun ortaya çıktığını ileri sürer: “Fikirler” kelimesi terkedilmekte, “Özne, bilinç (vicdan), inanç, edimler” kelimeleri korunmakta; “pratikler, kurallar, ideolojik aygıt” gibi yeni tabirler devreye sokulmaktadır. Althusser böylece ideolojiyi bir reformülasyona tabi tutmuş olmaktadır. Fikirler ‘özne’den koparılmıştır, zira yukarıda açıklanan zincirleme sonucu maddileştikleri kabul edilmektedir. Dahası, “özne, bilinç (vicdan), inanç, edimler” gibi kavramların özne-odaklı içeriği de silinir. Althusser buna ilişkin iki tez daha ileri sürer. Her pratik bir ideoloji aracılığıyla ve onun altında; her ideoloji, özne aracılığı ve onun için var olabilir (Althusser, 1976: 108-109).

Althusser’in en çok ses getiren önermelerinden biri esasında yukarıdaki ikinci tezin açıklamasıdır: “İdeoloji bireyleri özne olarak çağırır.” Her ne kadar özne fikrinin yükselişi burjuva hukuki ideolojinin desteği ile gerçekleşmiş olsa da tüm zamanlar için “özne kategorisi” ideolojileri var kılan, onları somutlaştıran bir koşuldur. Althusser (1976: 110) şu uyarıyı yapma ihtiyacı hisseder: “*Özne kategorisi ancak (onu tanımlayan) somut bireyleri özneler halinde oluşturma işlevine sahip olduğu ölçüde tüm ideolojinin kurucusudur*”.⁶ Althusser bunları söyledikten sonra paradoksal olarak görülebilecek bir duruma dikkati çeker. Yazdıklarını okuyanlar “ideolojik öznelerdir”; zira yazarın kendisi de “insanın doğası gereği ideolojik bir hayvan” olması anlamında okuyucularına “ideolojik bir dünya”dan seslenmektedir. Dahası, yazarın satırları bir öznenin eseri olmaktan çok bilimsel söylem tarafından ‘öznesizleştirilmiş/anonimleştirilmiş’ bir kalemden çıkan laflardır. Ya da başka bir ifadeyle, yalnızca bir bilim ideolojisi içinde “bilim öznesi” var olabilir ki o da yazarın kendisinden farklı bir şeydir. Böylece, her hareket, söz ve eylem öznel olmasına; ama her biri ideoloji içinde yaratılarak öznelleşir. İdeolojinin can alıcı bir etkisi de “tanıma” ve “yanlış tanıma”dır (*méconnaissance*). Kapıdaki kişiye “kim o” diye sorduğumuzda “benim” der o kişi. Biz de kimin geldiğini anlar ve kapıyı açarız. İdeoloji de buna benzer şekilde tanıma sağlar. Böylece her birimiz “ideolojik tanıma özneleri” haline geliriz. Althusser kitabın yazarı olarak kendinin ve okuyucuların da birer özne olarak çağrıldığını ileri sürer (Althusser, 1976: 110-112).

O halde pratik, ritüeller ve tanınmalar içinde var oluruz. Tanınmanın bilincine de varırız; ancak bu durum bize “tanıma mekanizmasının” “bilimsel bilgi”sini vermez. Oysa ancak bu mekanizmanın bilimsel bilgisi, onunla bağımızı koparmamızı sağlayabilir. Başka bir deyişle, ideoloji dünyası içinde yaşadığımızın farkında olsak da o dünyanın mekanizmalarının bilimsel bilgisine sahip olmadan

⁶ İtalik, metnin orijinalinde yer almaktadır.

içinde var olduğumuz ideoloji cenderesinden çıkamayız. Anlaşılan Althusser için bu bilimsel bilgi ideolojik tanıma mekanizmalarını aşabilecek bir güce sahiptir. Bir anlamda, ancak bilimsel bilgi bizi ideolojinin ‘matrix’inin ötesindeki ‘gerçek’ dünyaya taşıyabilir. Althusser formülasyonuna şöyle devam eder: ideoloji “somut bireyleri somut özne” olarak çağırır (Althusser, 1976: 113). İdeoloji bireyleri öznelere dönüştürür, bunu da “çağırma” (*interpellation*) adı verilen bir operasyonla başarır. Polisin “hey sen oradaki” seslenişi çağırmanın en basit örneklerinden biridir. Kendisine seslenilen kişi dönüp polise baktığı anda “özne” olup çıkar. Bunun nedeni çağırmanın hedefinin kendi olduğunun bilincinde olmasıdır. Bu durum senkron, öncesiz ve sonrasız bir şekilde gerçekleşir. Öznenin varlığı ideolojinin varlığı ile aynı anda gerçekleşir. İdeolojik sahne o denli geniştir ki tüm olup bitenler onun içinde cereyan eder. Ne ki, gerçekleşenlerin ideolojik niteliği bizatihi ideoloji sayesinde görünmez kılınır. Althusser buna ideolojinin “yok sayılması” (*dénégation*) işlevi adını verir. Bununla bağlantılı olarak yaygın bir durum insanların hep başkalarını ideolojik olmakla ya da ideoloji içinde yaşamakla suçlaması, kendini ise bu dünyadan ‘çekip çıkarmış’ olmasıdır. Oysa, Althusser bunu yapabilme ‘süpergücü’nü, yani ideolojinin dışına çıkabilme becerisini Spinozacılık ve Marksizm ile sınırlandırır. İdeoloji’nin “dışı” yoktur; “bilim ve gerçeklik” içinse o hep “dışarıdır” (Althusser, 1976: 112-115). Althusser böylece ideoloji/bilim arasında keskin bir karşıtlık kurmuş olur.

Althusser’e göre ideoloji bireyleri hep özne olarak çağırmıştır. Bireyler öncesiz ve sonrasız bir şekilde öznedirler. Althusser bu kışkırtıcı önermeyi Freud’a, onun doğum ile ilgili düşüncelerine referansla sunar. Doğacak çocuğun alacağı soyad (bazen de ad), sahip olacağı ebeveynler, akrabalar, içinde yaşayacağı ev, kent, ülke hepsi belirlenmiştir. O halde çocuk daha doğmadan önce (yani öncesiz bir şekilde) “aile ideolojisi” tarafından özne haline getirilmiştir. Yine, çocuğun cinsel bir özne (erkek, kız) haline geleceği önceden bellidir (Althusser, 1976: 115-116). Bu anlamda, toplumsal cinsiyet perspektifinden erkek çocuğa ve kız çocuğa göre biçilmiş kıyafetleri, davranış kalıplarını, renkleri ya da oyuncakları düşünebiliriz. Böylece, öznelerin kurulum aşamasının bir boyutunu da toplumsal cinsiyetlendirmenin oluşturduğu söylenebilir.

Devletin Baskı Aygıtı (DBA) “kötü özneleri” yola getirir ya da imha ederken, DiA’ların yaydığı ideoloji tarafından “iyi özneler” var kılınır. Birey-özneler Tanrıya, patrona, din adamına, siyasetçiye ya da komutana boyun eğler. Biricik hakikatin bu olduğunu; başka türlüünün imkânsız olduğunu bilirler. Burada bir “kendiliğindenlik” durumu söz konusudur. Althusser Fransızca “*sujet*” kelimesinin iki anlamını hatırlatır: Birincisi, yaygın anlamıyla özerk, kendi iradesinin sahibi olma anlamında özneleri işaret eder. İkincisi ise başka bir şeye, “daha yüksek bir otoriteye” tâbi olmuş (ya da özne olmuş) olanları betimlemek

için kullanılır. İkincide öznenin boyun eğmeden başka özgürlüğü yoktur. Burada bir oyun da sezilir: Kişiler salt tâbi olmaları için özgür özneler olarak çağırılırlar. Ancak bu anlamda bir “kendilik”ten söz edilebilir (Althusser, 1976: 120-121). Böylece ideoloji, bireylerin “özerk” ve “kendi kendine yeten” özneler olduğu yansımalarını yaratarak onları mevcut üretim ilişkilerine tâbi kılar (Callinicos, 1982: 66). O halde, devlet aygıtlarının özneleştirme sürecine dahil oldukları ölçüde “Althusser’in anladığı anlamda özne devletin bir işlevidir (Badiou, 2015: 66).

2. DEVLET AYGITLARI

Üretim Koşullarının Yeniden-Üretimi

Althusser devletin aygıtları (ideolojik ve baskıcı) konusunu düşünmeye “yeniden-üretim” (*la reproduction*) kavramı ile başlar. Marx (2011: 547) *Kapital*’de “Üretimin koşulları aynı zamanda yeniden üretimin koşullarıdır.” “Üretim kapitalist tarzda olursa yeniden üretim de kapitalist tarzda olur” demişti. Buna göre, bir toplumsal formasyonun varlığı, kendini yeniden-üretmesine bağlıdır. Bu süreç, üretici güçlerin (*Produktivekräfte*) (emek gücü+ üretim araçları) ve üretim ilişkilerinin (*Produktionsverhältnisse*) yeniden-üretimini içermek zorundadır. Bir burjuva iktisatçı, filanca işletmenin yöneticisi ya da muhasebecisi amortisman hesaplamalarının, üretim araçlarının bakımının yapılması gerektiğini iyi bilir. Bu bilgi işletme merkezli ve teknik bir bakış açısının doğrudan sonucudur. Oysa, emek gücünün yeniden üretimi söz konusu olduğunda üretim biriminin dışına bakmak gerekir. Tam da bu minvalde Althusser emek gücünün nasıl yeniden-üretildiğini anlamak için daha geniş sosyo-politik süreçlere bakma zorunluluğundan bahseder. Özellikle, üretim ilişkilerinin yeniden-üretimi “büyük ölçüde hukuki-politik ve ideolojik üst-yapı tarafından sağlanır.” (Althusser, 1976: 88). Dolayısıyla, söz konusu olan aslında üretim ilişkilerinin toplumsal koşullarının yeniden-üretimidir (Poulantzas, 2012: 354). Ancak burada yeniden-üretim ve dolaşımın, içinde ideolojinin içkin olduğu “maddi” süreçler sonucunda meydana geldiği unutulmamalıdır. Dahası, üretim ilişkilerinin yeniden-üretimi “devlet erkinin devlet aygıtlarında ifası yoluyla güvence altına alınır” (Althusser, 1995a: 169).

Emek gücünün üretimi ona ödenen ücretle sağlanır. İşçinin beslenmesi, barınması, giyinmesi hep emek gücünü satabilmek için gereklidir. Elbette burada, salt biyolojik yeniden üretim değil, tarihselliklerin ve sınıf mücadelelerinin sonuçları olarak (çalışma süreci ve ücretler vb. ekonomik-korporatif talepler) da emek gücünün yeniden-üretimi sağlanır. Bu da yeterli olmaz, zira emek gücünün aynı zamanda üretim sürecine entegre olabileceği beceri ve yetkinliklere sahip olması gerekir. Köleci ya da feodal üretim tarzlarından farklı olarak kapitalist

formasyonlarda emek gücünün niteliklendirilmesi dolaysızca işin içinde değil, ama dışında, yani eğitim sistemi ve okul içinde gerçekleşir. Althusser böylece eğitimi toplumsal iş bölümünün yeniden-üretilmesi sürecine dahil etmiş olur (Carnoy, 1984: 94). Okulda sadece okuma yazma değil, edebi, bilimsel ve teknik kültür içselleştirilir. Bunlar üretim sürecinin çeşitli aşamalarında işlevsel hale gelirler. Bunun da ötesinde okul, kişiye emeğin toplumsal iş bölümü içindeki konumunu belletir, kapitalist toplumsal düzene saygı ve ulusun bir parçası olarak yurttaşlık payesi sahiplendirilir. O halde, emeğin yeniden-üretimi aynı zamanda “ideolojik tâbi olma biçimleri içinde” kapitalist toplumsal formasyonun kendine özgü kurallarına “boyun eğme”nin de yeniden-üretimidir (Althusser, 1976: 70-73).

Althusser alt-yapı/üst-yapı ilişkisinin ontolojik olarak değil, metaforik, bir betimleme düzeyi olarak görülmesi gerektiğinde ısrar eder. Bu bakımdan, alt-yapı ve üst-yapı arasında tek yönlü, dolaysız bir etkileşim nedenselliği söz konusu değildir; daha ziyade alt-yapı, yani ekonomik temel ancak “son kertede” belirleyicidir. Dahası, Hegelci bütünlük (*totalité*) fikri ile Marksist “toplumsal bütün” (*tout social*) fikri birbirinden farklıdır. Birincisinde bütünlüğü oluşturan tüm momentler, onun özünde var olan diyalektik çelişkiyi de bağırılarında taşırlar. Başka bir deyişle, bütünlük, tüm parçalarında dolaysız ve koparılamaz bir şekilde aynı diyalektik çelişkiyi barındırır (Callinicos, 1976: 40). Althusser (1973: 14-15) bu bütünlüğü parçanın, bütünün tüm özelliklerini taşıdığı bir “*pars totalis*” anlamında “dışavurumcu bütünlük” (*totalité expressive*) olarak adlandırır. İkincisi ise eşitsiz ve farklılaşmış “düzeylerden” (*niveau*), ve “mercilerden” (*instance*), bunların eklemlenmesinin oluşturduğu (Althusser, 1976: 74) “karmaşıklığın kendisinin birliği”, ya da “hâkim yapının birliğine sahip karmaşık birlik” olarak kabul edilir (Althusser, 2005d: 208). Bu parçaların her birinin kendi özerkliği ve özgüllüğü vardır ve karmaşık bütünlük, bunlar ayrıştırılmadan, ortaya konmadan anlaşılabilir. Demek ki, Hegelci bütünlükten farklı olarak parçalar, bütünün özünü içermezler; bütüne özgü çelişkiyi bağırılarında taşımazlar, her birinin kendi çelişkileri vardır, bütün ancak parçaların karmaşık eklemlenmesiyle oluşur ve bütünlüğe hâkim hale gelecek çelişkinin hangisinin olacağı ancak “son kertede” ekonomik alt-yapı tarafından belirlenir (Benton, 1984: 61-63). Bu noktada, Althusser “üst-belirleme” (*surdétermination*) kavramına müracaat eder.⁷ Bu kavram, “olay ve fenomenlerin çoklu belirlenmesini”, yapı, mekanizma ve olaylar arasındaki ilişkilerin belirli bir konjonktürde, “yapısal birlik” ve toplumsal bütünlük içinde görünmesini, diğer unsurların varlık koşulları ile uyumlu olmak üzere “ayır edici nedensel bir kuvvetin” hiyerarşik önceliğini ifade eder (Bhaskar,

⁷ Althusser (2005d: 212) açıkça kavramı kendi yaratmadığını, bunu dilbilim ve psikanalizden ödünç aldığını açıklar.

2011: 187-188). Buna göre her toplumsal formasyon farklı düzey, kerte ya da bölgelerin (ekonomik, ideolojik, politik) karmaşık eklemlenmesinden oluşur. Bu toplumsal formasyon içinde belirli bir düzey hâkim niteliği ile farklı pratikleri belirli bir hiyerarşi altında örgütler. Hiyerarşi de 'son kertede' ekonomi tarafından belirli bir düzeyi hâkim kılmak şeklinde belirlenir. Örneğin Feodal çağda belirleyici olan politikaydı; ama bunun nedeni feodal üretim tarzının özgüllüklerinde saklıydı (Callinicos, 1982: 73). Esasen, Althusser'in bu konudaki özgünlüğü ekonominin son kertede belirleyiciliği ile belirli bir toplumsal formasyonda hâkim rolü oynayan düzey arasında yapmış olduğu ayırımı gizlidir (Poulantzas, 2008: 145).

Althusser alt-yapı/üst-yapının bir bina metaforu olarak düşünülebileceğini, bu ayırmaştırmanın da esas olarak uzamsal ya da "topik" bir nitelikte olduğunu söyler. Alt-yapı üretici güçler ve üretim ilişkileri alanırken üst-yapı da iki düzeyden oluşur: "Hukuki-politik (hukuk ve devlet) ve ideolojik (dinsel, ahlaki, hukuki, politik vb. farklı ideolojiler)." (Althusser, 1995c: 81). Metaforun getirisi, ekonomik alt-yapının "son kertede belirleyici" olduğunu içerimlemesidir. Dahası, alt-yapı olmadan üst "katların" da olamayacağını ima eder. Üst katların kendine özgü tayin edicilikleri alt-yapı tarafından belirlenir. Söz konusu metafor Marksist yazında iki şekilde anlaşılmıştır: Ya üst-yapının "görelî özerk" olduğu kabul edilmiş; ya da üst-yapının da geriye dönük olarak alt-yapıya etkide bulunabileceği fikri benimsenmiştir. Toplumsal bütünlüğün düzeyleri arasındaki ilişkiyi nasıl düşünmemiz gerektiği yolundaki kuramsal katkısına rağmen bu metafor kaçınılmaz olarak "betimleyicidir". Althusser bu metaforun olası sakıncalarını aşmanın yolunun devlet ve ideoloji arasındaki ilişkilerin yeniden-üretim perspektifi içinden düşünmekte saklı olduğunu ileri sürer (Althusser, 1995c: 82-85).

Althusser'e Göre Klasik Marksist Devlet Kuramının Betimleme Düzeyinde Kalışı

Althusser devlete dair klasik Marksist metinlerin (*Manifesto*, *18 Brumaire*) devleti açık bir şekilde "baskıcı aygıt" olarak kabul ettikleri tespitini yapar. Gerçekten de *Komünist Manifesto*'da "modern devlet iktidarı bütün burjuva sınıfının ortak işlerini yöneten bir kurul" olarak tanımlanmıştır (Marx ve Engels, 2015: 43). Yine Marx (2018: 187), *18 Brumaire*'de devleti burjuva sivil toplumu "gözetim" ve "vesayet altında" tutan "asalak bir gövde" olarak betimlemiştir. Lenin (2016: 52) *Devlet ve Devrim*'de kapitalist devleti esas olarak "burjuva diktatörlüğü" şeklinde tarif etmiştir. Ancak Gramsci (1971) ile birlikte ki devlet 'negatif' terimlerle ifade edilmekten kurtulmuş ve salt zor yolu ile eyleyen bir güç olarak değil; aynı zamanda rızayı da pozitif anlamda örgütleyen hegemonik bir

güç olarak görülmeye başlanmıştır. Nitekim, Althusser klasiklerin eleştirisini kısmen Gramsci'nin açtığı yoldan ilerleyerek yapmaktadır. Althusser'e göre klasikler, devleti hâkim sınıfların işçi sınıfından artı değeri sağlamak ve onu boyunduruk altına almak için kullandığı bir "baskı makinesi" olarak görmüştür. Dahası, Marksist klasiklerin "devlet aygıtı" terimi ile anlatmak istedikleri devletin silahlı kuvvetler, polis, mahkemeler, hapishaneler, devlet başkanı, hükümet ve idareden oluşan "dar" bir tasavvuruna işaret eder. Althusser bu kavrayışın, yani işçi sınıfına karşı "hâkim sınıfların hizmetindeki" bir aygıt olarak devlet kavrayışının "işin özüne" dokunduğunu teslim eder. Gerçekten de devletin temel "işlevi" budur (Althusser, 1995d: 101-102).

Bununla birlikte, Althusser'e göre tıpkı alt-yapı/üst-yapı metaforunda olduğu gibi bu devlet anlayışı da esas itibarıyla "betimleyicidir". Bu olumsuz bir nitelendirme değildir; zira tüm bilimsel "keşifler" (kuramsal olanlar dahil) betimleyici bir aşamadan geçerler. Bu "geçici" bir durumdur ve esas itibarıyla, sonradan gelenler tarafından aşılabileceği gerçeğini bağrında taşır, bir "başlangıç" noktası oluşturur.⁸ Devletin bir sınıf devleti olduğu yönündeki tasvir tarihsel gerçeklerle uyumludur ve Lenin'in Marx'ı izleyerek kullandığı "burjuva diktatörlüğü" kavramı da yerindedir. Ne ki, söz konusu evre aşılamadığı sürece salt 'betimleyicilik' kuramının gelişmesinin önünde bir engele dönüşebilir. Nitekim, tam da bu nedenle geçmişte kimi yanlışlar ortaya çıkmıştır. Bazı Marksistler ve marksist olmayanlar devleti hâkim sınıfların "bilinçli iradesi"nin sonucu olan "nesnel" hedefleri doğrultusunda kullandıkları "saf bir enstrüman" olarak görmüştür. Burada büyük bir idealist yanlış göze çarpar: Toplumsal sınıfları katıksız "özneler" olarak görmek. Bu tuzağa düşmemek ve betimlemenin ötesine geçebilmek için kurama yeni öğeler eklemek gerekir (Althusser, 1995d: 102-104).

Althusser'e göre devlet, devlet erki bağlamında anlaşılması gerektiğinden devlet erki (sınıf mücadelesi yoluyla devlet erkini ele geçirmek) ve devlet aygıtını birbirinden ayırmak gerekir. Tarihsel örnekler devlet erki el değiştirse bile, devlet aygıtının olduğu yerde kaldığını göstermektedir. Bolşevik Devrimi'nde bile arkasındaki erk işçi ve köylülere geçse de devlet aygıtının görece olarak değişmeden kaldığı görülmüştür. Bu örneğin de işaret ettiği gibi devlet hakkındaki klasik Marksist görüş şöyle özetlenmelidir: 1) Devlet, devletin (baskı) aygıtıdır. 2) Devlet aygıtı ve devlet erki arasında ayırım yapmak gerekir. 3) Devlet iktidarının ele geçirilmesi sınıf mücadelesinin hedefidir. 4) Proletarya burjuva devlet aygıtını yok etmek için önce devlet erkini ele geçirmeli, proletarya diktatörlüğü aşamasında

⁸ Althusser burada "tanımlayıcı araştırma"dan söz ediyor gibidir. Sonraki çalışmalar tanımlayıcı evreden hareketle açıklayıcılık kazanmalıdır. Tanımlayıcı ve açıklayıcı araştırma için bkz. (Neuman, 2014: 38-40).

yeni bir devlet aygıtı inşa etmeli, sonunda da devlet aygıtını tamamen ortadan kaldırmalıdır (Althusser, 1995d: 104-105).

Althusser'in Kurama Açıklayıcı Katkısı: Devletin İdeolojik Aygıtları

Althusser (1995d: 106) önerdiği kavramsallaştırmanın ruhunun esas itibarıyla Marx, Lenin, Stalin ve Mao'da mündemîç olduğunu, ancak bunların devrimci pratik sahasında bulunmaları dolayısıyla söz konusu sezgileri sistematik bir biçime sokamadıklarını ileri sürer. Kavramsallaştırmasının temelinde Gramsci ve onun devletin salt bir baskı aygıtı olarak görülemeyeceğine dönük fikirleri olduğunu itiraf eder. Bir kuramsal “yenilik” önerdiğinin bilinciyle devlet aygıtını ikili bir kategorileştirme içinden anlaşılması gerektiğini savunur: Devletin baskıcı aygıtı (DBA) ve devletin ideolojik aygıtları (DİA). Böylece Althusser klasik Marksist kuramda uzun zamandan beri devlet aygıtı olarak adlandırılan şeyi, DBA olarak yeniden kavramsallaştırmayı önermiş olur. DBA doğrudan ya da dolaylı, legal ya da illegal fiziki şiddet gibi fiziki olmayan baskı kiplerini içerebilir (Althusser, 1995d: 107). Bununla birlikte, Althusser sekiz adet DİA sayar: Dinsel, okulsal, ailesel, hukuksal,⁹ siyasal, sendikal, enformatik ve kültürel aygıtları (Althusser, 1976: 83).

DİA'lar esas itibarıyla “kurumlara” ve “örgütlere” gönderme yaparlar. Okul DİA'sı örneğin anaokulundan yükseköğretime farklı derecelerdeki okulları, din DİA'sı yine muhtelif kiliseleri ve onların gençlik örgütlerini, siyasal DİA parlamentoyu, siyasal partileri, enformasyon DİA'sı basını ve muhtelif yayın ve örgütleri, aile DİA'sı aileye dair tüm kurumları, kültür DİA'sı gösterileri, sporu ve tüm yayımla ilgili kurumları içerir. Her bir DİA'yı oluşturan muhtelif kurumlar bir “sistem” oluştururlar. Bu nedenle, DİA'lar içindeki bileşenleri birer özerk öğe olarak değil de parçası oldukları bütünlükle ilişkilendirerek anlamak gerekir (Althusser, 1995d: 107-109). Althusser'in (1995d: 109) sözleriyle:

Devletin ideolojik aygıtı, kurumlar, örgütler ve buna uygun tanımlı pratikler sistemidir. Bu sistemin kurumlarında, örgütlerinde ve pratiklerinde bütünüyle ya da kısmen (genellikle tipik belirli öğelerin terkibi) devlet ideolojisi gerçekleşir. Bir DİA'da gerçekleşen ideoloji her bir DİA'ya uygun, bu ideolojiye indirgenemeyen fakat ona destek sağlayan, onun bütünlük sistemini, maddi işlevlerde demirlemesi temelinde güvence altına alır.

Althusser devletin baskıcı aygıtı ile devletin ideolojik aygıtları arasındaki farkları şöyle açıklar. Birincisi, devletin baskı aygıtı esas olarak fiziki ya da fiziki olmayan şiddet kullanırken devletin ideolojik aygıtı buna doğrudan müracaat

⁹ Althusser (1976: 83), dipnotta hukukun hem DBA'ya hem de DİA'lar alanına ait olduğunu söyler.

etmez. Okula ya da kiliseye kendi rızamız ile gideriz. Bir siyasal partiye üye olmak ya da filanca televizyon kanalını izlemek bize kalmıştır. O halde, temel ayrım bu ikincilerin şiddet değil de ideoloji üzerinden işlemedir. Yine de bu noktada iki soru belirlemektedir: Neden aygıt değil de aygıtlar ve görünürde ‘sivil toplum’un ya da ‘özel’in’ parçası olan örneğin kilise devletin bir ‘aygıtı’ olarak değerlendirilmektedir? (Althusser, 1995d: 110-111).

Althusser’in ikinci soruya cevabı, Gramsci’yi izleyerek kamusal/özel ayrımının esas itibariyle burjuva hukukunun bir varsayımı olduğu yönündedir. Bu ayrım esas olarak burjuva hukukuna “içsel” ve devlet uzamı da esasen “hukuk-ötesi” (*au-dela du Droit*) olduğu ölçüde bu kurumlar işlevsel olarak devlet aygıtı olarak kalırlar (Elliott, 2006: 206). “Hâkim sınıfın devleti, ne kamusal ne de özeldir; tam tersine tüm kamusal özel ayrımının koşuludur”. (Althusser, 1976: 84). Devletin burjuva karakterli olmasının asıl nedeni burjuvazinin devlet erkini “elinde tutması” ve bunu DBA ve DiA’lar aracılığı ile icra edebilmesindedir. Örneğin, “özel” şahsiyetlerin elindeki basın-yayın araçları durup dinlenmeden burjuva devletin ideolojisini, bunun varyasyonlarını yayarlar. O halde, Althusser’e göre onun yaptığı ayrıma yönelebilecek ve özü itibariyle “hukukçu” bir itiraz anlamlı değildir. Ayrıca Althusser’in kavramsallaştırması kurumsallık bağlamında tüketilemez, zira DiA tekil bir kurum değildir. Daha ziyade, DiA’lar kurum, örgüt ve bunların pratiklerini kapsayan “karmaşık sistemlerdir.” Bunların var oluş koşulları hukukun içinde değil ama devlet ideolojisi içinde yuvalanmıştır (Althusser, 1995d: 111-113).

İdeoloji ve baskı farklılaşması dışında DBA ve DiA’lar arasındaki başkaca bir fark bunların niceliği ile ilgilidir. Tek, bir DBA varken çok sayıda ve çeşitli DiA mevcuttur. DBA “organik bir bütünlük” sergiler, tek odaktan yönetilen, “merkezileşmiş” bir yapıya sahiptir. Başında devlet başkanı ve en üst organ olarak onun liderlik ettiği hükümet bulunur. Bunların altında idari aygıt, ordu, polis, yargı, mahkemeler ve hapishaneler vardır. Bunları yatay kesen baskı uygulamaları elbette farklılaşmıştır. Bir vergi memuru ile polis memurunun uyguladığı baskı aynı formu almaz. Bununla birlikte, DBA’nın monolitik yapısı hâkim sınıfın siyasal temsilcilerinin bütünüyle kontrolü altında olmasından kaynaklanır. DiA’lar ise çoğuldur ve “görelî özerk” bir yapı teşkil ederler. Kilise, okul ya da basın yayın benzer işlevler üstlenseler de birbirlerinden ayrı olarak ele alınmalıdır. DiA’lar, devlet erkini elinde bulunduran hâkim sınıfın ideolojisinin “gerçekleştiği” uzamlardır. İki aygıt tarzı arasındaki birlik ve bütünlüğü “devlet ideolojisi” formunu almış olan hâkim sınıfın ideolojisi sağlamış olur. Althusser’e göre devlet ideolojisi, milliyetçilik, liberalizm, ekonomizm, hümanizm ve bunların çeşitlendirilmiş temalarının terkiibinden oluşur (Althusser, 1995d: 165-168).

Kapitalizm öncesi dönemde hâkim DiA kiliseydi. Zira eğitim, kültür, sanat ve bilim alanlarında aktif bir aygıttı. Ancak burjuvazinin uzun mücadeleleri sonucu kapitalist formasyonlarda kilise bu uzmanlıklarının önemli bir kısmını başka kurumlara kaptırmıştır. Althusser'e göre modern kapitalist formasyonlarda hâkim DiA, okul aygıtıdır. Althusser buna karşılık birçok kişinin hâkim DiA olarak burjuva demokrasisini, evrensel oy hakkının sağlandığı politik-ideolojik devlet aygıtını gördüğünü kabul eder. Ancak ona göre bu kabulün zayıf yönü, burjuvazinin çoğu zaman kendi "burjuva demokrasisine" 'ihametinin' tarihsel örneklerinde saklıdır. Politik-ideolojik devlet aygıtı burjuva demokrasisinde "yurttaşları" parlamento ve oy yolu ile "demokratik ideolojiye" bağlar. Bu anlamda politik-ideolojik aygıt "sahnenin önünü" (*devant la scène*) kapatmakla birlikte DiA'lar "konseri" içinde kimsenin kulak kabartmadığı okul DiA'sı en baskın enstrüman olmaya devam eder. Okul DiA'sı anaokulundan başlayarak çocukları alır, hâkim ideolojinin etkisindeki dersleri (aritmetik, bilim, edebiyat) ya da doğrudan hâkim ideolojiyi yansıtanları (etik, yurttaşlık, felsefe) çocukların kafalarına zerk eder. Ergenlikten itibaren bazıları zanaat öğrenir, meslek okullarına gider. Diğerleri biraz daha ilerleyerek yönetici pozisyonlarında beyaz yakalıya dönüşür. Daha azı, yükselerek ya kilisede ya da üniversitede "profesyonel ideologlara" dönüşür. Böylece, gelecekte toplumsal iş bölümünde oynayacakları rollere uygun değerler dizisi (itaat, ölçülülük, ataklık, kibir vb.) okulda kendilerine sunulur. Kapitalist toplumsal formasyondaki başka hiçbir kurum günde sekiz saat, haftada altı gün, yıllar boyunca insanları terbiye etme ayrıcalığına sahip değildir. Okuldaki eğitim, burjuva ideolojisinin evrensellik, özgürlük ve tarafsızlık söylemleriyle sarıp sarmalanmıştır. Okul, özgür, vicdanlı ve meslek sahibi yurttaşlar yaratacaktır. Öğretmenlerin büyük çoğunluğu da bu ilkeleri özümsemiştir. Böylece nasıl *Ancien Régime*'de kilise doğal ve yararlı görüldüyse, modern dönemde de okul aynı şekilde kavranmaktadır. Ancak 68 Mayıs'ı okula dair bu iyimser beklentileri de dağıtmış görünmektedir. Aslında, bu anlamda Althusser'in okul DiA'sını kavramsallaştırma biçimi açık bir şekilde 68 Öğrenci Olayları'nın etkisi altında şekillenmiştir denebilir (Althusser, 1995d: 172-177; Anderson, 1979: 88).

Althusser DBA'nın ve DiA'ların "eş zamanlı olarak" baskı ve ideoloji ile çalıştıkları uyarısını yapar. Bununla birlikte, bu ikisini birbirine indirgememek gerekir. DBA dolaysız ve birincil olarak şiddete müracaat ederken, ancak ikincil düzeyde ideolojiyi devreye sokar. "Salt baskıcı bir aygıt yoktur" (Althusser, 1976: 85). Örneğin, polis ve silahlı kuvvetler hem kurum içine hem de dışarıya dönük "ikna" yöntemleri ve "değerleri" kullanır. Aynısı DiA'lar için de geçerlidir. "Salt ideolojik bir aygıt yoktur" (Althusser, 1976: 85). Okul ve kilise öğretmenleri, papazları ve öğrencileri bazen fiziksel, çoğunlukla da dışlama gibi fiziksel olmayan

biçimlerde cezalandırılırlar. Yine basın-yayın ya da kültür alanında da çoğunlukla öncelikle yazarının “kafasında” başlayan “sansür” mekanizması işletilir. O halde, her devlet aygıtında öncelikle baskıcı ya da ideolojik olmak üzere, açık ya da örtük biçimlerde, sıradan insanın gündelik hayatında sürekli olarak bu mekanizmalar işler (Althusser, 1995d: 117-118).

DİA’ları DBA’dan ayıran diğer bir önemli özelliği, bunların “ideolojik yan formasyonlarının”, yani bünyelerinde ürettikleri ikincil ideolojiler alanının çelişkileri daha kolay göstermesidir. Bunların durumu bu bakımdan DBA ile karşılaştırıldığında sınıf mücadelelerinin etkileri karşısında “görelî olarak” daha “kırılmalıdır.” Bu anlamda, bunları tamamıyla kuşatmak daha güçtür. Ne ki, bir kere bunlar üzerinde hakimiyet kurulabilirse bu durum çok daha direngen ve kalıcı olacaktır. Nitekim, Bolşevik Devrimi’nin en büyük sorunlarından biri bu olmuştur. DBA’nın (ordu, polis vb.) ele geçirilmesi ve bunlar üzerindeki geçmiş feodal kalıntıların temizlenmesi görelî olarak kısa bir sürede ve başarıyla gerçekleşirken DİA’ların devrim yolunda harekete geçirilmesi çok daha zor olmuştur. Siyasal aygıt (parti, sovyetler), sendikal aygıt ya da okul aygıtının yeniden yapılandırılması büyük güçlüklerle karşılaşmıştır. Çıkarılan ders şu olmuştur: DBA’yı ele geçirmek yetmez, DİA’ları yeniden inşa etmek gerekir ki bu *Ancien Régime*’in ideolojik kalıntılarının (feodal, küçük burjuva ve burjuva) ve ‘eski’ personelin bu kurumlardaki güçlü ve inatçı varlığına son vererek proletaryanın ideolojisini ve buna bağlanmış yeni bir personeli hâkim kılmak demektir. Ancak bu sayede ‘yeni’ ideoloji bu aygıtlar aracılığı ile kitlelere aşılabilir (Althusser, 1995d: 119-121).

DBA’nın görelî yekpareliği karşısında DİA’ların çoğul olması tespitinin ayrıntılandırılması gerekir. Zira önemli bir sorun ortaya çıkar: Eğer DİA’ların sayısı bu denli fazla ve işlevleri de çeşitliyse bunların görünüşteki birliği ve bütünlüğü nasıl sağlanmaktadır? Althusser’in bu soruya cevabı “hâkim ideoloji” kavramıdır. Eğer “hâkim sınıf” (sınıflar ya da sınıf ittifakları) devlet erkini ve DBA’yı “elinde tutuyorsa” bunların DİA’larda da etkili olduğu kabul edilmek zorundadır. Elbette, DBA’da “yasa ve kararnamelerle” etkili olmak ile DİA’larda ideoloji yoluyla etkili olmak birbirinden farklı şeylerdir. Althusser’e (1976: 86) göre “hiçbir sınıf, hegemonyasını aynı anda Devletin ideolojik Aygıtları’nın üzerinde ve içinde kullanmadığı takdirde devlet iktidarını uzun süre elinde tutamaz.” Bu sorunu Lenin en yakıcı şekilde Rusya’da DBA’yı ele geçirip başta okul DİA’sı olmak üzere çeşitli DİA’ları yeniden düzenlerken yaşamıştır. Bu bağlamda, Althusser DİA’ların başkaca önemli bir özelliğini ortaya koyar. DİA’lar sınıf mücadelesinin sadece “konusu” değil aynı zamanda “yeridirler”:

İktidardaki sınıf (ya da sınıflar ittifakı), DİA’larda, devletin (baskıcı) aygıtında olduğu kadar kolay sözünü geçiremez; bunun nedeni sadece eski hâkim sınıfların orada güçlü konumlarını korumaları değildir, fakat aynı zamanda sömürülen sınıfların direnişi gerek oradaki çelişkileri kullanarak gerekse de mevzi savaşı mücadelesi yoluyla orayı fethederek kendini ifade edebilme araç ve fırsatlarına da sahip olabilmesidir. (Althusser, 1976: 86-87).

Özetlemek gerekirse, Althusser devlet aygıtı ve devlet erkini birbirinden ayırmak gerektiğini ileri sürer. Devlet erki hâkim sınıf (ya da sınıf ittifakları) elindedir. Devlet aygıtı ise DBA+DİA şeklinde formüle edilir. Althusser’in kuramsal hareket noktası olan üretimin yeniden-üretimi açısından üretim ilişkilerinin yeniden-üretimi “topik terminoloji” ile hukuki-politik ve ideolojik üst-yapıda gerçekleşir. Alt-yapı/üst-yapı metaforu aşıldığında ise devlet erkinin baskıcı ve ideolojik aygıtlarında icrası yolu ile sağlandığı söylenebilir. DBA birincil olarak baskı ve ikincil olarak ideoloji, DİA ise birincil olarak ideoloji ve ikincil olarak baskı ile işler. DBA esas itibarıyla merkezi olarak örgütlenmişken ve katı bir emir komuta zinciri içinde operasyonalken DİA’lar çoğul, çelişkili ve “görelî özerk” bir yapı sergilerler. Bunlar, sınıf mücadelelerinin etkilerine karşı daha duyarlıdır. DİA’ların bütünlük görüntüsünün nedeni “hâkim ideoloji”nin tutkal işlevidir (Althusser, 1976: 87-89).

3. ALTHUSSERCİ İDEOLOJİ VE DEVLET AYGITLARI KAVRAYIŞININ ELEŞTİRİSİ

Althussercilik, Benton’ın (1984) yapısalcılık için kullandığı ifadeyi uyarlırsak 1960 ve 1970’lerde ‘yükselişini ve düşüşünü’ yaşamıştır. İlk başta yoğun bir heyecanla karşılanan Althusserci kuramsal açılımlar özellikle 1968 Olaylar’ını, yani konjonktürü, öngörme, yorumlama ya da yönlendirme konusunda bir varlık gösteremeyince kısa süre içinde cazibesini yitirmeye başlamıştır. Kendisi de Althusser’in bir tilmizi olan Rancière’in (1974) aşağıda ele alacağımız eleştirisi söz konusu “hayal kırıklığına” bir örnek teşkil eder. Tarihçiler ve “kuramsal hümanistler” de Althusser’in “[t]arih bir süreçtir, öznesiz bir süreç” (Althusser, 2004: 37) iddialarını sert bir şekilde reddetmişlerdir. Bu minvaldeki eleştirilerin polemik düzeyi en yüksek olanı Marksizmin hümanist bir versiyonuna bağlı olan ve yapılardan ziyade “insan deneyimine” odaklanan İngiliz Marksist tarihçi EP. Thompson’dan gelmiştir. Thompson (1995: 176) Althusserciliği ideoloji alanında “Stalinizmin yeniden-inşası” olarak suçlamıştır. Althusserciliği “Stalinizmin hakiki, titiz ve bütünüyle tutarlı kuramsal ifadesi” olarak yargılamıştır (1995: 190). Thompson’a (1995: 245-246) göre Althussercilik “Kuramın paradigmasına indirgenmiş Stalinizmdir. O, önünde sonunda ideoloji olarak kuramlaştırılmış Stalinizmdir.” Dahası, Post-Marksistler ve Post-yapısalcılar onun Marksizme

bağlılığını, sınıf indirgemeciliğini, son kertede ekonominin ve yapıların belirleyiciliğindeki ısrarını eleştirmiştir. Marksizmin içinden başkaları ise Althusser'in çizdiği tablonun işlevselciliğini ve mekanizmasını ikna edici bulmamıştır. Aşağıdaki ele alınan (ve tüketici olmayan) eleştiriler genellikle bu sonuncu rahatsızlığı dile getirenlerdir.

Althusser'e yönelik erken dönemli bir eleştirinin sahibi, onun öğrencisi olmuş ve *Kapital'i Okumak* adlı önemli derlemede de bir yazısı bulunan Jacques Rancière'den gelmiştir. Rancière Althusserci ideoloji kavrayışını iki temel noktada eleştirir: İdeolojinin genel tutunum etkisi ile tanımlanması ve bilim/ideoloji karşıtlığının epistemolojik-politik sonuçları. Rancière'e göre Althusser ideolojiyi (sınıflı ya da sınıfsız) tüm toplumlarda var kabul ederek onu "toplumsal bütün"ün "bağı" ya da "tutunum" faktörü haline getirmiştir. Oysa bu Marksizmin analiz düzeyi değildir. Tüm tarihi sınıf mücadelelerinin tarihi olarak gören Marksizm nasıl olur da genel ve evrensel olarak toplumsal tutunumu sağlayan bir ideoloji kavrayışı ile uyuşabilir? Zira sonuncu sorunsal Marksist olmaktan çok Comteçu-Durkheimcıdır (Rancière, 1974: 231). İkinci nokta, Rancière'e göre Althusser'in ideoloji kavramı Mayıs 68'deki öğrenci isyanlarını burjuva ideolojisinin etkisi olarak görülmesine neden olarak talihsiz bir çıkarıma hizmet etmiştir: Bu öğrencilerin hâkim ideolojinin 'pençesinden' kurtarılması için "bilimin" ve FKP'nin eğitiminden geçmeleri gerekir. Rancière'e göre Althussercilikle sınırlı kalmayan tahakküm karşıtı yaklaşımların ortak noktası tahakküm altındaki tahakkümün bilgisine sahip olmadığı için ezildiğini varsayan bir önkabulü paylaşımlarıydı. Bu bilgi onlara dışarıdan 'bilim' formu altında 'aydınlanmış' olanlar tarafından getirilecektir. Rancière bu yaklaşımı "eşitsiz akıl" sahibi taraflar önvarsaydığı için eleştirir. Rancière Althusser eleştirisini Çin Kültür Devrimi'nin hem burjuva devletine hem de Rus modeli'ne karşı kitleleri, tahakküm altında olanları 'failleştiren' yaklaşımının etkisi ile geliştirdiğini itiraf eder (Rancière, 2011: xiii-xviii). Demek ki, Rancière'in Althusser eleştirisinin ideolojinin ötekisi, ilüzyona karşı hakikat olarak bilim kavrayışına yönelik olduğu söylenebilir. Zira bu tabloda bilim ona yüklenen epistemolojik olarak ayrıcalıklı konum ile 'genel' ve 'kendinde' ilerici, ya da devrimci olarak kodlanmış olur.

Terry Eagleton Althusser'in ideoloji kavrayışına önemli eleştiriler yöneltir. Bu eleştirilerden biri ideolojinin, dolaysız, çelişkisiz ve direnişsiz özneleştirme işlevidir. Althusser yukarıda değinildiği üzere *Devletin İdeolojik Aygıtları*'nda bir yer de "kötü öznelerden" (itaatsiz olanlardan) söz eder. Ancak bunların nasıl ve neden "kötü" olduğu ya da olabildiği açık değildir. Yine sözü edilen metinde Althusser "sınıf mücadelesin"den söz etmekle birlikte bunu aygıt ve ideoloji kuramı içine organik bir şekilde yedirmez; kavram ancak dışarıdan kuramsal gövdeye eğreti bir şekilde iliklenmiş izlenimi yaratır. Bu haliyle de temel sorunsalı toplumsal

bütünlüğün sağlanma biçimleri olan ‘işlevselci sosyolojiye’ bir hayli yaklaşılr. Hâkeza, DiA’lar (Okul, kilise, televizyon, aile) Althusser’in sunumunun aksine salt ‘ideolojik endoktrinasyon’dan ibaret değildirler; bunlar “kendi içlerinde çelişkilidir ve değişik toplumsal amaçlara hizmet ederler.” (Eagleton, 2020: 198). Eagleton’a göre Althusser’de ideoloji “alt-yapının” kendini yeniden-üretmesini güvence altına almak için gerekli özneleri yaratmaktan sorumludur. Oysa, bu son derece “teknik” ve “ekonomik” bir ideoloji anlayışıdır; bu bakış açısından bu alanların dışında kalan “ırkçılık”, “cinsiyetçilik” gibi ideolojiler yok sayılmış, muhtelif siyasi ve dinsel ideolojiler de ekonomik alan içinde eritilmiş olur. Başka bir nokta, Althusser’in toplumsal iş bölümünü her biri birbirine bağlı konumlar ve bu konumlar tarafından zerk edilen öznellik biçimlerinin bir zinciri olarak kurgulamasıdır. Böylesi bir model karmaşık ve dinamik sınıf ilişkilerini durağan konumlara hapsedmiş olur. Son olarak Althusser özneliği salt antropolojik olarak kavrar; oysa, “şirketler” ya da “yerel otoriteler” gibi hukuki-politik özneler de bulunur (Eagleton, 2020: 196-199).

Alex Callinicos’a göre Althusser devleti ideoloji ile bağlantılandırarak anlamaya çalışır. Bu çabanın sonucu olarak da devletin kendisini değil ama DiA’ları analiz nesnesi haline getirmiş olur. Marksistlerin hedefi burjuva devlet aygıtını parçalamak ve yerine proletarya diktatörlüğünü getirmektir. Oysa, Althusserin hamlesi ile hedef kapitalist devlet olmaktan çıkar ve devletin ideoloji salgıladığı aygıtlar haline gelir. Althusserci anlatıya göre bu aygıtlar belki halihazırda burjuvazinin elindedir; ancak bunlar sınıf mücadelesine duyarlı oldukları için proletarya tarafından ele geçirilebilir ve “proleter ideolojiyi” yaymaya başlayacak şekilde yeniden programlanabilirler. Bu bakış açısı, odağın baskıcı aygıtlardan ideolojik olanlara çevrilmesine neden olur, böylece mücadelenin DiA’larda kadrolaşma ile sınırlanabileceği reformist bir stratejiye varılır (Callinicos, 1976: 105). Callinicos ayrıca Althusser’in ideoloji kuramını işlevselcilikle suçlar. DiA’lar hâkim sınıflar ve bağımlı sınıflar arasındaki mücadelelere sahne olur ama bu mücadelelerin gerçek bir etkisi yoktur; dekor olarak orada gibidirler. Yine ideoloji, üretim tarzı farketmeksizin tüm toplumsal formasyonlarda “evrensel bir işlevi” yerine getirir (Callinicos, 1982: 75). Nitekim, tüm zamanlara ve toplumsal formasyonlara yayılmış bir ideoloji kavrayışı özgül “açıklama gücün”nden çok şey yitirir (Yılmaz, 2001: 65).

Stuart Hall, Althusser’in ideolojinin “yanlış bilinç” olarak sadece fikirlerden ibaret olmadığını, bunların kurumsal pratiklerde maddileştiği şeklindeki iddialarını benimser. Yine de ideolojinin özneleri neredeyse otomatik bir şekilde kapitalist formasyondaki ilgili konumlarına dağıttığı şeklindeki önermeye katılmaz. Ona göre kapitalist üretim tarzının hegemonyası sivil toplum içindeki mücadeleler yolu ile sağlanır (Jessop vd., 1988: 42). Hall yine Althusser’in kapitalist toplumsal

formasyonun farklı düzeylerdeki çelişki ve pratiklerin olumsal eklemlenmesi yoluyla oluşturduğu bir 'karmaşık bütünlük' olduğu fikrini kabul eder. Yine de özellikle *Devletin İdeolojik Aygıtları*'nda sunulan tablodan rahatsızdır. Bu metinde sadece "hâkim ideoloji"den söz edilir; bağımlı sınıfların ideolojisi varsa bile bu görünmez hale gelmiş, bir şekilde birinciyle uyumlulaştırılmıştır. Bu da hâkim ideolojinin kendinden bekleneni gerçekleştirirken hiçbir "karşı eğilimle" muhatap olmadığını ima eder (Hall, 2010: 371).

Martin Carnoy, Anderson'ı (1988) takip ederek Gramsci'de devlet-sivil toplum arasındaki ilişkinin üç şekilde ele alındığını söyler: Birincide devlet ve sivil toplum arasında bir karşıtlık vardır. Zor, devlet ile, hegemonya da sivil toplum ile ilişkilendirilir. İkincide, devlet sivil toplumu "kuşatır"; burada hegemonya artık zor ve rıza kombinasyonu olarak alınmıştır. Üçüncüde ise devlet ve sivil toplum "özdeş" kılınmıştır. Zor da hegemonya da devlet aygıtında toplanmıştır. Devlet ve sivil toplum kaynaşarak daha büyük bir birim oluşturmuştur. İşte Althusser DiA'lar kavramı ile bu üçüncü formülasyonu benimsemiş olur (Carnoy, 1984: 72-73). Dahası Carnoy'a (1984: 96) göre Althusser baskı aygıtının 'bütünlüğünü' abartmış görünür, nitekim bunlar içindeki çelişki ve çatışmaları tartışma konusu yapmaz. Örneğin Türkiye'de ordu içindeki muhtelif kliklerin varlığı (27 Mayıs öncesi ve sonrası) bunlar arasındaki birleşmeler ya da 9 Mart 1971 olayında olduğu gibi karşı karşıya gelmeler hatırlanabilir. Yine Türkiye örneğinde Pol-Der ve Pol-Bir arasındaki rekabet zikredilebilir. Elbette, bununla ilgili sayısız örnek başta Güney Amerika ülkeleri olmak üzere çok sayıda ülke için de verilebilir. O halde, Althusser'in DBA'nın yekpareliğine dair sunduğu tablo tartışmaya açıktır.

Pierre Bourdieu de (2012: 87), Althusser'in aygıt temelli yaklaşımını esas olarak işlevselciliği nedeniyle eleştirir: "Bana göre karamsar işlevselciliğin Truva atı olan aygıt nosyonuna çok soğuk bakıyorum: Bir aygıt bazı amaçlara ulaşmaya programlanmış bir cehennem makinasıdır." Bourdieu'ye göre Althusser'in aygıt olarak kavramsallaştırdığı eğitim, devlet, kilise ya da siyasal partiler esasında alandır. Bu alan içinde farklı aktörler, farklı güçleri ve kazanma şansları ile bazı faydalar elde etmek için mücadele ederler. Hâkim hale gelen güç, alanı kendi lehine kullanabilir, ancak her zaman mağlup olanların tepki ve taleplerini hesaba katmak zorundadır. Alan içindeki oyuncular arasında mutlak bir hakimiyet ortaya çıktığında, yani direnişler yok olduğunda alan da ortadan kalkar, hatta Bourdieu'ye göre Althusserci anlamda bir aygıt dönüşmeye başlar. Yine de en "totaliter" yönetimlerde bile Althusser'in ortaya koyduğu şekliyle aygıtlar bulunmaz (Bourdieu ve Wacquant, 2012: 87-88). Çünkü Althusserci aygıt aktörlerin eğilimlerini ve karşı-eğilimlerini dikkate almayan tek yönlü bir nedensellik çizgisi içeren kapalı birimlerdir.

Perry Anderson (1988) Althusser'in sivil toplum kavramını reddetmesinin 'vahim' sonuçlarını gözler önüne serer. Anderson'a (1988: 63) göre "Zira bir kez bütün ideolojik ve politik üstyapılar -aile, reformist sendikalarla partiler ve özel iletişim araçlar- tanım gereği devlet aygıtları olarak kabul edilirse, *burjuva demokrasisi ile faşizmi ayırmak mantıken imkânsız ve gereksiz olur.*"¹⁰ Örneğin, bu durumda faşizmin tüm sendikaları kapatması, ya da ortada tek bir faşist sendikanın dışında sendika kalmasının hiçbir politik anlamı yoktur. Zira 'burjuva-normal' zamanlarda da sendikalar DiA olarak konumlanmışlardır. Benzer bir hatayı Frankfurt Okulu da yapmış, onlar da Nazi Almanya'sı dönemi ile Federal Almanya Cumhuriyeti dönemi "liberal demokrasisi" arasında anlamlı bir ayırım yapmaktan ısrarla kaçınarak bu sonucuda polis yerini ailenin aldığı şeklinde iddialı bir tezi benimsemişlerdi. Oysa burjuva demokrasisi ile Faşizm ya da Nazizm arasında herhangi bir fark olmadığı yönündeki 'sol-komünist' fikirler 1920'ler ve 1930'larda bu sonuncularla etkin mücadele pratiğini engellemiştir. Anderson özgül DiA kavramsallaştırmasını, bunun ima ettiği ideolojik ve kültürel mücadelenin öne çıkarılması çabasını Çin Komünist Partisi'nin (ÇKP) Maoist "Kültür Devrimi" atılımının Batıdaki etkisine bağlar (Anderson, 1988: 59-65).

Nicos Poulantzas bir Althusser takipçisi olmasına rağmen entelektüel yolculuğu boyunca ona farklı cephelerden eleştiriler yöneltmiştir. Birincisi, Poulantzas *Faşizm ve Diktatörlük*'te de Althusser'in yaklaşımını "formalist" ve "soyut" olmakla, "sınıf savaşına" gereken önemi vermemekle itham etmektedir (Poulantzas, 2012: 351). Dahası, Poulantzas'a göre devlet asla salt baskı+ideoloji olarak işlemez; sadece üretimin toplumsal koşullarının yeniden-üretimi anlamında değil, doğrudan "üretim döngüsü" nün yeniden-üretiminde "doğrudan iktisadi işlev" e de sahiptir (Poulantzas, 2012: 353-354). Oysa Althusser devletin bu işlevini kuramsal olarak göz ardı etmiştir. Devletin ekonomiye organik müdahalesi göz ardı edilince de Lenin'in tekelci kapitalizm ve emperyalizm analizlerini anlamak mümkün olmaz. Zira bunlar kapitalist devletin ekonomiye doğrudan müdahalesi kabulünden hareket eder. Bu bağlamda, Poulantzas Althusser'in "aygıt" kavramını salt devlet aygıtları biçiminde kullanıp onu "üretim birimlerine" uygulamamasını eleştirir (Poulantzas, 2012: 355). Althusser toplumsal formasyonun bütünlüğüne denk düşen tek bir "hâkim ideolojiden" söz ederken Poulantzas'a (2012: 358) göre, "[b]ir toplumsal formasyonda yalnızca bir egemen ideoloji bulunmaz, *birbirleriyle çelişkili birçok ideoloji veya ideolojik alt sistemler vardır.*"¹¹ Althusser, DiA'ların çoğulluğundan ve "görelî özerkliklerinden" bahsetmekle birlikte bunların "hâkim ideoloji" nin şemsiyesi altında birlik kazandıklarını söylemiştir. Hâkim ideoloji ise devlet iktidarını elinde

¹⁰ İtalik, bana ait.

¹¹ İtalik, metnin orijinalinde yer almaktadır.

bulunduran sınıfın ideolojisidir. Böylece “soyut” ve “formalist” bir *fait accompli* şeklinde hâkim sınıf ideolojisi devlet iktidarının birliğini sağlamış olur. Böylelikle Althusser aslında ideolojinin genel mekanizması ile hâkim ideolojiyi eşitler. Poulantzas’a göre bu “sınıf savaşımını” göz ardı eden oldukça ‘mekanik’ bir açıklamadır. Böylece Althusser hem birbiriyle mücadele halinde farklı sınıf ideolojilerini hesaba katmaz, hem de devlet iktidarı içindeki farklılıkları, çatışmaları ve parçalanmışlıkları ihmal eder (Poulantzas, 2012: 358).

İkincisi, Poulantzas Althusser’i devleti DiA ve DBA’nın toplamı olarak sunmasını ve devletin kurucu-pozitif rolünü göz ardı etmesi nedeniyle eleştirir (Jessop, 1985: 117). Poulantzas’a göre baskı-ideoloji ayrımı ancak “betimleyici” düzeyde anlamlı olabilir. Dahası, baskı+ideoloji denklemi devleti kaçınılmaz bir şekilde “negatif” rollerle sınırlandırmış olur. Oysa Poulantzas’a göre devletin “kurucu” ve “pozitif” edimlerini hesaba katmak gerekir. Örneğin devlet ekonomi alanında sadece yeniden-üretimde var değildir; devlet “pozitif” olarak bizatihi en başta, ekonomik ilişkilerinin yaratımında oradadır. Halbuki Althusser’de devlet bizatihi ekonominin içinde değildir; dışarıdan onun yeniden-üretimini güvence altına almakla yetinir. Böylece ekonomi içinde siyasalın yer almadığı, “kendi kendini yeniden üreten” (*autoreproductible*) ve “kendi kendini yeniden düzenleyen” (*autorégulatrice*) bir düzey olarak kavranmış olur (Poulantzas, 1978: 33).¹² Öte yandan, devletin bağımlı sınıflar ile ilişkisi de salt baskı ve ideoloji çifti açısından anlaşılabilir. Zira devlet hâkim sınıflar ve bağımlı sınıflar arasındaki ilişkilerin düzenlenmesinde yine “pozitif” bir şekilde “maddi” edimlerde bulunur. Örneğin bağımlı sınıfların ‘rıзалarı’ devletin olumlu rol oynadığı süreçler içinde ‘maddi ödünler ve tavizler’ aracılığıyla da kazanılır. Böylece, DBA ve DiA aygıtları ile sınırlı devlet kavrayışı devletin “ekonomik aygıtını” görmezden gelmiş olur. Yine, DBA ve DiA şeklindeki bir ayrım “nominalizme” ve “özcülüğe” götürebilir. Zira söz konusu aygıtlar farklı konjonktürlerde farklı işlevler üstlenebilirler. Örneğin ordu bazı askeri diktatörlüklerde sadece baskı aygıtı olarak değil doğrudan doğruya ideolojik bir aygıt olarak da iş görmektedir.¹³ Aynı şekilde, polis, mahkeme ya da hapisanelerin de ideolojik işlevler yerine getirdiği barizdir. O halde, bu ayrım, katı ve katı bir şekilde yapılırsa sosyo-politik gerçekliği yakalama ihtimali ortadan kalkar (Poulantzas, 1978: 31-38).

4. SONUÇ

¹² Düzenleme okulu da yeniden-üretim yapıları tarafından otomatik bir şekilde öznesiz ve hiç değişikliğe uğramadan sağlanması fikrini eleştirdiler (Jessop ve Sum, 2006: 215-216).

¹³ Türkiye’de de ordunun geçmişte Kemalizm’in yayıcılığını üstlenerek ‘ideolojik’ bir işlevi yerine getirdiği hatırlanabilir.

Althusser'in ideolojiyi yeniden kavramsallaştırma çabası muhtemelen ancak Marx'ın kavramı yeniden-inşası ile karşılaştırılabilir. Althusser'in ideolojiyi hem "yanlış bilinç" hem de "temsiller sistemi" sorunsallarından kopararak ideolojinin maddi pratiklerde cisimleştiğini vurgulaması oldukça önemlidir. Aynı şekilde, ideolojiyi devlet aygıtları ile ilişkilendirmesi de başlı başına önemli bir katkıdır. Gelgelelim, Althusser'in ideoloji ve DiA'lar ile ilgili çizdiği tabloda da önemli sorunlar vardır. *Birincisi*, Althusser "genel olarak ideoloji"nin varoluş ve işleyiş koşullarını her türlü boşluk, eksiklik, direniş ya da başarısızlık ihtimalini dışlayarak sunmaktadır. Burada da "genel olarak ideoloji" yeniden-üretim koşullarını 'çalışkan bir öğrenci' gibi sürekli olarak sağlamaktadır. Genel ideoloji 'son tahlilde' "hâkim sınıfın ideolojisi" olarak anlaşılırken buna karşıt olmak üzere bağımlı sınıfların genel ya da tikel ideolojilerinden söz edilmemektedir. Başka bir deyişle, Althusser'de ideolojik çatışma ya da mücadeleler yok gibidir. Böylece Poulantzas'ın uyardığı gibi genel ideoloji ya da hâkim sınıfın ideolojisi devlet iktidarının bütünlüğünü dolaysızca güvence altına almış olur. Oysa, devlet iktidarı basitçe tek bir ideoloji tarafından birleştirilemeyecek düzeyde parçalıdır. Bunun yerine farklı ideolojilerin çarpışma ve uzlaşmalarına dayalı eklemleme biçimleri ve bunların yarattığı 'bütünlük' görüntüsü üzerinde durulmalıdır. *İkincisi*, Althusser her ne kadar "genel olarak ideolojiler" ile "tikel ideolojiler" arasında ayırım yapsa da bu ikisi arasındaki ilişkinin niteliğinin ne olduğunu açıkça belirtmez. Dahası, tikel ideolojilerin nasıl olup da genel ideolojiyi oluşturduğu da açık değildir. *Üçüncüsü*, Althusser bilim/ideoloji karşıtlığını mutlaklaştırmış görünerek esasında kendisinin de ciddi bir şekilde eleştirdiği pozitivizme yaklaşır. Bu tabloda bilim hakikatle, ideoloji de yanlış ile özdeşleştirilir. Buradan, Rancière'in uyardığı gibi bilimin hakikatine sahip olan az sayıdaki ayrıcalıklı aktör (FKP, entelektüeller, üniversite hocaları) ile ideolojinin cenderesinden çıkmayı başaramayanlar (kitleler, öğrenciler, işçiler, köylüler) arasında politik olarak asimetrik bir ilişki oluşur, bu da klasik elitist kuramlara bir dönüş olarak değerlendirilebilir. Bunun yerine, bilimi pozitivistler gibi monist bir şekilde mutlaklaştırmayan, ancak post-yapısalcılar gibi de *in perpetuum* görelileştirmeyen Eleştirel Realizmin epistemolojik pozisyonu benimsenebilir.

Althusser Gramsci'yi izleyerek klasik Marksizmin (liberalizmi de ekleyebiliriz) baskı ve zor ile ilişkilendirdiği dar bir kamusal çekirdek olarak devlet kavrayışının ötesine geçmiştir. Bu anlamda, "baskı hipotezi"nin dar kalıplarını aşarak devleti ideoloji yayma görevi ile donatması anlamlıdır. Bununla birlikte, kapitalist devlete yönelik çizmiş olduğu çerçeve oldukça şematik düzeyde kalmış, işlevselcilik ve yapısalcılığın, başka bir deyişle yapısalcı-işlevselciliğin sorunlarını bünyesinde barındırmaktan kurtulamamıştır. Dahası, bir filozof olarak devleti oldukça soyut bir düzeyde ele almış, somut düzeyde devleti var eden dinamik

sosyo-politik ilişkileri ve mücadeleleri daha statik, yapısalcı nedensellik anlayışı lehine görmezden gelmiştir. Böyle olunca da kuramına yapısal belirlenimi aşırı öne çıkararak işlevselci nitelikte bir otomatizm ya da mekanizizm sinmiştir. Althusser'in devlet kavrayışı ile ilgili bazı temel sorunlar şunlardır: *Birincisi*, kapitalist devletin değişmez ve başarısızlığa hiç yer bırakmayacak şekilde, sürekli olarak kapitalist üretim tarzının toplumsal yeniden üretimini güvence altına aldığı ileri sürmüştür. Oysa, devletin bu işlevi yerine getiriyor oluşu onun *a priori* bir niteliği olmaktan ziyade toplumsal mücadeleler yolu ile *a posteriori* ona kazandırılan bir özelliktir. Demek ki devlet düğmesine basınca çalışmaya başlayan ve sonsuza dek çalışacak bir makine gibi görülmemelidir. Başka bir bağlamda bile olsa son yıllarda giderek daha çok tartışılan başarısız devletlerin varlığı (*failed states*) bunun apaçık örneğidir. *İkincisi*, Althusser'in kendinden önceki Marksist devlet kuramını baskı-merkezli olması nedeniyle eleştirmekle birlikte onu aynı zamanda bir araç, baskı-aracı olarak kavramsallaştırılmasının eleştirisine girişmemiş olmasıdır. Althusser, baskı yanına ideolojiyi ekler, ama kendinden önceki geleneği izleyerek devleti ilişkisel değil; araçsalcı bir şekilde kavramaya da devam eder. Althusser (1976: 90), “devlet iktidarını elinde bulunduran hâkim sınıf”tan (*la classe dominante, qui détient le pouvoir d'Etat*) bahsettiği ölçüde devleti araçsalcı ve iktidarı da tözcü-mülkiyetçi bir şekilde kavramış olur. Oysa, daha sonra Poulantzas'ın (1978) yapacağı gibi devleti çatışmacı ya da oydaşmacı sınıf ya da sınıf fraksiyonları arasındaki ilişkilerin biçim-belirlenimli maddi yoğunlaşması olarak görmek analitik olarak daha anlamlı görünmektedir. Bu sonuncuda, iktidar da bir sınıfın elinde tuttuğu bir tözden ziyade farklı sınıfsal aktörler arasındaki ilişkisellikten doğan konumlanmalardır. *Üçüncüsü*, Althusser baskının yanına ideolojiyi ekleyerek ‘negatif’ devlet kavrayışının ötesine geçmeyi başaramaz. Devlet hala baskılayan ve ideolojik olarak ‘programlayan’ olumsuz nitelikteki işlevleri yerine getirmektedir. Oysa Poulantzas'ın ileri sürdüğü gibi devlet ne sadece baskılar ne de sadece yönlendirir; o aynı zamanda ‘pozitif’ anlamda imal eder, dönüştürür ve yaratır. *Dördüncüsü*, ‘aşırı’ genişlemiş bir devlet (sivil) toplumu yutma tehlikesini gündeme getirmiştir. Bu nedenle, devlet/sivil toplum ayrımı Gramsci'ye referansla organik değil ama metodolojik olarak alınmalıdır. Aynı şekilde, devlet ve sivil toplum birbirine indirgenmemelidir. Zira birincisi Liberalizmin ikincisi ise Faşizmin devlet/sivil toplum kavrayışlarına tekabül eder. Bu ikisi arasındaki sınırların değişken ve dinamik bir doğası olduğu da unutulmamalıdır. Bu bakımdan genişlemiş bir devlet kavrayışı mutlaklaştırılmamalıdır. *Dördüncüsü*, DBA ve DİA'lar arasındaki ayrım da eğer özcülüğe ve işlevselciliğe düşülmek istenmiyorsa Poulantzas'ın uyardığı gibi ancak “betimsel” düzeyde ele alınmalıdır.

Son olarak Althusser'in ideoloji ve devlet kuramına özgün katkıları ve etkileri abartılmayacak düzeyde iz bırakmıştır. Bununla birlikte, yukarıda göstermeye çalıştığımız gibi kuramsal çerçevesi önemli sorunlarla da malûldür. Özellikle, Althusser'in çizdiği statik tabloya toplumsal mücadelelerin yaratıcı dinamizmi eklenirse açıklama kapasitesi daha yüksek bir kuramsal çerçeveye ulaşılabilir. Elbette bu öneri basitçe Althusserci yapısalcılığın yerine bir çeşit iradeciliğin geçirilmesi anlamına gelmez. Daha ziyade, yapısal sınır ve kısıtları tanıyan; bunların sunmuş olduğu eşitsiz koşullar içinde eyleyen sosyo-politik aktörlerin nedensel etki kapasitelerine vurgu yapılması anlamına gelir. Yine de toptan bir Althusser reddiyesi yerine, tıpkı onun Marx'ın projesini geliştirilmesi gereken bir 'araştırma programı' olarak görmesi gibi, Althusserci proje de özellikle ortaya attığı özgün sorunsallar bakımından ayrıntılandırılması ve derinleştirilmesi gereken bir 'araştırma programı' olarak görülebilir. Althusser'in devlet kuramı alanındaki mirası, özellikle onun kapitalist devleti genişleten bakış açısı, baskı ve ideoloji(ler) ile soktuğu ilişki, bugünün yükselen otoriter kapitalist devletçiliğini anlamak için yürütülen tartışmalarda da yol gösterici olabilir.

KAYNAKÇA

Althusser, Louis (1973), "Du «Capital» à la philosophie de Marx", Althusser, Louis ve Étienne Balibar (Der.), Lire Le Capital I (Paris: François Maspero): 9-86).

Althusser, Louis (1976), "Idéologie et appareils idéologiques d'Etat (Notes pour une recherche), Positions (Paris: Editions Sociales): 67-125.

Althusser, Louis (1995a), "De La Reproduction Des Rapports De Production", Sur la Reproduction (Paris: PUF): 169-177.

Althusser, Louis (1995b), "De L'Idéologie", Sur la Reproduction (Paris: PUF): 205-242.

Althusser, Louis (1995c), "Infrastructure et Superstructure", Sur la Reproduction (Paris: PUF): 81-85.

Althusser, Louis (1995d), "L'État et ses Appareils", Sur la Reproduction (Paris: PUF): 101-124.

Althusser, Louis (2000), Özeleştirici Öğeleri (İstanbul: Belge) (Çev. Levent Targu).

Althusser, Louis (2004), John Lewis'e Cevap (İstanbul: İthaki) (Çev. Alp Tümertekin).

Althusser, Louis (2005a), “Aux Lecteurs”, Pour Marx (Paris: La Découverte): 259-265.

Althusser, Louis (2005b), “Les “Manifestes philosophiques” de Feuerbach”, Pour Marx (Paris: La Découverte): 35-43.

Althusser, Louis (2005c), “Préface: Aujourd’hui”, Pour Marx (Paris: La Découverte): 9-34.

Althusser, Louis (2005d), “Sur la Dialectique Materialiste (De l’inégalité des Origines)” Pour Marx (Paris: La Découverte): 161-224.

Althusser, Louis (2006), “Amiens Savunusu”, Makyevél’in Yalnızlığı ve Başka Metinler/Althusser’in Mirası (Ankara: Epos) (Çev. Turhan Ilgaz): 219-270.

Anderson, Perry (1979), Considerations on Western Marxism (London: Verso).

Anderson, Perry (1988), Antonio Gramsci Hegemonya Doğu/Batı Sorunu ve Strateji (İstanbul: Alan Yayıncılık) (Çev. Tarık Günersel).

Badiou, Alain (2015), Fransız Felsefesinin Macerası (İstanbul: Metis) (Çev. P. Burcu Yalım).

Balibar, Étienne (2005), “Avant-Propos Pour La Réédition De 1996”, Pour Marx (Paris: La Découverte): 1-xiv.

Bank, Berker (2016), “Althusser’in Düşüncesinde Toplum ve İdeoloji”, Amme İdaresi Dergisi, 49 (2): 1-38.

Benton, Ted (1984), The Rise and Fall of Structural Marxism: Althusser and his Influence (New York: St. Martin’s Press, Inc).

Benton, Ted ve Ian Craib (2011), Philosophy of Science: The Philosophical Foundations of Social Thought (New York: Palgrave Macmillan).

Bhaskar Roy (2011), Reclaiming Reality: A Critical Introduction to Contemporary Philosophy (New York: Routledge).

Bourdieu, Pierre ve Loïc Wacquant (2012), Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar (İstanbul: İletişim) (Çev. Nazlı Ökten).

Callinicos, Alex (1976), Althusser’s Marxism (London: Pluto Press).

Callinicos, Alex (1982), Is There a Future For Marxism? (London: Macmillan Press).

Carnoy, Martin (1984), *State and Political Theory* (New Jersey: Princeton University Press).

Eagleton, Terry (2020), *İdeoloji* (İstanbul: Ayrıntı) (Çev. Muttalip Özcan).

Elliott, Gregory (1994), “Analysis Terminated, Analysis Interminable: The Case of Louis Althusser”, Elliott, Gergory (Der.), *Althusser: A Critical Reader* (Oxford: Blackwell): 177-202.

Elliott, Gregory (2006), *Althusser: The Detour of Theory* (Leiden: Brill).

Gillot, Pascale (2009), *Althusser ve Psikanaliz* (Ankara: Epos) (Çev. Nami Başer).

Gramsci, Antonio (1971), *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, Hoare, Quintin ve Geoffrey Nowel Smith (Der.), (New York: International Publishers) (Çev. Quintin Hoare ve Geoffrey Nowel Smith).

Hall, Stuart (2010), “Anlamlandırma, Temsil, ideoloji: Althusser ve Post-Yapısalcı Tartışmalar”, Mutlu, Erol (Der.), *Kitle İletişim Kuramları* (Ankara: Ütopya) (Çev. Erol Mutlu): 359-394.

Jessop, Bob (1985), *Nicos Poulantzas: Marxist Theory and Political Strategy* (London: Macmillan).

Jessop, Bob, Kevin Bonnet, Simon Bromley ve Tom Ling (1988), *Thatcherism: A Tale of Two Nations* (Oxford: Polity Press).

Jessop, Bob ve Ngai-Ling SumSum (2006), *Beyond the Regulation Approach: Putting Capitalist Economies in Their Place* (Cheltenham: Edward Elgar Publishing).

Keat, Russel ve John Urry (1975), *Social Theory as Science* (London: Routledge ve Kegan Paul).

Kuhn, Thomas (2017), *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* (İstanbul: Kırmızı) (Çev. Nilüfer Kuyaş).

Lenin, Vladimir İlyiç (2016), *Devlet ve Devrim* (İstanbul: Yordam) (Çev. M. Halim Spatar ve Celal Üster).

Marx, Karl (2011), *Kapital I. Cilt* (İstanbul: Yordam) (Çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan).

Marx, Karl (2015), *Kapital II. Cilt* (İstanbul: Yordam) (Çev. Mehmet Selik).

Marx, Karl ve Friedrich Engels (2015), *Komünist Manifesto* (İstanbul: Yordam) (Çev. Nail Satlıgan).

Marx, Karl (2016), “Louis Bonaparte’ın 18 Brumaire’i”, Fransız Üçlemesi (İstanbul: Yordam) (Çev. Erkin Özalp): 149-251.

McLellan, David (1998), *Marxism After Marx* (London: Macmillan).

Neuman, Lawrence (2014), *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches* (Essex: Pearson).

Poulantzas, Nicos (1978), *L’Etat, le Pouvoir, le Socialisme* (Paris: PUF).

Poulantzas, Nicos (2008), “Towards a Marxist Theory”, Martin, James (Der.), *The Poulantzas Reader* (London: Verso) (Çev. Gregory Elliott): 139-165.

Poulantzas, Nicos (2012), *Faşizm ve Diktatörlük* (İstanbul: İletişim) (Çev. Ahmet Insel).

Rancière, Jacques (1974), *La Leçon d’Althusser* (Paris: Gallimard).

Rancière, Jacques (2011), “Foreword to the English Edition”, *Althusser’s Lesson* (London: Continuum) (Çev. Emiliano Battista): xiii-xviii.

Rehmann, Jan (2015), *İdeoloji Kuramları, Yabancılaşma ve Boyun Eğme Güçleri* (İstanbul: Yordam) (Çev. Şükrü Alpagut).

Thompson, Edward Palmer (1995), *The Poverty of Theory: Or An Orrery of Errors* (London: Merlin Press).

Timur, Taner (2005), *Felsefi İzlenimler Sartre, Althusser, Foucault, Derrida* (Ankara: İmge Kitabevi).

Yılmaz, Zafer (2001), “Althusser’in Bilim, İdeoloji ve Düzeyler Teorisinin Açmazları: Üst-belirlenimden Post-belirlenime”, *Praksis*, 4: 35-74.