Bilim ve Sanat

1

İDEOLOJİNİN SOYKÜTÜĞÜ

Marx ve İdeoloji

Nur Betül Çelik



Nur Betül Çelik: Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Gazetecilik Bölümü'nde yardımcı doçent olarak görev yapmaktadır. Doktora derecesini, "*Kemalist Hegemony: from its constitution to its dissolution*" başlıklı teziyle İngiltere'de Essex Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü İdeoloji ve Söylem Çözümlemesi Programı'ndan aldı. Kemalist imgeleme ilişkin bir yazısı, Aletta J. Norval, David Howarth ve Yannis Stavrakakis tarafından derlenen *Discourse Theory and Political Analysis* adlı eserde yayımlandı. İletişim Yayınları tarafından yayımlanan *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* dizisinin *Kemalizm* cildinde de Kemalizm ile ilgili bir başka yazısı bulunmaktadır. Bunun dışında *Kültür ve İletişim, Doğu Batı* gibi dergilerde Kemalist söylem, ideoloji kavramı ve kuramları üzerine yazıları yayımlanmıştır.



Kaynakça bilgisi:
Nur Betül Çelik, *İdeolojinin Soykütüğü I : Marx ve İdeoloji*,
Bilim ve Sanat, Ankara, 2005, 197 sayfa.

İçindekiler

Önsöz 9

Giriş 13

I. Bölüm

İdeoloji Kavramının Doğuşu 27

1. İdeoloji: Etimolojisi ve Kökenleri 27
2. İdeolojinin Keşfi: İdeologlar 33
3. Francis Bacon ve İdeolojinin Aydınlanma Öncesi Kökleri 44
4. Bacon'dan Sonra Bilginin ve Aklın Sınırında İdeoloji Kavramı 52

II. Bölüm

Marx'ın Eserleri ve İdeoloji Kavramı 57

1. Marx'ın Eserinin Bütünlüğü Sorunu 57
2. Hegel'e Rağmen Hegelci Olarak Marx 64

3. Alman İdeolojisi 87
4. Marx'ın Eserlerinde İdeolojinin Kuramsal Değeri 93

III. Bölüm

İdeolojinin Öncü Modeli Olarak Marx'ın Din Eleştirisi 105

IV. Bölüm

Marx'ın Toplum Kuramı ve İdeoloji 119

1. Maddi Gerçeklikle İlişkisi Çerçevesinde Düşünce Pratiği: Altyapı-Üstyapı Sorunsalı 119
2. Olanaksız Bir Nesne ve İdeolojinin Sınırı Olarak Marx'ın İdeal Toplumu 154

V. Bölüm

Marx'ın Epistemolojisi ve İdeoloji 161

1. Yanlış Bilinç Sorunsalı 161
2. Meta Fetişizmi ve Gerçekliğin Görüngüsel Biçimi Olarak İdeoloji 178

Sonuç Yerine 189

Kaynakça 191

Babama...

Anneme...

Önsöz

İdeoloji üzerine bir kitap yazmak... Böylesine kararsız ve belirsiz bir kavramı anlamaya çalışmakla geçen on iki yılın sonunda geldiğim yer burası. Bu on iki yıl boyunca, ideolojiyle ilgili okudum, düşündüm ve dersler verdim. Ama itiraf etmek gerekirse, bir on iki yıl daha üzerine çalışsam da kavrama ilişkin açık seçik kavranabilir sonuçlara varmak, bulunduğum şu noktada bana, on iki yıl öncekinden daha olanaksız görünüyor. Üstelik benim ideolojinin ***neliğine*** ilişkin kararsızlığım giderek pekişiyor. Bir şeyden eminim: Kararsızlık, ideoloji kavramının tarihinin en ***kararlı*** öğesi, belirsizlikse kavramın doğasının en ***belirgin*** niteleyeni... Yine de bir araştırma nesnesi olarak ideoloji benim için daha uzun yıllar çekiciliğini korumayı sürdürecek.

Genel olarak ideoloji kavramının kararsız tarihini ***kararsızlıkları, salınımları*** göstererek anlatırken belirsiz doğasını belirsizliğin kökenlerine doğru bir hareketle görünür kılmayı amaçlayan bir kitap yazmayı istememin iki nedeni var. Bunlardan ilki, akademik tercihlerimle ilgili. Akademik açıdan kendimi bildim bileli merak ettiğim bir kavramdı ideoloji. İdeoloji üzerine bir kitap yazma arzusu da bu merakın bir sonucu. Bu arzunun ikinci nedeni, bir kitap yazmanın, kendilerinden etkilendiğim ve yazdıklarıyla söyledikleriyle bana çok şey öğreten hocalarıma borcumu ödeyebilmemin bildiğim tek yolu oluşu... Onlar sayesinde akademik kimliğim, beklentilerim, arzularım şekillendi; kendi sınırlarımın farkına varmamı sağlayan onlar oldu. İdeoloji kavramıyla ilgilenmeye başladığım sıralarda, 1980'li yılların sonunda Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde doktora öğrencisiydim. O yıllarda doktora tez danışmanlığımı yapan ve ideolojiyle ilgili yazdığım ilk yazıyı okuyarak beni cesaretlendiren Ömür Sezgin, teşekkür borçlu olduğum ilk kişidir. Yine o yıllarda araştırma görevlisi olarak Basın-Yayın Yüksekokulu'nda çalışıyordum. İlgilerimin şekillenmesinde, okulda o zamanlar oda komşularım olan Halil Nalçaoğlu ve erken kaybettiğimiz değerli arkadaşımız Mehmet Küçük'ün, kendilerinin pek de farkında olduklarını sanmadığım bir et-

kileri oldu. 1991'de İngiltere'de ideoloji ve söylem çözümlemesi üzerine bir doktora programına katıldığımda ideoloji benim için vazgeçilmez bir çalışma alanı olmuştu bile. İngiltere Essex Üniversitesi'ndeki doktora tez danışmanlarım Aletta J. Norval'a ve Ernesto Laclau'ya çok şey borçluyum. Sina Akşin ve Aysel Aziz'den sonra akademik çalışma disiplini konusunda onlardan çok şey öğrendim. Ayşe İnal, Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde ders vermeye başladığım 1996 yılından beri çeşitli vesilelerle bana ve çalışmalarıma destek oldu. İdeoloji konusuna ortak ilgimiz nedeniyle onunla çok şey paylaştık.

Derslerde beni sabırla dinleyen, yerinde soru ve müdahaleleriyle her zaman düşünce sürecimi etkilemiş olan yüksek lisans ve doktora öğrencilerimin de ideoloji kavramı üzerine bir kitap yazmaya girişmemde önemli bir payları var. Onlara daha kolay ve daha çabuk ulaşabilmemin bir yolu olacak bu kitap. İdeoloji konusunda Türkçede ulaşılabilecek kaynakların sınırlılığı, bu dersler sırasında öğrencilerime sıkıntılı anlar yaşatıyor. Bu kitabı onlara borçlu olduğumu düşünüyorum. Öğrencilerim arasında özellikle üçünün adını anmam gerekiyor: Tümay Umut Arslan, Şerife Çam ve Tezcan Durna. Tümay, zekâsı, inceliği ve düşünce kıvraklığı ile doktora derslerini öylesine zevkli kıldı ki akademi onun varlığı sayesinde benim için yeniden anlam kazandı. Şerife, iletişim çalışmaları içinde ideoloji kavramının yerini belirlemeyi hedeflediği bir doktora tezi yazıyor. Onun konusunu iyi bir kavrayışla ele aldığı yazıları ve soruları, benim için her zaman öğretici ve aydınlatıcı oluyor. Tezcan, kitabı okumadı ama benden dinledi ve değerli katkılarda bulundu.

Elinizde tuttuğunuz kitabın ilginç bir serüveni var. Başlangıçta tek cilt olarak planlanmış bir projeydi "İdeolojinin Soykütüğü". Fakat yazma süreci içinde özellikle Marx'a ayırdığım sayfaların hacmi planladığımı aşınca, bütün projenin ancak üç cilt içinde tamamlanabileceğini anladım. Bu gerçeği anlamamda, henüz kitabın ortalarına ancak geldiğim bir sırada yazdıklarıma şöyle bir göz attıktan sonra bana, "Bu Marx kitabı olmuş" diyen Eser Köker'in özel bir etkisi oldu.

Yine o sıralarda, o ana dek yazdığım bölümleri düzeltmek üzere okuyan Ülkü Doğanay'ın uyarıları da bütün projeyi üç cilt içinde tamamlama konusunda bana cesaret verdi. Kitaba başladığım günlerde, belki de bir tür nostaljiyle, yeniden Essex Üniversitesi'nde olmayı istedim. Yazmaya orada başlarsam sonunu daha kolay getireceğimi düşündüm. Üniversite'nin zengin kütüphanesinden yararlanmanın da bana sağlayacağı katkıyı düşünerek eski bölümümle bağlantı kurdum. İki ay boyunca Essex Üniversitesi'nde araştırma yapabilmem için bölümün olanaklarını bana açmaya hazır olduklarını bildirdiler. Aletta J. Norval'a ve Essex Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü'ne bu nedenle teşekkür borçluyum. Elbette, İletişim Fakültesi Dekanı Ahmet Tolungüç'ün izin konusunda çıkabilecek bürokratik engellerin çözülebilmesi yolundaki girişimlerini ve desteğini unutmam mümkün değil. Bu kitabın bitmesinde Tolungüç'ün değeri tartışılmaz bir katkısı var. Sevgili hocam Nilgün Abisel, kitabın yazılış sürecinde yüreklendirici ve destekleyici konuşmalarıyla hep yanımda olduğunu hissettirdi, can sıkıcı yakınmalarla dolu sohbetlerimi büyük bir sabırla dinledi. Eser Köker'in kendine has üslubuyla verdiği desteği, arada bir küçük armağanlarla günümü aydınlatma çabasını hep hatırlayacağım. "Kader arkadaşım" Dilek Beybin Kejanlıoğlu, bu süreç içinde beni en iyi anlayanlardan biriydi. Kitap yazma sürecinin yol açtığı sağlık sorunlarının belirtileri ikimizde de aynı anda belirip kayboldular, uzun telefon konuşmalarımızda benzer sorunları yaşadığımızı keşfetmekten dolayı çok eğlendik. Bu ortaklık, akademik ilgilerimizdeki benzerliklerimizi de keşfetmemizi sağladı. Zaman zaman "yapışık kardeşler" olarak adlandırılma riskini göze alıp ortak projeler üretmeye karar verdik. Ülkü Doğanay'a özellikle teşekkür etmem gerekiyor. Bitip tükenmez enerjisi, sonsuz fedakârlığı, dostluğu, sevgisi ve desteği beni ayakta tuttu. Bununla da kalmadı, onca işi arasında ilk taslağı okudu ve düzeltti. Ümit Doğanay, "ailemizin doktoru" olarak sağlık sorunlarımda yanımdaydı. Dostum Nejat Ulusay, her zaman olduğu gibi cesaretlendirici, destekleyiciydi. Önce İngiltere'de, bitirmesi gereken bir çalışması olmasına rağmen, sonra da burada Ankara'da,

yazdıklarımı okuyup düzelten, düşünceleri ve yorumlarıyla özellikle Hegel konusundaki eksiklerimi görmemi sağlayan, kitaplarını kullanımıma açan Tolga Güngör'e ayrıca teşekkür borçluyum. Erkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal ve Mehmet Öz'e bu çalışmanın kitap haline gelmesindeki emekleri ve katkıları için ne kadar teşekkür etsem azdır. Son teşekkür aileme... Bana duydukları sonsuz güven, hiçbir zaman esirgemedikleri destek, başarımla duydukları gurur ve bana olan tükenmez sevgileri beni ayakta tuttu. Babamın rahatsızlığı nedeniyle bu süreç içinde çok zor günler yaşadılar ve ben onların yanında olamadım ama onlar beni anlayışla karşıladılar. Her zaman olduğu gibi yanımdaydılar. Babam Akif Çelik, benim desteğime en çok ihtiyaç duyduğu bu evrede yanında olamadığım halde beni bağışladı. Annem Yaşar Çelik ve kardeşim Özgür Demren, yaşadıkları sıkıntıları ve zorlukları bana yansıtmamak için ellerinden geleni yaptılar. Kardeşim Ragıp Demren'in fedakârlıklarını ise unutmam mümkün değil. Yeğenlerim Can ve Ezgi, sevgi ve özlem dolu mesajlarıyla benim için her zaman umut ve sevinç kaynağı oldular, sıkıntılarımı hafiflettiler. Bu kitap onların...

Giriş

> Kulluk edenlerin korkak ve bitkin olduklarını mı söyleyeceğiz? Eğer iki, üç ya da dört kişi bir kişiye karşı kendilerini koruyamıyorlarsa, bu acayiptir ama yine de olasıdır. Bunun, yürekliliğin yoksunluğundan olduğu söylenebilir. Fakat yüz kişi, bin kişi tek bir kişiye katlanıyorsa, bu insanlar ona karşı çıkmak istemiyorlar, kendilerini bunu yapmaktan alıkoyuyorlar demek gerekmez mi? ... Fakat yüz kişi, bin kişi değil de yüz ülke, bin kent ve içlerinde en iyisi köle ve serf durumuna indirgenmiş bir milyon insan tek bir kişiye saldırmıyorsa, bu durumu nasıl adlandırabiliriz?[1]

Étienne de la Boétie, on altıncı yüzyılda henüz 21 ya da 22 yaşında genç bir hukuk öğrencisiyken yazıyordu bu satırları. Boétie'nin sözleri ve soruları, ideoloji kuramlarına yön veren temel sorunun bilinen ilk ifadelerinden biridir: Bu temel soru, Wilhelm Reich'ın ifadesiyle, aç olan çoğunluğun neden çalmaya yeltenmediği, sömürülen çoğunluğun neden ayaklanmaya kalkmadığı sorusudur.[2] Soru, Boétie'den bu yana, siyasal ve toplumsal düşüncenin yanıt aradığı bir soru olarak biçimi değişmeden kaldı. Farklı toplum ve siyaset anlayışlarına sahip pek çok düşünürün bu soruya verdiği yanıtlar elbette birbirinin aynı olmamıştır, ama bütün bu yanıtlar arasında ideoloji kuramlarının özgün bir yeri vardır. İdeoloji kavramı, siyasal düşüncenin bu eski sorusuna modern bir yanıttır. Ancak gelişimi içinde ideoloji kavramı, ne çeşitlilikten ne çelişkiden ne de belirsizlikten muaf olabilmiştir.

İdeoloji kavramını anlama çabaları, tarihsel, kuramsal ve kuşkusuz ideolojik pek çok zorlukla yüzleşmek zorundadır. Her şeyden önce kavramın uzun tarihi, ideolojinin anlamı hakkında çatışmalara ve karışıklıklara işaret eder. Belki bütün kavramlar, nesnelerini kav-

---

[1] Étienne de la Boétie, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev,* çev. Mehmet Ali Ağaoğulları, Ankara: İmge Kitabevi, 1995, s. 22-23.

[2] Wilhelm Reich, *The Mass Psychology of Fascism*, çev. V. R. Carpagno, Harmondsworth: Penguin, 1974, s. 53.

ramada yetersizdir, ama herhalde hiçbiri ideoloji kadar kaygan ve muğlak değildir. Uzun tarihi boyunca ideoloji, bitimlilikten bitimsizliğe, olumludan olumsuza sürekli bir salınışın içinde, sürekli bir kararsızlık halinde kaldı. Bu kararsızlığın derinleşmesinde kuramlaştırma çabalarının kendi içlerinde barındırdıkları kavramsal belirsizlikler, karışıklıklar ve açmazların önemli bir payı oldu. İdeolojinin çoğunlukla çelişkili, olumsuz ve uyuşmazlıklara açık çağrışımları bünyesinde toplamış olmasına bağlı olarak, kapsayıcı ve açıklayıcı bir ideoloji yaklaşımı geliştirme konusunda karşılaşılan güçlükleri aşmada ideoloji kuramları pek de başarılı olamadılar. Bugün ideoloji konusunda yapılacak herhangi bir çalışma, bu güçlüklerle yüzleşmek ve kavramın tarihi boyunca ortaya çıkmış farklı kuramsal yaklaşımlar arasından kendi yolunu bulmak zorundadır.

Çokanlamlı bir söz olarak ideoloji aslında birden çok kavramı kendinde toplar. Felsefeden iletişim bilimlerine, antropoloji ve sosyolojiden siyaset bilimine pek çok farklı disiplinin kavramla ilgileri farklı noktalarda olmuştur. Bu disiplinlerin ayrı ayrı katkıları, kavramın çokyüzlülüğünü belirginleştirmiştir. Sonuçta elimizde kalan, tek bir sözle farklı kavramları ifade edebilme çabasıdır.

Kavramın duygusal yükünü de bütün bunlara ekleyecek olursak tablo daha da karanlık hale gelir. Kavramı yanlış anlamamızın gerisinde, ideoloji sorununu kavramadaki güçlüklerimiz kadar, bu duygusal yükün bilimsel yetkinlik iddialarımıza karışması da yatar. Claude Lefort'un deyişiyle, kavramı kullanan yalnızca sosyologlar ya da tarihçiler değildir, devrimci militanlar için de ideoloji kullanışlı bir kavramdır. Ancak, ister bilimsel açıklama amacıyla ister devrimci bir retorik içinde kullanılsın, ideoloji sözünün geçtiği her yerde ideolojik bir körlük kendini gösterir.[3] Kavramın gündelik dildeki kullanılış biçimleri bu sorunu çözebilecek ipuçlarını sağlayacak yerde onu derin-

[3] Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism,* derleyen ve sunuş: John B. Thompson, Cambridge ve Massachusetts: The MIT Press, 1986, s. 182.

leştirir. Gündelik dilde ideoloji, aslında siyasal retoriğe çok yakın biçimde, kuşku duyduğumuz düşünceleri adlandırmak üzere suçlayıcı, olumsuz bir çağrışımla kullanılır. Siyasal rakipler, birbirlerini ideolojik konuşmakla ve davranmakla suçlarlar. Genel eğilimimiz, kendi siyasal görüşlerimizi doğru, rakiplerimizinkini ise ideolojik, yani yanlış saymaktır. Bu da aslında siyasal retoriğimizin ideolojik körlüğüne işaret eder.

Yalnız siyasal retoriğimiz değil, ideoloji kuramlarının kendileri de benzeri bir ideolojik körlük içindedir. Özellikle doğru ve nesnel bilgi ile ideoloji arasında kurulan geleneksel karşıtlığa dayalı epistemolojik ideoloji yaklaşımları, ideolojinin her tür temsili kurucu rolüne duyarsızdır. Bu körlüğü aşma yolunda en önemli gelişme, yirminci yüzyılın üçüncü çeyreğinde felsefede ortaya çıkan "dilsel kırılma"dır. Dili felsefenin ana izleklerinden biri haline getiren bu kırılmanın etkisiyle ideoloji kavrayışları bir dönüşüme uğradı. Bu kırılma temelinde yürütülen, kuramsal bir kategori olarak ideolojinin değeri hakkındaki tartışmalarda, ideolojik çözümleme içinde anlam sistemlerinin ve dilin rolünün merkeziliğinin vurgulanması ağırlık kazandı. İdeoloji çözümlemeleri açısından doğruluk ve nesnellik probleminin körleştiriciliğinin fark edilmesi ve bunun yerine somut anlamların, tarihsel ve toplumsal olanın öneminin anlaşılmasıyla birlikte, ideolojik içeriğin ayrıntılı olarak çözümlenmesi ve anlam sistemlerinin tarihsel-toplumsal özgüllüğünü belirleyen temel öğelerin ortaya çıkarılması, ideoloji çalışmalarının yeni hedefi haline geldi.

Bütün bu gelişmeler, ideoloji kavramının Marx'ın ve Marxçı geleneğin etkisiyle pekişen olumsuz çağrışımlarından belli ölçüde sıyrılmasını sağladı. Ancak kavramın geniş biçimde anlam sistemleriyle ilgili sayılması, ideolojik olanın sınırlarının alabildiğine genişlemesine ve buna bağlı olarak da ideolojik olanla ideolojik olmayan arasındaki ayırıcı çizginin silikleşmesine yol açtı. Bu gelişmelerin doğal sonucu, ideoloji kavramının çözümleyici değerini yitirmesidir. İdeoloji kavramının bu krizi, pek çok kuramcının, muğlaklığı nedeniyle ideolojiyi kullanmaktan kaçınarak onun yerine daha açık ve işlemsel olduğunu

düşündükleri söylem gibi kavramları tercih etmeye başlamasında görünür hale gelmiştir.[4]

Buraya kadar aktardıklarım kavramın sosyal ve siyasal bilimler için değerini tartışmalı hale getiren sorunlardır. Bu sorunlara atıfla bazı sosyal bilimciler ya kavramın ihtiyatla kullanılmasını öneriyorlar ya da biraz daha ileri gidip kavramın yetersiz kalması nedeniyle tümüyle terk edilmesi gerektiğini savunuyorlar. İdeoloji artık, ya olgusal karşılığı olmayan eskimiş, tedavülden kalkması gereken bir kavramdır ya da olgusunu karşılamakta yetersiz kalan zayıf bir kavram. Birinci durumda kavram zaten kendisini geçersiz kılar ve sosyal bilimlerin terim çöplüğüne yollanır. Özellikle günümüz toplumlarının zihniyetini anlamada ideolojinin kavramsal gücünü yitirdiğini söyleyenler terimi terk etme yanlısıdır. İdeolojiyi sosyal bilimler için değerini yitirmiş bir kavram sayanlar, kavramın kendi tarihinden getirdiği yetersizliklerden daha çok, ideolojinin sonluluğu savından hareketle, günümüz toplumlarının ideoloji-sonrası toplumlar olmasının ideoloji kavramını geçersiz ve değersiz kıldığını düşünmektedir. Bunlardan bazıları, bugünün aydınlanmış aklının ideolojik örtünün arkasındaki hakikate nüfuz edebilmesi nedeniyle gerçekle görünüş arasındaki farkın ifadesi olarak ideolojinin, toplumsal ilişkilerimizin kurucusu olmaktan çıktığı görüşünden hareket eder. Başka bir deyişle, her şey bizim için apaçık bir anlam kazanmışken, ideoloji eleştirisinin herhangi bir işlevi olması beklenemez. Böylece ideoloji de bir kavram olarak açıklayıcılığını yitirmiştir. İdeoloji-sonrası toplumlarda yaşadığımıza göre artık asıl anlamamız gereken, ideolojik mekanizma ve stratejilerin nasıl işlediği değil; bu mekanizmaların *fazlasıyla* farkında olan bireyin, bunları değiştirmek için hiçbir sorumluluk almaya yanaşmamasının nedenidir. İşte bu düşünce çerçevesinde, ideoloji-sonrası toplumlarda yaşayan bizler için ideoloji ancak modası geçmiş bir kavram olabilir. Kavramın değerini yitirdiği görüşünde olan bir diğer

---

[4] Ernesto Laclau, "The Death and Resurrection of the Theory of Ideology", *Journal of Political Ideologies*, 1996: 1 (3), s. 218.

grup sosyal bilimci ve düşünür ise, günümüz toplumlarının, liberal demokrasinin küresel yaygınlaşmasının bir sonucu olarak ideolojinin etkisini yitirdiği toplumlar olduğu savından hareket etmektedir. Francis Fukuyama'nın kuramı, günümüz toplumlarında ideolojinin artık etkisini yitirmiş olduğu savına iyi bir örnek oluşturmaktadır.

İkinci durumda ise, anlamındaki çeşitlilik ve kapsamının genişliği, kavramı öylesine 'güçlü' kılmıştır ki, sonunda Varlık kategorisi gibi, her şeyi içine aldığı için hiçbir şey ifade etmeyen içi boş bir kavrama dönüşmüştür. Ancak çözümleyici ya da eleştirel değeri kalmamış bir ideoloji kavramı kabul edilemez. Bunun tersi de doğrudur: ideoloji kavramının çözümleyici ya da eleştirel değerinin kalmamış olduğu da kabul edilemez.

İşte bu çalışma, sosyal bilimler literatürünün belki de en tartışmalı kavramlarından biri olan ideolojinin günümüzün toplumsal ve siyasal koşullarını açıklamada yeterli olup olmadığı sorusu üstüne yoğun bir düşünme sürecinin ürünü olarak ortaya çıktı. Bu kısa girişte işaret etmeye çalıştığım bütün sorunlar, bu çalışmanın çıkış noktasıdır. Başında da belirttiğim gibi amacım, kavramın toplumsal kuram açısından yarattığı güçlükleri tartışırken, günümüz toplumlarını açıklamada yetersiz kaldığı noktaları vurgularken, aynı zamanda da bütün bunların kavramı terk etmemiz için geçerli bir zemin oluşturmadığını göstermek ve zenginleştirilmiş, kavramın çokanlamlı doğasına duyarlı ve günümüz toplumlarının dokusuna uygun bir yaklaşım geliştirme potansiyeline işaret etmektir.

Çalışmada öncelikle, ideoloji kavramının soykütüğünü çıkarmayı hedefledim. Soykütüğü, kavramın tarihi içinde bugünkü ideoloji kavrayışlarımızın ideolojik körlüklerinin, anlamı bozan, kıran ve muğlaklaştıran öğelerin kökenlerini aramayı amaçlamaktadır. Bu nedenle, önerdiğim öncelikle *tarihsel* bir çalışmadır. İlk kez telaffuz edildiği günden bu yana olan gelişimi içinde, ideoloji kavramını çevreleyen epistemolojik, siyasal ve bilişsel sorunların kökenleri bu tarihsel incelemenin aradığı şey olacaktır. Bu çalışmada ikinci olarak, soykütüğü çalışmasının işaret ettiği temel sorunların sistematik biçimde tartışılmasını

ve bu sorunları daha duyarlı bir ideoloji yaklaşımıyla aşmanın öncüllerinin ortaya konmasını hedefledim. Bu doğrultuda, ideoloji kavramının iktidar ile ilişkisini göz ardı etmeyen, bu nedenle de siyasal yapılarla ideoloji arasındaki bağı açığa çıkaran bir incelemenin öncüllerini açık biçimde tanımlamak elinizdeki çalışmanın ana amacıdır. Öncülleri ortaya konacak olan ideoloji yaklaşımı, siyasal olanın anlaşılmasının ideolojik olanın anlaşılmasına bağlı olmasına koşut olarak, siyasal olanın kuruluşunu ve doğasını kavramak ve kavratmak zorundadır.

Eser, genel olarak, ideoloji çalışmaları ve alternatif bir ideoloji yaklaşımı oluşturma çabaları için özellikle önemli olduğunu düşündüğüm üç eksende yapılandı. İlk eksen, hakikatin bilgisi çerçevesinde ideolojik olanla bilimsel olan arasındaki karşıtlığa dayanmaktadır. İdeoloji çalışmalarının pek çoğunun kendini kurtaramadığı bilim/ideoloji ikiliği, deneyci-pozitivist geleneğin yanında Marxçı gelenekte de bulunur. İdeolojinin Francis Bacon'a uzanan kendine özgü tarihi içinde karşımıza çıkan kuramlaştırma çabaları, insan aklının insanın kendi ihtiyaçlarını doğuran ve eylemini etkileyen doğal olguları anlamaya, kavramaya ve uygun davranış biçimlerini ayırt etmeye muktedir olduğu inancıyla şekillenmiştir. Bilginin olabilirliğine duyulan bu inanç, bilginin ortaya çıkmasını engelleyecek her şeyin kontrol edilebileceği inancıyla tamamlanır. Bilimsel bilgi, hakikatin bilgisi olarak kutsanır. Klasik ideoloji kuramları, dinsel ya da metafizik her tür çarpıtmadan arınmış olan bu bilginin olabilirlik koşullarıyla ilgilenmektedir. Bu kuramlar, yanlış tanıma veya yanlış bilinç olarak ideolojinin gerçek doğasının anlaşılmasına hizmet eden eleştirelliğin, ideolojinin sonunu getireceği inancını açık veya örtük biçimde barındırırlar. Marxçı kuram, proletaryanın devrimci bilince sahip olmasıyla burjuva egemenliğine son vereceği ve böylece proletaryanın 'kendiliğinden doğru' bilincinin egemen olacağı ideolojisiz, nesnel ve kendisine saydam bir toplum öngörür. Buna karşılık liberal ideoloji kuramları, ya liberalizmin demokratik ideallerinin yaygınlaşması nedeniyle nesnel toplum idealinin gerçekleştiğini ve ideolojinin sonunun geldiğini savunur ya da pozitif bilimin yol göstericiliğinde bilimsel temeller üzerinde ku-

rulmuş modern toplumlarda ideolojinin yok olacağı idealini besler. Her iki durumda da, ideolojinin olası tüm temsil biçimlerinin kurucusu olarak algılanmadığı açıktır. İdeolojinin doğru/yanlış ikiliği çerçevesinde kavrandığı her durumda, siyasal ve toplumsal her tür temsilde oynadığı kurucu rolün kuramsal bir körlüğe kurban edileceği tartışmasızdır. Bu çalışmada, ideolojinin, doğruluk iddialarına karşıt bir noktadan tanımlanabileceği varsayımından hareket eden geleneklerin tarihsel bağlam içinde ortaya konmasının ardından, bilimin hakikatle, ideolojinin yalan ve yanlışla özdeşleştirilmesine neden olan bu ikiliğin nasıl aşılabileceği üzerinde durulacaktır.

İkinci eksen, birincisini tamamlayacak biçimde doğru bilinç/yanlış bilinç ikiliğinin ideoloji kuramları açısından merkezi rolü temelinde oluşmuştur. Bu ikilik, gerçekliğin tanınamayışını ya da eksik veya hatalı tanınışını, yanılsamalı bir zihnin sorunu sayan yaklaşımlara kaynaklık etmiştir. Bu yaklaşımlar, epistemolojik bir tavırla ideolojik olanı bir bilinç ya da bilgi sorununa indirger. Yanlış (bazı kaynaklarda sahte) bilinç olarak ideoloji, toplumsal gerçekliğin ontolojik tutarlılığının ve sürekliliğinin ancak öznelerin onun mantığının farkında olmamaları halinde mümkün olabileceği fikrine dayanır. Ayrıca, öznenin bilincine bir yanlışlık atfedilmesi, failin pozitif ve çelişkisiz bir kimliğe sahip olmasını da gerektirmektedir –ki bu düşünceye herhangi bir toplumsal öznenin aslında merkezsiz olduğu iddiasına dayanarak karşı çıkılabilir. Buradan hareketle özne/bilinç sorunsalı, tartışmanın eksenlerinden birini oluşturmaktadır ve ideoloji açısından doğruluk ve yanlışlık, özne, nesne ve bilinç kavramları, tarihsel ve çözümsel incelemeye tâbi tutulacaktır. Bu eksen etrafında, ideolojinin ontolojik boyutunu anlayabileceğimiz bir yol önerilmeye çalışılacaktır. İdeolojinin, bir bütünlük istenci olarak anlaşılabileceği vurgusunun yanında, ideolojik olanın belirleyici unsuru olan "çarpıtmanın" epistemolojik açıdan bir yanlış bilinç sorunu olarak değil, kimliklerin kararsız doğalarını örten, böylece de toplumsal ve siyasal kimliklerin kurucusu olan bir söylemsel işleyiş olarak ele alınması gereğine yönelik bir diğer vurgu da bu tartışmayı belirleyecektir.

İdeoloji çalışmalarında sık rastlanan bir başka ikilik, tartışmanın üçüncü eksenini oluşturacaktır. Burada, bazı düşünce biçimlerinin, ideoloji sözüne 'siyasal' ya da 'politik' sıfatı eklenerek 'siyasal ideoloji' olarak adlandırılması ve bunların başka tür düşünce biçimlerinden, örneğin felsefeden ayırt edilmesi söz konusudur. 'Siyasal ideoloji' sözü her şeyden önce bir totolojidir; ideoloji, doğası gereği siyasaldır. Bu tanımlama, esas olarak felsefe/ideoloji ikiliği temelinde yapılmakta ve ideolojinin siyasal karakterini ihmal etmenin ötesinde felsefenin de ideolojik karakterini göz ardı etmektedir. Bu eserde ideolojinin siyasal karakteri öne çıkarılacaktır. Bunun üç temel nedeni var: Öncelikle ideoloji, toplumsal olanı kuran siyasal bir pratiktir. İkincisi, ideoloji toplumsal olanı hegemonyasına alarak söylemsel biçimler olan toplumsal kimlikleri kendi bütünlüğü içinde ifade eder. Üçüncüsü ise, ideolojinin farklı disiplinler içindeki çeşitli kullanılış biçimlerinin, siyasal alana doğrudan bir atıfla ortaya çıkması ve her bir kullanılış biçiminin kavram için merkezi önem taşıyan iktidar ilişkilerini özgülleştirmesidir.

Yukarıda sıraladığım üç eksen dışında, benim açımdan vurgulanması zorunlu bir başka nokta, ideolojinin siyasal olduğu kadar eleştirel bir karaktere sahip oluşudur. Laclau'nun da haklı olarak belirttiği gibi,[5] ideoloji kavramının eleştirel niteliğinden, başka bir deyişle yanlış tanıma ve çarpıtma mekanizmaları ile ilişkisinden kolayca sıyrılması mümkün değildir. İdeolojik mekanizmalar, belli bir yanlış tanıma, çarpıtma ve bozulmayı kaçınılmaz olarak içerirler. Ne daha yansız, hatta olumlu bir ideoloji kavramı oluşturma çabaları, ne de ideolojinin neliği, içeriği ve mantığı hakkında kavramın tarihi içinde ortaya çıkmış açıklamaların çeşitliliği, kısacası kuramın nesnesinin uğradığı değişiklikler ve kaymalar, ideolojinin eleştirel potansiyelinin tüketildiği anlamına gelir. Bu noktada gereken, yanlış tanımanın epistemolojik düzlemde değil, ontolojik düzlemde ortaya çıktığını gösteren kuramsal bir müdahaledir. Bir bütün olarak bu çalışmada,

[5] Laclau, "The Death and Resurrection of the Theory of Ideology", s. 218.

bu türden bir kuramsal müdahalenin temel öğelerini ortaya koymayı amaçladığım halde, bu ciltte bunu yapmaya girişmeyeceğim. Şimdilik benim için önemli olan, ideoloji kavramının eleştirel doğasına duyarlı bir kuramın gerekliliğini vurgulamaktır.

Bu çalışma, yukarıda belirttiğim eksenler çevresinde, üç ayrı cilt içinde planlandı. Çalışmanın ilk cildi, soykütüğünün bir gereği olarak, ideolojinin günümüzde toplum ve insan bilimleri içinde kavranışında ve kuramlaştırılışında karşılaşılan sorunların, kavramın keşfedilişiyle ilişkisini ortaya koyabilmek üzere, ideoloji kuramlarına kaynaklık eden düşünce geleneklerine ve esas olarak Marx'ın eserlerinin ideoloji kuramına ve kuramsal belirsizliklere katkısına ayrıldı. Henüz yazılmakta olan ikinci cilt, bütünüyle Marx'tan sonra gelişen Hegel-Marx çizgisine yerleştirebileceğim *Marxçı* ve esas olarak Marxçılığın eleştirisine dayanan *Marxçılık-sonrası* ideoloji kuramlarının tartışmasını içerecek. Marxçılığın ve Marxçılık-sonrası yaklaşımların tartışmaları, hem ideoloji kavramının kararsız tarihine ve belirsiz doğasına katkıları hem de alternatif bir ideoloji kuramı için sunabilecekleri açısından irdelenecek. Son cilt, yorumsamacı geleneğin ve söylem yaklaşımlarının ideoloji kuramlarına katkısını inceledikten sonra, soykütüğü çalışmasının kökenlerini aydınlattığı kavramsal muğlaklığın ve kavramlaştırma sorunlarının nasıl aşılabileceği üzerinde duracak ve *olanaklı* bir ideoloji kuramının ilkelerini, öncüllerini ortaya koyma çabasının bir ürünü olacak.

Sonuç olarak, kapsamlı bir projenin ilk cildini oluşturan elinizdeki kitap, Marx'ın ideoloji kavramını, içerdiği belirsizlikleri ve farklı ideoloji kavramlaştırmalarına kaynaklık eden çokyüzlülüğünü göz önüne alarak irdelemeye ayrıldı. Marxçı yazının ideoloji hakkındaki kuramsal müdahalelerinden ve bu müdahalelerin kurama eklediği yeni sorunlardan söz etmeden önce, Marx'ın kendi yazdıkları içinden ideoloji üzerine olanları ayırmak ve Marx'a atfedilebilecek ideoloji kavramlaştırmalarının neler olabileceği üzerine düşünmek gerektiğine inancım, bu cildi bütünüyle Marx'a ayırmamın gerekçelerinden birini oluşturdu. Marx'ın kendi yazılarında bütünlüklü bir ideoloji kura-

mına rastlanmadığı söylenebilir; ancak bu, Marx'ta bir ideoloji kuramının çerçevesini oluşturacak malzemenin olmadığı anlamına gelmez. Barındırdığı tüm sorunlara ve çelişkilere karşın, Marx'ın ideoloji eleştirisinden bir kuramın hiç değilse ana çizgilerini çıkarsamak mümkündür. Bana göre, Marx'ın eserlerinde rastladığımız ve bugünkü ideoloji kuramlarına miras kalan kuramsal açmazlar, Marx'ın eserinin (*oeuvre*) günümüzdeki değerini azaltmamıştır. Marx'ı aşabilmenin yolu, yine de Marx'a sadık kalmaktan ve aynı zamanda *ona* ihanet etmeye devam etmekten geçer. Bu nedenle de, bugün ideoloji kuramlarında Marx'ın nasıl aşıldığını veya 'Marx'ın hayaletinin' ideoloji kuramlarını hangi noktalarda ele geçirdiğini anlamak için, Marx'ın ideoloji kuramının, tamamlandığında ideoloji çalışmalarının soykütüğü olarak okunmayı hedefleyen bu çalışmaya kaçınılmaz bir başlangıç teşkil ettiği kanısındayım.

Marx'ın ideoloji kuramının ayrıntılı incelenmesi, Marx'tan sonra gelişen ideoloji kuramlarının hangi belirsizlikleri, çelişkileri, kararsızlıkları bu kuramdan miras aldığını gösterebilmek açısından da doğru bir başlangıçtır. Elbette yalnızca belirsizlikler değil, ideolojiye ilişkin temel varsayımlar açısından da Marx'ın kuramıyla kendisini izleyen kuramlar arasında bir süreklilik vardır. Süreklilik çizgilerini gösterebilmek için Marx'ın kuramı üzerine ayrıntılı bir incelemenin, tartışmanın gerektiğine inanıyorum. Bunun yanında, ideoloji kuramı içindeki kırılmaların, sapmaların ve bölünmelerin yine ancak Marx'a atıfla ortaya konulabileceği açıktır.

Bir başka açıdansa Marx'ın ideoloji yaklaşımı, geleneksel epistemolojik şemayı korumasına karşın ideolojiyi eleştirel bir perspektifle ele alması bakımından da önemlidir. İdeoloji, ilk kez Marx'la birlikte sosyal ve siyasal bilimler için çözümleyici ve eleştirel değeri olan bir kavrama dönüşmüştür. İdeoloji kavramına atfedilen eleştirelliğin temel hatlarını oluşturması bakımından Marx'ın eserinin, bütün ideoloji kuramları içindeki özgün yerinin vurgulanması gereklidir.

Son olarak, Türkiye'de yapılan felsefe ve sosyal bilim araştırmaları arasında, gerek ideoloji kavramını gerekse Marx ve Marxçılığı konu

edinenlerin azlığı ve sınırlılığı da, ideoloji hakkında bir proje tasarlamama ve bunun ilk cildini Marx'a ayırmama gerekçe oluşturdu. Ancak burada okura hatırlatmam gereken şey, benim bir Marx uzmanı olmayışımdır. Bu kitap, hiçbir biçimde bir uzmanlık iddiasını barındırmaz. Marx'a olan ilgim, ideoloji kavramı üzerinden başladı ve ideoloji kavramının çizdiği bir sınır içinde de kaldı. Bu nedenle, kitabın Marx'ı *özgün* biçimde yorumlama konusunda oldukça alçakgönüllü bir noktada durduğunu ifade etmem gerekiyor. Okur da buradaki iddiaların çoğunun, Marx'a ilişkin alçakgönüllü okumalarıma ve çoğunlukla da Marx konusundaki uzmanlıklarına güvendiğim yorumcuların yorumlarına zaman zaman fazlasıyla bağlı kaldığını göz önüne almalıdır. Bütün bunlardan hareketle, Marx'ın ideoloji yaklaşımını ilk kitabın neredeyse tamamını oluşturacak bir derinlikte ve kapsamda tartışmayı seçtim.

Marx'a ayırdığım bu kitap, beş bölümden oluşmaktadır. Bu girişin ardından gelen bölümü, ideoloji kavramının keşfedilişini, Marx'tan *önce* hangi anlamda ve nasıl kullanıldığını açıklamak üzere ideolojinin doğuşuna ayırdım. Bu bölümde Fransız Aydınlanmacılarının kavramın doğuşuna yaptıkları katkıya ve kavramın tarihinde Napolyon'un müdahalesiyle oluşan ilk kırılmaya odaklandım. Ayrıca, Francis Bacon'ın idoller öğretisinin, ideolojinin epistemolojik açıdan bilimsel bilginin ve hakikatin karşısında konumlandırılmasındaki payını bu bölümde göstermeye çalıştım.

Kitabın ikinci bölümünde Marx'ın eserlerinde ideoloji kavramının yerini tartıştım. Marx'ın eserinin bütünlüğü sorunu, Marx'ın Hegelci ve Feuerbachcı felsefelerle ilişkisi ve hesaplaşması, felsefe eleştirisinin ve kuram-pratik birliği sorununun ideoloji eleştirisine hangi noktalarda temel oluşturduğu tartışmada üzerinde durduğum başlıca konular oldu.

Üçüncü bölümde, ideoloji eleştirisinin bir öncüsü olması ve Marx'ın özellikle erken dönem eserlerinde merkezi bir yere sahip olması nedeniyle din eleştirisinin ana hatlarını ortaya koymayı hedefledim ve bu hatların ideoloji eleştirisinde hangi boyutlarda korunduğunu göstermeyi amaçladım.

Dördüncü bölümde, Marx'ın toplum kuramını ve ideolojik olanın, toplumsal olanla ilişkisi çerçevesinde kavranış biçimini ve bu kavranış biçiminin sonuçlarını tartışmaya açtım. İdeolojik olanın gerçeklikle karşıtlığının Marx'ın ideoloji kuramındaki kurucu rolü üzerinde durdum. Bu bölümde, ideolojik olanın toplumsal içeriğini oluşturan öğeleri ayrıştırmayı ve ideoloji karşısında gerçekliğin nasıl bir toplumsallık tasarımı içinden kavrandığını ortaya koymaya çalıştım. Marx'ın yansıma ve karşılıklılık tezlerinin ideolojik olanla gerçeklik arasındaki ilişkinin kuramsal düzenlenişindeki farklılaşmaları nasıl etkilediğini, altyapı-üstyapı metaforunun bu ilişkinin düzenlenişi açısından ne tür sonuçlar doğurduğunu ve ne gibi sorunlara yol açtığını yine bu bölümde tartıştım. Ayrıca, Marx'ın ideolojik olanın sınırını nerede çizdiği sorusu kapsamında Marx'ın ideoloji kuramının eskatolojik[6] boyutu üzerinde durdum. Son olarak, Marx'ın toplumunun olanaksız bir nesne olarak çerçevesini çizmeye ve bunun ideoloji eleştirisi açısından sonuçlarını göstermeye çalıştım.

---

[6] Eskatoloji (öbürdünyabilgisi), Eski Yunancada 'son', 'sonuncu' anlamına gelen *eskhaton* ile 'söz', 'öğreti' anlamına gelen *logos*'tan türetilmiş; teolojinin (tanrıbilim) insanın ve evrenin sonunu, öbür dünyayı betimlemeye çalışan, ölümden sonraki yaşamı konu edinen dalını adlandırmak üzere kullanılan bir terimdir. Bu özel kullanılışının dışında ise, genel olarak evrenin ve insanlığın, bir başka deyişle 'tarihin' sonuyla ilgilenen öğretileri ifade etmek üzere eskatoloji terimine başvurulmaktadır. Bu açıdan bakıldığında ise yalnızca dinsel öğretiler değil, dünyevi içerikli öğretiler de eskatolojik olabilir. Örneğin Marx'ın sınıfsız toplum öngörüsü ya da Fukuyama'nın Hegelci 'tarihin sonu' savı, bu anlamda eskatolojiktir. "Burada altı çizilmesi gereken nokta, öbürdünyabilgisinin, ister dinsel ister dindışı olsun, her zaman için başı ve sonu olan çizgisel bir tarih anlayışını önceden kabul etmesidir. Tüm öbürdünyabilgilerinin *ortak* varsayımı, insanlığın ve evrenin belirli bir yöne doğru gittiği, tarihin belirli bir amacı ya da 'son ereği' olduğu yönündedir" (A. Güçlü, E. Uzun, S. Uzun, Ü. H. Yolsal, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, 2003, s. 1084). Marx'ın ideoloji kuramı, ideolojinin sınıfsız toplumda sona ereceği düşüncesiyle eskatolojiktir.

Beşinci bölümde, esas olarak, ideoloji kavramının Marx'ın epistemolojisi içindeki yerini belirlemeyi amaçladım. 'Yanlış bilinç olarak ideoloji' fikrinin geçerliliği, özne/bilinç sorununun kavranışı, Hegelci görünüş/gerçeklik ayrımının Marx'ın epistemolojisindeki ve ideoloji kuramındaki belirleyici rolü, bu bölümde odaklandığım başlıca konular oldu.

I. BÖLÜM

İDEOLOJİ KAVRAMININ DOĞUŞU

1. İdeoloji: Etimolojisi ve Kökenleri

İdeoloji sözünün çokanlamlılığına, olumlu ve olumsuz arasındaki salınışına, kullanımındaki kararsızlığa karşın, etimolojisi (kökenbilim) dikkate alındığında belirgin bir tarihi vardır. Kavramın geçmişine ve gelişimine ilişkin belli tarihler vermek ve gelişiminde etkili olan kimi filozofların adlarına ve düşüncelerine atıfta bulunmak mümkündür. İdeolojinin etimolojik tarihine baktığımızda, bugünkü anlamını besleyen iki kaynak belirleyebiliyoruz. Terim, ilk kez Fransız Devrimi sonrasında yazılmış olan Fransızca metinlerde karşımıza çıkıyor. Eğitsel ve toplumsal reformların niteliğine ve yaygınlaştırılmasına yönelik tartışmaların egemen olduğu bu dönemde, Fransız materyalistleri kendi felsefelerini ve ideallerini tanımlamak üzere ideoloji terimini kullanmaya başlıyorlar. Bu filozoflar, düşünce (*idea*) biliminin (*logos*) tam tercümesi olarak *idéologie*, bu bilimle uğraşmaları nedeniyle kendilerini adlandırmak üzere de *idéologues* kelimelerini tercih ediyorlar.[1] İdeoloji sözüyle karşılanması önerilen düşünce biliminin ama-

[1] Latincede *idea* sözünün 1430 olarak kayıtlara geçmiş olan ilk kullanımında, imge, sembol anlamlarına geldiği biliniyor. Sözcüğün kökeni aslında Yunanca *idea*'dır. Yunancada *idea* sözü, Platon felsefesinde, standart veya model; prototip veya form anlamlarına gelecek biçimde kullanılmıştır. Platon'un felsefesinde *İdea*, hiçbir zaman mutlak olanın bilgisini veremeyecek olan duyulur nesnelerin karşısında, bilginin kesin, değişmez, saf nesneleri olan düşünülür nesneleri, ancak düşünce yoluyla kavranabilir olan "ilkörnekleri" ifade etmektedir. *İdea* Eski Yunancadaki *eidos* terimine karşılık gelecek şekilde "biçim" ya da "form"la eşanlamlı olarak kullanılmaktadır. Platon, İdeaların zihinden bağımsız olarak gerçek bir varoluşa sahip olduklarını, hatta asıl gerçekliğin, aşkın ve ideal gerçekliğin İdealardan oluştuğunu savlamaktadır. Diğer her şeyin varoluşu, İdealara bağlıdır; her şey ancak İdealardan pay alarak varolmaktadır. "Platon'a göre İdealar, her biri bir ▶

cı, düşüncelerimizin doğal kökenlerini araştırmak, yanılsamaları ve yanılgıları açığa çıkartarak toplum hakkındaki doğruları toplumsal reformların hizmetine sunmaktı.

Görüldüğü gibi, ideoloji sözcüğünün Fransızca orijinali olumlu bir anlam taşır. Oysa kelimenin bugünkü anlamını besleyen bir başka kaynak olan Almancaya kelime, 1830 yılından önce olumsuz bir anlamla giriyor. Bunun nedeni, sözcüğün Fransızcadaki ilk kullanımından Almancaya girdiği tarihlere kadar anlamında olumludan olumsuza belirgin bir değişme yaşanmış olmasıdır. İdeoloji, Napolyon'un ideologlara yönelttiği eleştirilerle birlikte, ideologların dilindeki olumlu çağrışımını yitirerek olumsuz bir vurguyla kullanılmaya başlıyor. 1838 tarihli Almanca sözlüklerde kavramın bu olumsuz anlam yüküyle yer aldığını görüyoruz. Kavramın tarihinde Almanca yazının sözlükleri aşan bir etkisi oldu. Napolyon'un eleştirilerinin doğurduğu dönüşümün ötesine geçerek ideoloji sözcüğünü bir kuramın merkezi kavramlarından biri haline getiren metinler, Alman dilinde yazıldı. Bu nedenle Alman dilinde üretilmiş bu metinler, ideoloji kavramının bugünkü anlamını besleyen iki önemli kaynaktan biri sayılmalıdır.

Etimolojik açıdan böylesi bir kesinlikle ideolojinin tarihini belirleyebilmemiz, ideoloji kuramına kaynaklık eden fikirleri, 1790'ların

---

diğerinden ayrı ve katışıksız olmakla birlikte belli gerçeklikleri oluşturmada birbirlerine katılabilirler" (Güçlü, Uzun, Uzun, Yolsal, *Felsefe Sözlüğü*, s. 712). Eski Yunancadaki idea ile ilgili bir başka kelime, bakmak, görmek anlamlarına gelen *İdein* sözüdür. Latincede idea kelimesinin düşünceyle ilişkilendirilerek düşüncenin içeriğini, düşüncenin yöneldiği nesneyi, düşünme ediminin sonucunda ortaya çıkan şeyi karşılamak üzere kullanıldığını görmek için 1645 yılını beklemek gerekmiştir. İdeaların zihnin doğrudan kavradığı tek şey olduğunu savlayarak "idea" kavramını modern felsefenin uğraş alanına dahil eden Descartes olmuştur. İdea sözcüğünün geçirdiği bu dönüşüm, ideoloji kelimesinin Fransız filozof Destutt de Tracy tarafından neden metafizik karşıtı bir düşünce biliminin adı olarak seçilmiş olduğu konusunda yeterince açıklayıcıdır. Sistematik fikirler ve doktrinleri ifade etmek için ideoloji kelimesinin ilk kullanılış tarihi ise 1909'dur (On-line Etymology, http://www.etymonline.com).

devrim sonrası Fransası'na mal etmek gibi bir yanılgıya yol açabilir. Oysa klasik ideoloji kuramını besleyen fikirlerin kökenini çok daha eski metinlerde aramak ve bulmak olasıdır. İdeolojiyi esas olarak kanılar veya inançlarla ilgili bir kavram olarak ele aldığımızda, hangi inançların veya kanıların hangi durumlarda doğru, hangi durumlarda ise yanlış olarak nitelenebileceği konusunda filozofların yüzyıllardır yazdıkları bizim için yol göstericidir. Bunun yanında, insanların pratik ihtiyaçları ve çıkarlarıyla çağlar boyunca sahip oldukları fikirler arasındaki ilişkinin niteliği konusunda da erken felsefi metinler ve elbette toplumsal kuram aydınlatıcı olabilir. Bu anlamda Platon'un diyalogları, ideoloji kavramıyla ilişkilendirilebilecek ilk yargıların yer aldığı, özellikle fikirlerin siyasal amaçlarla kullanılmasına yönelik bir ilginin en erken ifadesi sayılabilecek eserlerdir. Platon *Devlet* adlı eserinde, bugünkü ideoloji kavramıyla belli ölçülerde bağdaştırabileceğimiz, belli bir siyasal düzenin açıklanması ve meşru kılınabilmesi için siyasal bir işlev yüklenmiş görünen bir "soy miti"nden söz etmektedir.[2]

Hiç kuşkusuz yalnızca fikirler ve siyasal çıkarlar arasındaki ilişkinin sorgulandığı felsefi eserler değil, aynı zamanda felsefenin en eski sorunlarından biri olan bilgi sorununa verilen felsefi yanıtlar da ideoloji kuramının arka planını oluşturur. Filozofları izleyerek, yargıların veya kanıların doğruluk değerlerinin temel ölçütleri konusundaki tartışmalara aşina olmak olasıdır. Bu tartışmalarda, bilgiyi engelleyebilecek bilişsel ve bilişsel olmayan mekanizmaların –ki bunlar genellikle insanı çevreleyen ortamdan kaynaklanan ve zihnin kendisine gelen duyu verilerini düzgün biçimde işlemesini, sonuç olarak da gerçekliğe ilişkin doğru çıkarımlarda bulunmasını engelleyen dışsal etkenlerdir– kaynağı ve bunların nasıl ortadan kaldırılabileceği üzerinde durulur. Bu nedenle, bu tarz tartışmalarla tersyüz edilmiş bir bilinç ya da yan-

[2] Sokrates'in, bu yalanın, kentte yaşayan diğer insanların ikna edilemedikleri durumlarda, hiç değilse yönetenlerin ikna edilmeleri için kullanılması gerektiğini söylediğine bakılırsa, Platon'un bir anlamda yönetici bir ideolojinin kullanılmasından veya topluma dayatılmasından söz ettiği düşünülebilir.

lış bilinç varsayımına dayanan ideoloji kuramı arasındaki süreklilik açıktır.[3]

İdeoloji kavramının tarihi bize, kavramın aynı zamanda din eleştirisiyle koşut ya da onu izleyen bir gelişim izlediğini de göstermektedir. Mark Goldie, Hıristiyan teolojisinin (tanrıbilim) gelişimi içinde, özellikle Protestan Reformunun siyasal dilinde ideoloji kavramının öncüsü sayılabilecek birtakım sözlerin ve fikirlerin varlığına işaret etmektedir. 1520'lerde İngilizcede 'papalık' (*popery*) sözü olumsuz bir çağrışıma sahip olmaya başladı ve on dokuzuncu yüzyıla kadar da öyle kaldı. Papalık gibi, 1650'lerde ilk kez kullanılmaya başlanan ve 1690'larda iyice yaygınlaşan 'din tacirliği' (*priestcraft*) deyimi de Aydınlanmanın söz dağarında önemli bir yer işgal ediyordu. Mark Goldie, kullanım biçimleriyle ve yaygınlıklarıyla dönemlerinin siyasal dili için güçlü kavramsal araçlar oluşturan bu kelimelerin ideoloji kavramının tarihinde ona komşu kavramlar olarak kabul edilmeleri gerektiğini belirtiyor.[4] Buradan hareketle, belli yönleriyle din eleştirisinin ideoloji kuramının zeminini oluşturduğunu söylemek hatalı olmaz. Klasik ideoloji kuramının kurucusu sayılan Marx'ın da, din ve ideoloji arasında bir süreklilik varsaydığı, ideoloji eleştirisini ancak din eleştirisi temelinde mümkün gördüğü söylenebilir. Bunun dayanağı, Marx'ın din eleştirisini eleştirinin esası saydığı erken dönem eserleridir.

İdeoloji, esas olarak seküler bir kavramdır. İlk ideologların veya Marx gibi ideoloji kuramcılarının seküler eskatolojilerinde, insanın cehaleti ve kendi gerçekliği hakkında sahip olduğu yanılsamalar, bilinçli ya da bilinçsiz insan eyleminin sonucu kabul edilir. Yanılsamalar veya yanlış fikirlerin tarihselliğine yapılan bu vurguyla, bilginin

---

[3] Bilgi ve ideoloji arasındaki, bence ideoloji kavramının bugün toplumsal ve siyasal kuramın en sorunlu kavramlarından biri sayılmasına temel oluşturan yanılgıların kaynağı olan bu ilişkiye ileride daha ayrıntılı değineceğim.

[4] Mark Goldie, "Ideology", der. Terence Ball, James Farr ve Russell L. Hanson, *Political Innovation and Conceptual Change* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 268.

önündeki engellerin ortadan kaldırılabileceği varsayılmaktadır. "Hata, yetersiz koşullardan ya da iktidarın kötüye kullanılmasından kaynaklanmaktadır; o halde hatanın eleştirisi iktidar eleştirisine sıkı sıkıya bağlıdır."[5] Yanlışın tarihselliği, onun ortadan kaldırılışını hedefleyen bir siyasal projeyi de, bu doğrultudaki bir mücadeleyi de meşru kılacaktır. İdeoloji kuramcıları, siyasal eylemin hataya son verebilecek güce sahip olduğuna ve seküler devletin, en sonunda, insanlara kendilerini geliştirebilmeleri için gereken bilişsel açıklığa kavuşabilecekleri bir ortam sunduğuna dair Aydınlanma filozoflarının inancını paylaşırlar. Aydınlanma filozoflarının din karşısındaki eleştirel konumlarının bir sonucu olarak ortaya attıkları dinle ve mitolojiyle ilgili görüşleri, ideoloji kuramlarıyla süreklilik içermektedir. Bu süreklilik, dinin ve mitolojinin var olan toplumsal düzenin kalıcılığını sağlamak için kullanılan araçlar olduğu düşüncesinde açıkça izlenebilir. Aydınlanma filozoflarının, Ortodoksluğun toplum için bugün ideoloji olarak adlandırabileceğimiz bir paradigma oluşturduğu konusundaki düşüncelerini bu sürekliliğin bir göstergesi saymak mümkündür. Filozoflar, Tanrıları ve onların papazlarıyla rahiplerini eleştirinin gücüyle yerinden etmekte kararlıydılar. Ancak, eleştirinin dili tanrıtanımazlığın değil, bilginin diliydi aslında. Bunun anlamı şuydu: Filozoflar, dinin gerçekte ne olduğunu *biliyorlardı*. Sahip oldukları bu bilgi onlara, dinin toplumsal ve tarihsel anlamı üzerine konuşma hakkını veriyordu. Din, örneğin Marx'ın hiç kuşkusuz onaylayacağı gibi, basitçe kapitalizmin sürekliliğini sağlayan bir ideolojiydi.[6]

O halde ideoloji kuramı, Goldie'nin de belirttiği gibi, temelinde Aydınlanmacı bir proje olarak düşünülmelidir.[7] Bu nedenle, terimin ilk kez on sekizinci yüzyıl Fransa'sının devrimci fikir ikliminde, ma-

---

[5] a.g.e., s. 271.

[6] a.g.e., s. 271-273.

[7] a.g.e., s. 269. Zygmunt Bauman da ideoloji kuramının Aydınlanmacı bir proje olarak düşünülmesi gerektiği görüşünü paylaşmaktadır. Bu konudaki görüşleri için bkz. Bauman, *Siyaset Arayışı*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2000, s. 119-121.

teryalist filozoflarca ortaya atılmış olmasını bir tesadüf saymamak gerekir. Karl Marx ve Friedrich Engels'in birlikte yazdıkları ve ideoloji kavramının tarihi içinde hiç tartışmasız bir dönüm noktası sayılan *Alman İdeolojisi*, kavramın olumsuz bir çağrışımla kullanıldığı bir eser olmasına karşın, esasında Fransız materyalistlerinin temel amaçlarından bir sapma oluşturmamaktadır. Tersine, Marx ve Engels'in geliştirdiği biçimiyle ideoloji kuramı, Aydınlanma projesine sıkı sıkıya bağlıdır. Marx ve Engels, Bauman'ın da belirttiği gibi, dünyayı aklın standartlarına uygun hale getirme konusunda, en az Fransız devrimini doğuran düşünsel iklimin yapılanmasında rol oynayan d'Alembert, Helvétius, Diderot, Condillac, Condorcet gibi filozoflar ya da Destutt de Tracy, Say ve Mercier gibi *ideologlar* kadar tutkuluydu. İdeolojiyi cehaletle, boş inanlarla, yanlış öğretilerle yapılacak bir mücadelenin biricik aracı olarak gören ideologlarla *Alman İdeolojisi*'nin yazarları, birbirlerinden doğru karşısında "yanlış olanla" mücadele için önerdikleri stratejilerde ayrılıyorlardı. Marx ve Engels, ideologları, dünyayı akılla iyileştirmeyi seçtikleri için değil, bunu gerçekleştirmek için seçtikleri *araç* nedeniyle eleştiriyorlardı: Esas olan, insanların fikirlerini düzelterek onları doğru ve uygun bir eyleme yöneltmek olamazdı, çünkü maddi koşullar değiştirilmedikçe fikirlerin akla uygun hale getirilmesi olanaksızdı. O halde yapılması gereken, yanlış fikirleri doğuran yanlış bir kuruluşa sahip olması nedeniyle insanın gerçekliğinin değiştirilmesi olmalıydı.

Marx ve onu izleyenler, ideologlardan farklı olarak, *ideoloji* kelimesini olumsuz bir çağrışımla kullandılar. İdeologların terminolojisinde ideoloji, düşünsel yanılsamaları açığa çıkartacak bir bilimin adıyken, Marx ile birlikte terminoloji tersine çevrilmiş ve ideoloji kelimesi, ideologların ortadan kaldırmayı hedefledikleri yanılsamaları adlandırmak üzere kullanılmaya başlamıştı. Ancak bütün bu altüst oluşa karşın ana fikir aynı kaldı: Akıl, insan davranışının, tarih boyunca yetersiz kullanılmış gerçek insan potansiyeline daha uygun hale getirilebilmesi için değiştirilmesi gerektiğini söylüyordu.[8]

---

[8] Bauman, *Siyaset Arayışı*, s. 121-122.

Buraya kadar yazdıklarım ışığında, ideoloji kelimesinin tarihinin, zorunlu olarak kavramın bütün tarihi anlamına gelmediğini kabul etmenin doğru göründüğünü ve bugünkü ideoloji kuramlarının, tarihsel olarak ideoloji kelimesinin ilk kez kaynaklarda görüldüğü zamanın öncesine ve sonrasına yayılan üç ana damardan beslendiğini söyleyebilirim: Fikirlerin siyasal çıkarlarla ilişkisini sorgulayan siyaset felsefesi, bilginin olabilirliğini, yargı veya kanıların doğruluk değerini ve özneyi sorgulayan bilgi/bilinç felsefesi ve din eleştirisi. Bu üç damarı ayrı ayrı izleyip ideoloji kuramlarını nasıl beslediklerini göstermek bu çalışmanın izleyeceği bir yol olabilirdi. Ancak, çalışmanın kapsamını gereğinden çok genişleteceğini düşündüğümden bunun yerine, her üç damarın ideoloji kuramları içindeki izlerini yeri geldikçe görünür kılmayı yeğliyorum.

2. İdeolojinin Keşfi: İdeologlar

On sekizinci yüzyıl Fransız materyalistleri, esas olarak İngiliz deneyciliğinin, daha çok da bu geleneğin kurucusu olan John Locke'un felsefesinin izinde, dine karşı olan ve hazzı amaçlayan bir felsefe benimsemişlerdir. Bu filozoflar, felsefelerini geliştirme ve düşüncelerini yayma konusunda dönemin yöneticilerinden destek görmüşlerdir. Bunun örneği, 1795 yılında Fransa Cumhuriyeti Konvansiyonu[9] tarafından kurulan ve düşünce bilimi olarak ideolojiyi öneren ve geliştiren filozofları bünyesinde toplayan Ulusal Bilim ve Sanat Enstitüsü'dür (*Institut de France*). Bu Enstitü'nün kuruluş amacı, Aydınlanma geleneğine dayanan ulusal bir yüksek öğrenim sistemi kurmaktı. Ulusal eğitim sisteminin temel hedefi, amaçlanan toplumsal reformların gerçekleştirilmesini kolaylaştıracak, devrimci geleneğe dayanan entelektüel bir altyapının oluşturulması ve yaygınlaştırılması olmalıydı. Enstitü, yeni, rasyonel bir toplum düzeninde yasaları yapacak olan yöneticilere yol gösterme görevini de üstlenmişti. Doğruluğundan kuşku duyulamayacak, aklın onayladığı fikirlerin oluşturulabilmesi ancak in-

[9] Fransız Devrimi (1789) sırasında Devrim Meclisi.

san zihninde fikirlerin nasıl oluştuğuna dair kesin, bilimsel bilgiye ulaşılmasıyla mümkün olabilirdi ve Enstitü'nün çalışmalarında merkezi yeri, bu tür bir bilginin elde edilmesine yönelik araştırmalar tutuyordu. Ulusal Bilim ve Sanat Enstitüsü, üç ana dal altında örgütlenmişti: Matematik ve fiziksel bilimler, ahlaki ve siyasal bilimler, edebiyat ve güzel sanatlar. Ahlaki ve siyasal bilimler dalı ve bu dalda çalışmalarını sürdüren düşünürler, Enstitü'nün çekirdeğini oluşturuyordu. Bu dal altında, duyumların ve fikirlerin çözümlenmesi, ahlak, toplum bilimleri ve hukuk, siyasal ekonomi, tarih ve coğrafyadan oluşan altı alt-alan tanımlanmaktaydı.[10] Bu alanlarda çalışmalar yapan Enstitü üyeleri, materyalist bir perspektiften bir düşünce bilimi oluşturma idealini paylaşıyorlardı. Kendilerine ideologlar (*idéologues*) adını veren ve aralarında Cabanis, Condorcet, Constant, Daunou, Say, Madame de Staël gibi filozofların da bulunduğu bu grubun öncülerinden olan Antoine Louis Claude Destutt de Tracy[11], 1796-1797

---

[10] David Morrice, *Philosophy, Science and Ideology in Political Thought*, Londra: Macmillan, 1996, s. 26.

[11] Destutt de Tracy, Fransız aydınlanma geleneğine dahil bir filozoftur. Devrim ve Restorasyon dönemlerinde politikayla aktif biçimde ilgilenen Tracy, 1796'da *Institute de France* üyeliğine getirilmiş ve 1803'te Napolyon tarafından kapatılan Ahlaki ve Siyasal Bilimler sınıfının Duyumların ve Fikirlerin Çözümlenmesi bölümünün önemli isimlerinden biri olmuştur. 1808 yılında Fransız Akademisi'ne atanmıştır. Buradaki yöneticiliği sırasında eğitimin yeniden düzenlenmesi ve bir ulusal eğitim sistemi kurulması çalışmalarında aktif bir rol oynamıştır. Tracy, "ideoloji" terimini, Enstitü'ye atanmasının hemen ardından önermiştir. Bir bilim olarak ideoloji, insanların fiziksel ortamlarıyla etkileşimleri sırasında oluşan duyumları ve bu duyumlarla ilgili düşünceleri yakın bir incelemeye tâbi tutarak bütün ahlaki ve siyasal bilimler için sağlam bir temel oluşturacaktı. Tracy'ye göre ideoloji, özel mülkiyet, bireysel özgürlük, serbest piyasa, devlet iktidarının meşru sınırları gibi konuların da sağlam bir temel üzerinde savunulmasını sağlayacak olan liberal bir toplumsal ve ekonomik felsefedir. Tracy'nin 1801-1815 tarihleri arasında yazdığı, birden çok ciltten oluşan *İdeolojinin Unsurları* (Eléments d'Idéologie) başlıklı eseri, onun en önemli eseri sayılır. Bu eserin 1815'te yayımlanan

yıllarında Enstitü yönetimine verdiği bir öneride, düşünce bilimini adlandırmak için neden ideoloji (*idéologie*) terimini tercih ettiğini şöyle açıklamaktaydı:

> Düşüncelerin bilimi ya da ideoloji adının kullanılmasını tercih etmekteyim. Bu ad, bilinmeyen ya da kuşku uyandıran hiçbir şeyi ima etmediğinden, herhangi bir neden/sonuç fikrini akla getirmediğinden uygundur. Yalnızca Fransızca 'idea' sözü dikkate alındığında bile anlamı herkes için açıktır, çünkü herkes 'idea' ile neyi kast ettiğini bilir, aslında onun gerçekten ne olduğunu çok az kimse bilse bile... 'İdeoloji' uygun bir kelimedir, zira düşünce biliminin tam tercümesidir.[12]

İdeoloji teriminin bu ilk kullanımı, görüldüğü gibi, olumlu bir çağrışıma sahiptir. Ancak, terimin uzun tarihiyle karşılaştırıldığında, böylesi olumlu bir vurguyla kullanıldığı süre oldukça kısa kalmaktadır. İdeoloji sözünün geçirdiği bu dönüşümü anlamak için tarihsel olaylara bir göz atmak gerekiyor. İdeologların kendi ideallerine toplumsal bir yaygınlık kazandırma çabalarının kurumsal sembolü olan

---

dördüncü cildi siyasal ekonomiye ayrılmıştır. Yayımlanmasının hemen ardından pek çok Avrupa diline tercüme edilen eser, İtalya'da, İspanya'da ve Rusya'da 1820'lerin başında devrimci eylemlere aktif biçimde katılan genç kuşak liberaller üzerinde önemli ölçüde etkili olmuştur. (http://www.econlib.org/library/Tracy/DestuttdeTracyBio.html).

[12] Aktaran H. Drucker, *The Political Uses of Ideology*, Londra: Macmillan, 1974, s. 13. Drucker'dan aktaran David Morrice, *Philosophy, Science and Ideology in Political Thought*, s. 26. Morrice, bu önerinin tarihi hakkında iki farklı kayıt olduğunu belirtmektedir. Drucker'ın verdiği tarih, 23 Mayıs 1797 iken, Emmet Kennedy, ideolojiyle ilgili "'Ideology' from Destutt de Tracy to Marx" adlı makalesinde (*Journal of the History of Ideas*, 1979: XL(3), s. 354) 20 Haziran 1796 tarihini vermektedir. (Bu kitapta yer alan, doğrudan Türkçe çeviri eserlerden alınmamış ve çevireni ayrıca belirtilmemiş bütün alıntıların çevirileri bana aittir.)

Ulusal Bilim ve Sanat Enstitüsü, kurulduğu yıllarda, siyasal önderlerin de desteğini kazanmıştı. Enstitü'ye, aydınlanma öğretileri temelinde bir ulusal eğitim sisteminin kurulmasında önemli bir rol atfediliyordu. Eğitsel reformların oluşturulması ve uygulanmasında oynadıkları aktif role karşın ideologlar, başlangıçta sahip oldukları bu siyasal desteği yitirdiklerinde, oluşturmaya çalıştıkları düşünce bilimine yönelik eleştiriler de ağırlaştı. İdeolog ve ideoloji sözleri, artık ülkenin yaşadığı çalkantılardan sorumlu oldukları imasıyla bir suçlamanın, olumsuz bir yargının ifadesi olarak kullanılmaya başlamıştı. Örneğin Napolyon iktidarı ele geçirmeden önce, daha 1797 yılında Enstitü'ye onur üyesi olarak kabul edilmişti. Napolyon, bu sıralarda ideologların eğitilmiş orta sınıf üzerindeki etkisini takdir ettiğini gösterir biçimde, bu onur üyeliğinden gururla faydalanıyordu. Bunun karşılığında Enstitü, 1799'da iktidarı ele geçirme girişiminde ona destek verdi. Ancak 1803'e gelindiğinde, Napolyon ile ideologlar arasındaki ilişki bozuldu. 1801'de Kiliseyle kurduğu siyasal ilişki nedeniyle, ideologların bir zamanlar kendisini çok etkilemiş olan din karşıtı fikirlerinden rahatsızlık duymaya başlayan Napolyon, bir yandan da bu düşünürlerin kamuoyu üzerinde sahip olduğu etkiyi kendi despotik yükselişi karşısında bir tehdit olarak algılamaya başlayınca Enstitü'ye karşı tutumunu değiştirdi. Enstitü'nün can damarı olan, liberal ve cumhuriyetçi fikirleri bütün eğitsel yapıya yayma görevini üstlenmiş olan Ahlaki ve Siyasal Bilimler Sınıfı'nı kapattı. Bu olay Bonapart'ın ideologlarla ilişkisinin sonu olmadı. Enstitü'ye indirdiği bu darbeden dokuz yıl sonra, 1812'de Moskova'da aldığı yenilginin ardından Fransa'ya dönüşünde Bonapart, ideologları bu ağır yenilgiden sorumlu tutmaktan kaçınmadı. *Conseil d'Etat* önünde yaptığı konuşma ideologlara yönelik açık bir suçlama niteliğindedir:

> İdeolojiye, halkın yasalarını insan yüreğinin bilgisinden ve tarihin öğrettiklerinden çıkaracak yerde, ince ince ilk nedenlerin peşinde koşarak bu temelde bir yasama oluşturmayı isteyen bu

bulanık metafiziğe yüklemeliyiz bizim güzel Fransamız'ın bütün talihsizliklerini.[13]

David Morrice, Napolyon'un ideologlara yönelttiği eleştirileri belli başlı birkaç noktada toplamaktadır: İlk eleştiri ideologların dine yönelik tutumlarıyla ilgilidir. Din, yani Hıristiyanlık, kamusal düzeni ve barışı koruyan en önemli güçlerden biridir. İdeologların dine yönelttikleri eleştiriler, geleneksel dinin sahip olduğu bu gücü baltalamaktadır. Napolyon, dinin yanında tarih ve geleneğin de öğretileriyle toplumsal düzenin kaynağını oluşturduğunu ve ideologların bu iki güce yönelttikleri eleştirilerin yıkıcı olduğunu savunmaktadır. Dinin, tarihin ve geleneğin öğrettiklerini yadsıyarak yerine düzensizliğe yol açacak birtakım soyut ilkeler koyan ideolojinin paradoksal biçimde, eleştirdiği metafiziğin tuzağına düştüğünü iddia etmektedir. Napolyon'a göre ideologlar, pratik dünyanın sorunlarından habersiz olmaları ve soyut ilkelere bağlı kalmaları nedeniyle salt düşünce ile uğraşmanın ötesine geçememişlerdir. Aynı zamanda ideoloji, halkın otoritenin gerçek kaynağı olduğu fikrini yayması nedeniyle tehlikeli biçimde demokratiktir.[14]

Napolyon'un önce desteklediği, sonra eleştirdiği düşünce biliminin temel unsurları ve dayanakları, Destutt de Tracy'nin *İdeolojinin Unsurları* (Eléments d'Idéologie) adlı eserinde ortaya konmuştur. Tracy'nin 'düşünce bilimi', materyalist bir perspektifle ve 'düşüncelerin doğal tarihini' başlatan düşünürler olarak Locke ve Condillac'ın felsefelerinin yol göstericiliğinde gelişecektir. Destutt de Tracy'nin materyalizmi, Cabanis'inkinin ardından gider ve Condillac'ın Lockecu duyumsalcılığıyla birleşir. Tracy bu felsefi temelden hareketle insan psikolojisini, inancı bir yana bırakarak biyolojik terimlerle incelemeyi önermektedir. Bilimlerin gerçek temeli metafizikte değil "dü-

---

[13] Aktaran David McLellan, *Ideology*, Buckingham: Open University Press, 1995, s. 5.

[14] David Morrice, *Philosophy, Science and Ideology in Political Thought*, s. 30.

şüncelerin biliminde" (*Science des idées*) aranmalıdır. Bireylerin ve onların düşüncelerinin (duyumları ve kavramlarının) dışında duyulabilir bir gerçeklik olmadığını savunan Destutt de Tracy'nin, bu materyalist tezi normatif bir hedefle kaynaştırdığını görüyoruz: İnsan doğasının hakiki bilgisine ulaşmayı amaçlayan düşüncelerin bilimi, böylece toplumsallığın genel yasalarını tanımlamanın araçlarını da elde etmiş olacaktır. George Lichtheim "İdeoloji Kavramı" ("The Concept of Ideology") başlıklı yazısında, bu noktada doğal olanın toplumsal olanla özdeş kılındığını ifade etmektedir. Bireysel düşünceler, genel kavramlara indirgenmekte ve böylelikle insan ihtiyaçları ve hedeflerinin ortak temelinin aydınlanacağı savlanmaktadır. Bu durumun, ortak iyinin oluşturulmasında yasa koyuculara gereken araçları sağlayacağına inanılmaktadır. İnsan doğası bir kez bütünüyle anlaşıldığında, toplumun barışçı ve uyumlu bir düzen kurmaması için bir neden kalmayacaktır. Bu yeni toplumda akıl, düzenin ve özgürlüğün koruyucusu olacaktır.[15]

Bauman'ın da belirttiği gibi, bu tür bir bilimin, "rasyonel davranan varlıkların oluşturduğu ve akıl tarafından yönetilen insani bir dünyanın inşa edilmesinde" anahtar bir rol oynayacağı varsayılmaktadır.[16] Tracy'nin ideolojiye yüklediği anahtar rol, felsefesinin çıkış noktasını oluşturan bir dizi varsayım dikkate alındığında daha iyi anlaşılır hale gelecektir. Tracy'nin varsayımlarından ilki, insan ve çevresi arasındaki ilişkinin niteliği üzerinedir. Düşüncelerin, insanın çevresine verdiği tepkinin sonucunda oluştuğunu ve insanın doğası gereği etkiye açık olduğunu savunan Tracy'ye göre belli toplumsal koşullar, belli tarzda düşüncelere ve dünya görüşüne sahip olan belli türde bir birey yaratacaktır. Bunu izleyerek Tracy, insanın davranışıyla sahip olduğu fikirler arasında tek yönlü bir nedensellik ilişkisi öngörür. Buna göre, insanın davranışına yön veren şey savunduğu fikirlerdir. Tracy'ye gö-

---

[15] George Lichtheim, *The Concept of Ideology and Other Essays*, New York: Random House, 1967, s. 7-8.

[16] Bauman, *Siyaset Arayışı*, s. 120.

re, "yalnızca duyumlarımız ve düşüncelerimiz sayesinde varoluruz. Her şey ancak onlar hakkında sahip olduğumuz fikirler sayesinde var olur."[17] Tracy'nin ikinci varsayımına göre, bütün düşüncelerin kaynağı duyumlardır ve düşünme, bir duyumsama biçiminden başka bir şey değildir. "Fikirler duyumların işlemden geçirilmesiyle oluşur."[18] Destutt de Tracy, kelimelerin duyumlarımızca bize aktarılan verileri barındırdığı fikrindedir. Düşüncelerin oluşumunun, doğadaki diğer her şey gibi katı yasalara bağlı olduğu varsayımı bunu izler. Bu noktadan hareketle *ideoloji*, doğanın yasalarını keşfetmeyi amaçlayan doğa bilimlerine benzer biçimde, sistematik gözlem ve deney yoluyla düşüncelerin oluşumuna ilişkin yasaların keşfedilmesiyle uğraşacaktır. Gerçek düşünce bilimi olarak *ideoloji*, kesinlik arayışı içindedir. Öznel düşünceler ya da kesin olmayan yargılar bu nedenle, düşünce biliminin başlangıç noktasını oluşturamaz. Düşünce bilimi, kesin olarak bilinebilecek olandan işe başlamalıdır. *İdeoloji*, tam anlamıyla deneyci, duyumsamacı ve indirgemeci olmak durumundadır: bütün bilgi, dünyanın duyu algıları aracılığıyla deneyimlenmesinden başka bir şey değildir. O halde, *ideoloji* için en uygun yöntem çözümlemedir: Bilgi, ancak çözümleme yoluyla duyumdaki indirgenemez oluşturucularına ulaşılıncaya kadar parçalanabilir; *ideolojinin* hedefi, bilginin doğasını açıklayabilmek için bu indirgenemez öğelere ulaşmaktır.

İdeologlar, düşünmenin yasaları bir kez "keşfedildikten sonra, bunların –bilinen diğer doğa yasaları gibi– gerçekliği ıslah etmek için (yanlış duyumların işlemden geçmediğinden ve gerçek duyumların işlem sırasında çarpıtılmadığından emin olmak için) kullanılabileceğini" ve "böylece sadece doğru fikirlerin, akıl sınavını geçmiş fikirlerin ... benimsenmiş olacağını" savunuyorlardı.[19] Tracy'ye göre, zihinlere kazınmış, geçmişten miras kalmış ve modası geçmiş fikirlerden kurtulmak gerekiyordu. Düşünce biliminin temel hedeflerinden birisi

[17] Aktaran a.g.e., s. 120.
[18] a.g.e.
[19] a.g.e.

de, bu tarzda alımlanmış, kültürel, toplumsal ve dinsel kavramların eleştirisi ve bunların yerine özgürleştirici kavram ve düşüncelerin konulması olmalıydı. Bundan dolayıdır ki ideoloji, önyargının ve metafiziğin, dinin ve sorgulanmayan bir otoriteye dayanan inancın, kısacası bilimsel olmayan her tür düşüncenin karşısında katı bir bilim olarak tasarlanmıştı. Bu nedenle ideologlar, aynı zamanda pozitivizmin öncüsü olarak kabul edilmektedir. İdeologlar, pozitivist bir perspektifle toplumu doğru biçimde yeniden inşa edebilmek için toplum hakkındaki doğru fikirlerden ve kavramlardan hareket etmek gerektiğine inanıyorlardı.[20] Benimsedikleri bu ideal bağlamında ideologların bilim projesi, hiç kuşkusuz aynı zamanda siyasal bir projedir. Bu siyasal projenin içeriği hakkında fikir sahibi olabilmek için Destutt de Tracy gibi ideologlardan biri olan Pierre Jean Georges Cabanis'in aşağıdaki sözlerine bir bakalım:

> Cahillik, yoksulların sefaletini ve bağımlılığını kalıcı kılmaktadır. Yoksullar ve diğer insanlar arasında hakimiyet ve aşağılama ilişkileri kurmaktadır, öyle ki en akıllıca yapılmış yasaların bile bu ilişkileri ortadan kaldırmaya gücü yetmemektedir. Bu durumu en iyi anlayanlar özgürlüğün gerçek bilimini kurmuş olan modern filozoflar oldu. Çünkü özgürlüğün, insanlar aydınlatılmadıkça asla korunamayacağını ve tam olamayacağını bize onlar öğretti.[21]

Cabanis'in sözlerinden de anlaşılacağı gibi mücadelenin hedefi, cehaletin ortadan kaldırılmasıdır. Bu mücadelenin silahı ise kesin ve katı bir bilim olarak ideoloji olacaktır. İdeologların cehaletin ortadan kaldırılmasını hedefleyen siyasal programının başarısı, iki alanda aklın egemenliğinin kurulmasına bağlıdır: Bunlardan ilki, aklın standartlarının bilim dünyasında egemen kılınmasıdır. Diğeri ise, bütün insan

---

[20] Morrice, *Philosophy, Science and Ideology in Political Thought*, s. 27.

[21] a.g.e.

davranışları üzerinde aklın egemenliğini sağlamaktır. Böylece mücadelenin iki alanı belirlenmektedir: Bilim dünyası ve pratik alan. İdeoloji, bir yandan bilim dünyasında insan bilgisinin bütün dallarını gözleyecek, denetleyecek ve düzeltecek biçimde merkezi bir konuma çağrılıyordu; öte yandan pratik alanda ise, ideologların aydınlanmış bir toplumun yapıcıları ve koruyucuları arasında yerlerini almaları bekleniyordu. İdeolojiyle uğraşanlar bir yandan insan pratiğini ve bu pratik içinde ortaya çıkması muhtemel bütün duyusal uyaranları denetleyecekler, öte yandan da bu uyaranların ortaya çıkarttığı düşünsel oluşumlara yön vereceklerdi. Böylece aklın, insanın bütün inançları ve davranışları üzerinde egemen olmasını sağlamış olacaklardı.[22]

İdeologlar, özne ile nesneyi birbirinden kopartan, nesnel dünyayı öznenin karşısına yerleştiren ikici bir felsefeye sahipti. Bu tür bir felsefe için temel sorun, gerçekliğin aslında varolmak için birbirlerini gerektirmeyen öznel ve nesnel iki parçası arasındaki etkileşimi kuramlaştırmaktır. Başka bir deyişle, özerk bir varoluşa sahip olan zihin açısından nesnenin varlığı ve bunun bilgisi sorununa yanıt aranmaktadır. İdeologlar bu soruna rasyonel zihinsel süreçlere belirleyici ve merkezi bir rol atfederek yanıt vermeyi denediler. Rasyonel zihinsel süreçlerin, öznenin kendi dışındaki nesnel gerçekliğe dair apaçık bir kavrayış geliştirmesini mümkün kılabileceğine inanıyorlardı. Akıl, bu dünyayı kavrayacak araçlara sahipti, yeter ki onun hedefine ulaşmasını engelleyen etkenler ortadan kaldırılmış olsun.

Zihin ve beden, düşünce ve yaşam, özne ve nesne arasındaki ikilik, yalnızca ideologların felsefesinin değil; genel olarak Batı metafiziğinin belirleyici bir niteliğidir. Descartes, kendisinden önce ontolojik olarak tutarlı sayılan evreni parçalayan ilk düşünürdür. Özne, önce düşünce ve düşünen şey olarak Ben (kişi) arasında bir bölünmeye uğratılır. Sonraki adımda *cogito* görüngüsel bir varlığa, düşünen şeye indirgenerek özne, düşünen ben ve düşünce arasında mutlak bir birlik olarak tasarlanır. Descartes'ın *Cogito*su, kendisine atfedilen mutlak ke-

[22] Bauman, *Siyaset Arayışı*, s. 120.

sinlikle maddi dünyadan onarılamaz biçimde kopmuştur. Deneyimi düşüncenin kaynağı olarak görmeyen Descartes, aklın deneyimi belirleyen ve olanaklı kılan koşul olduğuna inanır. Ruh ile maddi dünya arasında bir ikilik varsayan ve dünyaya ilişkin deneyimimizin bu iki kutbun birliğinden kaynaklandığını kabul eden düşünceler Batı felsefesi tarihi boyunca izlenebilir. Bu iki kutup arasındaki ilişkinin niteliği, ikici düşüncenin başlıca sorunudur. İki kutup arasında dolayımı sağlayacak üçüncü bir öğe varsayılır: temsil. Foucault'nun deyişiyle "klasik *episteme*[23]" temsil sorunu etrafında örgütlenmiş epis-

---

[23] *Episteme*, ilkçağ Yunan felsefesine ait bir terimdir. Eski Yunan felsefesinde *doksa*, sanı, kanaat ya da inanç anlamına gelen bir terimdi. *Doksa*'nın karşıt anlamlısı olan *episteme* ise "doğru ve bilimsel bilgi" veya "bir bilim olarak düzenlenmiş, dizgeleştirilmiş bilgi bütünü" için kullanılmaktaydı. Platon'da *episteme* olumsal olanın bilgisine karşıt olarak, ilk ilkelerden kalkarak tanıtlanabilir olan zorunlu bilgi, yani İdealara ilişkin *a priori* bilgi anlamındadır. Aristoteles içinse, *episteme* zorunlu doğru olan nedenlerin (*aitia*) bilgisidir; duyulara dayalı bilginin zorunlu koşul olduğu, tanıtlanabilir, tasımsal bilgidir (Güçlü vd., *Felsefe Sözlüğü*, s. 473).

Michel Foucault'nun *episteme*'ye yüklediği anlamsa ilkçağ Yunan felsefesininkinden oldukça farklıdır. Foucault, algıyı nesnel bilgi düzeyine yükselten varsayım dizilerine *episteme* adını vermektedir. Foucault için *episteme* tarihin belli bir dönemi boyunca geçerli görülen, kendisinden sonrakine dek varlığını sürdüren, içinde "dilsel", "deneyimsel", "bakışsal", "kavramsal" öğelerin birarada bulunduğu, kendi içinde bütünlüklü bir "söylemdağarı"dır. "Belli bir döneme ait deneyim bütünü içinde bir bilgi alanının sınırlarını belirleyen, bu bilgi alanında görünür hale gelen nesnelerin varlık kipini tanımlayan, insanın gündelik (sıradan) algılarına kuramsal bir güç kazandıran ve insanın şeyler hakkında doğru kabul edilen bir söylemi sürekli kılabilmesini sağlayan" tarihsel *a priori* (önsel) bir yapı olarak *episteme* zaman içinde ani değişikliklere uğramaktadır (Michel Foucault, *The Order Of Things*, Londra: Routledge, 1991, s. 158). Foucault bir söylemin varoluş koşullarının neler olduğunu araştırmanın, söylemin özgül tarihsel olaylarını mümkün kılan koşulları araştırmakla aynı şey olduğunu söylemektedir. Buna göre *episteme* bir anlamda nesneleri, tarihsel olayları mümkün ve görünür kılan, zamana ve kültüre bağlı bir söylem çerçevesi oluşturmaktadır (John Simons, *Foucault*

temolojik bir alandır. Descartes'ın evreni de bu klasik epistemolojik alanın içindedir. *Cogito*'nun kendisi bir temsildir ve bu anlamda karşısındaki nesnel dünyayla eşgüdümlü olan ve onu kuran özerk bir fail olmaktan uzaktır.

Alman Romantikleri ise, bu ikiciliği reddeden bir felsefeye sahiptir. Romantikler, bu dünyaya ilişkin öznel anlamların kuruluşuyla ilgilenirler. Gerçeklik, öznenin ürettiği anlamlardan bağımsız bir varoluşa sahip değildir. Her özne, bu dünyaya ilişkin anlamlar üretirken aynı zamanda kendi gerçekliğini de yaratır. Alman Romantikleri, tek tek bireyler olarak ya da topluluk halinde insanların değişen koşullara bir yanıt olarak kendi gerçeklerini yarattıklarına inanır. Alman Romantizminin ortak teması olan yaşayan düşünce (*idea*) kavramı, Hegel felsefesinin de merkezi kavramlarından biridir. Metafizik geleneğin düşünce ile yaşam arasında kurduğu ikiliği ve yaşam ile düşünceyi birbirinden ayrı alanlar olarak gören metafiziği aşmak Hegel felsefesinin başlıca amacıydı. İnsan yaşamının felsefesi ise ulaşmak istediği sonul hedefti. Bilincin gelişimi, Hegel diyalektiğinin ana temasıdır. Düşüncenin tarihselliğine vurgu yapan düşünür, aynı zamanda tarihi rasyonel bir süreç kabul ediyordu. Bu rasyonellik, tikel bireylerin ya da dönemlerin kendilerine özgü, kısmi hedeflerinde değil, bir bütünlük olarak tarihsel sürecin kendisinde aranması gereken bir nitelikti. Hegel düşüncesinin Marx üzerinde büyük bir etkisi oldu. Marx, Fransız Aydınlanmasının rasyonalist ve materyalist geleneğiyle Alman Romantik/İdealist geleneğini birleştirmeye çalıştı ve ideoloji kavramını, bu farklı geleneklerin eleştirisi temelinde geliştirerek siyasal söylemin anahtar kavramlarından biri olarak önerdi. İdeoloji çalışmaları, daha çok Marx'ın başlangıcını oluşturduğu bu çizgide, esas olarak kendilerini Marxçı geleneğe bağlı sayan düşünür ve kuramcıların katkılarıyla gelişmiştir. İdeoloji çalışmaları içinde, hakikatin ku-

---

and the Political, Londra ve New York: Routledge, 1995, s. 24). Foucault'un klasik *episteme* ile ilgili açıklamaları için bkz. Foucault, *The Order of Things*, s. 3-217.

ruluşuna vurgu yapan Hegel-Marx çizgisi bugün de ayırt edilebilir durumdadır.[24]

3. Francis Bacon ve İdeolojinin Aydınlanma Öncesi Kökleri

Düşüncelerin doğasına ve işlevine, çarpıtılmaları olasılığına, siyasal amaçlarla kullanılabileceklerine ve aklın bunların zararlı sonuçlarını aşmada insanlığın en güçlü rehberi olacağına dair felsefi bir ilginin ideologlardan çok önceye uzanan bir tarihi vardır. Lichtheim, ideologların akla inançlarının Kartezyen kökenlerine işaret etmektedir. Bunun yanında ideologların on yedinci yüzyıl filozoflarından etkilendikleri, özellikle Francis Bacon'un idoller eleştirisini izledikleri, ideoloji ile ilgili yazında sıklıkla iddia edilmektedir. Yine Lichtheim, ideologlarla Bacon arasındaki sürekliliğin bir kanıtı olarak, Fransız aydınlanmasının ideologları etkileyen önemli ismi Condillac'ın, Aydınlanmanın bilinci yeniden yapılandırma projesi için Bacon'ın idoller doktrinini başlangıç noktası olarak görmesine gönderme yapmaktadır.[25]

Aslında Bacon'a yapılan açık vurguya karşın, ideoloji çalışmalarıyla Bacon felsefesi arasında bir süreklilik olduğu iddiası bütünüyle tartışmadan uzak da değildir. Örneğin Michael Rosen, *Gönüllü Kulluk Üzerine: Yanlış Bilinç ve İdeoloji Kuramı* (On Voluntary Servitude: False Consciousness and the Theory of Ideology) adlı eserinde, Bacon ile modern ideoloji kuramı arasında varsayılan sürekliliğin yanıltıcı olduğunu belirtmektedir. Ona göre Bacon'ın idoller öğretisiyle ideoloji kuramları arasında kurulan bağlantı zayıf bir bağlantıdır, çünkü Bacon'ın yazılarında aklın aldatılabilme olasılığı kabul edilmekle birlikte, bu olasılık herhangi bir siyasal düzenin etkisine bağlı olarak değil, insanın inançlarının oluşumunda ortaya çıkan kalıcı ve

---

[24] Lichtheim, *The Concept of Ideology and Other Essays*, s. 6- 8.
[25] a.g.e., s. 8-9.

değişken olmayan bir kusura atfen açıklanmaktadır.[26] Bu uyarı, ideolojinin *zorunlu olarak siyasal bir kavram* olduğu düşünüldüğünde haklıdır. Ancak kavramın aynı zamanda epistemolojik bir kanaldan beslenmekte olduğu unutulmamalıdır. Kavramın siyasal eylemle ilişkisinin apaçık kurulduğu pek çok metin –ki buna en iyi örnek Marx'ın yazılarıdır– eylemin belli bir bilinçlilik biçimiyle ilişkisini kurmaya başlar başlamaz, örtük ya da açık biçimde, toplumsal gerçekliğin 'doğru' bilgisine ulaşmayı engelleyen epistemolojik bir kavram olarak ideolojiyi çağırmaktadır. Bu metinlerde ideoloji –işleyişi ve işlevleri itibariyle ne denli karmaşık bir toplumsal ve siyasal süreç olduğu vurgulanmış olsa bile– aklın standartlarının ve ilkelerinin egemen olacağı bir siyasal düzenin ve bu düzenin kurulmasına ön ayak olacak akla uygun siyasal eylemin mümkün olduğuna duyulan bir inanç temelinde, bu olasılığın gerçekleştirilmesinin önünde duran, ortadan kaldırılabilir, geçici bir engel olarak algılanmaktadır. Siyasal eylem, bu engeli ortadan kaldırmada doğru bilgiden daha önemli bir araçtır. Ancak yine pek çok metin, siyasal eyleme vurgu yapmakla birlikte, toplumsal gerçekliğin 'doğru' bilgisine ulaşma ayrıcalığına sahip olan bir 'gerçek' bilim varsaymakta ve bu bilimin ışığının ideolojinin sonuna giden yolu aydınlatacağı inancını –her zaman açıkça olmasa bile– beslemektedir. Bilimle olan karşıtlığı içinde ideoloji, epistemolojik bir kavrama indirgenmektedir.

Bir başka nokta ise, siyasal olanla epistemolojik olanı birbirinden ayırmanın kuramsal ve felsefi açıdan önemi çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. Bu iki düzeyi özenle ayırmak, kavramsal açıklığın sağlanması açısından da önemlidir. Ancak epistemolojinin, yine ideoloji kuramlarının bize öğrettiği gibi, siyasal olandan her zaman belirgin sınırlarla ayrılamayacağını kabul etmek gerekir. Özellikle Rosen'in yaptığı gibi, epistemolojik olanın ve bilincin tarihselliğini ve toplumsal olarak kurulmuş olduğunu, yine onun belirttiği gibi anlamsız bir gö-

---

[26] Michael Rosen, *On Voluntary Servitude: False Consciousness and the Theory of Ideology*, Cambridge: Polity Press, 1996, s. 62, 11. dipnot.

receliğe düşmeden kabul edeceksek, bunu izleyerek epistemolojik ile siyasal arasındaki sınırların da mutlak olmadığını, doğal ve kalıcı olmadığını, toplumsal ve tarihsel koşullara bağlı olarak değişeceklerini varsaymamız gerekecektir. Bu durumda, Bacon ile modern ideoloji kuramları arasındaki herhangi bir süreklilik iddiası da meşruluk kazanacaktır. Francis Bacon, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda modern bilimin ve İngiliz materyalizminin gelişiminde etkili olmuş bir düşünürdür. Özellikle Hobbes, Locke, Condillac, Helvétius, Holbach ve Diderot gibi Aydınlanma düşünürleri üzerindeki etkisi açıktır. Destutt de Tracy gibi ideologların düşünceleriyle Bacon'ınkiler arasında bazı benzerlikler kurmak mümkündür. Bacon ile kendisinden çok sonra gelen ideologları birbirine yaklaştıran, her ikisinin de bir doğru düşünce biliminin olabileceğine duydukları inanç ve bu tarz bir bilimle gerçekliğe ilişkin yanlış ve çarpık düşünceleri birbirinden ayırma çabalarıdır. İdeologlar, gerek Bacon'dan gerekse diğer deneycilerden farklı olarak, düşüncelerin doğru bir biçimde çözümlenmeleri halinde önyargının ve çarpıtmaların bütünüyle önüne geçilebileceğine inanmaktadırlar.

Elbette dahil oldukları söylemsel oluşumların farklı olması nedeniyle Bacon'ın metinleriyle modern ideoloji kuramı arasında önemli söylemsel kırılmalar olduğunu varsaymamız olağandır. Bu anlamda Bacon'ın eserlerinde herhangi bir ideoloji kavramının olmadığını belirtmek gerekir. Ancak, bunun yanında, Bacon'ın idoller öğretisiyle modern ideoloji kuramlarının geçişliliği de vurgulanmalıdır. Rosen'in uyarısını önemli bulmakla ve belli bir noktaya kadar desteklemekle birlikte, ideoloji hakkında yazılmış kaynakların çoğunun dikkat çektiği bu bağlantının önemsenmesi gerektiğini düşünüyorum. Bu nedenle, aşağıda Bacon'ın idoller kuramını kısaca anlatmaya çalışacağım.

On yedinci yüzyıl filozoflarından biri olan Bacon, yeni bir epistemoloji ve metodoloji geliştirme iddiasıyla ortaya çıkmıştı. Bacon'ın *Novum Organum*'da denediği şey, Aristoteles'in tümdengelim yönteminin yerini alabilecek bir yöntem ortaya atmaktı. Bacon, bilginin zaten bilinenlerin bir ifadesi olmaktan başka anlamları olmayan öner-

melerden çıkarımlarda bulunarak genişleyemeyeceğini, ancak deneysel verilerden tüme varılarak ilerleyebileceğini iddia ediyordu. Ona göre, bilimsel bilgiye ulaşmanın tek yöntemi tümevarımdı. Tümevarıma dayalı bir bilimsel bilginin oluşturulması sırasında, böyle bir bilgiyi mümkün kılabilmenin bir koşulu olarak insan algısına içkin olan ya da dışarıdan algıya yönelen bütün bozucu etkenlerin saptanması gerektiğine inanıyordu: "Bütünüyle deneysel ve tümevarımsal bir bilgi anlayışı inşa etmek için, öncelikle insan algısını ve düşüncesini bozan etkenlerin tanımlanması ve mümkünse ortadan kaldırılması gereklidir."[27] Bu bozucu etkenleri ortadan kaldırmanın tek yoluysa tümevarım temeline dayanan kavramlar ve aksiyomlar oluşturmaktır.

Bacon bu noktada, ideoloji ile ilgili yazında sıklıkla ideoloji kuramlarının erken bir formülasyonu gibi görülen idoller öğretisini ortaya atar. İnsan zihnini kuşatmış olan bu idoller, bilimlerin önündeki engeller olarak tanımlanmaktadır. İnsan zihninde nesnel bilgiyi saptıran ve bozan dört çeşit idol ayırt edilmektedir: Soy (kabile) idolleri, mağara idolleri, pazaryeri (bazı çevirilerde piyasa) idolleri ve tiyatro idolleri. Bunlardan ilk ikisi, soy idolleri ve mağara idolleri, insan doğasına içkindir, ortadan kaldırılamaz ve oldukları gibi kabul edilmeleri gerekir. Bilişsel süreçte kendiliğinden harekete geçen bu iki tür idolden dolayı insan algısı, tıpkı nesnelerden yansıyan ışığın yönünü saptırarak nesnelerin biçimlerini bozan bir aynaya benzer. Soy idolleri, insan doğasına içkin olmaları nedeniyle insan türünün ortak özelliğidir. Mağara idolleri ise tek tek bireylere özgüdür; her bireyin karakterine, eğitimine ve genel eğilimlerine göre değişiklik gösterir. Bunlar bireysel durum ve koşullara bağlı olarak ortaya çıkar ve farklı bireysel görüşleri üretir. Bacon'a göre "herkes (insan ırkında ortak olan hatalara ek olarak) ... tabiatın ışığını durduran ve bozan kendi bireysel mağarasına sahiptir."[28] Bacon, soy ve mağara idollerinin, in-

---

[27] Morrice, *Philosophy, Science and Ideology in Political Thought*, s. 28.

[28] Francis Bacon, *Novum Organum*, çev. Sema Önal Akkaş, Ankara: Doruk Yayınları, 1999, s. 16.

sanın kendi türsel ve bireysel yaratılış özelliklerine hapsedilmiş olması nedeniyle sürekli bir bozucu etki yaratabildiklerini düşünmektedir.

Bacon'ın soy idolleri arasında ilki tanesi özellikle dikkate değerdir. Bunlardan ilki, daha önceden ortaya atılmış ve yerleşmiş yargıları herhangi bir eleştiriye uğratmadan oldukları gibi kabul etme konusunda insanda var olan doğal eğilimdir. Bu idol, bilim ve felsefede de belli bir yere sahip olmakla birlikte, esas olarak batıl inançların mekanizmasını oluşturmaktadır. Bilim ve felsefede batıl inanç sorunu, Bacon'ın felsefesinde özellikle üzerinde durulan bir konudur. Batıl inançların bilimsel bilgiyi bozucu etkilerinden söz eden Bacon, dinin de bilim ve felsefeden farklı bir anlayışla ele alınması gerektiği kanısındadır. Düşünce tarihinde teoloji ile felsefe arasında varsayıla gelen ilişkinin yanıltıcı olduğunu ve dinsel bilgiyle felsefe arasında kesin bir ayrım yapılması gerektiğini savunur.[29]

Bacon, soy idolleri arasında duygularla tutkuları da sayar. Ona göre duygular ve tutkular insan algısı üzerinde bir takım bozucu etkilere sahiptir. Bacon, duygular ve tutkuların insan zihninin bilimsel bilgiye nüfuz ederek onu saptıran irrasyonel özelliklerinden olduğu görüşündedir. Jorge Larrain, ideolojinin irrasyonel temellerine dikkat çeken psikoloji temelli kuramlarla Bacon'ın bu savları arasındaki sürekliliğe dikkat çekmektedir. Ayrıca, pozitivizmin bilim anlayışında da Bacon'ın burada ileri sürdüğü düşüncelerin izleri sürülebilir.[30] Akla uygunluk, başka bir deyişle rasyonellik ve bu temelde tanımlanan bilgi ile onu bozan bazı etkenlerin varlığına yapılan vurgu, Bacon'dan Fransız ideologlara ve Marx'a kadar ve elbette Marx'tan sonra da izi sürülebilecek bir çizgidir. Modern ideoloji kuramlarında bu çizgi, bilimsel/rasyonel bilgi ile ideoloji arasında kurulan karşıtlıkta belirginleşir. Bu konuya ileriki bölümlerde daha ayrıntılı tartışmak üzere döneceğim.

Pazaryeri idolleri, toplumsal etkileşim içinde görünür hale geldiklerinden, insan zihnine gizlice sokulup onu tamamen kuşattıkla-

---

[29] a.g.e., s. 30-31.

[30] Jorge Larrain, *The Concept of Ideology*, Londra: Hutchinson, 1982, s. 20.

rından bütün idoller arasında en kaygı verici olanlardır. Bu idoller, insan ilişkilerinin aracı olan dilden veya Bacon'ın ifadesiyle "kelimeler ve adların birliğinden" kaynaklanmaktadır.[31] İnsan, nesneleri deneyimlemeden önce onların dilsel işaretlerini öğrenmektedir. Bu işaretlerin öğrenilmesi sırasında zihnin önünde bir engel oluşur. Dil, düşünceyi kısıtlar ve özellikle düşüncenin yeterince olgun ve kesin olmadığı durumlarda zararlı sonuçlar doğurur. İnsanı egemenliği altına alan ve kuşatan sözcükler, insanın kendini sözün efendisi sanmasının sonucunda, aklın şeylere doğrudan erişiminin biricik aracı gibi görünmektedir. Sıradan zihinler için sözcüklerle tanımladıkları nesneler arasında tam bir örtüşme olmaması rahatsızlık yaratıcı değildir. Daha eğitimli bir zihinse, sözcüklerin nesnelere ilişkin tanımlar olarak doğaya daha keskin biçimde uymasını ister ve böylesi bir uyumun olmadığı durumlarda bunun sağlanmasına çalışır. Oysa sözcükler, Bacon'ın ifadesiyle "tabiata zıttır" ve tanımlamayı doğanın daha keskin ve kesin ifadesi haline getirme çabaları çoğu kez başarısızdır. Bacon bunun nedenini, tanımların sözcüklerden ibaret olmalarında ve tanımı oluşturan sözcük öbeğinin başka sözcüklere bağlanmasında bulmaktadır. Larrain, Bacon'ın pazaryeri idolleriyle ilgili açıklamalarından, rasyonellikle karşıtlığı içinde tanımlanmayan farklı bir ideoloji kavramına varmanın mümkün olduğunu belirtmektedir. Burada söz konusu olan, bilginin toplumsal belirlenimi sorunudur ki Larrain bunun, ideolojinin toplumsal belirlenime uğramış bir çarpıtma olarak ilk ifade edilişlerinden biri olduğunu kabul etmektedir.[32] Ancak bana göre Larrain bu sonuca varmak için biraz acele etmektedir. Bacon'ın pazaryeri idolleri öğretisi, hiç kuşkusuz toplumsallığa belli bir gönderme yapmaktadır, ancak bunun örtük olarak bile bir toplumsal belirlenim iması olduğu iddia edilemez. Bacon, toplumsal etkileşimin bir sonucu olarak ortaya çıkan bir bozulmadan söz etmemektedir. Pazaryeri idolleri, esas olarak dilin doğaya karşıtlığından kaynaklanan

---

[31] Bacon, *Novum Organum*, s. 24.

[32] Larrain, *The Concept of Ideology*, s. 21.

–ki bu, dilin doğayı kesin biçimde ifade etmesinin olanaksızlığının, başka bir deyişle dilin ifade olanaklarının doğal olanın karşısındaki yetersizliğinin bir sonucu olarak anlaşılmaktadır– ve ancak dilin aracılığıyla yürüyen toplumsal etkileşim süreci içinde görünür hale gelen bozucu, saptırıcı ve yanıltıcı etkenleridir. Larrain, pazaryeri idolleri anlayışının Karl Marx'ta ideoloji kuramıyla doruğuna ulaşan bir düşünce çizgisinin başlangıcı olduğunu iddia etmektedir ki bence bu tarz bir süreklilik varsayımı abartılıdır. Bunun nedeniyse, yine Larrain'in kendisinin de vurguladığı gibi, toplumsal etkileşimin Bacon'ın düşüncesi için merkezi kavramlardan biri olmamasında aranmalıdır. Rasyonel bilginin korunması, Bacon için öncelikli amaçtır ve toplumsal etkileşimle idollerin ortaya çıkışı arasında kurulan bağıntı yerine, esas olarak idollerin zihnin işleyişi üzerindeki etkisi sorgulanmaktadır.

Bu idollerin açıklanmasında bence asıl ilginç olan, insan aklının özerkliğinin bir sanı, bir hayal, bir yanılsama olarak kabul edilmesidir. İnsanın sözcüklerle olan ilişkisini yönlendiren, sözcüklerin ideolojiye bizi yakınlaştıracak biçimde bir "öznelik" hayaline sahip olmalarıdır. Bu yanılsama, bir başka yanılsamaya kaynaklık etmektedir: insan aklının doğayı kavrama kapasitesini temsil eden dilin aynı zamanda doğayla tam bir uyum içinde olabileceği yanılsaması. Aklın ve doğanın birlikte ve aynı anda yansıtıcısı olarak dil yanılsaması. Bacon'ın idoller kuramı, dilin şeffaf veya yanılmaz bir araç olmaktan çok bozucu ve çarpıtan bir araç olduğunu vurgulaması nedeniyle ilginçtir. Bacon bunun nedenini tam olarak açıklamaz, ancak belli ki bu tarz bir açıklamanın, kurmaya çalıştığı nesnel deney ve gözleme dayanan tümevarım yöntemine karşıtlığının farkındadır. Bunun kendi kuramı için yıkıcı sonuçlarından kurtulabilmek ve bir çıkış yolu gösterebilmek için kavramların bozuculuğu ve çarpıtıcılığını derecelendirir. Bazı kavramlar diğerlerine göre daha iyi olmalıdır.[33]

Bacon en son tiyatro idollerinden söz eder. Bu idoller, daha eski düşünce geleneklerinin dogmaları ve ilkeleridir. Bacon bunların da

[33] Bacon, *Novum Organum*, s. 25-26.

zihne yerleşerek onun işleyişini etkilediklerini iddia etmektedir.[34] İnsanlar kör bir itaatle dünyaya bu eski düşünce sistemlerinin dogmaları ve yanılsamaları içinden bakarlar. Bacon bu düşünce sistemlerini kurgusal dünyalar yaratan oyunlara benzetir. Bilginin bu kör inançlardan kurtarılması gerektiğini, bu nedenle de kaynağını akıldan almayan her tür deneyimin yadsınmasının şart olduğunu savunur. Ona göre doğanın gerçek yorumu, dünyayı evrensel olarak kavramalıdır. Doğaya egemen olmanın yolu, onun yasalarına uymaktan geçer. Bunun içinse doğa yasalarının iyi anlaşılması gereklidir. Bacon, yasaların doğru biçimde anlaşıldığı ve yorumlandığı bir bilimin, zihin idollerden kurtarıldığında mümkün olacağına inanmaktadır. Ancak idollerden arınmış bir zihnin ürünü olan bilim, önyargıların, boş inanların, duyguların ve tutkuların çarpıtmadığı bir gerçekliğin yansıması olabilir. Larrain'in de haklı olarak belirttiği gibi Bacon, insan doğasına içkin saydığı bu idollerin ortadan kaldırılmasının nasıl mümkün olacağı sorusunu yanıtsız bırakmaktadır.[35] Çarpıtma zihnin yapısal bir sorunuysa, bunun mantıksal bir sonucu olarak doğanın doğru anlaşılması konusunda zihnin elverişli bir yapıya sahip olmadığını düşünmek gerekir. Ancak Bacon, bu mantıksal sonucu bir zorunluluk olarak görmemekte ve doğru bir yöntemin uygulanması durumunda idollerden kurtulmanın mümkün olduğu konusunda ısrar etmektedir. Ona göre, idollerin varlığının bilinmesi ve tanımlanması bile onlardan kurtulmak için önemli bir adım sayılmalıdır.[36]

Daha önce de vurguladığım gibi, Bacon bir ideoloji kavramı geliştirmiş değildir. Onu idoller öğretisi nedeniyle bir ideoloji kuramcısı saymak hata olur. Yine de insan bilincine etki ederek düşünceyi saptıran etkenleri betimlemiş ve bu etkenlerden bir bölümünün toplumsal yaşamla ilişkisini vurgulamış olması, Bacon'ı ideoloji çalışmalarıyla belli bir ilişki içinde düşünmeyi haklılaştırmaktadır. Ancak, Bacon'ın

---

[34] Morrice, *Philosophy, Science and Ideology in Political Thought*, s. 28.

[35] Larrain, *The Concept of Ideology*, s. 21.

[36] a.g.e.

toplumsal etkileşimle belli ölçülerde bağını kurduğu pazaryeri idolleri gibi idoller söz konusu olduğunda bile temel ilgisi, bu idolleri görünür kılan toplumsal ilişkilerin kendisine yönelmemiştir. Bacon, dışsal kabul ettiği bu idollerin toplumsal etkileşimin biçimi değiştikçe değişeceğine dair herhangi bir öngörüye ya da varsayıma sahip değildir. Onu asıl ilgilendiren, rasyonel bilginin bilimin ve aklın önünde bir engel olarak gördüğü bu idollerin etkisinden korunması sorunudur. Bu nedenle, idoller öğretisi idolleri bilimle ve doğayla olan karşıtlıkları içinde ele alır ve bu sorunun yine bilgi düzeyinde çözülebileceği inancına dayanır. Larrain, bu özellikleri nedeniyle Bacon'ın idoller öğretisinin, bilime gönderme yapan ideoloji anlayışlarının bir öncüsü sayılabileceğini iddia etmektedir.

4. Bacon'dan Sonra Bilginin ve Aklın Sınırında İdeoloji Kavramı

Bacon ile başlayan bu düşünce çizgisinde Hobbes, niteliksel bir değişmeyi temsil ediyor. Hobbes, ancak duyu yoluyla ilk algılanmış olanın anlaşılabileceğine ve yalnızca maddi ve sonlu şeylerin insan zihninin kavrayışına açık olduğuna inanmaktadır. Hobbes, insanın herhangi bir sonsuzluk kavramına sahip olamayacağını düşünmektedir. Dinsel inanç, doğal nedenler konusundaki cehaletin bir sonucudur. Şeylerin doğal ve gerçek nedenlerini bilmeyen insan, bunlara kendince nedenler uydurmaya, bunların doğruluğuna inanmaya ve başka insanların otoritelerine güvenmeye hazırdır. Cehaletten kaynaklanan korku inancın temelidir. Cehalet nedeniyle insanlar çeşitli 'Görünmez Güçler' hayal etmiş ve bu güçlerden duydukları korku nedeniyle de dini icat etmişlerdir. Hobbes, böylece korku ve cehaletin dini inançların kaynağı olduğunu ifade etmektedir.

Hobbes, Bacon'dan daha radikal bir tavırla, deneyciliği dinsel inançların eleştirisinin temeli haline getirmektedir. Ancak Hobbes'ta görülen ilginç bir nokta, dinin bilgi düzeyinde aklın karşısına yerleştirilmiş olmasına karşılık, aynı zamanda toplumsal ve siyasal bir işlevi olduğunun altının çizilmesidir. Bu nokta, toplumsal yeniden üretimde ideolojiye bir işlev yükleyen yaklaşımlarla bir takım benzerlikler içer-

mektedir. Yasa koyucuların halkı itaate ikna edebilmek için dinsel ilkelerin Tanrısal kaynakları olduğu inancını yaymak zorunda olduklarını ifade ettiğinde Hobbes, siyasal-toplumsal bir düzenin meşru kılınması ve sürekliliğinin sağlanması için belli bir bilinç biçiminin yaratılmasının öneminin altını çizer gibi görünmektedir. Yasaya itaatle Tanrıya itaat arasında yasa koyucunun kurduğu özdeşlik kesinlikle ideolojik bir işleve hizmet etmektedir: Siyasal düzeni var kılan (yanlış) bilinçlilik biçiminin üretilmesi ve böylelikle siyasal iktidarın güçlü ve sürekli kılınması.[37]

Hobbes'un dinsel inançlarla korku ve cehalet arasında kurduğu ilişki, on sekizinci yüzyıl düşünce akımlarının dinle ilgili tartışmalarında ayırt edilebilir bir çizgi oluşturmaktadır. Bu çizgide ilerleyen din eleştirisi, özellikle Fransız Aydınlanmasının belirleyici özelliklerinden biridir, ancak Hobbes'un dine atfettiği toplumu bir arada tutma işlevine yapılan vurgu, Aydınlanma düşüncesinde yerini dinin toplumu gerileten rolüne yapılan bir vurguya bırakmıştır. Aydınlanma düşünürleri, özellikle ruhban sınıfının faaliyetlerinde halka yönelik bir aldatmaca bulunduğu iddia etmişler ve dini, halkın mutluluğu önündeki en önemli engel olarak görmüşlerdir. Onlara göre din, bütün yanlış kavram ve yargıların kaynağıdır. İnsanların bu yanlış kavramlara sahip olmaları, cehaletten kurtulamamaları din adamlarının işine gelmektedir. Din adamları bu sayede servetlerini ve iktidarlarını koruyabileceklerdir. Din adamlarının halk aleyhine içinde bulunduğu bu kandırmacanın tek ilacı ise eğitimdir.

Condillac, Helvétius ve Holbach'ın yazılarında, Bacon'ın 'idol' kavramının yerini, ona yakın bir anlamla akla karşıt olanı ifade etmek üzere 'önyargı' kavramı almıştır. Önyargıların kaynağıysa cehalet ve dindir. Bu düşünürlere göre eleştirel akıl, önyargıları ortadan kaldırarak doğanın doğru biçimde kavranmasının yolunu açacaktır. Örneğin Holbach, insanın mutsuzluğunun doğayı yanlış tanımasından kaynaklandığını ve deneyimin rehberliğindeki aklın, eninde sonunda in-

[37] a.g.e., s. 23-24.

sanı bunca yıldır kendine kurban eden önyargıların kaynağına saldırmak zorunda olduğunu söyler. Ona göre gerçek tektir ve insan için zorunludur. Cehalet ve belirsizlikse kaynağını dinin kutsadığı hatalardan almaktadır.

Helvétius, aynı zamanda bilginin toplumsallığını vurgulayan bir savla bu görüşleri tamamlar: "Düşüncelerimiz, içinde yaşamakta olduğumuz toplumların zorunlu bir sonucudur."[38] Bu düşünürler, Descartes'tan miras kalan bir inançla, aklın kendi yanlışlarını düzeltecek güce sahip olduğunu savunuyorlardı. Helvétius, önyargıların toplumsal baskı ve çıkarcılığın zorunlu bir sonucu olduğu görüşündeydi, ancak aklın ve eğitimin eninde sonunda önyargılarla baş edebileceğine de inanıyordu. Aklın değersiz kıldığı yargılar, eğitimle tamamen ortadan kaldırılacaktı. Daha önce belirttiğim gibi, ideoloji bu noktada aklın karşısında yer alanı açığa çıkartabilecek bir bilim dalı olarak önerilmekteydi. Oysa kavramın tarihi içinde akla aykırı olanı temsil edecek biçimde tanımlanmaya başlamasına neden olan dönüşüm de aynı dönemin ürünüdür. Aklın sınırını çizen ve akıl dışını aklın alanından dışlayabilmenin bir aracı olan olumlu ideoloji kavramı, Napolyon Bonapart'ın daha önce kapsamını açıkladığım tarihsel müdahalesiyle birlikte, aklın alanından çoktan dışlanmış olanla özdeş olumsuz bir kavrama dönüşmüştür. Gerçek düşünce bilimi anlamındaki olumlu bir ideoloji kavramı yerine dogmatik, öğretisel, pratik olmayan ve kuşku duyulan bir dizi düşünceyi adlandırmak üzere kullanılan olumsuz bir ideoloji kavramı giderek yaygınlaşmıştır. Kavramın tarihi içinde ortaya çıkan bu dönüşüm, Marx'a atfedilen ideoloji kuramının kavramın olumsuz yükünü arttırmasıyla tamamlanmıştır.[39]

---

[38] Aktaran Lichtheim, *The Concept of Ideology and Other Essays*, s. 8-9.

[39] Kavramın tarihi içinde, olumlu veya hiç değilse daha tarafsız ideoloji kavramlaştırmaları bulunduğunu görüyoruz. Buradan hareketle, günümüz ideoloji anlayışlarının, olumlu ve olumsuz ideoloji kavramları arasında kavramın tarihi boyunca süregelmiş olan salınışın izlerini taşıdığını ifade edebilirim.

Bu dönüşümle birlikte bundan sonraki ideoloji tartışmalarında bazı farklara karşın yinelenen bir hattın belirginlik kazandığını da görüyoruz. Bu hat, ideolojinin her zaman bir doğru/yanlış karşıtlığı içinden olmasa bile, en azından akılcı ve mantığa uygun olanla, bilgiyle ve giderek bilimle bir karşıtlık içine yerleştirilmiş olmasıdır. Kendisine yüklenen olumsuz anlamla birlikte ideoloji, spekülatif olanı, akla ve mantığa aykırı olanı, insanın tutkularıyla, çıkarlarıyla ve arzularıyla ilişkili olanı temsil eden bir kavrama dönüşmüştür. Kendi başına alındığında bu eğilim, ideolojinin kavram olarak sınırlarının genişlemesi sonucunu doğurmaktadır. Kavram, abartılı biçimde genelleşmektedir, çünkü ideoloji, aklın sınırları dışında kalan her şeyi içine alan geniş bir alanı ifade eder hale gelmektedir. Bu durum, her düşüncenin akıl dışıyla ilişkisi ölçüsünde ideolojik olabileceği sonucunu doğurmaktadır. Bu denli geniş bir ideoloji kavramı ise işe yararlığını yitirir. Açık olan, ideolojinin bir olgu olarak tanımlanabilmesi için bir takım başka ölçütlerin geliştirilmesi gereğidir. İdeoloji kavramının tarihi, böylesi bir genişleme eğiliminin ve bu eğilimi dizginleyecek bir takım ölçütlerin geliştirilmesi çabalarının da bir tarihidir. Bu iki eğilim arasındaki gerilim, kavramın kararsız doğasını belirleyen bir rol oynamıştır.

Bu tarz bir kavramlaştırmanın sorunlu yanlarından biri de, idollerden önyargıya ve dinden ideolojiye uzanan çizgide açıklanmaya çalışılan olgunun, daha çok psikolojik bir çarpıtma sorunu olarak ele alınmış olmasıdır. Sorunun çözümüyse bilişsel düzeye yerleştirilmektedir. İdeolojik olanın bilişsel düzlemde açıklanması, sorunu çözmek için yeterli değildir, üstelik yeni bir sorunu doğurmaktadır: Toplumsal bir olguyu neredeyse basit bir talihsizlik olarak açıklayan epistemolojik indirgemeci yaklaşım. Epistemolojik indirgemecilik, günümüz ideoloji kuramlarında da yeniden ortaya çıkan bir eğilimdir. İdeolojiyi epistemolojik bir kategoriye indirgeyen kuramlar, ideolojik olanın toplumsal ve siyasal ilişkilerin, daha genel bir söyleyişle her tür temsilin kurucu boyutlarından biri olduğu gerçeğine duyarsızdır.

Marx'ın ideoloji kavramının ve Marx'tan sonraki Marxçı ideoloji yazınının Marx'ı yeniden yorumlama ve düzeltme çabalarının, ideolojinin akıl ve bilimle karşıtlığı çerçevesinde kapsamının genişlemesi eğilimi ile bu genişlemeyi dizginleme çabaları arasındaki gerilimin süreklilik kazanmasındaki ve ideolojinin toplum bilimlerinin belki de en belirsiz, en muğlak ve çokanlamlı kavramlarından biri haline gelişindeki payı yadsınamaz.

II. BÖLÜM

MARX'IN ESERLERİ VE İDEOLOJİ KAVRAMI

1. Marx'ın Eserinin Bütünlüğü Sorunu

Marx'ın eserinin bütünlüğü sorununa ilişkin tartışmalar, Marxçı yazında Marx'ın Alman tarihselciliğinin ve idealizminin etkilerini taşıyan felsefi nitelikli erken dönem eserleriyle kapitalist üretim biçiminin çözümlenmesine yoğunlaştığı ekonomi perspektifinden yazılmış ve pozitivist/bilimselci bir eğilimin sezildiği olgunluk dönemi eserleri arasında yapılan ayrım etrafında gelişmektedir. Bu ayrımda, yakın zamana kadar Marx'ın eserlerinin en erişilebilir, geniş derlemelerini yayımlamış olan Rus Komünistlerinin tercihlerinin rol oynadığı söylenebilir. Yayımlanmak üzere seçilen metinler, Marx'ın felsefi ve hümanist bir perspektifle kaleme aldığı erken dönem eserlerini kapsamıyordu. Hümanist bir Marx'ın Ortodoks Marxçılığın materyalist ve ekonomik temele öncelik veren Marx'ıyla uyuşmadığı düşüncesiyle derlemeler ve seçkilerin dışında bırakılan ve ancak 1930'larda yayımlanabilmiş olan erken dönem eserleri, böylelikle Marx'ın eserinin de dışında bırakılmış oluyordu.

Bu ayrımın, Marx'ın erken dönem eserleriyle ekonomik çözümlemelerinin yer aldığı *Grundrisse* sonrası eserleri arasında bir "epistemolojik kopuş" varsayan yaklaşımlardaki izleri açıktır. Özellikle Louis Althusser gibi yapısalcı Marxçılar, bu tarz bir epistemolojik kopuş[1] varsayımının, bilim olarak Marxçılıkla ideoloji olarak Marx-

[1] Althusser tarafından Gaston Bachelard'dan ödünç alınan "epistemolojik kopuş" kavramı, kuramsal bir sorunsalda yeni bir bilimsel disiplinin doğuşuyla eşzamanlı olarak ortaya çıkan bir dönüşümü anlatmak üzere kullanılmaktadır. Bu, bilim-öncesi bir sorunsaldan bilimsel bir sorunsala geçiş anlamında bir kırılmanın ifadesidir. Althusser, bu epistemolojik kopuş kavramının esasında Marx'a yabancı olmadığını da belirtmektedir. Ona göre Marx'ın bilimsel düşüncesi, kopuş kavramını aktif biçimde içermektedir (Louis Althusser, *For Marx*, Londra ve New York: Verso, 1990, s. 32).

çılığı birbirinden ayırabilmek için gerekli olduğunu savunmaktadır. Althusser, Marx'ın entelektüel gelişimindeki epistemolojik kopuşu, *Alman İdeolojisi*'nin temsil ettiği görüşündedir. Althusser'e göre bu kopuş, yeni bir felsefi kavramlaştırmanın ortaya çıkışını imlemektedir. Althusser, bu kopuşun Marx'ın kendisince de 1845'e, *Alman İdeolojisi*'nin yazıldığı döneme yerleştirildiğini ifade etmektedir. *Alman İdeolojisi*, Marx'ın felsefi (ideolojik) bilinci eleştirdiği, yaşadığı dönemde yayımlanmayan bir eserdir ve eserde kullanılmış olan "muğlak ve dengesiz kavramların arasından yeni bir kuramsal bilinç" kendini göstermektedir. Althusser, Marx'ın yeni bir tarih kuramı oluştururken kendi "ideolojik felsefesinden" kurtulduğunu ifade eder. Marx'ın tarihsel materyalizmi yeni bir bilimsel disiplinin doğuşunu gösterir. Althusser'e göre bu epistemolojik kopuş, Marx'ın düşüncesini iki ana döneme ayırmaktadır: 1845'teki kırılmanın öncesinde ideolojik, sonrasındaysa bilimsel dönem yer almaktadır. İkinci dönem kendi içinde iki uğrağa bölünmüştür. Kuramsal geçiş ve kuramsal olgunluk uğrakları. Bu ayrıma göre, Marx'ın doktora tezinden *1844 Elyazmaları* ve *Kutsal Aile*'ye kadar olan felsefi (Althusser'e göre ideolojik) yazıları, erken dönem eserlerini oluşturmaktadır. 1845'te, Althusser'in deyişiyle "kopuş eserleri" olan *Feuerbach Üzerine Tezler* ve *Alman İdeolojisi* ile ortaya çıkan kırılmanın ardından Marx, 1845-1857 tarihleri arasında "geçiş eserleri"ni yazar. Bunlar, *Kapital*'in ilk karalamaları olarak düşünülebilecek olan, *Felsefenin Sefaleti, Komünist Manifesto, Ücret-Emek ve Kapital* ve *Louis Bonapart'ın 18inci Brumaire'i* adlı eserlerdir. 1857'den sonra yazılmış olan "olgunluk eserleri" ise, *Grundrisse, Ekonomi-Politiğin Eleştirisine Katkı, Artı-Değer Kuramları* ve *Kapital*'den oluşmaktadır.[2]

Althusser'in epistemolojik kopuşla anlatmak istediği tarzda, ideolojik olanla bilimsel olan karşıtlığı içinde düşünülebilecek bir kırılma kavramlaştırmasına karşı çıksak bile, Marx'ın entelektüel gelişimi içinde böyle bir dönemleştirmeyi olanaklı kılacak değişikliklerin var olduğunu kabul etmek gerekir. Ancak, eserlerin bütünü göz önüne

[2] Althusser, *For Marx*, s. 33-35.

alındığında Althusser'in önerdiği tarzda dramatik bir kırılmadan çok bir evrimin gözlendiğini iddia etmek de mümkündür. Örneğin Larrain, bu değişiklikleri Marx'ın düşüncesindeki bir gelişimin sonucu olarak yorumlamak eğilimindedir. Jean Hyppolite ve Elie Kedourie gibi yorumcularsa, Marx'ın geç dönem eserlerinin ancak erken dönem eserleri aracılığıyla okunabileceği ve anlaşılabileceği düşüncesindedir. Vurgulanması gereken nokta, Marx'ın ilk dönem eserleriyle son dönem eserleri arasında bir süreklilik mi, yoksa bir kopuş mu varsaymak gerektiği sorusunun, Marx yorumcularının pek çoğunca Marx'ı anlamanın ve açıklamanın başlangıcı kabul edilmekte oluşudur. Ancak ben bu sorunun kesin bir biçimde yanıtlanmasının olanaklı olmadığını düşünüyorum. Bunun temel nedeni, Marx'ın eserlerinin çoğul anlamlandırmalara açık olması, farklı yorumlara kaçınılmaz biçimde olanak vermesidir. Buradan hareketle, Marx'ın eserini bir bütün olarak hem süreklilik tezlerinin hem de kopuş tezlerinin *olabilirlik koşulu* olarak görme eğilimindeyim. Her iki tezin de Marx'ın yazılarında kendilerini destekleyecek *yeterli* temeli buldukları açıktır. Bütün bunların ışığında, süreklilik ve süreksizlik arasında bir tercih yapmanın zorunlu olmadığını varsaymak hiç de yanlış olmaz. Süreklilik ve süreksizlik, Marx'ın eserini bir bütün olarak değerlendirirken birbirini yok sayan değil, birbirini gerektiren ve birbirini var eden bir ilişki içinde tasarlanabilir. Bu ilişkiyi akılda tutarak, bir başka noktadan Marx'ın bütün eserlerini Marxçılığa yönelen bir arzunun imlediği bir edimin ürünleri olarak görmek de mümkündür. Bu arzu, Marx'ın bütün eserlerinin ardyöresini oluşturan ve onları birbirine sıkıca bağlayan, Hegel felsefesini gerçekleştirerek aşma arzusunda belirginleşmektedir. Alman idealist felsefesiyle, özellikle de Hegel felsefesiyle hesaplaşma, doktora tezinden başlayarak Marx'ın eserlerini biçimlendirmiştir.[3] Bu hesaplaşmanın *1844 Ekonomik ve Felsefi Elyaz-*

[3] Marx'ın eserlerini derlediği seçkide David McLellan, Marx'ın henüz 19 yaşında bir öğrenciyken Berlin'den babasına yazdığı bir mektupta Alman Romantik Geleneğine bağlılığını ifade ettiğini belirtiyor. Olan ve olması ▶

maları'na kadar yazdığı erken dönem eserlerini belirlediği, ancak Hegelci etkinin bu eserlerde henüz aşılamadığı tezine karşılık McLellan, Marx'ın Hegel'le baş etme mücadelesinin yalnızca erken dönem yazılarında varolan bir eğilim olmadığını, Marx'ın bütün yaşamına yayılan bir mücadele olduğunu ifade etmektedir. Marx için bu, *Marx olma* arzusunun bir gereğidir, bir zorunluluktur. Bu zorunluluğun en iyi ifadesi yine Marx'ın kendi sözleridir: "eleştiri, kendi doğum yeriyle, Hegelci diyalektik ve genelde Alman felsefesiyle uzlaşmaya mecburdur."[4] Ancak Marx en başından beri Hegel'in felsefesini 'doğru' kabul eden bir Hegelci olmamıştır. Hegelcilikle ilişkisi, bu bakımdan kendine özgüdür. Marx, Hegelciliğe gerçekliğin doğru bir yorumu olarak değil, gerçekleştirilecek bir program olarak inanmıştır. Onu bu inanç çerçevesinde bir Hegelci olarak tanımlamaya yetecek ipuçlarına tüm eserlerinde rastlanır. Marx'ın Hegelcilikle olan mücadelesinde Feuerbach'ın natüralist ve hümanist felsefesinin belirleyici bir etkisi olmuştur. Marx'ın Hegel'i çoğu kez Feuerbach'ın gözünden gördüğü ve eleştirdiği açıktır. Marx zamanla başlangıçta neredeyse olduğu gibi benimsediği Feuerbach'ın Hegel eleştirisine ve materyalist felsefesine karşı tutumunu değiştirmiş ve özellikle *Feuerbach Üzerine Tezler*'de Feuerbach'ın yanılgılarını göstermiştir. Ancak yine de eserlerindeki Feuerbach etkisi belli bir süreklilik göstermektedir. Fransız sosyalizmi ve İngiliz klasik ekonomi-politiği ile de yüzleşmek durumunda kalan Marx'ın 1844'e kadar yazdığı eserler, bu üç ayrı

---

gereken arasındaki karşıtlığa inancını dile getiren bu uzun mektubu yazdıktan kısa bir süre sonra Marx, o zamanlar Berlin'de üniversite çevrelerinde egemen olan Hegelci felsefenin etkisine fazla direnemez: Bu düşünce, daha önce yeryüzünün dışında ve üstünde varsayılan tanrıları, artık onun merkezine yerleştirmektedir. Hegel'in din üzerine düşüncelerinde gizil bir ateizm olduğu iddiasına dayanan bu yorumlar Marx'ı etkilemiştir (David McLellan (der.), *Karl Marx: Selected Writings*, Oxford: Oxford University Press, 2003, s. 5).

[4] Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts, Karl Marx: Selected Writings* içinde, s. 85.

kaynaktan beslenmiştir ve bunlardan bir senteze ulaşma arzusunu yansıtmaktadır. Bu sentez, daha sonra Marxçılık olarak adlandırılacak olan tarihsel materyalizm kuramında kendi ifadesini bulacaktır. Dolayısıyla Marx'ın erken dönem eserleri bu kuramın oluşturulabileceği, onu olanaklı kılan bir noktaya yönelişin ifadesidir.

Marx'ın Hegel ve Feuerbach felsefeleriyle olan kuramsal ilişkisi, ideoloji eleştirisi ve kuramı açısından merkezi bir önem taşımaktadır. Bunun temel nedeni, Feuerbach'ın konumundan Hegel'i ve dolayısıyla *Alman İdealizmini eleştirirken* Marx'ın bu felsefeyi bütünüyle Almanya'nın geri kalmışlığıyla ilişkilendirmesi ve gerçekliği ters yüz ederek sunan bu felsefenin var olan siyasal ve toplumsal koşulları meşrulaştırdığını iddia etmesidir. Bu nokta, ideoloji eleştirisinin başlangıç noktası sayılmalıdır. Daha sonra, özellikle *Alman İdeolojisi*'nde, bu ideolojik felsefenin gerçeklikle[5] olan karşıtlığının ve çarpıtmanın ana mekanizmasının ideoloji eleştirisi yoluyla görünür kılınması hedefi açıkça ifadesini bulacaktır.

Marx'ın düşüncesinin *Hegel felsefesiyle olan ilişkisinin taşıdığı* bu özel anlama ve Hegel'in Marx'ın düşüncesi üzerindeki etkisine kayıtsız kalan Marx yorumlarının, Marx'ı anlama konusunda eksik kalacağı açıktır. Jean Hyppolite'in bu konudaki uyarısı dikkate değerdir. Hyppolite, Marx'ın materyalizmini değerlendirenlerin yaşadıkları görüş ayrılıklarının ve kavramlar konusunda düştükleri açmazların ancak düşünürün *Komünist Manifesto*'dan ve *Kapital*'den ön-

[5] 'Gerçekliğin' Marx tarafından eski Yunanca *praksis* sözüyle ifade edilen biçimde kuram-pratik birliği olarak anlaşıldığını belirtmek gerekir. *Praksis*, ilkçağ Yunan felsefesinde, özellikle de Aristoteles'te, "eylem/etkinlik" ya da "yapıp etme/uygulama" anlamında kullanılmış bir terimdir (Güçlü vd., *Felsefe Sözlüğü*, s. 1182). Önceleri pratik aklın alanı içinde sayılan *praksis*, Marx'la birlikte, dünyayı dönüştürmeyi hedefleyen devrimci etkinliği anlatacak biçimde kuramla eylemin birliği olarak anlaşılmaya başlamıştır. Marxçı kuramda ideoloji eleştirisi, bir praksis felsefesi olarak önerilmektedir. Gerçekliğin ters dönmüşlüğü ya da çarpıtılması, bu anlamda bu birliği ihmal eden bütün felsefi girişimleri temsil eden bir imgedir.

ceki ve Hegel okunmadan anlaşılamayacak olan eserlerine dönülmesi halinde aşılabileceğini iddia eder. Hyppolite'in Marx'a alternatif bir yaklaşım olarak sunduğu bu iddiasını kendi sözlerinden okumak daha aydınlatıcı olacaktır:

> [Marx] felsefi çalışmalarından başlanmadıkça anlaşılamaz. Özellikle öncesinde *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı* ve *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları* okunmadan, hele de Hegel'in *Görüngübilim*'i iyice okunmadan *Kapital*'i okumak, kaçınılmaz biçimde bir dizi yanıltıcı yoruma yol açar. Ne Hegel ve Feuerbach tarafından geliştirilen *yabancılaşma* diyalektiğini ihmal eden ekonomist ne de Marx üzerinde hatırı sayılır bir etki bırakmış olan Engels'in *ekonomi* çalışmalarını ihmal eden filozof, *Kapital*'in özündeki dinamiği veya diyalektiği veya *toplumsal olarak zorunlu bir işleyiş olan* değer kavramını anlayabilir. Bunlar, kendi disiplininin sınırları içinde kalan ekonomist için de, filozof için de herhangi bir anlam taşıyamaz.[6]

Hyppolite bu sözleriyle Marx'ın eserini değerlendirirken göz önüne alınması gereken iki noktaya dikkatimizi çekmektedir. Hegelci felsefenin Marx'ın düşüncesi üzerindeki tartışmasız etkisi ve bunun bir sonucu olarak Hegel'in diyalektik modelinin düşünürün bütün eserlerinin altyapısını oluşturması ve ekonomi ile felsefeyi birleştirme amacının bu eserlerin yapısını belirlemiş olması. Hegel'in felsefeye son biçimini kazandırdığını düşünen Marx, spekülatif felsefenin, felsefenin özünü ortaya çıkardığı ve Hegel'den sonra gerçekten felsefe yapmanın artık olanaklı olmadığı kanısındadır. Marx'ın Hegel'e olan felsefi ilgisi, ekonomi ve felsefeyi birleştirme amacını, Hegel felsefesini ekonomiyle birleştirme veya ekonomi temelinde Hegel felsefesini

---

[6] Jean Hyppolite, *Studies on Marx and Hegel*, çev. John O'Neill, New York ve Londra: Harper Torchbooks, 1973, s. 96.

düzeltme girişimi olarak gören her tür yorumu haklı kılacak boyutlardadır. Elie Kedourie, Marx'ın düşüncesinin Hegel felsefesi karşısındaki bu konumunu, iki ayrı Marx olduğu iddialarını temelsiz kılan ve Marx'ın eserlerindeki sürekliliğe işaret eden bir gösterge olarak değerlendirir. Kedourie'nin yorumu, Hyppolite'inkine benzer bir biçimde, *Kapital, Ekonomi Politiğin Eleştirisi* ve *Komünist Manifesto* gibi geç dönem eserlerinin ana sorunsalının ve söz konusu eserlerin hangi tür temel sorulara yanıt olarak tasarlanmış olduğunun ancak erken dönem eserleri çerçevesinde anlaşılabileceği iddiasına dayanmaktadır. Kedourie'ye göre, Marx da eserlerindeki sürekliliğin farkındadır ve sürekliliği doğrudan doğruya Hegel'e olan felsefi ilgisiyle ilişkilendirmektedir.[7] Marx, *Kapital*'in Almanca ikinci baskısına 1872'de yazdığı önsözde, kendisinin Hegel karşısındaki düşünsel konumunu gerekçelendirirken Hegel eleştirisini kendi eserlerini birbirine bağlayan en belirgin tema olarak öne çıkarmaktadır:

> Hegel diyalektiğinin mistisizme götüren yönünü, hemen hemen 30 yıl önce, bunun henüz günün modası olduğu bir zamanda eleştirmiştim. Fakat tam *Kapital*'in ilk cildi üzerinde çalıştığım sıralarda, arkadan gelen tatsız, saldırgan ve orta-kırat bir mukallitler takımı, bugünün kültürlü Almanyasında meydanı boş bulan birtakım büyük laf ebeleri, Lessing zamanında Spinoza'ya "ölmüş köpek" gözüyle bakan cüretli Moses Mendelssohn'un yolunu izleyerek, Hegel'in üzerine gitmenin tadını çıkarıyorlardı. Bunun içindir ki, kendimi açıkça bu büyük ve güçlü düşünürün öğrencisi ilan ettim ve *Kapital*'de değer kuramını tartışırken Hegelci terminoloji ile oynadım. Diyalektiğin Hegel'in elinde büründüğü mistisizm, diyalektiğin genel hareket şekillerini, kapsamlı ve bilinçli bir şekilde, ilk-

[7] Elie Kedourie, *Hegel and Marx: Introductory Lectures,* der. Sylvia ve Helen Kedourie, Oxford ve Cambridge: Blackwell, 1995, s. 169.

önce onun ortaya koymuş olduğu gerçeğini, hiçbir şekilde gölgeleyemez. *Hegel'de diyalektik baş aşağı durur. Mistik kabuk içindeki rasyonel özü bulmak için, onun tersine çevrilmesi, ayakları üstünde durdurulması gerekir.*[8]

Görüldüğü gibi bu sözlerle Marx, 1837-1844 yıllarında Hegel felsefesi üzerine yaptığı çalışmaların o yıllarla sınırlı kalmadığını ifade etmektedir. Marx değer kuramını oluştururken Hegelci terminolojiyi kullanır. Kedourie de Marx'ın özellikle 1843-1844 yıllarında Hegel felsefesine olan ilgisinin sonraki eserleri için tartışılmaz bir önemi olduğunu belirtmiştir.[9] Bu ilginin nasıl geliştiğini ve değiştiğini görebilmek için Marx'ın gençlik yıllarından başlayarak Hegel felsefesinden nasıl etkilendiğini ve bu etkiyi kendi eserlerine nasıl yansıttığını izlemek gerekir. Ancak buna geçmeden önce, yukarıdaki paragrafın son iki cümlesine dikkat çekmek istiyorum. Bu cümleler, bir yandan Marx'ın Hegelci diyalektiği, onu "mistik kabuğundan sıyırıp rasyonel özünü" ortaya çıkartarak düzeltme biçiminde ifade edilecek felsefi amacına işaret ederken öte yandan bütün ideoloji eleştirisinin başlangıcını oluşturan, felsefenin –ki kastedilen her zaman spekülatif felsefedir– gerçeklikle kurduğu ilişkide gerçeği gizemlileştiren bir rol oynadığı temasını da yinelemektedir.

2. Hegel'e Rağmen Hegelci Olarak Marx

Marx'ın Hegel felsefesiyle tanışması Berlin'de hukuk öğrenimi gördüğü yıllara rastlar. Marx'ın Berlin'e gittiği yıl olan 1837'de, ölümünün üzerinden altı yıl geçmiş olmasına karşın Hegel'in üniversite çevrelerindeki etkisi sürmektedir. Marx o sırada henüz 19 yaşında bir hukuk öğrencisidir ve üniversitede olmanın bir sonucu olarak Hegel

---

[8] *Karl Marx: Selected Writings*, s. 457-458 (Mehmet Selik'in 1974 tarihli Türkçe çevirisiyle karşılaştırılarak düzenlendi. Bkz. *Kapital*, çev. Mehmet Selik, I, 1, Ankara: Odak Yayınları, 1974, s. 49-50.). Vurgu benim.

[9] Kedourie, *Hegel and Marx: Introductory Lectures*, s. 170.

felsefesiyle ilgilenmesi neredeyse bir zorunluluktur. Kısa sürede kendisini Genç Hegelciler arasında bulan Marx, Hegel'in *Tinin Görüngübilimi* (Phänomenologie des Geistes/Phenomenology of Spirit) adlı eseri üzerinde ayrıntılı bir biçimde çalışır.[10] O yıllarda Genç Hegelciler, Hegel'in özellikle tarihselliğe ve Fransız Devrimi'nin ve devrimi izleyen dönemin sonuçlarına duyarlı Aydınlanmacı akıl kavramından esinlenmişlerdi. Kant'la başlayan ve Hegel'le devam eden 'eleştiri' geleneğinin Fransız Aydınlanması'ndan daha güçlü bir potansiyele sahip olduğuna inanıyorlardı. Özellikle Hegel'in çatışma/uzlaşma kavram çiftine dayanan eleştiri yöntemini önemsiyorlardı. Hegel'e katılarak felsefeye dünyayı anlama ve daha akılcı kılma rolünü biçiyorlardı. Marx'ın 'dünyayı *anlama* ve gerçekleştirmenin karşısında dünyayı *değiştirme* ideali' henüz görünürde yoktu. Bu dönemde arkadaşı olan Bruno Bauer'in ve daha sonra Paris'te tanışıp iyi arkadaş olacağı Heinrich Heine'ın, Marx'ın düşüncelerinin gelişiminde önemli bir rol oynadığı anlaşılıyor. Özellikle Hegel'in din felsefesinin insanın tanrılaştırılması ve dolayısıyla Tanrının bütünüyle reddedilmesi biçiminde ifade edilebilecek bir sonucu olduğu görüşü açısından bu üç düşünür arasında önemli bir benzerlik vardır. Eski Yunan felsefe geleneğiyle Hegelciliği buluşturmayı denediği *Epikuros ve Demokritos'un Doğa Felsefelerinin Farkı* (The Difference between Democritus' and Epicurus' Philosophy of Nature) başlıklı doktora tezinde Marx, bu ateist sonucu doğrulamaya girişir. Ona göre, Eski Yunan'da Prometheus ne ise dönemin felsefesi için Hegel odur: "İnsanın özbilincinin en yüce değeri olduğunu kabul etmeyen bütün yer ve gök tanrılarına nefretini dile getiren, cennetten ateşi çalan yarı-tanrı pagan."[11] Marx'ın doktora tezi, başlığından da anlaşılacağı gibi, Epikuros ve Demok-

[10] Marx'ın öğrencilik yılları ve erken dönem eserleri hakkındaki bilgiler esas olarak Robert C. Solomon'un *History and Human Nature: A Philosophical Review of European Philosophy and Culture, 1750-1850* (Brighton: Harvester Press Limited, 1980, s. 313-316) adlı eserinden derlenmiştir.

[11] a.g.e., s. 315.

ritos'un doğa felsefelerinin bir karşılaştırmasıdır. Marx bu çalışmasında Epikuroscu özgürlük kavramını, Demokritos'un fazla katı bulduğu belirlenimciliğine karşı savunur. Solomon'un ifade ettiği gibi daha sonra "tarihin demir yasalarından söz edecek bir düşünür" için bu ilginç bir başlangıçtır. Solomon, Marx'ın düşüncesinde ortaya çıkan ve Hegel'in "zorunluluktan çıkarsanan özgürlük" düşüncesinden esinlenen dönüşüme dikkat çeker. Doktora tezini yazdığı dönemde Marx, insanın özgür iradesiyle kendini yarattığına inanan, bireysel seçimlerin önemini vurgulayan bir romantiktir. Alman Romantik geleneğinin Marx'ın bu düşüncesindeki etkisi açıktır: Romantikler, bu dünyaya ilişkin öznel anlamları üreten bireylerin bu yolla kendi gerçekliklerini de kurduğunu düşünür. Onlara göre, tek tek bireyler veya topluluk halinde insanlar değişen koşullara bir yanıt olarak kendi özgün gerçekliklerini yaratır. Solomon, Marx'ın romantik tavrını varoluşçuluğun öncüsü olarak görme eğilimindedir. Yine Solomon, bu dönemde Marx'ın Hegel felsefesiyle oldukça yüzeysel ve yapay bir ilişkisi olduğunu belirtir. Daha sonra Hegel ile olan ilişkisinin merkezine yerleşecek olan 'diyalektik', henüz sahnede yoktur.[12]

Alman romantizminin ortak teması olan yaşayan tin (ruh/bilinç) (*Geist*) kavramı, Hegel felsefesinin de merkezi kavramlarından biridir. Hegel, anlam üreten aktif bir özne ve koşulların tarihselliği gibi düşünceleri romantik gelenekten devralır. Metafizik gelenekte düşünce ve yaşam arasında kurulan ikiliği aşmak Hegel felsefesinin başlıca hedefidir. Bu anlamda Hegel, yaşam ve düşüncenin birbirlerinden ayrı alanlar olarak kalmasına karşı çıkar. Onun felsefesi, bütün olarak değerlendirildiğinde, insan yaşamının tini olmayı amaçlayan bir felsefedir. Sorun saf yaşamı düşünmektir ve bu düşünme edimi, insanın geçmişte ne olduğundan ve gelecekte ne olacağından, insanın bütün hedeflerinden soyutlanacaktır: Saf yaşam düşüncesi, tikel edim ve eylemlerin gerisindeki evrenseldir ve soyutlamayla ulaşılan bir

[12] a.g.e., s. 316.

birliği temsil eder. Bütün farklı yaşamların, itkilerin, güdülerin ve hedeflerin kaynağı bu birliktir: "saf yaşamın bilinci, insanın ne olduğunun bilinciyle aynı şeydir."[13] Bilincin gelişimi, Hegel diyalektiğinde dinamik ve yaratıcı bir role sahiptir. Hegel *Tinin Görüngübilimi*'nde *Geist*'ın gelişiminin izini sürer. Tarihin devinimini felsefeyle buluşturan Hegel, insan aklının mutlak bilgiye ulaşabileceği düşüncesini savunur. Olan bitenin dolayımsız algısından başlayarak özbilinç aşamasına kadar bilincin geçirdiği evrimi çözümleyen Hegel'e göre anlama, özbilinç aşamasında insanlara dünyayı çözümleme, kendi eylemlerini ve edimlerini buna uygun biçimde düzenleme olanağı tanır. Bu aşama gerçeğin anlaşılmasını kapsar; tin, gerçeği kavramasının ardından sanat, din ve felsefe aracılığıyla mutlak bilgiye ulaşır. Bu son aşamaya ulaşıldığında, insanlar dünyada kendi akıllarının/bilinçlerinin evrilme aşamalarını ayırt etmeye başlayacaklardır. Hegel, bir çağa özgü düşüncelerin kendinde mutlak bir doğruluk (pozitiflik) iddiası taşıyamayacağını, çünkü düşüncelerin değişen tarihsel koşullara bağlı olarak değiştiklerini de ifade eder. Tarih rasyonel bir süreçtir; tarihin rasyonelliği, tikel bireylerin kendi hedeflerine ya da dönemlerin yönelimlerine bağlı değildir. Başka bir deyişle, parçalı hedeflerin rasyonellikleri tarihi rasyonel kılmaz. Tarih, bireylerin irrasyonelliklerinden veya rasyonelliklerinden bağımsız ve onlara karşın rasyonel bir süreçtir. Tarihsel süreç, kendi başına rasyonel bir bütünlük oluşturmaktadır. Hegel'e göre akıl, her tür tikel amaç ve tasarının gerisindeki evrensel olması nedeniyle onları belirleyen, ama aynı zamanda onları aşan bir işleyişe sahiptir: "bireylerin ya da belli dönemlerin tikel tasarıları, aklın kurnazlığının ancak bir aracı olabilir. Akıl, bu tasarılar aracılığıyla kurnazca, düşünürlerin aslında niyetlediklerinden son derece farklı sonuçlar yaratabilir."[14] Ömür Sezgin'in aşağıya alıntıladı-

---

[13] G. W. F. Hegel, *Early Theological Writings*, çev. T. M. Knox, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996, s. 254.
[14] McLellan, *Ideology*, s. 6.

ğım sözleri, Hegel'in diyalektik tarih anlayışının iyi bir özetidir:

> Bütün tarih, *İdea*nın kendine yabancılaşması sürecidir. Bu süreç diyalektik bir süreçtir. Her varoluş mantıksal olarak kendi karşıtına dönüşerek kendini aşmak zorundadır. *Varlık* belirli bir varoluş olmadan önce ***hiçlikle*** özdeştir. Ama mantıksal olarak varlık hiçlikle özdeş kalamayacağından belirli bir nitelik altında farklılaşacak, kendine yabancılaşacaktır. Böylece hareket ve değişim, başlangıçta örtük olarak bulunan bütün niteliklerin somutlaşmasına dek sürecektir.[15]

Bilincin gelişim aşamaları olarak tarihin aşamaları, yabancılaşma sürecini ifade eder. Bunun nedeni, Hegel'e göre, bunların insan zihninin ürünleri olmasına karşın yanlış bir biçimde insan zihninden bağımsız ve ona üstün kabul edilmesidir. Mutlak bilgi, aynı zamanda tinin sürekli yinelenişidir çünkü her aşama kendini önceleyen aşamalardan kimi öğeleri bünyesinde tutarken aynı zamanda da onların ötesine geçer. Hegel tarafından *Aufhebung* sözüyle karşılanan bu devinim, geride bırakan ama aynı zamanda da koruyan bir harekettir.[16] "Hegel aynı zamanda olumsuzun gücünden de söz etmektedir. Bunun gerisinde, şu anki durumla gelecek olan arasında sürekli bir gerilim olduğu düşüncesi yatmaktadır. Çünkü olayların şimdiki zamanda ortaya çıkan durumu, her zaman bir olumsuzlama süreci içinde başka bir şeye doğru yönelmiştir. Bu oluş süreci, Hegel'in diyalektik olarak adlandırdığı süreçtir."[17] Hegel'in diyalektik tarih anlayışı, daha sonra Marx'ın düşüncesinin gelişiminde önemli bir etkiye sahip olacaktır.

Hegel'in diyalektik kavramı ve yönteminin Marx'ın eserlerinde ağırlık kazanması, Feuerbach'ın Hegel eleştirisinin etkisiyle olmuş-

---

[15] Ömür Sezgin, *Marx, Kapital ve Diyalektik Materyalizm*, Ankara: V Yayınları, 1989 s. 19-20.

[16] David McLellan, "Introduction", *Karl Marx: Selected Writings* içinde, s. 5.

[17] a.g.e., s. 6.

tur. Marx Hegel'den esinlenerek, tarihi insan bilincinden bağımsız rasyonel bir süreç sayar, ancak Feuerbach'ın natüralizmiyle Hegel'i "düzeltir" ve tarihsel süreci, *Geist* yerine maddi üretim sürecinin gelişimi olarak ele alır.[18] *Kapital*'in Almanca ikinci basımına yazdığı önsözde kendi diyalektik yöntemiyle Hegel'inkini şöyle karşılaştırmaktadır:

> Benim diyalektik yöntemim, temelinde Hegel'inkinden yalnız farklı değil, fakat düpedüz onun karşıtıdır. Hegel için insan beyninin yaşama süreci, yani düşünce süreci –ki Hegel bunu 'İdea' adı altında aslında bağımsız bir özneye dönüştürür– gerçek olanın, gerçek dünyanın yaratıcısı, mimarı (*Demiourgos*)'dır ve gerçek dünya 'İdea'nın sadece dışsal, görüngüsel biçimidir. Oysa bana göre ideal olan, maddi dünyanın, insan zihninde yansıtılmasından ve düşünce biçimlerine tercüme edilmesinden başka bir şey değildir.[19]

Marx'ın Hegel eleştirisi, Kedourie'nin sözleriyle, "aslında daha çok Feuerbach'ın eleştirisidir."[20] Marx, Feuerbach'ın felsefesini natüralist ve hümanist eleştirinin öncüsü sayar. Ona göre Feuerbach'ın yazıları, Hegel'den sonra gerçek bir kuramsal devrim kabul edilmelidir. Bunun nedeni düşünürün, eski diyalektiğin ve felsefenin temellerini tahrip etmesidir: "Feuerbach, Hegelci diyalektik ile ciddi ve eleştirel bir ilişkisi olan ve bu alanda gerçek keşiflerde bulunan tek kişidir; sözün kısası o, eski felsefeyi alt etmiştir."[21]

Feuerbach'ın materyalizmi, idealist felsefenin bilince ve bilincin ürünleri olan düşüncelere şeylerden, olaylardan, eylemlerden daha fazla gerçeklik atfetmesine karşı çıkan, "nesneyi düşünceden değil,

---

[18] Sezgin, *Marx, Kapital ve Diyalektik Materyalizm*, s. 20.
[19] *Karl Marx: Selected Writings*, s. 457.
[20] Kedourie, *Hegel and Marx: Introductory Lectures*, s. 173.
[21] *Karl Marx: Selected Writings*, s. 106.

düşünceyi nesneden türeten" bir materyalizmdir. Feuerbach, D'Holbach gibi bazı Fransız Aydınlanma düşünürlerinin radikal materyalizmini "vulgar", bilimsel materyalizmi ise duygusuz ve aptalca bulur. Aslında idealizmi değil, Alman idealizmine egemen olan dogmaları reddeden düşünür, Hegel'i gerçekliği sapkınca ters yüz ederek sunmakla suçlar. Hegel, etten kandan insanları ve görünen somut nesnel dünyayı soyut düşüncelerin uğraklarına indirgemiştir. Feuerbach'a göre Hegel tam da bu nedenle Yeni-Platonculuğun bir temsilcisi sayılmalıdır. Felsefenin görevi, duyulur dünyanın tek gerçek varlık olduğu temelinden hareketle, Hegel'in baş aşağı çevirdiği gerçekliği yeniden ayakları üzerinde durur hale getirmektir.[22] Aslında "baş aşağı duran gerçeklik" imgesi, ilk olarak yine Hegel tarafından kullanılmıştır. Feuerbach'tan sonra da Marx, aynı imgeyi *Alman İdeolojisi*'nde kullanır. Dini, "insanın Tanrı olma arzusu" ile özdeş sayan Feuerbach, bu tür umutsuz fantezilerin insan yaşamını gereksizce güçleştirdiği ve yanılsamalarla doldurduğu kanısındadır. Hegel felsefesi bu fantezileri yinelemesi nedeniyle, "insanı kendi özünden ve eyleminden kopartıp yabancılaştırır."[23] Feuerbach felsefeyi dünyevi olana dönmeye çağırırken şöyle söyler:

> Gıda öğretisi, etik ve siyasal açıdan büyük önem taşır. Gıda kan olur; kan, kalp ve beyni, düşünceleri ve zihinsel şeyleri oluşturur. İnsan gıdası, insan kültürünün ve düşüncesinin temelidir. Bir ulusu mu geliştireceksiniz? O zaman günaha karşı söylev vereceğinize, ona daha iyi gıda verin. İnsan, ne yerse

[22] Robert C. Tucker, Feuerbach'ın "gerçek maddi dünyası"nın Hegel'in hayaletinden kurtulamamış bir dünya olduğunu, buradan hareketle de Feuerbach'ın materyalizminin "doğallaştırılmış Hegelcilik" olarak adlandırılmasının mümkün olduğunu belirtmektedir. Burada unutulmaması gereken, Marx'ı etkileyen Feuerbach'ın Hegel'in hayaletine yenik düşmüş bir Feuerbach olduğudur. Bkz. Robert C. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, New Brunswick ve Londra: Transaction Publishers, 2001, s. 82.

[23] Solomon, *History and Human Nature*, s. 318.

odur (*Man ist was er isst*).[24]

Feuerbach'ın dünyevi olana vurgusu, onun Hıristiyanlık eleştirisini okuyan Marx'ın düşüncesinde bir dönüşüm yaratır. Böylelikle ilgisi insan yaşamının maddi koşullarına yönelen Marx, Feuerbach'ın öğretisine uygun biçimde dini ve genel olarak soyut düşünceyi 'yetersiz yaşam koşullarının rasyonelleştirilmesi' olarak görmeye başlar. Bu düşünce, daha sonra *Alman İdeolojisi*'nde, Fransız Aydınlanması'nın rasyonalist ve materyalist geleneğiyle Alman Romantik/İdealist geleneğini eleştirirken geliştirdiği ve siyasal söylemin anahtar kavramlarından biri olarak önerdiği 'ideoloji' kavramı için model oluşturacaktır.

Solomon, Marx'ın 1844'ün hemen öncesinde, radikal bir eleştiri kavramına dayanan yeni bir felsefi yönelim içine girdiğini ifade ediyor. Marx, bu dönemde temel ilkelerini oluşturmaya başladığı eleştirel felsefesinde, anlamaya ve tanımaya dayanan eleştirel gelenekten farklı olarak, *yadsımayı* eleştirinin temeli sayar. Eylem, Marx'ın düşüncesinde olumsuzlama/yadsıma ile birlikte önemli bir yer işgal etmeye başlar. Düşünce ile eylem arasındaki ilişkinin kavramlaştırılması, Marx'ın ana hedeflerinden birine dönüşmektedir. Eleştiri, bu hedefi gerçekleştirecek olan bir felsefi girişim niteliğindedir. Marx, hakikatin olgusal bir tarzda dümdüz ifade edilmesinin eyleme yönelten güçten yoksun olduğunu düşünür. Ona göre, eleştirinin işlevi hakikati kışkırtıcı bir üslupla ifade ederek eyleme geçirmek olmalıdır. Solomon'un ifadesiyle, Marx için eleştirinin gücü, onun felsefe ve din gibi yanılsamalara ve iktidar maskelerine yöneltilmiş olan ve daha önce tartışmasız sayılan bir takım yargıların gerçeğine nüfuz ederek bunları reddeden "entelektüel bir şiddet edimi" olmasında aranmalıdır.[25] Bu tür yanılsamalar, maskeler ve bunların rasyonelleştirici işlev-

---

[24] Harald Hoffding, *History of Modern Philosophy II*, New York: Humanities Press, 1950, s. 281'de alıntılandığı biçimiyle aktaran Solomon, *History and Human Nature*, s. 318.

[25] Solomon, *History and Human Nature*, s. 321.

leri, Marx'ın sonraki eserlerinde, özellikle *Alman İdeolojisi* ile birlikte, 'ideoloji' sözüyle tanımlanacaktır.

Bu noktada biraz daha Solomon'un Marx'ın erken dönem eserleri hakkındaki yorumunu izleyip hümanizmin Marx'ın felsefesinin yalnızca bu erken döneminde değil, bütününde belirleyici ilke olarak işlev gördüğü savına yoğunlaşmakta yarar görüyorum. Solomon, bu noktanın Marx yorumcularınca çoğu kez ihmal edildiğini ve bunun sonucunda da Marx'ın eleştirel felsefesinin, Kant ve Hegel'i, düşüncemizin önkabullerini tanımlama, değerlendirme ve sonra da yadsıma konusunda aşma çabasının yeterince anlaşılamadığını iddia ediyor. Bunun nedeni, bu çabanın önkabullerimizi tartacak bir ölçüt gerektirmesi ve çoğu kez Marx'ın felsefesinin önkabullerden ve elbette bunları tartacak ölçütten yoksun bir felsefe sayılmasıdır. Bu durum Marxçılığın kendisinin, kendisi üzerine yapılan ve yapılacak olanlar da dahil olmak üzere her tür değerlendirmenin ölçütü haline gelmesine yol açar. Solomon, Marx'ın felsefesinin aslında bir ölçütten, bir değerlendirme ilkesinden yoksun olmadığını, Marx'ın Aydınlanma projesine sıkı sıkıya bağlı kalan bir düşünür olarak, hümanizmi düşüncelerin, kurumların ve ideolojilerin karşısına bir değerlendirme ölçütü olarak koyduğunu belirtiyor: Solomon'a göre bu ölçüt, düşünürün gençlik yıllarından beri insanın mutluluğuna, ifade özgürlüğüne ve insanlık onuruna duyduğu saygıda ifadesini bulmaktadır.[26] Marx'ın

[26] Zygmunt Bauman ve Jorge Larrain de Marx'ı Aydınlanma geleneğine yerleştirmektedirler. Larrain, Marx'ın hem Aydınlanma projesine bağlı kalırken hem de onu aşmaya çalıştığını belirtir. Yazar, on yedinci yüzyıldan beri gelişen ve aynı kökenden gelen iki düşünce akımının, bilinç felsefesiyle yeni bilimsel rasyonalizmin, Marx'a da kaynaklık ettiğini ifade etmektedir. "İnsanın ve insan aklının her şeyin ölçüsü olduğu ve nesnelerin insana tahakküm edemeyeceği" düşüncesi, bu iki akımın ortak kökenini oluşturmaktadır. Aynı modern düşünce, aynı hümanist köken, Marx'ın düşüncesini de yönlendirmiştir. Marx, toplum felsefelerinde birbirlerinden ayrılarak biri ontolojik idealizme öteki mekanik materyalizme dönüşen bu iki akımı sınırlılıklarını aşarak birleştirmeye çalışmıştır. Larrain, Marx'ın bilinç felsefesinden devraldığı "aktif özne" kavramını tarihsel somut insan olarak yorumla-

Aydınlanma ile bağını kopartan, onun Aydınlanmacı köklerine duyarsız kalan Althusser'inki gibi yorumlar, Marx'ın erken dönem eserlerinin bir kısmını oluşturan siyasal polemiklerini kötü yazılmış, yozlaşmış bir 'bilim'e indirgemişlerdir. Solomon, Aydınlanmacı köklerinden kopartılmış haliyle Marx'ın projesinin bütün çekiciliğini ve kavranabilirliğini yitirdiği görüşündedir.[27] Solomon'un Aydınlanma ile Marx arasındaki ilişkiyi vurgulamasını önemli buluyorum. Bana göre de Marx, Aydınlanma eleştirisine ve Aydınlanmayı aşma çabalarına karşın, Aydınlanmanın temel projesi içinde değerlendirilmesi gereken bir düşünürdür. Ayrıca, Marx'ın düşünsel gelişimini birbirini dışlayan ve bütünüyle yadsıyan dönemlere ayırma girişimlerinin, tam da Solomon'un ifade ettiği biçimde, Marx'ın projesini temellerinden yoksun kıldığı açıktır. Daha önce de ifade ettiğim gibi, Marx'ın eserleri bir bütün olarak 'Marx olma arzusu' ekseninde değerlendirilebilecek bir gelişim izlemektedir. Bu anlamda Marx'ın gelişimi de Hegelci anlamda diyalektiktir: Marx'ın düşüncesi, geride bırakırken aynı zamanda koruyan bir devinime (*Aufhebung*) sahiptir.[28] *Şimdiki-zaman*ın-Marx'ı kendisini sürekli bir biçimde olumsuzlayarak *gelecek-Marx'a* doğru yönelmiştir. Bu anlamda Marx'ın düşüncesi, eserleri boyunca süregiden diyalektik bir oluştur.

1843 ile 1844 arasında Marx, birinde Hegel'in siyaset felsefesini geliştirmeye çalıştığı, diğerinde ise *Grundrisse* ve *Kapital* gibi eserleri-

---

dığını, Kant'ın bilincinin ve Hegel'in *Volksgeist*'ının yerine tarihsel sınıfı ve bu sınıfın pratiğini yerleştirdiğini vurgulamaktadır. Bilimsel rasyonalizmden maddi gerçekliğin, eleştirinin ve bilimin başlangıç noktası olması gerektiği fikrini alan Marx, maddi gerçekliğin tarihselliğini vurgulamış ve onu aktif insanın üretici faaliyetinin bir sonucu saymıştır. Bu iki fikrin sentezi Marx'ı, maddi gerçekliğin ancak üreticisi olan insanın eylemiyle değişebileceği sonucuna ulaştırmıştır. Larrain'e göre, Marx'ta idealizmle materyalizm, felsefeyle ekonomi, bilimle devrim iç içe geçmektedir. Bkz. Jorge Larrain, *The Concept of Ideology*, s. 35-36.

[27] Solomon, *History and Human Nature*, s. 321-322.

[28] David McLellan, "Introduction", *Karl Marx: Selected Writings* içinde, s. 5.

nin öncüsü sayılabilecek düşünceleri, Feuerbach'ın hümanizmi, İngiliz ekonomi-politiği ve Hegel'in diyalektiğinin bir sentezi içinde geliştirdiği iki önemli eser yazar. İlk eser, 1843 yılının Mart ayını izleyen altı ay içinde tamamladığı *Hegel'in 'Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*'dir.[29] Marx bu eserde Feuerbach'ın hümanizmini siyaset ve ekonomi ilişkisi hakkındaki tartışmaya uyarlar. Feuerbach'ın, Hegel diyalektiğindeki özne-yüklem ilişkisini tersine çevirmesi, Marx'ın Hegel eleştirisine temel oluşturur. İkinci eser, 1844 yılının yazında yazdığı *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*'dır.[30] *Elyazmaları* Marx'ın erken dönem eserlerinin en önemlisi sayılmaktadır. Bunun nedeni ekonomi-politikle ilgili ilk deneme olmasıdır. Yabancılaşmaya ayrılan ilk bölüm, *Elyazmaları*'nın en kapsamlı olan ve tamamlanmış görünen bölümüdür. Dört bölümden oluşan eserin ikinci bölümünün teması, özel mülkiyet ve komünist toplumdur. Üçüncü bölüm, kapitalizm ve insan gereksinimleri arasındaki ilişkiye; dördüncü bölümse Hegel diyalektiğinin ayrıntılı bir eleştirisine ayrılmıştır. Her iki eser de, Marx ile Hegel arasındaki benzerlikleri göstermesi bakımından ilginçtir. Feuerbach'ın hümanizmi ve natüralizminin etkisine karşılık Hegel etkisi, özellikle diyalektik model açısından belirgindir. Marx, diyalektik modeli yaşamı boyunca bütün eserlerinde kullanacaktır. Marx'ın bu eserler kapsamında düşünüldüğünde Hegel felsefesini yorumlayış tarzı, Feuerbach'ın bakış açısını fazlasıyla benimsemiş olmasından kaynaklanan bazı sorunlar taşımaktadır. Özellikle Hegel'in somut olanı soyut tine indirgediği yorumuna Hegel'in konumundan itiraz edilebilir. Hatta Kedourie gibi, Feuerbach ile birlikte düşünen Marx'ın Hegel'i yanlış anladığı söylenebilir. Aşağıda bu tartışmaya döneceğim. Ancak geçmeden, Hegel ve Feuerbach'ın Marx'ın düşüncesinin gelişimindeki önemini bir kez daha vurgulamak gerekiyor. Hegel'in spekülatif felsefesine kendine özgü bir tarzda, felsefenin gerçekleştirilmesi sözünde ifadesini bulan bir tasarı olarak inanan Marx için

---

[29] Eser bundan sonra *Eleştiri* olarak anılacaktır.

[30] Eser bundan sonra *Elyazmaları* olarak anılacaktır.

Hegel ne kadar önemliyse, Hegel eleştirisi çerçevesinde Feuerbach da o kadar önemlidir. Bu noktadan bakıldığında Marx'ın düşüncesi, Tucker'ın da belirttiği gibi, "Feuerbach'ın Hegel eleştirisi tarafından dolayımlanmış Hegelcilik olarak özetlenebilir."[31]

Eleştiri, 1843 yılında yazılmış olmasına karşın ancak 1922'de keşfedilmiş ve 1927'de basılabilmiştir. Metin, Hegel'in *Hukuk Felsefesi* adlı eserinin 261 numaralı paragraftan 313 numaralı paragrafa kadar olan bölümünün bir yorumudur. Söz konusu elli üç paragraf, Hegel'in etik yaşama ayırdığı üçüncü kısmın üçüncü altbölümünü oluşturur. Burada Kedourie'nin, Marx'ın Hegel'in metninin belli bir noktasından başlamayı *özellikle seçtiği* vurgusuna dikkat çekmek istiyorum. Kedourie bu seçimi, Marx'ın Feuerbach'ın Hegel eleştirisini hiçbir eleştiriye tâbi tutmaksızın olduğu gibi benimsemeyi seçmesiyle bağlantılı görmektedir. Bunun sonucundaysa Marx, Hegel'in eserini bir bütün olarak değerlendirememiş ve Feuerbach aracılığıyla Hegel'i yanlış anlamıştır. *Hukuk Felsefesi*, Hegel'in diğer bütün eserleri gibi, her bölümü daha önceki bölümler çerçevesinde okunması gereken organik bir metindir. Hegel'in savını anlayabilmek için, her bölümün üzerinde eşit bir özenle çalışmak zorunludur. Oysa Marx, metni amacına uygun biçimde bölmüş ve tartışmaya keyfi biçimde seçildiği izlenimi veren bir noktadan başlamıştır. Kedourie bu seçimin, Feuerbach'ın antropolojisini doğrulamaya imkan veren bir müdahale olduğunu ima etmektedir.[32]

Eleştiri, Marx'ın Hegel'in modern devlet kuramını çözümleme hedefinin bir ifadesidir; Marx'ın Hegel'in siyasal düşüncesine yönelik eleştirisinin felsefi kabullerini ortaya koyduğu bir metin olması nedeniyle önemlidir. Eleştirinin önündeki hedefin, insan doğasına içkin toplumsallığın canlandırılması olduğunu savunan Marx, Fransız Devriminin devletin bütün yurttaşlarını eşitlemesi ve buna bağlı olarak da

---

[31] Robert C. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, New Brunswick ve Londra: Transaction Publishers, 2001, s. 81.

[32] Kedourie, *Hegel and Marx: Introductory Lectures,* s. 180-181.

burjuva toplumunun bireyselliğini vurgulamasıyla bu toplumsallığın yitirilmiş olduğuna dikkat çeker. Özel mülkiyetin toplumsal örgütlenmenin temeli olmaktan çıkarılması, Marx'ın açıkça savunduğu bir görüştür. Bu noktada Hegel'den ayrılmaktadır. Marx, Hegel'in varolan kurumları "*Tinin* gerçekleşmesi" olarak göstererek meşrulaştırdığını savunur. Marx'ın temel itirazı, Hegel'in Devleti Mutlak Tin ile özdeşleştirerek olumlamasına yöneliktir. Hegel devletin, Mutlak Tin olarak sonsuz aklın gerçekleştirilmesi olduğu görüşündedir. Marx'a göre bunun anlamı, devleti kendisini oluşturan somut insanlardan ve onların gereksinimlerinden kopartarak soyut bir düşünceye indirgemekten başka bir şey değildir. Marx, *Hukuk Felsefesi*'nin 262'nci paragrafını şöyle yorumlar:

> "Gerçek idea, tindir [*Geist*]; tin, kendisini kavramının iki ideal alanına, aile ve sivil topluma bölerek kendi sonlu aşamasına girer" –bu yüzden, devletin aile ve sivil topluma bölünmesi idealdir, yani zorunludur, devletin özünün parçasıdır; aile ve sivil toplum devletin gerçek parçalarıdır, iradenin gerçek tinsel anlarıdır; bunlar devletin varlığının kipleridir; aile ve sivil toplum kendilerini devlette oluştururlar. Onlar başlatıcıdır. Hegel'e göre ise onlar, tam tersine, gerçek idea tarafından yaratılır; bunları devlete bağlayan şey kendi yaşam süreçleri değil, bunları kendinden ayıran ideanın yaşam sürecidir; gerçekten de bunlar bu ideanın sonlu aşamalarıdır; varoluşlarını kendilerininkinden başka bir tine borçludurlar. ... O nedenle bunlar da 'sonluluk' olarak, 'gerçek ideanın' kendi sonluluğu olarak tanımlanır. Varlığının amacı, bu varlığın kendisi değildir çünkü idea, bu önvarsayımları "kendi idealliğini terk etmek ve sonlu gerçek tin olarak açığa çıkmak için" birbirlerinden ayırır; yani politik devlet, ailenin doğal ve sivil toplumun yapay temeli olmazsa varolamaz: bunlar onun olmazsa olmaz koşullarıdır (*condition sine qua non*). Ancak koşul, koşullanmış olanın yerine, belirlenmiş olanın belirlenişine konulur ve üretici, bizzat kendi-

> sinin üretmiş olduğu ürünün yerine geçer. Gerçek idea, aile ve sivil toplumun "sonluluğuna" kendini, ancak onları aşmak ve kendi sonsuzluğunu üretmek ve kullanmak için indirir; böylece (amacına erişmek için) tin, bu alanlara kendi sonlu gerçekliğinin materyalini armağan etmektedir ... yani kitle olarak insanlar (devletin materyali burada "bireylerdir, kitledir", "devlet onlardan meydana gelir", bu bileşim burada ideanın bir edimi olarak, kendi materyaliyle icra ettiği bir niteleme olarak ifade edilmektedir; gerçek şudur ki devlet, ailenin ve sivil toplumun üyeleri olarak varolan kitleden kaynağını alır; spekülasyon bu gerçeği ideanın bir edimi olarak ifade eder, kitlenin ideası olarak değil, fakat gerçeğin kendisinden ayrı öznel ideanın bir edimi olarak) ... Böylece deneysel gerçeklik olduğu gibi alınır; aynı zamanda rasyonel ilan edilir, fakat kendi aklı nedeniyle değil, kendi deneysel varoluşu içinde deneysel gerçeğin kendisininkinden başka bir anlama sahip olması nedeniyle rasyoneldir.[33]

Yukarıda aktardığım parçadan anlaşıldığı gibi, Marx Hegel'i, devleti ve dolayısıyla siyaset sorununu soyut bir ideaya indirgeyerek her ikisinin de insanın somut yaşam süreçlerinden kaynaklandığı gerçeğini ihmal etmesi nedeniyle eleştirmektedir. Marx'a göre Hegel'in spekülatif felsefesi, gerçek olanı rasyonel sayarak deneysel olguyu bir başlangıç olarak kabul etmek yerine onu gizemli bir sonuç saymaktadır. Böylece deneysel gerçeklik gizemlileştirilerek var olan siyasal durum meşrulaştırılmaktadır. Marx'a göre, var olan gerçekliği felsefi bir noktadan kavramaya çalışarak meşrulaştırmak Hegelci düşüncenin temel eğilimidir.[34] Bu iddiadaki Feuerbach etkisi açıktır. Hegel'in felsefesinin gerçek dünyayı gizemlileştirerek ters yüz ettiği savıyla bir-

---

[33] Karl Marx, *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'*, der. D. McLellan, *Karl Marx: Selected Writings* içinde, s. 33.

[34] Hyppolite, *Studies on Marx and Hegel*, s. 108.

likte ve bu savı tamamlayıcı biçimde 'doğanın' veya 'varoluşun' 'düşünce' veya 'bilinç' karşısında önceliği olduğu anlayışı, Marx'ın Hegel eleştirisinin merkezinde durmaktadır. Marx, Hegel'in metninin belli bir *anına* denk düşen 262'nci paragrafı, bütün spekülatif düşüncenin modeli olarak ele almaktadır ve Hegel'i "mantıksal, panteist gizemcilik" ile suçlamaktadır.[35] Oysa Marx, söz konusu paragrafta Hegel'in "gerçek idea" (*wirkliche Idee*) ile ne anlatmak istediğini pek dikkate almamış gibidir. Ricoeur'ün sözleriyle ifade edecek olursak:

> Hegel'de "gerçek idea" ne Platon da olduğu gibi bir idealdir, ne de sözgelimi Machiavelli'de olduğu gibi deneysel olarak verilidir; daha çok tarih boyunca temel bir hücrecik, bir öz olarak işleyen, hem gerçeklik hem rasyonellik içeren bir şeydir. İdea, bir ideal değildir; tersine, ... aile ve sivil toplum, Hegel'de *Volksgeist*'ın kurumsal cisimlenişi olan devlete karşılık gelen bu somut özden soyutlanmaları nedeniyle idealdir.[36]

Marx'a göreyse "gerçek idea" kavramıyla Hegel, Tin'e veya sonsuz bir gerçek tine gönderme yapmaktadır. Gerçek ideanın bu şekilde kavranışı, insan yaşamının gerçek kurumları olan aile ve sivil toplumun, kendi gerçekliklerini aşan ideal bir gerçekliğin görünüşlerine indirgendiği sonucuna götürmüştür. Marx Hegel'e, ideadan sıradan deneyime doğru geçen bir hareketi varsayması nedeniyle karşı çıkar. Oysa devletin bir "gerçek idea"nın cisimleşmesi olmadığını görmek için sıradan deneysel varoluşun (*Dasein*) tanıklığı yeterlidir. Sıradan deneyim, devletlerin yurttaşların içinde yaşadıkları, işkence, sansür gibi araçlara sahip olan birer gerçek olduğunu yeterli biçimde göstermektedir. Kedourie, Marx'ın bu noktada Hegel'i yanlış anladığını iddia etmektedir: Marx'ın iddiasının tersine İdea Hegel için insanla-

---

[35] Karl Marx, *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'*, çev. Annette Jolin ve Joseph O'Malley, Camridge: Cambridge University Press, 1970, s. 7.

[36] Paul Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, New York: Columbia University Press, 1986, s. 28.

rın eylemlerinin ve düşüncelerinin dışında, onların üstünde bir gerçekliğe sahip değildir. *Hukuk Felsefesi*'nin Marx'ın dışarıda bıraktığı 259 ve 260'ıncı paragraflarında[37] Hegel, İdeanın insanların eylemlerinden ve düşüncelerinden ayrılamayacağını açıklamaktadır.[38]

Solomon, Marx'ın Hegel felsefesinden kendini ayırma çabasına karşın iki düşünürün pek çok noktada, özellikle temel ilkeler düzeyinde benzer görüşlere sahip olduklarını ifade ediyor. Hegel'in modern devletin özünü yakalamayı başardığını ve bu nedenle felsefesinin eleştirinin kalkış noktasını oluşturması gerektiğini vurgulayan Marx, Hegel'in hatasının, keşfettiği bu özü varolana özdeş saymasından ileri geldiğini belirtir: "Hegel, modern devletin özünü olduğu gibi betimlemiş olduğu için değil, ama olanı devletin *özüyle* özdeşleştirdiği için suçlanmalıdır."[39] Bu sözlerle Marx'ın, yukarıdaki paragraftaki Hegel'in gerçek idea kavramını aslında nasıl görmekte olduğuna dair açıklamalar da göz önüne alındığında, Hegel'i yadsımaktan çok onayladığı iddia edilebilir. Solomon'un benim de katıldığım yorumu, Marx'ın Hegel'i bütünüyle yadsımadığı biçimindedir. Marx aslında Hegel'in dünya görüşünü onaylamaktadır. Yadsıdığı şey, "irrasyonel gerçeklik her fırsatta kendini gösterdiği halde", Hegel'in gerçek olanın aynı zamanda rasyonel olduğunda ısrar etmesidir.[40] Marx'ın Hegel eleştirisinde proletarya, varolan toplumlarda kendini gösterdiği iddia edilen irrasyonel öğedir. Proletarya, varolan toplumsal düzende somutlaşan Aklın kendi akıldışıyla karşılaştığı anı temsil etmektedir.[41]

Eleştiri ile ilgili olarak belirtilmesi gereken bir diğer nokta, Marx'ın Hegel eleştirisinin, daha sonra *Alman İdeolojisi*'nde karşımıza

---

[37] Bu paragraflar için bkz. *Hegel's Philosophy of Right*, çev. T. M. Knox, Londra ve New York: Oxford University Press, 1967, s. 160-161.

[38] Kedourie, *Hegel and Marx: Introductory Lectures*, s. 182-183.

[39] Lucio Coletti (der.), *Karl Marx: Early Writings*, Londra: Penguin, 1974, s. 127'den aktaran Solomon, *History and Human Nature*, s. 323.

[40] Solomon, *History and Human Nature*, s. 323.

[41] Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, Londra ve New York: Verso, 1989, s. 23.

çıkacak olan ideoloji eleştirisinin öncü modelini oluşturmasıdır. *Eleştiri*'de henüz adı konmamış bile olsa ideolojiye, ideolojinin işleyişine, var olanın gizemlileştirilmesi, meşrulaştırılması veya rasyonelleştirilmesi bağlamında ideolojik stratejilere göndermeler vardır.

Solomon, Hegel ve Marx'ın aynı ideali, Eski Yunan'ın *polis* idealinden esinlendikleri yaşayan, organik bir bütünlük olarak toplum idealini paylaştıklarını da ifade eder.[42] Marx, felsefenin bütünden yola çıkması gerektiğini ve Hegel felsefesinin devleti hukuki, ahlaki ve siyasal özgürlüklerin gerçekleştiği bir alan, büyük bir organizma kabul ederek doğru bir noktadan başladığını savunur. Bu devletin yasalarına uyan birey, aslında kendi aklının doğal yasalarına uymaktadır.[43] Marx'ın toplumu organik bir bütünlük olarak görmekten giderek uzaklaştığı söylenebilir. Düşüncesi toplumu, oluşturucu öğelerinin birbirinin özsel ve ayrılmaz parçası olan bir bütün olarak görmek yerine, işbölümünün ve çelişkilerin toplumsal olanın kuruluşundaki rolünü öne çıkaran bir anlayışa doğru değişti. Bu açıdan bakıldığında Marx'ın Hegel felsefesiyle yakınlığı, özellikle işbölümü ve altyapı/üstyapı metaforu temelinde farklılaşmıştır. Barrett, toplumun gerçek temeli ve üstyapı arasındaki "yansıma" ilişkisinin Hegelci felsefeden bir kopuş olduğunu belirtmektedir.[44] Bu sorunu Marx'ın toplum kuramını ideoloji kavramı açısından inceleyeceğim bölümde ayrıntılı biçimde ele alacağım.

1844 yılında yazılan *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları* Marx'ın, Hegel felsefesi ve ekonomi politik üzerine çalışmalarını ve hümanizmini, komünizm hakkındaki düşünceleriyle özgün bir sistem oluşturacak biçimde birleştirme çabasının ürünüdür. Önsöz'de hukuk ve siyaset bilimlerinin Hegel'in hukuk felsefesi temelinde yapılacak bir eleştirisinin hedeflendiği ifade edilmekle birlikte, *Elyazmaları*'nın dayandığı

---

[42] Solomon, *History and Human Nature*, s. 323.

[43] Aktaran a.g.e.

[44] Michèle Barrett, *Marx'tan Foucault'ya İdeoloji*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1996, s. 54.

asıl eser Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'dir. Marx, bu eseri Hegelci felsefenin gerçek doğum yeri sayar ve kendi sistemini *Görüngübilim*'deki felsefe tarihi anlayışını model alarak geliştirir. *Elyazmaları*'nın merkezi kavramı, Hegel felsefesinden ödünç alınan *yabancılaşma*dır. Tucker, ekonomi politikle Hegel felsefesini birleştirme çabasının sonucunda, Marx'ın kendi sisteminin, insanın emek süreci içinde kendisine yabancılaşması kavramını odağa alan bir tür insan görüngübilimi haline geldiğini savunur. Marx, bir yönüyle Freud'un 'görünür anlam' ve 'örtük anlam' arasında yaptığı ayrıma uyan bir okumayla[45], Hegel'in metninin *görünür* anlamının onun *asıl* anlamını gizlediğini varsayar ve insanın görüngübiliminin Hegel'in *asıl* ulaşmak istediği nokta olduğunu iddia eder. Ona göre, Hegel'in görünürdeki "*Geist* görüngübiliminin" ardında bir "*Mensch* görüngübilimi" gizlidir.[46] O halde görünür anlamın ardında saklı kalan asıl anlam, mistik kabuğun gizlediği o rasyonel öz, Hegel felsefesinin rasyonel çekirdeği ortaya çıkarılmalıdır:

> İnsanın nesneleştirilmiş ve yabancılaşmış yetilerinin edinilmesi (*appropriation*), öncelikle yalnızca zihinde, saf düşüncede, yani soyutlamada olan bir edinimdir. Bu, nesnelerin düşünceler ve düşünce süreçleri olarak edinilmesidir. Sonuçta *Görüngübilim*'de, eserin bütünüyle negatif ve eleştirel görünümüne ve içerdiği, çoğu kez son gelişmelerin çok önündeki sahici eleştiriye karşın Hegel'in son dönem eserlerinde, yine de gizli bir potansiyel, bir tohum olarak gizlenmiş eleştirel olmayan pozitivizmi ve idealizmi, varolan deneysel gerçekliğin bu şekilde felsefi çö-

[45] Marx'ın eleştirisi, görünür olanla onun ardında gizli kalan asıl gerçek arasındaki bölünmeye dayanır. Bu ikilik, Marx'ın esas olarak semptomların ayırt edilmesi, tanımlanması ve bunların ardındaki anlamın açığa çıkartılması biçiminde ilerleyen yöntemini belirlemiştir. Marx'ın ideoloji eleştirisi de bu tarz bir semptomatik okuma modeli çerçevesinde kurulur.

[46] Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, s. 126.

> zülüşünü ve yeniden oluşturuluşunu görmek mümkündür. İkincisi, insan için nesnel dünyanın teyidi, ... Hegel'de öyle bir tarzda ortaya çıkmaktadır ki, duyu algısı, din, devlet gücü vb. tinsel varlıklar olur, çünkü yalnızca tin insanın gerçek özüdür ve tinin asıl biçimi düşünen tindir, mantıksal, spekülatif tindir. Doğanın ve tarihsel olarak üretilmiş doğanın insani karakteri, insanın ürünü, soyut zihnin ürünü, zihnin aşamaları, kavramsal varlıklar olacak bir biçimde görünür. O halde *Görüngübilim*, kendisine belirsiz kalan ve gizemlileştiren örtülü eleştiridir; ancak insanın yabancılaşmasını kavradığı sürece, insan yalnızca zihinsel bir biçim olarak görünse bile, eleştirinin gizli kalmış, çoğunlukla Hegel'in kendi bakış açısının çok ötesine geçen bir biçimde hazırlanmış ve geliştirilmiş bütün öğelerini içermektedir.[47]

Marx, Hegel'in *Görüngübilim*'de ortaya koyduğu felsefi sistemin yetersizliklerini göstermeye çalışırken aynı zamanda bu sistemin içerdiği eleştirel öze de işaret eder. Sistemin yetersizliği, özbilincin her tür yabancılaşmasının üstesinden gelmeyi hedeflemesine karşın, bunu ancak *idea*da elde etmesinde ve "idea ve gerçeklik arasında kapanmaz bir açıklık bırakmasında"dır.[48] Hegel bir yandan "insanın özbilincinin kendisini şeylerde yabancılaştırdığı"nı gösterirken, öte yandan da "insanın kendisini çıplak düşünceye" indirgeyerek soyut biçimde kavramaktadır.[49] *Görüngübilim*'in merkezi kavramı olan yabancılaşma, özbilincin nesnel bilgiye uygun biçimde kendisinin salt bir nesne olduğunu keşfetmesi süreci çerçevesinde açıklanmaktadır. Fiziksel dünyayı gözlemleyen insan kendisini maddenin bir parçası gibi algılayabilir. Toplumsal yaşam söz konusu olduğunda ise, insanın kendisine

---

[47] Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, der. D. McLellan, *Karl Marx: Selected Writings* içinde, s. 108-109.

[48] Hyppolite, *Studies on Marx and Hegel*, s. 97.

[49] a.g.e., s. 97.

ait bilincinin aracı *para*dır; bu, soyut evrensel özbilincin nesnede yabancılaşmasından başka bir şey değildir. Marx *El yazmaları*'nda, Hegel'in *Görüngübilim*'de geliştirdiği bu yabancılaşma kavramını ekonomi politiğe dayandırarak yeniden yorumlamaya çalışır. Bunun temel nedeni Marx'ın, yukarıdaki paragrafta da açıkça görüldüğü gibi, Hegel'de örtük kalan eleştiri potansiyelini ekonomi politik temelinde açığa çıkarabileceğine, böylelikle Hegel'in felsefesini düzeltebileceğine olan inancıdır. Marx Hegel'in yabancılaşmanın özünü, insanın varlığını kendisine karşıt, insani olmayan bir biçimde nesneleştirmesinde değil, insan varlığının soyut düşünceden ayrılmasında ve onun karşısında nesneleşmesinde aramasına karşı çıkar. Hegel'de düzeltilmesi gereken ilk hata budur: Yabancılaşmanın düşünce süreci içine yerleştirilmesi nedeniyle *Görüngübilim* yanıltıcıdır. Marx'a göre *Görüngübilim*'deki ikinci yanılgı, doğanın insani, tarihsel ve üretici karakterinin ihmal edilmesi ve buna bağlı olarak da yabancılaşmış varlıkların –din, devlet iktidarı, refah vb.– özünde insanın kendi ürünleri olduğu gerçeğinin üstünün örtülmesidir. *Görüngübilim* böylece, insanın kendi ürünleri olan bu varlıklarla ilişkisini düşünce sürecine yerleştirmekle gerçeklikten kopartarak gizemleştirmektedir. Marx, bu iki yanılgıyı düzeltecek araçların Hegel'in eserinde, Hegel'e karşın var olduğuna inanır. Hegel'in yabancılaşmış tini, "üreten insanın tepe üstü duran portresi"dir[50]. *Görüngübilim*, ekonomi politiğin eleştirisini örtük olarak barındırır; önemli olan, eserin ve Hegelci sistemin çekirdeğini oluşturan bu negatif diyalektiğin açığa çıkartılması, tepe üstü duran portrenin düzeltilmesidir:

> Hegelci *Görüngübilim*'in ve ulaştığı sonucun –harekete geçirici ve yaratıcı bir ilke olarak negatif diyalektiğin– büyüklüğü, ilk olarak, Hegel'in insanın kendisini üretmesini bir süreç, nesneleştirmeyi nesnesizleştirme, dışlaştırmanın dışlaştırılması ve

[50] Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, s. 126.

aşkınlığı olarak ele almasında ve sonuç olarak *emeğin* ozunu kavramasında ve nesnel insanı, doğru çünkü gerçek insanı *kendi emeğinin* bir ürünü saymasında yatar.[51]

Marx, Hegelci felsefenin örtük kalmış bilimsel potansiyelini açığa çıkartarak hem onu düzeltir, böylece kurtarır, hem de eleştirip aşmaya çalışır. Bu iki eğilim, yalnızca *Elyazmaları* boyunca değil, Marx'ın eserlerinin tamamında belirgindir. İdealist bir perspektifle emek sürecini anlamaya çalışan Hegel, emeğin insanın kendisini ürettiği bir süreç olduğunu vurgulayarak onun doğasını keşfetmiş olduğu halde, onu yalnızca soyut düşünce içinde tanıması nedeniyle gizemlileştirmektedir.[52] Oysa emek süreci maddi bir süreçtir; maddi, somut nesnelerin üretimini kapsar. Marx, Hegel'in emek sürecini zihinsel üretim süreci olarak gördüğünü, tanıdığı tek nesnelliğinse düşüncenin nesneleri olduğunu söylemektedir: "Emeğin doğasını insanın kendisini ürettiği bir etkinlik olarak açığa çıkartan kesinlikle Hegel'dir." Ancak, "bu emeği yalnızca *ideada*, soyut düşüncede kavramış olduğu için yabancılaşmayı da ancak *düşüncede* önleyebilmiştir."[53] Marx, yabancılaşmanın aşılabilmesi için Hegel'in spekülatif felsefesinin yerini, dünyanın geleceğini felsefeye değil, felsefenin geleceğini dünyaya taşıyan yeni bir diyalektiğin alması gerektiğini savunur.

Elyazmaları, insanın doğayla ve insanın insanla ilişkisini, doğal ve genel (türsel-*generic*) kavramlarıyla tanımlar. Eserde, insanın türsel bir varlık olarak anlaşıldığı Feuerbachçı düşüncenin dayandığı terminolojiden devralınan türsel-varlık, genel-türsel ilişki kavramları, natüralist ve daha çok Marx'a özgü bir terminolojiyle, Ricouer'ün sözle-

---

[51] Karl Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, D. McLellan, *Karl Marx: Selected Writings* içinde, s. 109.

[52] Kedourie, Marx'ın Hegel'i yanlış anladığı iddiasını emek süreciyle ilgili bu tartışma çerçevesinde yinelemektedir. Ona göre, Marx'ın iddiasının tersine, Hegel'in düşüncesi somutu bütün boyutlarıyla birden kavrama çabasıdır. Kedourie, *Hegel and Marx: Introductory Lectures*, s. 175.

[53] Hyppolite, *Studies on Marx and Hegel*, s. 100.

riyle ifade edecek olursak, "garip bir karışım oluşturacak biçimde" birlikte kullanılmaktadır. İnsan bu terminoloji sayesinde hem doğal saflığını koruyan hem de evrensel olanın taşıyıcısı olan bir varlık olarak resmedilebilmiştir. "Türün bireye içkin oluşu, bireysel öznelerin tecridini azaltmıştır."[54] İnsanla insan arasındaki tikel ilişkiler, temel türsel işleve dayanır, insanın türsellik ve genellik duygusunu besler. Başka bir deyişle tikel ilişki bir çeşit temel türsel ilişkidir, ona bağlıdır, onunla varolur. Tikel ve genel türsel işlev arasındaki bu bağıntı, Hegelci felsefenin evrensel ve tikel arasındaki ilişkiyi kavramlaştırma biçimini bir model olarak korumaktadır.

Bütün eserde, bilincin kendini nesneleştirmesindeki, böylece kendi ürününde kendini yadsıması/olumsuzlamasındaki işlevi çerçevesinde, Hegelci felsefenin etkisi görünür olmaktadır. Özellikle emek sürecinde olumsuzlamanın işleyişi (Hegelci Tin, diyalektik olumsuzlamayla kendini ayırır, nesneleştirir ve kendisini bir kendilik olarak üretir) belirleyicidir; nesneleştirme ve olumsuzlama giderek emek süreciyle aynılaşır. Bu konuda Ricoeur'ün yorumu, felsefenin eğilimlerinde ekonominin payını göstermek isteyen Marx'ın ekonomik sürece ilişkin çıkarımlarının yoğun biçimde Alman metafiziğinin izini taşıdığı yönündedir.

El yazmaları, Feuerbach ve Hegel arasında bir salınışın ifadesi gibidir. Hem Hegel'in (yabancılaşma, nesneleştirme) hem de Feuerbach'ın (türsel varlık, genel-türsel yetiler) kavramları, emeğin yapısına ilişkin çözümlemeye emek süreci temelinde yeniden tanımlanarak sokulmuştur. Marx *El yazmaları*'nda yabancılaşmayı, insanın yaratıcılığının kısıtlanması süreci olarak görür. Yabancılaşmış insan, kendisi için önemli olmayan nesneler üretmeye veya özgürce yaratmış olduğu nesneleri pazarlanabilir mala dönüştürmeye zorlanmıştır. Marx'a göre bunun anlamı, doğal olmayan yarışmacı ilişkilerin, insanın doğal toplumsal bağlarını bozması, dağıtmasıdır. Emek süreci, türsel varlık olan insanın kendisini nesne olarak üretmesi sürecidir. Bu süreç, in-

[54] Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, s. 33.

sanın kendini bir nesnede, bir üründe nesneleştirmesi, sonra kendisini üründe tanıması yoluyla anlam kazanır. Bu anlamda emek süreci, nesneleştirme ve yabancılaşma sürecidir.

İdeoloji kavramıyla ilişkisi açısından düşünüldüğünde *1844 El-yazmaları*, ideoloji ve gerçeklik arasındaki karşıtlık ilişkisini belirgin biçimde içeren bir metin olması nedeniyle önemlidir. Soyut, aşkın varlıkların, yaşayan ve eyleyen toplumsal varlıklar olan insanın karşısına konuluşu ve bunların kaynaklarının henüz 'ideoloji' olarak adlandırılmamakla birlikte reddedilmeleri *El-yazmaları*'nda karşımıza çıkmaktadır. Eser, insanın şeylerle, işle, emekle ilişkisinin tersi olarak düşünülen ideoloji kavramını hazırlayan bir özellik taşır. Burada insan emeğinin yabancı, aşkın bir varlığa, yani özel mülkiyete veya kapitale dönüşmesi ideoloji kavramı için bir model sayılabilir.[55] Hegelci yabancılaşma kavramı temelinde şekillenen eleştiri, daha sonra *Alman İdeolojisi*'nde geliştirilecek olan materyalist tarih anlayışının insanın emek süreci içinde kendini yarattığı vurgusunun yanında, ideoloji eleştirisinin temalarından birini oluşturan ideolojik olanın *praksisle* (kuram-pratik birliğiyle) çözülebileceği savını açık biçimde ifade etmektedir. İdeoloji eleştirisinin zemini artık hazırdır.

Marx'ın *Grundrisse* öncesinde, 1848'den 1857'ye kadar yazdığı *Komünist Manifesto*, *Louis Bonaparte'ın 18'inci Brumaire'i* gibi eserleri, Avrupa'da bir dalga halinde ortaya çıkan 1848 devrimleri ile ilgilidir. Materyalist tarih anlayışının kuramsal dayanaklarını sınama olanağı veren 1848 devrimleri, Marx'ın eserlerindeki bir açmazı da görünür kılmıştır. Marx, *Alman İdeolojisi*'nde geliştirmeye başladığı yeni tarih anlayışında ardışık üretim tarzları üzerinden insanlığın ilerleyişinin yasa-benzeri öncüllerini vurgulamaktaydı. Buna göre, ilerlemenin feodalizmden kapitalizme ve en sonunda da kapitalizmin çözülmesiyle komünizme doğru giden bir yönü vardı: Bu üretim tarzları birbirlerinden doğmaktaydı ve her biri bir diğerinin olabilirlik koşuluydu. Bunun anlamı, komünizmin ortaya çıkışının, kapitalist üretim biçiminin kendi çözülüşünün koşullarını da içeren belli bir olgunluk aşama-

[55] a.g.e., s. 35.

sına gelmesine bağlı olmasıydı. Oysa Alman göçmen işçilerin yaşam koşullarını yakından gözlemleme şansı bulan Marx, bu işçilerin komünizmin derhal kurulması beklentilerine de tanık oluyordu. İşçilerin beklentileri ve kendi kuramsal öngörüleri arasındaki çelişki, kuram ve pratik birliğini gerçekleştiren bir felsefenin dünyayı değiştirebileceğine inanan Marx için bir açmaz oluşturuyordu. Bu açmaz, bu dönemde yazdığı eserlerde belirgindir. Belki de bu nedenle *Komünist Manifesto*, Almanya'da burjuva devriminin hemen ardından bir proletarya devriminin beklenmesi gerektiği öngörüsünün ifade edildiği bir metindir. 1848 devrimleri bu beklentinin gerçekleşebileceği yolunda bir umudun doğmasına neden oldu, ama bu umut kısa sürdü. 1850'ler Marx'ın 1848 devrimlerinin başarısızlık nedenleri hakkında düşündüğü ve yazdığı yıllar oldu. Kapitalist toplumun devinim yasalarını açığa çıkartma hedefiyle ekonomi politik üzerine yaptığı çalışmaları derinleştiren Marx, kapitalist toplumu yöneten yasaların keşfiyle ekonomik koşulların bir sonraki devrimci hareketin başlamasına uygun bir olgunluğa erişeceği anı kestirebilmenin mümkün olacağına inanıyordu.

3. Alman İdeolojisi

Marx'ın eseri karşısında takındığımız tutumdan bağımsız olarak, ideoloji kavramının tarihi açısından baktığımızda, kavramın temelinin oluşturulduğu eser olması itibariyle, *Alman İdeolojisi*'ni Marx'ın diğer eserlerinden farklı bir yere koymamız gerekmektedir. Bunun nedeni, *Alman İdeolojisi*'nin Marxçılığın kuramsal gelişim tarihi içindeki özel konumudur. Ricoeur için *Alman İdeolojisi, artık* Marxçı bir metindir. Althusser'inki gibi epistemolojik bir kopuşun anlamlandırdığı bir dönemleştirme yapmasa da Ricoeur, *Alman İdeolojisi*'ni Marx'ın Marxçı döneminin başlangıcı saymaktadır. Marxçı olmayan Marx'la Marxçı Marx arasındaki geçişi simgeleyen bir metin olarak *Alman İdeolojisi* önemlidir. Bütün bu dönemleştirme çabalarında, Marx'ın bütün eserleri karşısında *Alman İdeolojisi*'nin konumlandırılışı, Derrida'nın *hiymen* (kızlık zarı) tartışması çerçevesinde anlamlandırılabilir görünüyor: *Hiymen*, arada olandır; arada olan olarak ikili bir edimle imlenir:

ayırır, farkı belirler, *aradadır*, yani iki dönemi simgesel bir birlik içinde bir araya getirir.[56] *Arada* olan, hem ayırandır hem de birleştiren:

> Tekrar edelim: burada olanla olmayanın bir karışımı olarak zar (*hiymen*), bütün bir karşıtlar dizisinin (algı ve algı olmayan, bellek ve imge, bellek ve arzu, vb.) içindeki tüm kayıtsızlıkları, ilgisizlikleri gerektirmesinin/kapsamasının yanı sıra bir araç (aynı anda iki terimi birden sarmalayan öğe olarak bir araç; iki terimin arasına yerleşmiş bir araç) etkisi üretir. Bu, *hem* bir karşıtlar *arasına* belirsizlik ekme *ve hem de* 'aynı anda' bir karşıtlar *arasında* durma işlemidir. Burada önemli olan *arasında* olmaktır, zarın [iki şey] *arasındalığıdır*. Zar, 'arada', arzu ve doyum arasındaki, suç işlemenin ve suçun anımsanmasının arasındaki aralıkta 'yer alır'. Fakat bu aradalık aracının merkezle hiçbir ilgisi yoktur.

> O halde bir anlamda her zaman 'tam' olan tahta perdenin [veya demir çitin] mantığından zarın mantığına geçiyoruz. Zar, farklıların (*differends*) birleşmesi, cinsel birleşmenin sürekliliği ve karışımı olarak, kendisinden türetilmiş gibi göründüğü şeyle iç içe geçer: koruyucu bir tabaka, bekaretin mücevher kutusu, vajinal duvar, dölyatağının (*hystera*) önünde bir kadının içiyle dışı *arasında* ve dolayısıyla arzu ve doyum arasında duran ince, görünmez örtü olarak zar. O, ne arzu ne de hazdır, ama ikisinin arasındadır. Ne gelecek ne bugündür, ama ikisinin arasıdır. Arzunun (aynı anda) sevmek ve öldürmek olan (veya [ikisinin] arasında bir yerde) [duran] bir şid-

[56] Jacques Derrida, "Double Session", der. Peggy Kamuf, *A Derrida Reader: Between the Blinds* içinde, Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf, 1991, s. 172-200.

> det ediminde delmeyi, patlatmayı düşlediği şeydir zar. Anlamının bütün karar verilemezliğiyle (*undecidability*) zar, ancak olmadığında, *gerçekten* hiçbir şey olmadığında, ... olur.[57]

Derrida'nın kızlık zarı kavramı bağlamında yorumlandığında *Alman İdeolojisi*, Marx'ın Hegel'i ve kendi Hegelci geçmişini aşma ve 'Marx olma' arzusuyla 'Marx olma'nın hazzı *arasında* durmaktadır. Basitçe bir geçiş değildir veya Marx'ın eserinde bilindik anlamıyla bir geçiş dönemini temsil etmez; Marx için *Alman İdeolojisi* bugünle geleceğin *arasıdır*, arzu ve doyum arasında duran ince bir örtüdür. Henüz söylenmemiş olana, henüz yazılmamış olana bir giriştir, bir açılıştır. Yazılmamış olanı 'yazılandan' ayıran görünmez bir zardır. Yazılmamış olanın yazılanla örüldüğü, bu ikisini şeffaf bir kağıt gibi ayırırken aynı zamanda kendinde kaynaştıran bir örümcek ağıdır. *Alman İdeolojisi*, "karşıtlar (Hegel ve Marx, Genç Hegelciler ve Marx, Feuerbach ve Marx, Stirner ve Marx ve elbette *genç* Marx ve *olgun* Marx) arasına bir belirsizlik eker" ve aynı anda onların arasında durur.

Arada bir metin olarak *Alman İdeolojisi*, aynı zamanda ideoloji kavramının materyalist bir toplum çözümlemesinin anahtar kavramlarından biri olarak önerildiği ilk metindir. Ancak, daha önce vurguladığım gibi bundan Marx'ın "erken dönem" veya "Marxçı olmayan" eserlerinde ideoloji eleştirisine model oluşturacak öğelerin var olmadığı sonucunu çıkarmamız gerekmez. Bu, süreklilliği imleyen bir süreksizliktir; dönüşüm, Marx'ın eserlerindeki süreklilikle olanaklı kılınır. Tersi de eşit biçimde doğrudur: süreklilik, süreksizlikle olanaklı kılınır.

Alman İdeolojisi, esas olarak Alman felsefesinin eleştirisine ve Alman sosyalistlerinin Genç Hegelci kuramcıların kullandıkları dilden ve kavramlardan kopamayışları nedeniyle bu felsefeyle nasıl organik bir ilişki içinde olduklarını göstermeye adanmıştır. Bu amaçla iki bölüm halinde düzenlenen kitabın ilk bölümü –ki kitabın değişik dillere

---

[57] a.g.e., s. 185, 186-187.

çevirilerinde, Türkçe çevirisinde olduğu gibi, çoğunlukla yalnızca bu bölümün Feuerbach üzerine olan başlangıcı korunmuştur; esere ilişkin eleştiriler ve yorumlar çok nadir olarak eserin bütününü kapsar[58] — "Modern Alman Felsefesinin temsilcileri Feuerbach, B. Bauer ve Stirner açısından eleştirisi" alt başlığını taşır. İkinci bölümün alt başlığı ise, "Alman Sosyalizminin çeşitli peygamberleri açısından eleştirisi" olarak ifade edilmiştir. Her iki bölüm için seçilen başlıklar, *Alman İdeolojisi*'nin genel karakterini aydınlatmaktadır. Hegel idealizminin Alman materyalistleri üzerindeki yanıltıcı etkilerini açıklamak ve bu düşünce geleneğinden etkilenen bir toplumsal hareket olarak Alman sosyalizminin kendisinden beklenen devrimci potansiyeli gerçekleştiremeyişiyle bu etki arasındaki paralellikleri göstermek. Bu amaç doğrultusunda ilerlerken Marx ve Engels, genel bir tarih ve toplum kuramı olarak tarihsel materyalizmin ana çizgilerini de oluşturmaktadırlar.

Aslında tamamlanmamış bir proje olan *Alman İdeolojisi*,[59] ideoloji kavramını, Genç Hegelci Alman düşünürlerini alternatif bir genel toplum kuramının ana çizgileri boyunca eleştirme girişiminin anahtar kavramlarından biri haline getirmektedir. Kavramın eser boyunca çoğunlukla bu düşünürlerce temsil edilen belli bir bilinç biçimini tarihsel materyalist bir perspektiften çözümlemek üzere kullanıldığı açıktır. Ancak, daha tarafsız bir bakışla ideolojinin işlevleri ve hedefleri

---

[58] Gary K. Browning, yorum ve eleştirilerde eserin geri kalanının ihmal edilmesinin, özellikle *Alman İdeolojisi*'nin üçte ikilik bölümünün Stirner'e ayrılmış olmasına karşın bu bölümün atlanmasının, Marx'ın düşüncesinin gelişiminde Stirner eleştirisinin oynadığı rolün yeterince anlaşılmadığını gösterdiğini belirtiyor. Browning, *Alman İdeolojisi*'nin bu nedenle bir bütün olarak yorumlanması gerektiğini savunuyor. Browning'in yorumu için bkz. Gary K. Browning, "*The German Ideology*, Stirner and Hegel: The Theory of History and the History of Theory", *Hegel and the History of Political Philosophy* içinde, Londra: Macmillan Press, 1999, s. 75-93.

[59] Eserin Marx tarafından baskıya hazırlandığı, ancak onun sağlığında yayımlanmadığı biliniyor. Uzun zaman kayıp olan metin nihayet yıllar sonra bulunuyor ve ancak 1932'de yayımlanabiliyor.

açısından kendinde anlamını kurma girişimi olarak değerlendirilebilecek bir çabanın bu kullanıma eşlik ettiği söylenebilir. Bu iki kullanım tarzı, birbirini zorunlu olarak dışlamaz; bilincin ideolojik olarak kavranabilmesi için işlevleri, mantığı ve mekanizmasıyla ideolojinin bilinmesi gerekir. Fakat *Alman İdeolojisi*, ideoloji üzerine farklı tezleri bir araya getirdiği ve bunlar arasındaki kuramsal ilişkiyi açık bir biçimde tanımlamadığı halde, ideoloji kuramının temel metni olarak kabul edilmesi nedeniyle kavramla ilgili farklı yorumların ve belirsizliklerin kaynağı olmuştur.

Ricoeur, *Alman İdeolojisi*'nin Marxçı gelenek içinde alternatif iki yorumu olanaklı kılan, birbirinden farklı iki perspektifi açımladığını ve metnin temsil ettiği kırılmanın bu perspektifler açısından değerlendirilebileceğini söylemektedir. Marx'ın toplum ve ideoloji kuramını daha iyi açıklayabilmek için, başlangıç olarak Ricoeur'ün bu perspektiflere ilişkin betimlemelerini kısaca özetlemenin yerinde olacağı kanısındayım. Ayrıca, *Alman İdeolojisi*'nin Marxçı yorumlarının bu iki perspektiften hangisinin başlangıç olarak seçildiğine bağlı olarak değiştiğini de vurgulamak gerekir.

Alman İdeolojisi, bir başka biçimde ifade edildiğinde, Marx'ın Alman felsefesinde Feuerbach'ın temsil ettiği düşünce geleneğine ve dolayısıyla Hegelci eğilime ait olan bilinç, özbilinç, türsel-varlık gibi kavramların yerine alternatif kavramlar geliştirme çabasının bir ürünüdür. Ricoeur'ün yorumuna göre Marx'ın önerdiği kavram dizileri, iki farklı perspektif oluşturacak biçimde farklılaşır. İlk dizide eski kavramlar, üretim biçimi, üretici güçler, üretim ilişkileri ve sınıflar gibi nesnel varlıkları adlandıran kavramlarla yer değiştirir. Bu bir dizi kavram temelinde şekillenen ilk perspektife göre nesnel varlıklar, bireysel öznelere veya bu öznelerin yabancılaşmalarına herhangi bir gönderme yapmaksızın tanımlanabilirler. Bu alternatifin seçilmesiyle, 'toplumun gerçek temeli' kavramı Marxçılık için asıl başlangıç noktası haline gelir. Marxçılığı bu perspektif içinden benimseyenler için *gerçek temel* (ekonomik) altyapıdır ve ideoloji üstyapı olarak bu temele bağlanır. Ortodoks Marxçılık içinde başat olan bu eğilim, altyapı-üstyapı bölünmesini merkeze alırken ideolojik üstyapıyla gerçek temel

olarak altyapıyı kesin çizgilerle birbirinden ayırır. Nesnel varlıkların merkeziliğine yapılan vurgu, bireylerin maddi süreçlerden dışlanmasıyla sonuçlanmıştır. *Alman İdeolojisi* bu perspektife göre, bilinç etrafında toparlanan idealist temsillerin yerine anonim varlıkların maddi temellerini öne çıkarması bakımından Marxçı bir metindir. Bilinç, burada bütünüyle ideolojinin yanına yerleştirilir. Maddi temelde bilincin hiç yerinin olmadığı iddia edilir.[60]

Alman İdeolojisi'nin açtığı ikinci perspektifin yönelimi biraz daha farklıdır. Sınıflar ve diğer kolektif varlıklar, yani üretim biçimleri, üretici güçler, üretim ilişkileri, nihai temel olarak değil nesnel bir bilimin temeli olarak kabul edilirler. Bu perspektife göre nesnel varlıklar, yaşayan gerçek bireylerin gerçek yaşamlarıyla desteklenmektedir. Gerçek bireylerin gerçek yaşamları kavramı, bu perspektifin merkezi kavramıdır. Bu anlamda *Alman İdeolojisi,* ideolojik olanla anonim nesnel varlıklar arasındaki bir bölünmeyi temsil etmez, bunun yerine genel olarak insanlık kavramının içinde bir kırılma oluşturur. Genç Hegelcilerin insanlığı bilince indirgemelerine karşılık *Alman İdeolojisi*'nde Marx, insanlığı yaşayan, gerçek varlıklarla özdeş saymaktadır. Fark edilebileceği gibi, bu noktanın vurgulanması durumunda yorumlama yön değiştirecektir. İdeoloji bu durumda, anonim nesnel varlıklar yerine, bir insan pratiği olarak algılanan gerçekliğe karşı konumlandırılmaktadır.[61]

Alman İdeolojisi'nde kuramsal temellerini bulan ve yukarıda Ricoeur'e atıfla sözünü ettiğim iki perspektif, kolayca fark edileceği gibi, Marxçılığın gelişimi içinde ayrışan yapısalcı ve hümanist ideoloji yorumlarının kaynağını oluşturmaktadır. Nesnelci ve yapısalcı olan birinci perspektifi ortodoks Marxçılıktan Althusser'e uzanan bir çizgide izlemek mümkündür. İkinci perspektifin hümanist yaklaşımını ise, Gramsci, Lukács ve Garaudy gibi isimler temsil etmektedir. Althusser ve Gramsci'nin ideoloji yaklaşımları çerçevesinde bu iki perspektifin ayrıntılı bir tartışmasının kitabın bu cildinin kapsamını

---

[60] Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, s. 69.

[61] a.g.e., s. 69- 70.

aşması nedeniyle, bu iki yorumu hazırlayan perspektiflere Marx'ın eserlerini, özellikle de *Alman İdeolojisi*'ni, içerdiği toplum modeli ve ters dönmüş bilinç olarak ideoloji kavramı açısından yorumladığım bölümlerde yeri geldiğinde değinmekle yetineceğim.

4. Marx'ın Eserlerinde İdeolojinin Kuramsal Değeri

Joe McCarney, Marx'ın eserlerinde ideolojinin nadiren kendi başına kullanılmış olduğuna ve geçtiği hiçbir yerde daha sonraki literatürde kendisine yüklenen kuramsal ağırlığa sahip olmadığına dikkat çekmektedir. Gerçekten de Marx ve Engels tarafından 1845-1846 arasında yazılan *Alman İdeolojisi*'ne kadar Marx'ın söz dağarcığında ideoloji kavramına rastlanmaz. Marx'ın ideoloji kavramına doğrudan gönderme yapan ve ideoloji kavramına ilişkin tanımlama çabasının bulunduğu tek eseri *Alman İdeolojisi*'dir. Bununla birlikte, yukarıda da belirttiğim gibi, Marx'ın *Alman İdeolojisi* öncesindeki eserleri, henüz adı konmasa da ideoloji eleştirisinin öncü modelini içermektedir. Marx'ın ideoloji kuramı, bu model çerçevesinde eleştirelliği özsel bir nitelik olarak barındırır. Aslında Marx, Alman felsefi geleneği içinde ideolojiyi belli bir eleştirel ağırlıkla kullanan ilk kişi değildir. Marx'tan önce, Marx'ın düşüncelerinin gelişiminde etkili olmuş Alman düşünür Heinrich Heine'ın, dönemin Alman entelektüel ve siyasal yaşamının karakterini açıklamak ve eleştirmek üzere, Napolyon'un kelimeye yüklediği anlamı koruyarak ideoloji kavramını kullandığı bilinmektedir: Heine'a göre Almanlar, dünyada olup biten ve dünyanın çehresini değiştiren gerçek olaylardan tamamen habersiz şekilde bir sahte dünyada yaşadıkları için ideolojisttir[62]:

> Almanlar söz konusu olduğunda, ne özgürlük ne de eşitlik bir gereksinimdir. Onlar, spekülatif bir halktır, ideolojistlerdir,

---

[62] Heine, "ideolojist" nitelemesini aşağılayıcı bir imayla, özellikle kullanıyor. Amacı, "ideolojist" gibi bir sıfatla adlandırdığı Alman düşünürlerinin herhangi bir 'bilimsel çaba' veya 'düşünüş'le ilişkisi olmadığını göstermektir. "İdeolojist" yakıştırmasına daha sonraki yazında da rastlanmaktadır.

olayın öncesinde ve sonrasında düşünürlerdir, asla bugünde yaşamayan, yalnız gelecekte yaşayan hayalcilerdir.[63]

Heine, ideoloji ile Alman entelektüel ve siyasal yaşamı arasında bu tarz bir bağlantı kurduğu halde, kavramı Alman ideolojisi gibi bir tamlama içinde ilk kullanan Marx'tır. Ancak, alıntıda rastladığımız Alman aydınlarıyla ilgili soyut spekülasyona yatkınlık, pratik hayattan uzaklık gibi betimlemeler, Marx ile Heine arasındaki ortak temalar olarak göze çarpmaktadır.

Marx'ın eserlerini bir bütün olarak değerlendirdiğimizde ideoloji kavramının, çoğunlukla önüne bir sıfat eklenerek kullanıldığı görülür: cumhuriyetçi ideoloji, burjuva ideolojisi, Alman ideolojisi, Hegelci ideoloji, siyasal ideoloji gibi tamlamalar, bu tarz kullanımın en sık rastlanan örnekleridir. Marx'ın ideolojiyi sıfat olarak kullandığı durumlar da vardır: ideolojik karakter, ideolojik biçimler, ideolojik yansımalar ve yanılar, ideolojik kuram, ideolojik çarpıtma, ideolojik yöntem gibi tamlamalar ise bu tür kullanımlara örnek oluşturmaktadır. Joe McCarney, ideoloji sözünün çok daha sıklıkla, "ideolojistler" biçimindeki göndermelerde veya "burjuva sınıfının ideolojik temsilcileri ve sözcüleri", "burjuvazinin ideolojik düşkünleri", "kapitalist ve onun ideolojik temsilcisi siyasal ekonomist" gibi tamlamalarda geçtiğini belirtiyor.

Marx'ın ideoloji sözünü kullanışındaki kuramsal belirsizliğe karşın çağdaş Marxçı yazında ideoloji kavramı belli bir kuramsal ağırlıkla kullanılmaktadır. McCarney, Marx'ınkinden farklı olan bu yeni kullanım tarzıyla birlikte Marx'ın kullanımında belirgin bir ağırlık taşıyan profesyonel ideolojistlerin rolüne yapılan göndermelerin de giderek azaldığını belirtmektedir. Joe McCarney'in vurguladığı bir başka nokta, Marx'ın sözcüğün etimolojisine sadık kalarak ideolojik olanı esas olarak bilincin ürünleriyle, yani kavramlar, düşünceler, ku-

[63] Aktaran Rosen, *On Voluntary Servitude*, s. 172. Alıntı, 1828 yılında basılmış olan, *Reisebilder* adlı eserdendir.

ramlar, sayıltılar ve sistemlerle ve bunların dildeki ifadeleriyle, yani formüller, adlar, tümceler, manifestolar vb. ile ilişkisi içinde tasarlamasına karşılık yeni literatür içinde bu boyutun giderek yitirilmekte oluşudur.[64]

Marx'ın kapitalist toplumsal ilişkileri somut bir çözümlemeye tâbi tuttuğu *Grundrisse* (1857) sonrası eserlerinde, ideoloji kavramına ya hiç gönderme yoktur ya da ancak bir iki gönderme yapılmıştır. Bu çok az doğrudan göndermeye karşın ideoloji eleştirisinin Marx'ın bütün eserlerinin dokusuna işlemiş olduğunu söylemek abartılı olmaz. Metinlerde ideoloji sözünün Joe McCarney'in ifade ettiği gibi çağdaş Marxçı yazının kendisine yüklediği bir kuramsal ağırlığa sahip olmaması, ideoloji eleştirisinin Marx'ın eserleri açısından önemini azaltmaz. Ancak ideolojinin nadiren başvurulan bir kavram olması ve geçtiği hiçbir yerde değer, üretim ilişkileri, işbölümü gibi diğer Marxçı kavramlar kadar açıklıkla tanımlanmaması, Marx'ın ideolojiye ilişkin kuramsal yaklaşımının içeriğinin belirsiz kalmasına yol açmıştır.

Gerçekten de, Marx'ın yazılarında ideoloji sözünün farklı ve zaman zaman çelişik yaklaşımlara temel teşkil edebilecek kullanımlarına rastlamak olasıdır. Rosen, Marx'ta beş farklı ideoloji modelinin ayırt edilebileceğini söylerken, benzer biçimde Barrett, *Alman İdeolojisi*'nden *Kapital*'e, Marx'ın eserlerinde altı ayrı ideoloji tanımının bulunduğunu iddia etmektedir.[65] Rosen, kuramın açıklayan (*explanan*) ile açıklanan (*explanandum*) arasında uygun bir açıklayıcı bağıntı kuran deney ve gözlemle temellendirilmiş bir değerlendirme olarak anlaşılması gerektiği görüşünden hareketle Marx'ta bir ideoloji *kuramı* olmadığını iddia etmektedir.[66] Ona göre, Marx'ın yazılarında, bir ideoloji kuramı yerine, ideoloji olgusunun mekanizmasını tanımlamak ve

---

[64] Joe McCarney, *The Real World of Ideology*, Sussex: Harvester Press, 1980, s. 4.
[65] Michèle Barrett, *The Politics of Truth: From Marx to Foucault*, Cambridge: Polity Press, 1991, s. 4-15 [Barett, *Marx'tan Foucault'ya İdeoloji*, s. 11-27].
[66] Rosen, *On Voluntary Servitude*, s. 172.

açıklamakta kullanılabilecek birbirinden farklı beş ideoloji modeli bulmak mümkündür. Bu çeşitliliğin, farklılıkların ve çelişkilerin neden kaynaklanmış olabileceği hakkında, Marx'ı yorumlayan yazarlar arasında belli bir uzlaşmanın var olduğu söylenebilir. Marx'ın ideoloji kavramını açık biçimde tanımlamamış olması, farklı dönemlerde yazdığı eserlerinde –hatta bazen aynı eser içinde– ideoloji kavramını farklı anlamlara gelecek biçimde kullanması, eserlerinin bütünü dikkate alındığında bunlardan hiçbirinde ideoloji kavramı üzerine ayrıntılı bir incelemenin ve sorgulamanın bulunmayışı ve elbette bu kuramsal boşluğu doldurmaya çalışan Marxçı yazarların Marx'ın ideoloji kavramıyla ilgili farklı yorumlara sahip olması, ideoloji kavramı üzerine çelişkili açıklamalara kaynaklık etmiştir.

Marx'ın eserlerinin Marxçılığın gelişimi içinde birer hat olarak izlenebilir en az iki farklı perspektife kaynaklık edecek bir kararsızlığı barındırmaları, özelde Hegel-Marx çizgisini izleyen Marxçı gelenekte, genelde ise bütün ideoloji kuramları içinde yansısını bulmuştur. *Alman İdeolojisi*, Marx'ın eserleri arasında bu tarz bir kuramsal belirsizliğe en çok katkıda bulunan eserdir. *Alman İdeolojisi*'nin Marx'ın ideolojiyi yanlış bilinçle özdeş saydığı savını destekleyen bir metin olarak alımlanması, bir yandan Marx'ın ideoloji yaklaşımının kuramsal dinamiklerini ve gerilimlerini göz ardı eden indirgemeci yorumlara zemin oluştururken öte yandan ideolojinin epistemolojik bir kavram olarak algılanmasında rol oynamıştır. Bunun sonucu ise, ideolojinin basitçe bilgi ve bilimselliğin karşıtı bir kavram olmayı sürdürmesidir. Bilimselliğin yaygınlaşması ve aklın egemen kılınması ile ideolojinin sonu arasında ideolojik olanın toplumsal ve siyasal içeriğini ihmal eden bir tarzda kurulan ilişki, ideoloji kuramlarının en önemli açmazlarından birini oluşturmaktadır. *Alman İdeolojisi*, ideolojiyi maddi yaşamın bilinci belirlediği tezi temelinde, bu tezde ifadesini bulan gerçekliği tersinden gören yaklaşımlara atfen kullanır. Ancak *camera obscura*, ters dönmüş gerçeklik gibi metaforlar ve imgeler, ideolojinin insanların gerçeklikle ilişkilerini tanımlayan bir yanlış bilinçle

özdeşleştirilmesine yol açmıştır. Aslında Marx böyle bir özdeşlikten söz etmez. Yanlış bilinç olarak ideoloji tezi, Marx'tan sonra Marx'ı yorumlayanlara aittir. Yine de Marx'ın ideolojiyi gerçekliğin eksik veya hatalı tanındığı durumlara özgü saydığı doğrudur.

İdeolojinin işleyişinin gizemlileştirme veya yanılsama ile ilişkisi içinde kavranışının yanısıra, ideolojinin belli bir sınıfın düşüncesi ve bilinci olduğu görüşü de Marx'ın eserlerinden çıkarılabilmektedir. McCarney, Lenin ve Lukács tarafından geliştirilen yorumlara yakın biçimde ideolojinin Marx tarafından sınıfların toplumsal varoluşlarına dayandırılan nesnel bir olgu olarak görüldüğünü iddia etmektedir.[67] Bu görüş, ideolojinin Marx'ın kuramında pozitif bir kavram olduğunu, bu nedenle eleştirel ve epistemolojik çağrışımlarından sıyrılarak kullanılması gerektiğini vurgulamaktadır. Marx'ın ideoloji kavramının pozitif bir olguyu mu ifade ettiği, yoksa eleştirel bir nitelik mi taşıdığı sorusuna verilen yanıtlar çerçevesinde ortaya çıkan kuramsal anlaşmazlık ve ayrışma, Barrett'in haklı olarak belirttiği gibi ideoloji ile ilgili tartışmalarda temeldir.[68] Ancak, Marx'ın kuramının temelde epistemolojik savlar çevresinde geliştiği yadsınamaz bir gerçektir. Marx'ın erken dönem eserlerinde yabancılaşma kuramında karşımıza çıkan, Aydınlanma düşüncesine açık bir atıfla geliştirilmiş olan ideolojik gizemlileştirmenin bilgiyle aşılabileceği kalıp yargısı, *Kapital*'deki meta fetişizmi çözümlemesinde de korunmaktadır. Epistemolojik geleneklerle ilişkisi açısından Marx'ın eserlerindeki ideoloji kavrayışlarında bir süreklilik göze çarpmaktadır.

Marx'ın kuramında karşımıza çıkan bir başka ideoloji tanımı, egemen sınıfların düşüncelerinin egemenliği savı temelinde biçimlenmiştir. Bu sav bağlamında ele alındığında, ideolojik üretim araçlarını da denetleyen egemen sınıflar, diğer sınıfları kendilerine ideolojik anlamda da bağımlı kılacak güce sahiptir. Günümüzde Marx'ın ideoloji

---

[67] McCarney, *The Real World of Ideology*, s. 127.

[68] Barrett, *The Politics of Truth: From Marx to Foucault*, s. 7 [Barett, *Marx'tan Foucault'ya İdeoloji*, s. 18].

yaklaşımının en zayıf noktalarından biri olarak kabul edilen bu sav, özellikle ideolojinin inşası sorununun Marx'ın bu savında ifade edildiğinden daha karmaşık bir süreç olduğu iddiasıyla eleştirilmektedir. Egemen ideoloji savı, Marx'ın ve Marxçılığın kuramsal açmazlarından biridir. İdeolojinin toplumsal inşası sürecini anlayabilmek için, ideolojinin zorunlu olarak sınıfla ilişkili olmadığını ve ideolojinin inşasında diğer toplumsal bölünmelerin sınıflar kadar önemli olduğunu kabul eden yeni bir kuramlaştırmanın gerekli olduğu açıktır. Ancak Marx'ın kuramı, ideolojilerin sınıfsal belirlenimi konusunda da belirsizlikler içermektedir. Bu belirsizlikler, Marxçı gelenek içindeki farklı yorumlamalara hem kaynaklık etmiş hem de bu yorumlarla derinleşerek kuramsal açmazların ortaya çıkmasına zemin oluşturmuştur.

Marx'ın altyapı-üstyapı metaforuyla ifade ettiği düşünülen belirlenim savı konusunda da eserlerinde bir belirsizlik olduğu görülmektedir. Bu konuya daha sonra ayrıntılı olarak değinilecektir. Ancak burada belirtilmesi gereken nokta, verili ekonomik gerçekliğin bir yansıması olarak ideoloji savının ideoloji kuramları içinde en fazla tartışılan ve en sorunlu savlardan biri oluşudur.

Marx, epistemolojik gerçekçi bir metodolojiye sahiptir ve bu metodolojik konumu, ideolojiyi veya onun temsil ettiği bilinci maddi yaşamın çelişkileri ve üretim güçleriyle üretim ilişkileri arasındaki çatışma temelinde açıklanacak bir olgu olarak görmesinde belirginlik kazanmaktadır. Ona göre bir toplumun kendisiyle ilgili bilinci, o toplum hakkındaki bilgimize kaynaklık edemez.[69] O halde, bir görüngü olarak ideoloji onu belirleyen gerçeklik ya da öz açısından açıklanmalıdır. Marx'ın metodolojisi, görünüş ve öz arasındaki ayrım temelinde kurulur. Hegelci diyalektiğin temelini oluşturan bu ayrım, Marx'ın ekonomik çözümlemelerine de kaynaklık etmiştir. *Kapital*'in birinci cildindeki meta fetişizmi çözümlemesi, ideolojiyi gerçekliğin görüngüsel biçimiyle ilişkilendiren bir yoruma izin vermektedir. Gerçeklikle ilgili yanılsamaların kökeni, bu görüngüsel biçimde aranmalıdır.

---

[69] Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları, 1979, s. 26.

Marx'ın *Grundrisse* ve *Kapital*'de ideoloji sözünü kullanmaktan vazgeçtiğini daha önce belirtmiştim. Buna karşın *Kapital*, Marx'ın ideoloji ile ilgili en ayrıntılı kuramsal çözümlemelerinin yer aldığı eseri sayılabilir. *Kapital*, görüngüsel biçimin gerçek ilişkiyi görünmez kıldığı savını ideolojik gizemlileştirmenin temeline yerleştirmektedir. Bu anlamda, ideolojinin Marx'ın eserlerinde epistemolojik bir kavram değeri kazanması süreci tamamlanmaktadır.

Marx'ın kuramındaki ilginç noktalardan birisi, ideolojinin sınıf savaşımının yürütüldüğü düzlemlerden biri olduğu yorumlarına kaynaklık edecek ifadeler barındırmasıdır. Özellikle Gramsci'nin Marx yorumu bu kavramlaştırmayı geliştirmektedir. Ancak, bu yoruma yol açan ifadelerin Marx'ın eserlerinde kuramsal bir ağırlık taşımadığı, dolayısıyla ideoloji kuramının özünü oluşturan bir yaklaşım olmadığı kabul edilmelidir.

Yukarıda özetlediğim farklı ideoloji kavrayışları ve belirsizlikler, genel ideoloji kuramı için sorunların ve güçlüklerin kaynağı olmuştur. Laclau, bu sorunların bugün bir kuramsal açmaza dönüştüğünü iddia etmektedir. Laclau'ya göre, Marxçı çevrelerin kuramsal ilgisinin odağı haline gelmesi, ideoloji kavramını daha az sorunlu ve sınırları daha belirgin bir kavrama dönüştürememiştir. Marxçı çevrelerin kuramsal müdahalelerinin hiçbiri, ideolojinin bugün her zamankinden daha bulanık ve daha sorunlu bir kavram haline gelmesini engelleyememiştir. Laclau, ideoloji kavramına duyulan ilginin giderek artmasının, özellikle klasik Marxçı topografyanın[70] üstyapı olarak adlandırdığı oluşumun tarihsel rolünün genişlemesine paralel bir olgu ol-

[70] Topografya, Eski Yunanca "yer", "uzam" anlamına gelen *topos*'tan türetilmiş olan, yeryüzünde görece büyük ölçekli ölçümler yapma bilgisini ve bu ölçümleri harita ya da plan üzerinde gösterme sanatını ifade eden bir terimdir (AnaBritannica, cilt 21, s. 101). Burada ise topografya sözcüğü, Marxçı kuramın toplumsal yapı çözümlemesini üstyapı/altyapı metaforlarına dayandırarak, toplumu yer yüzeyiymişçesine bir ölçme, haritalama ve betimleme işlemine tâbi tuttuğu, yani toplumun topografya haritasını çıkarttığı önkabulüne işaret etmektedir.

duğunu belirtmektedir. Bu beklenmeyen genişleme, aynı zamanda Marxçılığın içinde bulunduğu krize bir yanıt niteliğindedir. Marxçılığın ekonomist ve indirgemeci yaklaşımı, toplumsal bütünlüğü ne kavramaya ne de açıklamaya yetmektedir. Bu indirgemeci ve ekonomik belirlenimci eğilimin sorgulanması, ideolojinin klasik toplum topografyasının terimleriyle açıklanabilir bir olgu olmaktan çıktığını da göstermiştir.[71]

Marx'ın eserleriyle ilgili bu değerlendirmelerin ardından Marx'ın ideoloji ile ilgili kavramlaştırmalarında birbirleriyle ilişkili iki hattın var olduğu söylenebilir. Bunlardan ilkinde ideoloji, Fransız Aydınlanması'nın metafizik eleştirisi doğrultusunda geleneksel Alman felsefesiyle ilişkili bir kavram olarak karşımıza çıkar. Burada Alman metafizik geleneği, gerçeklikle ilişkisi nedeniyle 'ideoloji' olarak adlandırılmaktadır. Marx, ideolojinin tesadüfen seçilmiş bir terim olmadığını gösterecek biçimde, seçiminin temelinde yatan kuramsal kabullerini açıkça tanımlamıştır. İdeoloji, öncelikle toplumsal bütünlüğün kavranışı açısından materyalist bir temelde anlaşıldığında açıklayıcı olabilecek bir kavramdır. Bu anlamda Marx'ın, bilincin yaşamı değil, yaşamın bilinci belirlediği tezi, ideoloji kavramının anlaşılmasında dikkate alınması gereken ilk noktadır. Bunu tamamlayacak biçimde, toplumun bir bütünlük olarak kuruluşunun gerçek insanın üretici eyleminin bir sonucu olduğu ve insanın tarihsel bir varlık olarak modern toplumu eylemiyle üretirken bu üretimin koşulları tarafından eşzamanlı olarak belirlendiği varsayılmaktadır. Marx, gerçek insanın eyleminin kuruculuğuna duyarsız materyalist felsefeye, insanı soyut bir varlığa indirgeyen idealizme olduğu kadar karşıdır. Bu nedenle aktif özne, Hyppolite'in deyişiyle Hegel'in "deneysel bireylere karşı geliştirdiği 'özne'den farklı olarak özü toplumsal ilişkilerinin toplamı olan gerçek faal birey", Marx'ın toplumsal felsefesi açısından

---

[71] Ernesto Laclau, "The Impossibility of Society", der.Arthur ve Marilouise Kroker, *Ideology and Power in the Age of Lenin in Ruins* içinde, Montreal: CultureTexts, 1991, s. 24.

merkezi bir önem taşımaktadır. Jean Hyppolite'e atıfla belirtecek olursak, Marx'ın eserlerinin temelini oluşturan felsefi proje, idealizmle materyalizmi daha yüksek bir sentezde buluşturmaktır:

> Bu sentez artık felsefe değil eylemdir ve eylem, gerçekliğin eleştirisi olduğu sürece, eşzamanlı olarak eleştirinin ve aklın gerçekleştirilmesidir de. Böylece, (öznel) eleştiri, artık her engelle yapay biçimde yüzleşen özbilincin boş ironisi değildir, bilincin çelişkilerini bu süreç içinde açığa vuran ve kendi dönüşümünün gerçek temelini inşa eden gerçeklikle yaratıcı ilişkisidir.[72]

Marx'ın felsefe eleştirisi, felsefenin praksis içinde asıl anlamıyla gerçekleştirilmesini de eşzamanlı olarak içermektedir. Hegel'inkinin tersine eleştirinin hedefi, dünyayı dünya felsefesine indirgemek değildir. Yapılması gereken, "dünyanın gelecekteki felsefesini, felsefenin gelecekteki dünyasına dönüştürmektir."[73] Bu anlamıyla felsefi bilincin, kendisi aynı zamanda eylem olan bir düşünceye içkinleşmiş hedefi, insanın toplumsal yabancılaşmasının önündeki engelleri kaldırmak olmalıdır. Toplumsal insanın yabancılaşmadan kurtularak gerçekleştirilmesi, tarihin de nihai hedefi olmak durumundadır.

Marx'ın kuramında ideoloji, ekonomik ve siyasal düzeylerle birlikte toplumsal bütünü oluşturur. Bu üç düzey arasındaki ilişkiler söz konusu olduğunda Marx, kendi felsefesinin yapısalcı okumalarına yol açacak biçimde, ekonomik düzeyin diğer iki düzeyi belirlemesi nedeniyle öncelikli ve özerk olduğunu belirtir. İdeolojik düzey, ekonomik ilişkiler temelinde şekillenmekte ve belirlenmektedir.

Marx'ın eserlerinde var olduğunu belirttiğim ikinci hat, bu noktada belirginlik kazanmaktadır. Bu hatta ideoloji, idealist felsefenin merkezi kavramlarından biri olan bilinç çerçevesinde ve belli bir bi-

---

[72] Hyppolite, *Studies on Marx and Hegel*, s. 97.

[73] a.g.e., s. 100.

linç biçimiyle ilişkisi içinde kuramlaştırılır. Bu bilinç biçimi, kapitalist sınıflı toplumlara özgüdür; kapitalist toplumsal ilişkilerin çarpıklığıyla uyumlu çarpık bir bilinçtir. Marx'ın düşüncesinde ideoloji, bu çarpıtılmış ve baş aşağı duran gerçekliğin yanlış ya da eksik ve yetersiz tanınmasıyla ilgilidir.

İdeoloji, kendi başına bir tarihi olmamakla birlikte tarihseldir ve sınıfsaldır: Her dönemin egemen sınıfının düşünceleri, o dönemin egemen düşüncesidir. Marx'ın bu vurgusu, toplumsal bütünün bir düzeyi olarak ideoloji ile yanlış tanıma veya yanlış bilinç biçimi olarak ideoloji kavramlarını birbirine bağlamaktadır. Bireyler ve onların maddi yaşam koşulları düşüncelerin kaynağıdır; bu koşullar değiştikçe çağa egemen olan düşünceler de değişecektir. Kapitalist üretim ilişkileri kendine özgü bir düşünce sistemi yaratmıştır ve bu düşünce sistemi, üretim ilişkilerinin ters dönmüşlüğüne ve çarpıklığına uygun biçimde ideolojik –yani ters ve çarpıktır. Bu anlamda ele alındığında Marx'ın Alman metafizik geleneğini belli bir çağa özgü saydığı ve o çağın egemen üretim ilişkilerinin bir türevi ve ürünü olarak gördüğü belirtilmedir. Bir başka ifadeyle, ideoloji ancak belli bir toplumsal oluşum içinde anlamlıdır ve ideolojiyi açıklamak esasında bu toplumsal oluşumu açıklamak demektir. Larrain, burjuva toplumuna içkin toplumsal çelişkilerle ideoloji arasındaki ilişkiye dikkat çekmesi ve burjuva toplumunun tarihselliğini vurgulaması nedeniyle Marx'ın katkısının özgün olduğunu belirtmektedir. Feuerbach'ta hâlâ izini sürebildiğimiz psikolojik indirgemecilik, Marx ile birlikte yerini tarih, toplum ve ideoloji arasındaki ilişkileri gözeten ve toplumsal yeniden üretim açısından ideolojinin işlevselliğini öne çıkaran bir yaklaşıma bırakmıştır.[74]

Sonuç olarak Marx'la birlikte ideoloji kuramının iki noktada belirgin hale geldiği söylenebilir. Öncelikle Marx, ideoloji kelimesini, toplumun kalıcılığı için gerekli bir toplumsal onay ve rızanın kendiliğinden ve aklı başında uygun biçimde elde edilmesinin mümkün olmadığı

[74] Larrain, *The Concept of Ideology*, s. 33-34.

durumlarda bile toplumların varlıklarını sürdürebilmelerinde etkili olan belli bilinç biçimlerine atfen kullanan ilk yazardır. Ayrıca Marx, din eleştirisini bütün eleştirinin başlangıcı saymakla birlikte, kendisini önceleyen Fransız aydınlanmacılarının ve Feuerbach gibi materyalist düşünürlerin, dogmalar, önyargılar, boş inanlar ve dinsel inançla insan doğası arasında kurdukları özsel bağlantıyı yerinden etmeyi hedeflemiştir.[75] Bu anlamda ideoloji eleştirisi din eleştirisini kapsar ve toplumsal koşullarla bilinç arasındaki ilişkileri, metafizik ya da teolojik kavramlarla değil, toplumsal ve siyasal ilişkileri açıklamaya elverişli yeni bir dilin terimleriyle çalışan bir toplum eleştirisi olması nedeniyle de onun ötesine geçer. Bu nedenle, Marx'ın ideoloji yaklaşımını ana hatlarıyla ortaya koyabilmek için, dördüncü bölümde Marx'ın toplum kuramını ideoloji kavramı etrafında irdelemeye başlamadan önce, onun erken dönem eserlerinin ana temalarından biri olan din eleştirisini, ideoloji eleştirisinin öncü modeli olarak yorumlamayı hedefliyorum.

[75] Rosen, *On Voluntary Servitude*, s. 168.

III. BÖLÜM

İDEOLOJİNİN ÖNCÜ MODELİ OLARAK MARX'IN DİN ELEŞTİRİSİ

Marx'ın 1843 ile 1844 arasındaki eserlerinde ideoloji terimi henüz açıkça kullanılmamıştı. Ancak Marx'ın Feuerbach'tan devralarak geliştirdiği eleştiri yönteminde ideoloji bir potansiyel olarak vardı. Feuerbachcı bir antropoloji, ilk Marxçı ideoloji kavramının gelişimine kaynak oldu. Marx, esas olarak Feuerbach'ın antropolojisinden kendi kuramını ayırmaya çalışırken insan gerçekliğinin insanın bir tür olarak varlığına indirgenmesine karşı çıkıyordu ve kuramı, gerçekliğin deneysel praksise indirgenebilmesi için dönüştürmeye çalışıyordu. Ricoeur, bu çabanın ideoloji kavramının gelişiminde stratejik bir önemi olduğunu vurgulamaktadır. Ancak böylesi bir dönüşümle ideoloji kavramı, kendi karşıtına ve uygun bir içeriğe sahip olabilirdi.[1] Bu çerçevede Marx'ın ilk dönem eserleri, praksis kavramının geliştirildiği eserler olarak kabul edilebilir. Aslında bu kuramsal gelişme içinde bir kavramın ideolojik eleştirisinin iyi bir örneği sayılabilecek bir model rahatlıkla ayırt edilmektedir. Ricoeur'ün sözleriyle bu eleştiri modeli şöyle betimlenebilir: "eleştiri bir indirgemedir, kavramın kendi temeline, varoluşunun somut temeline indirgenmesidir."[2] Bu somut temelin ne olduğu sorusu, ilk dönem eserlerinde Marx'ı meşgul eden ana sorundur. İdeoloji kavramı da bu arayış içinde, özellikle gerçekliğin praksis olarak kavranmasıyla birlikte gerçek olmayan *gölge* bir dünyayı ifade eden bir kavram olarak belirmeye başlamıştır. Rosen, bunun bir yanlış bilinç eleştirisi olarak kabul edilmesi gerektiğini sayunur. Ricoeur ise, yanlış bilinç kavramını kullanmamakla birlikte ters dönmüş

[1] Paul Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, New York: Columbia University Press, 1986, s. 21.
[2] a.g.e., s. 22.

bilinç paradigmasının Marx'ın ilk ideoloji kavramının gelişiminde temel model olduğunu belirtir. Feuerbach'ın din eleştirisi, dini bütünüyle ters dönmüş bir paradigma olarak görür. Marx da bu modele uygun biçimde eleştirinin insan bilincinde ters dönmüş olanı tersine çevirmekle yükümlü olduğunu kabul eder. Ricoeur bu paradigmanın, ideolojinin gerçek dünyaya karşıt bir gölge dünyayla özdeş bir kategori olarak kuruluşunun kuramsal temelini oluşturduğu kanısındadır. Benim kanımca, gerçekliğin bilinçte ters dönmüşlüğünü açıklamak için başvurulan yanlış bilinç kavramı, bu kavramın dine, siyasete veya bireyin toplumsal ilişkilerine ilişkin yanlış kavrayışları basit bir zihinsel "hataya" indirgediği ölçüde sorunludur. "Yanlış bilinç", epistemolojik temelde değil, ideolojinin işleviyle ilişkisi temelinde anlaşılıp tanımlandığında bu sorun belli ölçülerde aşılıyor gibi görünse de Marx'ın ideolojiyi yanlış bilinçle özdeş saydığı savlarına ihtiyatla yaklaşmak doğru olacaktır. Marx'ın gerçekliğin zihinde ters dönmüşlüğü ile kastettiği, basitçe bilincin kendisinden, zihinsel süreçlerde ortaya çıkan ve zihnin yapısından kaynaklanan sapmalardan kaynaklanan bir yanılsama değildir. Marx, gerçek toplumsal dünyanın, insan pratiğinin bu tarz bir tersine dönmüşlüğünün kaynağı olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle burada Ricoeur'e katılarak, Marx'ın *Alman İdeolojisi* dahil ilk eserlerinde ideolojinin esas olarak insan pratiği şeklinde tanımlanan gerçeklikle karşıtlığı içinden kavrandığı söylenebilir. Ancak bunun yanında Marx'ın ilk dönem eserlerinde, ideolojiyle belli bilinç biçimleri arasında kurulan ilişkinin, kuramda ideolojinin bilime veya doğru bilgiye karşıtlığıyla sonuçlanan bir dönüşümü hazırlayan bir özellik taşıdığı açıktır. Bu iki nokta, Marx'ın ilk eserlerinde, özellikle eleştirinin din eleştirisinden türetilişinde izlenebilir bir hat oluşturmaktadır.

Daha önce de belirtildiği gibi, Marx gençlik döneminde "Genç Hegelciler" olarak tanınan sol eğilimli düşünürler ve toplum eleştirmenleri arasında yer almaktaydı. Bu dönemde Marx, bu grubun felsefe-pratik ilişkisi ve din eleştirisi konusundaki ilgilerini paylaşıyordu. Başlangıçta kendilerini Hegel'in sadık takipçileri olarak gören Genç

Hegelciler, zamanla Hegel'in felsefesinde örtük kalmış din karşıtı öğeleri vurgulamaya başladılar. İçkin akıl ilkesini ve Tin'in doğasını insanlığın özü sayan bu düşünürler, din eleştirisine Hegel felsefesinin rasyonel öğelerine çağdaş toplumlarda geçerlik kazandırmanın temel koşulu gözüyle bakıyorlardı.

Marx'ın din eleştirisi konusundaki tutumu Genç Hegelcilerinkine benzerdir. Daha önceki bölümde belirttiğim gibi Marx, 1843 yılında Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ni eleştirmek üzere *Hegel'in "Hukuk Felsefesi"nin Eleştirisi* başlıklı bir metni kaleme almıştır. Bu metin, ancak 1922 yılında keşfedilmiştir ve 1927'de yayımlanabilmiştir. Marx, 1844 yılında sağlığında basılmayan bu metne önemli bir giriş yazmıştı. Bu giriş yazısı, 1844'te *Deutsch-französische Jahrbücher*'de, "Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisine Bir Katkı - Giriş" başlığı altında yer aldı. Bu giriş yazısı, Marx'ın yazıları arasında en ünlü olanlardan biridir. Din eleştirisinin ideoloji kavramına nasıl bir model oluşturduğunu göstermek amacıyla aşağıda bu metne yoğunlaşacağım.

Marx'ın bu giriş yazısının açılış cümlesi ünlüdür: "Almanya için din eleştirisi kesinlikle tamamlanmıştır; din eleştirisi her eleştirinin önkoşuludur."[3] Bu cümlenin ilk kısmı Feuerbach'ın din eleştirisine açık bir atıfla din eleştirisinin çağını tamamladığının ve onun ötesine geçme gereğinin bir ifadesidir. Cümlenin ikinci kısmı daha önemli bir sav ortaya atmaktadır: din eleştirisi bütün eleştirinin temelini ve ön koşulunu oluşturmaktadır. Marx, din eleştirisini, dinsel alanın dışındaki alanlarda var olan yanlışlarla mücadelenin başlangıcı olarak görüyordu. Dinsel alana içkin hatanın bertaraf edilebilmesi, din dışında kalan alanlarda da kusurlu ve yanlış olanın saptanarak ortadan kaldırılması mücadelesine önayak olabilirdi. "Dünyevi biçimde varoluş hatası" diyordu Marx, "ancak göksel ocak ve yuva yakarışı (*oratio pro*

---

[3] Marx, "A Contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Right*: Introduction", Karl Marx, *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'* içinde, çev. Annette Jolin ve Joseph O'Malley, Camridge: Cambridge University Press, 1970, s. 131.

aris et focis) reddedildikten sonra aşılabilir."[4] Burada açıkça, Marx'ın ilk ideoloji kavramının temelini oluşturan bir modelin kurulduğunu görmekteyiz. Bu model, insan bilincinde ters dönmüş bir şeylerin varlığına işaret etmektedir. Feuerbach'ın din eleştirisi üzerine temellenen bu modelde eleştiri, bilinçte ters dönmüş olanı düzeltmekle sorumludur.

> Dinsel olmayan eleştirinin temeli şudur: insan dini yaratır; din insanı yaratmaz. Din, esasında, ya henüz kendini bulamamış ya da kendisini yeniden yitirmiş insanın özbilinci ve özgüvenidir. Fakat insan dünyanın dışına atılmış soyut bir varlık değildir. İnsan bu dünyadandır, devlettendir, toplumdandır. Bu devlet, bu toplum, ters dönmüş bir dünya bilinci olan dini üretir.[5]

Marx'a göre din dünyasında insanlar kendilerini tanıyamıyordu; insanın kendini tanıma/bilme konusundaki başarısızlığı, onu *olması gerektiği gibi* olabilmekten alıkoyuyordu.[6] Marx dinin, kendini yitirmiş ya da hiç bulamamış insanın özbilinci olduğunu söylüyordu. Burada dinle insan yabancılaşması arasında kurulan ilişki açıktır. Aşkınlık kavrayışı yoluyla insan kendine yabancılaşmasını ifade etmektedir. Din, insanı varoluşsal hiçliğe indirgeyen bir yabancılaşma biçimidir. Feuerbach, bu tarz bir yabancılaşmanın ciddi ahlaki sonuçları olduğundan söz etmektedir ve bunun üstesinden gelinebilmesi için insanın aşkın olanda gördüğü şeyin kendi yansıması olduğunu açığa çıkaracak bir spekülatif eleştirinin yeterli olduğunu düşünmektedir. Marx'a göre bu tarz bir eleştiri yeterli olmaktan uzaktır.

Dinsel olmayan eleştiri, dinin insanı değil, insanın dini yarattığını kabul etmeliydi. Din, insan eylemliliğinin bir sonucuydu. Burada söz

---

[4] a.g.e.
[5] a.g.e.
[6] Rosen, *On Voluntary Servitude*, s. 176.

konusu olan toplumsal bir varlık olarak insanın eylemiydi ve din, ancak belli tarzda bir toplumda ortaya çıkan, belli tarzda bir eylemin ürünü olarak anlaşılabilirdi. Açıktır ki Marx burada modern kapitalist toplumdan ve devletten söz ediyordu. Başka bir deyişle, Marx'ın sözünü ettiği dini yaratan eylem, içinde yaşadığı ve eleştirdiği Batılı modern topluma özgü bir eylemdi. Din, bu toplumun ters dönmüş bilincinin bir yansımasıydı. Bunun nedeniyse, o devlet ve toplumun esasında ters dönmüş bir dünya oluşturmalarıydı. O halde dinsel dünya, bu seküler dünyanın bir türevinden başka bir şey değildi.[7] Ricoeur, henüz ideoloji terimi telaffuz bile edilmediği halde ideoloji eleştirisinin temelini oluşturan akıl yürütme modelinin bu tartışmada çoktan kurulmuş olduğunu belirtmektedir.[8] Benzer biçimde Hyppolite, Marx'ın yukarıda alıntıladığım metinde oluşturduğu çerçevenin onun düşüncesinin ve yönteminin çıkış noktası olduğunu ifade etmektedir. Feuerbach'la birlikte dini, insanın özüne yabancılaşmasının bir ifadesi olarak gören Marx için bu yabancılaşmanın alt edilmesinin koşulu, yalnızca spekülatif eleştiri olamazdı. Dinsel yabancılaşmanın kökenini insanın toplumsal ve siyasal yabancılaşması içinde arayan Marx, yabancılaşmayı alt etmek için yadsımanın ve spekülatif bir çözümlemenin ötesine geçerek yabancılaşmanın ortaya çıkmasına neden olan koşullarla mücadele etmenin gerekli olduğunu düşünmektedir.[9]

Ancak Marx'a göre dinin dünyevi gerçeklikle ilişkisi salt bir yansıma ya da yeniden üretim temelinde düşünülemez. Başka bir deyişle din, dünyevi gerçekliğin bir imgesi ya da yeniden üretimi olmanın ötesinde, bir başka boyutta da dünyevi olana bağlanır. Din, aynı zamanda dünyevi gerçeklik hakkında, bu gerçekliği haklı kılan bir kuramdır. Dinin basitçe gerçekliğin imgesi ya da yansıması olmaktan

---

[7] Marx, "A Contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Right*: Introduction", s. 131. Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*'de de benzer bir görüşü dile getirmektedir.

[8] Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, s. 23.

[9] Hyppolite, *Studies on Marx and Hegel*, s. 133-134.

çıktığı bir başka nokta, bireye sağladığı sahte doyum duygusunda ortaya çıkar. Dünyevi alanda kendini gerçekleştiremeyen birey, dinsel alanda kendini gerçekleştirebilmektedir:

> Bu devlet, bu toplum, ters dönmüş bir dünya bilinci olan dini üretir, çünkü bunlar [devlet ve toplum] ters dönmüş bir dünyadır. Din, bu dünyanın genel kuramıdır, onun ansiklopedik özeti, onun popüler biçimdeki mantığı, onun tinsel onur kaynağı (*point d'honeur*), onun coşkusu, onun ahlak ölçüsü, onun haklılaştırılmasının ve uyumlulaştırılmasının evrensel temelidir. İnsanın fantastik [düzlemde] gerçekleşmesidir.[10]

Buraya kadar söylenenlerin ışığında, Marx'ın dine atfettiği nitelikleri şu şekilde özetlemek mümkün görünüyor: Marx'a göre din, her şeyden önce gerçekliğin bir yansımasıdır. İkinci olarak din, gerçekliğin haklılaştırılması veya meşrulaştırılması işlevini görür. Bu tür bir meşrulaştırmayı olanaklı kılansa yine dinin bireylere tattırdığı sahte kendini gerçekleştirme duygusudur. Bu üç niteliğiyle din, dünyevi gerçekliğin dönüştürülmüş bir imgesini vermesi bakımından varolan dünyaya karşı yansızdır. Dinin yaşadığımız dünyayı meşrulaştırıcı işlevi, varolan gerçeklikle kuramsal düzeyde bir ilişkiyi gerektirir. Din, gerçekliği açıklamaya yönelen bir kuramdır ve bundan dolayı gerçekliğe onu haklı kılan kuramsal bir destek sağlamaktadır. Dinin son işlevi pratiktir; din pratikte, dünya üzerinde yaşayan ve başka türlü asla doyuma eremeyecek olan insanlara kısmi bir doyum sağlar. Marx, dinin sınırlı ya da sahte de olsa eleştirel bir işlevinin olabileceğini kabul etmektedir: "Dinin sefaleti, gerçek sefaletin ifadesidir ve [din] bu sefalete karşı bir protestodur."[11] Marx'ın bunları izleyen ve çok fazla tekrarlanan şu sözleri bu konuda biraz daha açıklayıcı olabi-

---

[10] Marx, "A Contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Right*: Introduction", s. 131.

[11] a.g.e.

lir: "Din, baskıya uğramış olanların iç çekişidir, kalpsiz bir dünyanın kalbidir, ruhsuz koşulların ruhudur. Din, halkın afyonudur."[12] Görüldüğü gibi din, baskıya uğramış halkların kendini ifadesinin ve baskıcı koşullara isyan etmenin bir aracı olabilir; ancak unutulmaması gereken, varolan koşullara karşı herhangi bir gerçek direnişin dinden kaynaklanmasını beklemenin safdillik olacağıdır. Bu anlamda bir direniş potansiyeli ancak din eleştirisine atfedilebilir. Din eleştirisi, dinin dünyevi özünü göstererek onun sırrını açığa vurur. Bu yönüyle de gerçeğin özünü gösterir.[13]

Marx'ın asıl projesi, eleştirel sorgulama yoluyla toplumsal gerçekliğin niteliksel olarak kendini gizleme eğiliminde olan özüne ulaşmaktır. Gerçek eleştiri, bu özü oluşturan toplumsal varoluş biçimine yönelmelidir. Din eleştirisinin bu eleştiri karşısındaki konumuysa, daha çok bu eleştiriye uygun zemini hazırlamaktan ibarettir. Eleştirinin gücü, hayali çiçekleri zincirden ayırmasındadır. Eleştiri bunu, insan fantezisiz ya da avuntusuz bir zinciri taşısın diye değil, zincirinden tamamen kurtulup gerçekten canlı çiçekleri toplayabilsin diye yapacaktır.[14] Marx, din eleştirisinin gerçekleri göstermesiyle insanın yanılsamalarından kurtulacağını ve böylece aklını yeniden kazanarak düşüneceğini, eylemde bulunacağını ve kendi gerçeğini değerlendireceğini savunur. Ona göre, ancak bu durumda insan kendini yeniden yaratabilecektir. Yalancı bir güneş olarak din, insana kendini dönüştürebilmesi için gerekli koşulları sağlayamaz. Oysa bu yalancı güneşin gerçek yüzü açığa çıktığında, insan kendi gerçek güneşine kavuşacaktır. Din eleştirisi bir kez dinin örtüsünü kaldırdıktan sonra, tarihin görevi bu dünyanın hakikatini inşa etmek olacaktır. Tarihin hizmetindeki felsefe, bu kez insanın kendine yabancılaşmasının seküler biçimlerinin maskesini indirmek üzere yeniden harekete geçecektir.

---

[12] a.g.e.

[13] Rosen, *On Voluntary Servitude*, s. 176- 177.

[14] Marx, "A Contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Right*: Introduction", s. 132.

Böylelikle, öteki dünyanın eleştirisi bu dünyanın eleştirisine, din eleştirisi hukuk eleştirisine, teolojinin eleştirisi ise siyaset eleştirisine dönüşmüş olacaktır.[15]

Öteki dünyanın eleştirisinden bu dünyanın eleştirisine geçiş, eleştiriyi gökten yere indirmek demektir. Bunun zorunlu sayılmasının nedeni ise, Marx'a göre Alman siyasetinin anakronist (çağaşımcı) doğasıdır. Fransız veya İngiliz çağdaşlarıyla karşılaştırıldığında Alman siyaseti, değişmeye kapalı bir görünüm sergilemektedir. Bu ortamda gelişen felsefe de, siyasetin anakronist doğasının ve onun güçlendirilmesinin bir ifadesi durumundadır. Marx, Almanların, geleceği düşüncede yaşamalarının bir sonucu olarak, bugünün tarihi çağdaşı olamadan felsefi çağdaşı haline geldiğini söyler. Ona göre Alman felsefesi, Alman tarihinin idealde sürdürülmesinden başka bir şey değildir.[16] Başka bir deyişle, Alman felsefesi Almanya'nın ideal tarihi haline gelmiştir. İnsanlığın gerçek sorunlarıyla ilgili gerçek eleştiri ise, kaynağını Alman statükosunun dışında bulacaktır. Modern zamanların temel sorunlarından biri, endüstrinin ve dünyanın genel refahının siyasal dünya ile ilişkisidir. Marx, bu sorunun Almanya'da, Fransa ve İngiltere'de olduğundan farklı olarak bir ulusal ekonomi anlayışı içinde, korumacı ve yasakçı bir zihniyetle ele alındığını ifade etmektedir. Almanya'nın geri kalmışlığı, yalnız ulusallığın özel mülkiyete hükmettiği bu zihniyete değil, aynı zamanda Almanların geleceğin tarihini düşüncede deneyimlemelerine bağlıdır. Almanlar, tarihsel olarak tamamlanmamış işlerle ilgileneceklerine ideal tarihlerinin (felsefenin) yazarları çoktan ölmüş eserlerinin eleştirisiyle ilgilenmektedir. Marx, bu felsefe eleştirisine varolan koşulların eleştirisinin eklenmesi gerektiği düşüncesindedir. Felsefeye bütünüyle sırt çeviren bir eleştiriyi eksik bulan Marx, gerçek eleştirinin kendisini ne salt siyasal ve hukuksal gerçeklerin dolaysız bir olumsuzlamasıyla ne de ideal siyasal ve hukuksal koşulların dolaysız tamamlanışıyla sınırlayabileceğini sa-

[15] a.g.e.
[16] a.g.e., s. 135.

vunur. Oysa felsefe Alman gerçeğinin ihmal edilemez bir parçasıdır. Eleştirinin felsefeyi aşma hedefi, ancak felsefenin gerçekleştirilmesiyle mümkün olacaktır.[17] Hegel'in devlet ve hukuk felsefesini temel alan Marx, bu felsefeyi Alman modern devlet ideolojisi olarak adlandırarak eleştirir. "Modern devleti gerçek insanlardan soyutlayan bu Alman ideolojisi, modern devlet kendisini gerçek insanlardan soyutladığı ya da tam insanı salt imgesel bir tarzda doyuma kavuşturduğu için var olabilmiştir."[18] O halde gerçek eleştiri, ancak praksis temelinde var olabilir. Eleştirinin silahı, silahların eleştirisinin yerini alamaz; maddi gücün yerinden edilebilmesi yine maddi güçle mümkündür. Ancak Marx, kitleleri zapt edebildiği takdirde kuramın maddi güç haline gelebileceğini düşünmektedir. "Kuram, kanıtları insana yöneldiğinde kitleleri zapt edebilir, kuramın kanıtları ise kuram radikal olduğunda insana yöneliktir." Marx, kökenini insandan alan bu radikalliğin en temel göstergesinin, dinin kararlı ve pozitif bir biçimde ortadan kaldırılması olacağını ifade eder. O halde başlangıç noktası din eleştirisidir. Din eleştirisi, insanı en yüce varlık olarak kabul eden öğretiyle sona erer. Bunun zorunlu sonucuysa, insanı aşağılayan, küçülten, köleleştiren her tür koşulun ortadan kaldırılması mücadelesidir. Felsefe dinsel düşüncenin esiri olmuş Almanları *insana* dönüştürerek özgürleştirecektir. Ancak mücadele iki yönlüdür: Toplumun bütün olarak özgürleşmesini sağlayacak güç, kendi tikel konumundan kaynaklanan bir devrimci potansiyele sahip olan proleter sınıftır. Fransa'da burjuvazinin üstlendiği devrimci role benzer biçimde proletaryanın Almanya'nın özgürleşmesinde temel rolü oynayacağı vurgulanmaktadır. Felsefe, bu özgürleşme mücadelesinde, maddi silahlarını proletaryada, proletarya ise entelektüel silahlarını felsefede bulacaktır. Felsefenin kendini gerçekleştirebilmesi proletaryayı aşmasına, proletaryanın kendini aşması felsefeyi gerçekleştirmesine bağlıdır. Alman pratiğinin ve felsefesinin kısaca özetlediğim bu

[17] a.g.e., s. 135-136.
[18] a.g.e., 137.

eleştirisinde, ideoloji bir kavram olarak geliştirilmemiş bile olsa, ideoloji eleştirisi neredeyse bütün öğeleriyle yer almaktadır.

Görüldüğü gibi, daha sonra *Alman İdeolojisi* adlı eserde belirginlik kazanacak olan ideoloji eleştirisinin temel savları, din ve Almanya'nın geleceği hakkındaki bu kısa, ama yoğun tartışmanın ana izleğidir. Marx'ın din eleştirisi bağlamında dini belli bir bilinç biçimine atıfla tanımladığı görülmektedir. Bu bir tesadüf değildir, çünkü daha önceki bölümde de belirttiğim gibi Marx'ın ilk dönem yazılarında, Hegelci Tin kavramının bir kalıntısı olarak yorumlanabilecek bir biçimde bilincin merkezi bir yeri vardır. 'Özbilinç', 'dünya bilinci', 'özgüven' gibi kavramların tümü, idealist bir bilinç kavramının bu eserde korunduğunu göstermektedir. Ancak bilinç, din ile ilgili bu tartışmada uygun bir zemin oluşturuyor gibidir; bunun nedeniyse insanın *fantastik* biçimde gerçekleştiği bir durumun söz konusu olmasıdır. Bu, 'fantastik' sözünün ima ettiği gibi, sahte, imgesel bir gerçekleşme, bir doyum halidir. Rosen bunu şöyle açıklamaktadır:

> Din *yanlış bilinçtir*. Din, dünyevi gerçekliği *yansıtır*; buna karşın, içeriğini bir başka düzlemden alan bir yansıma olmadığı, tersine özerk bir şey, yani kendinden menkul aşkın bir gerçeklik olduğu inancını beraberinde taşıdığı müddetçe *yanlıştır*. Üstüne üstlük, (Marx nasıl olduğunu açıklamasa da) dünyevi gerçekliği yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda onu meşrulaştırır da. Din ayrıca, bir çeşit temsili doyum sağlamaktadır (afyonun uyuşturucu zevkleri).[19]

Bu ters dönme ilişkisi açısından, Marx'ın sözünü ettiğim din eleştirisiyle daha sonraki ideoloji kavramı arasındaki bağlantı açıktır. İdeoloji kavramının Marx'ın sonraki yazılarında, dünyevi alanda dinin yerini alan ve dine benzer biçimde toplumsal gerçekliğin özünü maskeleyen belli bir toplumsal varoluşa atfen kullanıldığı söylenebilir. Bu

[19] Rosen, *On Voluntary Servitude*, s. 177.

durumda ideoloji eleştirisi de din eleştirisinin açtığı yolda ilerleyerek, insanın bu ters dönmüş bilinçten kurtuluşunu sağlayacaktır.

Bilince verdiği merkezi öneme karşın Marx bir materyalisttir ve bu nedenle bilince belirleyici bir rol atfetmemiştir. Aksine bilinci belirleyen yaşamdır; bu materyalist tez, din eleştirisi bağlamında da yinelenmektedir. Din yanlıştır, ancak bunun nedeni yansıttığı dünyevi gerçekliğin kendisinin yanlış olmasıdır. Bu dünya, insanın yaşadığı bölünmeyi ondan gizler. Aslında böylesi bir durumda akla uygun olan, insanın yaşadığı bu dünyadan doyum elde edememesidir, ancak yine bu dünya insanın elinden doyumsuzluğunu fark edecek gücü de almaktadır. Din yalnızca böyle bir dünyanın ürünü olmakla kalmaz, özünde yanlış olan bu dünyanın var kalabilmesini de sağlar. Din bu dünyanın *zorunlu* bir ürünüdür: ortaya çıkışı, yanılsamaları gerektiren bir durumun sonucudur.[20]

Alman İdeolojisi ile birlikte *Feuerbach Üzerine Tezler*, Marx'ın ideoloji konusunda söylediklerini açık biçimde anlayabileceğimiz eserlerdir. Bu iki eserde Marx'ın hedefi, dinsel dünya görüşlerinin ve Hegel'in devlet anlayışının eleştirisidir. Feuerbach'tan yola çıkarak dini eleştiren Marx, idealizmi de düşüncelerden gerçekliğe ulaşma çabası nedeniyle eleştirir. Feuerbach'ın dinin özüyle insanın özü arasında kurduğu ilişki, Marx'ın dini insanın ürünü olarak gören yaklaşımına temel oluşturmuştur. Marx, insanın özünü tek tek her bireye içkin bir soyutlamaya indirgeyen yaklaşımları reddeder. Ona göre insanın özünü oluşturan, toplumsal ilişkiler bütünüdür. Eleştiri bu toplumsal ilişkiler bütününe yönelik olmalıdır. Bu tarz bir eleştiri anlayışına sahip olmayan Feuerbach'ın düşüncesinde, insanın özü kavramı bir soyutlama niteliği taşımaktadır. Feuerbach, insanın özünü tarihsel süreçten soyutlamış, dinsel duyguyu kendinde bir şey olarak sabitlemiş ve soyut, yalıtılmış bir birey varsaymak zorunda kalmıştır.[21] Böylece özün salt bir kategori, bireyleri birbirine doğal olarak bağla-

---

[20] a.g.e., s. 178.

[21] Marx, *Theses on Feuerbach*, s. 122.

yan içsel ve boş bir genellik olarak kavranması kaçınılmaz hale gelmiştir. Marx, Feuerbach'ı izleyerek, Tanrı düşüncesinin insanın özlemlerinin, arzularının bir yansımasından başka bir şey olmadığını iddia etmiştir. Ancak Feuerbach'ın tersine dinsel duygunun kendisini bir toplumsal sonuç olarak görür. Dini çözümleyense soyut bir birey değildir, belli bir topluma dahil bir bireydir.[22]

Feuerbach, dinsel yabancılaşmanın kaynağı olarak dünyanın dinsel ve laik olmak üzere iki parçaya bölünmesini görür. Bu bölünmeyi alt etmek içinse, dinsel olanı laik dünya temelinde çözer. Marx, bu çözümün ancak bir başka bölünme temelinde mümkün olabileceği görüşündedir. Ona göre laik dünyanın kendini özerk bir alan olarak kurabilmesi, ancak bu laik temelde ortaya çıkan birtakım bölünmeler ve çelişkilerle açıklanabilir. Bu nedenle laik temel kendi iç çelişkisi bağlamında anlaşılmalıdır. Bu noktada Marx'ın, çelişki ve bölünmeyi herhangi bir bütünlük kavrayışının olabilirlik koşulu olarak gördüğü söylenebilir. Marx böylece negatif bir bütünlük anlayışına varmaktadır.

Akıl ve din arasındaki mücadele, Feuerbach felsefesinde kuramsal düzleme yerleştirilir. Bu felsefe, akıl ve dinsel önyargılar arasında sürüp giden mücadeleyi, insan doğasının evrensel karakterine ve özüne tekabül eden bir mücadele olarak görür. Feuerbach da, Fransız Aydınlanmacılarına benzer biçimde, önyargılardan kendini kurtardığında aklın, insanlığa ilerleme ve mutluluk getireceğine inanmaktadır. Feuerbach'ın, tarihi birbirini izleyen aşamalardan ibaret gören statik bir tarih anlayışı vardır. Feuerbach'ın görüşlerini idealizm eleştirisinin başlangıç noktası olarak alan Marx ise bu tarih anlayışını reddeder. Marx'ın tarih anlayışı dinamiktir. Bu anlayış çerçevesinde Marx, Feuerbach'ın insanın özüyle ilişkisi içinde sabit öğelere indirgediği dinsel temsillerin tarihselliğini vurgular.

Lichtheim, Marx'ın bu bağlamda geliştirdiği ideoloji kavramının, Hegel'in rasyonalist ilkesiyle Feuerbach'tan alınan natüralist ilkeyi bir araya getirdiğini belirtmektedir. Buna göre, Marx bir yandan He-

---

[22] a.g.e.

gel'in Tin'in birbirini izleyen evrelerinin geçici ve geçişken karakterine ilişkin öngörüsünü korumuş, öte yandan da Feuerbach gibi, doğal varoluşun bu dünyalılığını savunmuştur.[23]

Feuerbach'ın dine yaklaşımı materyalisttir. Ancak bu materyalizm, gerçekliği bir nesne ya da bir biçim olarak kavraması nedeniyle gerçekliğin kurucusu olarak duyumsal insan faaliyetine, pratiğine duyarsız kalmıştır. Marx, idealizmin aktif bir özne tasarımına sahip olduğunun farkındadır; ancak ona göre idealizmin aktif öznesi soyuttur ve bu nedenle insan eyleminin, pratiğin nesnelliğinin kavranmasında yetersiz kalmaktadır. Marx, insan düşüncesine atfedilebilecek herhangi bir nesnel gerçekliğin kuramsal değil, pratik bir sorun olduğunu düşünmektedir.[24] Düşüncenin doğruluğu ancak pratik içinde gösterilebilir.

Marx bu noktada Fransız materyalistlerini de eleştirir. Aydınlanma düşünürleri, insan eyleminin ve pratiğin dönüştürücü gücünü takdir edememişlerdir. Onlar, dünyayı değiştirmek için aklı özgürleştirmek gerektiğine ve bunun da ancak eğitimle sağlanabileceğine inanıyorlardı. İnsanı eğitimin pasif bir alıcısı kılan bu yaklaşım, onu dünyayı değiştirecek aktif bir özne olarak tanımaktan uzaktır. Bu materyalist öğreti, toplumu, biri diğerinden kendiliğinden üstün iki parçaya böler: Eğiticiler ve eğitilecek olanlar (eğitilmesi gerekenler)... Bu tarz bir bölünme, öğretinin mantığı içinde zorunlu bir bölünmedir. Fransız Aydınlanmacıları, aklın yüzyıllardır tutsağı olduğu önyargılardan, boş inanlardan, dogmalardan eğitim aracılığıyla kurtarılıp özgürleştirilmesi gerektiğini savundukları noktada, her şeyden önce bu saptamayı yapabilecek ve özgürlüğü akla dışarıdan getirecek özgürleşmiş bir akıl ve bu akla özgü üstün bir toplumsal konum varsaymak zorunda kalmışlardır. Bu özgürleştirici zihin, toplumun geri kalanı karşısında konumlanmıştır. Ancak bu bölünme sorunu çözmez, çünkü bu üstün konumun kendiliğindenliği düşüncenin bir

---

[23] Lichtheim, *The Concept of Ideology and Other Essays*, s. 18.

[24] Marx, *Theses on Feuerbach*, s. 121.

kurgusudur ve öğretinin ihmal ettiği şey, eğiticilerin de eğitilmeleri gereğidir. Bu ise mantıksal düzlemde, *ad infinitum* (sonsuza dek) bir döngüye işaret etmektedir.

IV. BÖLÜM

MARX'IN TOPLUM KURAMI VE İDEOLOJİ

1. Maddi Gerçeklikle İlişkisi Çerçevesinde Düşünce Pratiği: Altyapı-Üstyapı Sorunsalı

Alman İdeolojisi'nde Genç Hegelcilerin ve dolayısıyla Hegel'in felsefi sisteminin eleştirisi ideoloji kavramına model oluşturmaktadır. Marx ve Engels daha önsözde bu eleştirinin temel varsayımlarına ilişkin bütün ipuçlarını sunmaktadır:

> Bugüne kadar insanlar kendileri hakkında, ne oldukları ve ne olmaları gerektiği hakkında hep yanlış kavrayışlar oluşturdular. İlişkilerini Tanrı ve normal insan düşüncesine göre düzenlediler. Beyinlerindeki hayaletler ellerinden kaçıp kurtuldu. Yaratıcılar kendi yaratılarının önünde eğildi. Gelin onları etkisi altında tükenmekte oldukları masalsı yaratıklardan, düşüncelerden, dogmalardan, hayali varlıklardan kurtaralım. Gelin düşüncelerin idaresine baş kaldıralım. Gelin insanlara bu imgelemleri insanın özüne uygun düşüncelerle değiştirmeyi, diyor birincisi; onlara karşı eleştirel bir tutum takınmayı, diyor ikincisi; bunları kafalarından söküp atmayı, diyor üçüncüsü öğretelim ve varolan gerçeklik böylece çöksün.[1]

Metinde eleştirilen ideoloji, insanların yaşamlarını değiştirmek için onların düşüncelerini değiştirmek gerektiğini iddia eder. İnsanları dogmalardan, yanlış düşüncelerden kurtarmak için mücadele etmeyi öneren Genç Hegelciler, bu mücadelenin aracı olarak yine düşünceyi seçerler: Varolan gerçekliğin değişebilmesi için insanlara ha-

---

[1] Karl Marx ve Friedrich Engels, *The German Ideology*, der. C. J. Arthur, New York: International Publishers, 1970, s. 37.

yali şeyleri özlerine uygun düşüncelerle değiştirmeyi, bunlara karşı eleştirel bir tutum takınmayı, bunları kafalarından silmeyi öğretmek gereklidir. Marx'a göre bu tarz bir mücadele önerisinin kendisi, düşüncenin alanını aşamadığı için ideolojiktir. Gerçekliği değiştirmek için onu yorumlamak boşuna bir çabadır. Asıl yapılması gereken, sorgulamanın tarzını değiştirmek, soruların temellerini kaydırmaktır. Marx, Genç Hegelci düşünürleri kastederek şöyle der: "Bu düşünürlerin hiçbirinin aklına, Alman felsefesiyle Alman gerçekliği arasındaki bağıntıyı, kendi eleştirilerinin kendi maddi çevreleriyle ilişkisini sorgulamak gelmedi."[2]

'Maddi' sözcüğünün 'ideal'in karşıtı olarak kullanılmakta olduğuna dikkat çekmek istiyorum. Ricoeur'ün de belirttiği gibi 'maddi' sözcüğü metinde 'gerçek'le eşanlamlı bir kullanıma sahiptir. Materyalist yöntemin öncüllerini tanıtırken Marx, idealle gerçek arasındaki karşıtlığı ortaya koyacak biçimde, öncüllerini soyutlamalar ve imgeler arasından seçmediğini, öncüllerinin gerçek varlıklar olduğunu belirtir. Bu karşıtlığın Marx'ın sözlerinde kuruluşunda gerçekliğin bir tanımını da buluyoruz: "[Bu öncüller] gerçek bireylerdir, onların faaliyetidir ve içinde yaşadıkları maddi koşullardır ki bu koşulları bir yandan hazır bulurlar, bir yandan da kendi faaliyetleriyle üretirler."[3] Burada maddi koşullarla (maddi temel) gerçek bireylerin kendileri ve faaliyetleri içiçe, döngüsel bir ilişki içinde tanımlanmaktadır. Bireyler maddi koşullara tâbidir ve aynı zamanda tâbi oldukları bu koşulları kendi faaliyetleriyle üretmektedir. Maddi koşullar anonim yapılardır, ancak her zaman bireyleri bağlamaktadırlar. Marx'ın, tarihin ilk öncülünün yaşayan gerçek bireyler olduğu vurgusu, insan eylemliliği ile maddi koşulları birbirine bağlama çabası olarak değerlendirilebilir. İnsanlar kendi temel ihtiyaçlarını gidermek ve hayatta kalabilmek için ilk araçları ürettiklerinde dolaylı olarak kendi maddi yaşamlarını da üretmişlerdir.[4] Sonuç olarak aktif birey tarihin öznesidir. Ancak bu

[2] a.g.e., s. 41.
[3] a.g.e., s. 42.
[4] a.g.e.

aktif özne, doğası üretimi belirleyen maddi koşullara tâbi bir öznedir.

Ricoeur, metinde insan eyleminin gönüllülüğüyle maddi koşulların irade dışılığı arasında kurulan karşıtlığa dikkat çekiyor.[5] İnsan eyleminin kaynağı söz konusu olduğunda irade ile irade dışı arasında kurulan bu karşıtlık, Hegelci sistemden devralınan özbilincin egemenliği kavramının kuramsal düzlemde alt edilmesi işlevini yüklenmektedir. Maddi koşulların belirleyiciliği, başka bir deyişle eylemin irade dışı belirleyenleri, böylece özbilincin belirleyiciliğinin yerini almaktadır. Bu yer değiştirme, Marx'ın toplum kuramının çerçevesini çizen gerçek temel/üstyapı ayrımını ve bu ayrımı temel alan Marx'ın yapısalcı yorumlarını hazırlamıştır.

Buraya kadar ifade edilenlerden Marx'ın ideoloji kavramının ancak belli bir toplumsal gerçeklik modeli çerçevesinde mümkün olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Bundan sonra yapılması gereken, bu toplumsal gerçeklik modelinin temellerinin neler olduğunu ortaya koymak olmalıdır. Başlangıç noktası hiç kuşkusuz, Marx'ın maddi koşulların belirleyiciliği tezidir. Marx maddi koşullardan bağımsız herhangi bir eylemi olası görmediğine göre, insanın düşünce pratiğinin de ancak maddi gerçeklikle ilişkisi içinde kavranabileceği açıktır. İkincisi, maddi gerçekliğin karşısında düşüncenin özerk bir alana sahip olup olmadığı sorunudur. Düşünce, gerçeklikle temsile dayalı bir ilişki içindedir; Marx bu ilişkiyi yansıma ya da karşılıklılık ifade eden imgeler ve metaforlarla ifade etmektedir. Gerçek yaşam süreçlerinin deneysel olarak kanıtlanabilir biçimde türevi olmaları nedeniyle hiçbir düşüncenin bağımsızlık iddiası içinde olması artık mümkün değildir:

> Gerçek, faal insandan yola çıkıyor ve onların gerçek yaşam süreçleri temelinde bu yaşam sürecinin ideolojik yansımalarının ve yankılarının gelişimini sergiliyoruz. İnsan beyninde şekillenen hayaller de zorunlu olarak, insanların deneysel olarak kanıtlanabilen ve maddi temellere dayanan maddi yaşam süreçle-

[5] Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, s. 73.

rının yüceltilmeleridir. Bu bakımdan ahlak, din, metafizik, tüm diğer ideoloji ve bunlara karşılık gelen bilinç biçimleri artık o özerk görünümünü koruyamaz.[6]

Üçüncü nokta, düşüncenin tarihin öznesi olmaktan çıkarılmış olmasıdır. Tarihin ilerleyişini düşüncenin ilerleyişi olarak gören Hegelci anlayış terk edilmektedir: "ideolojinin tarihi yoktur".[7] Bu sözü, Marx'ın insanın gerçek tarihinin ancak onun üretici güçlerinin gelişiminin tarihi olabileceği ifadesiyle birlikte değerlendirmek gerekmektedir. Üretici güçlerin gelişimine, bunlara karşılık gelen üretim biçimlerinin gelişimi eşlik eder. İdeolojinin gelişimi ise ancak üretim güçleri ve üretim biçimlerinin gelişimi temelinde mümkündür.[8] Başka bir deyişle ideolojinin tarihi, ancak maddi yaşam süreçlerinin tarihi olabilir. İdeoloji, bu anlamda, maddi yaşam süreçleri karşısında özerk görünümünü yitirdiği anda tarihsizleşmektedir. İdeolojinin kendi başına bir tarihi olamayacağını söylemek, ideolojinin sonu olmadığını söylemekle bir ve aynı şey değildir. Bu vurgu önemlidir, çünkü "ideolojinin tarihi yoktur" ifadesi bizi, Marx'ın ideolojiyi sürekli ve değişmez bir yapı olarak gördüğü sonucuna götürecek bir yoruma açık görünmektedir. Ancak Marx, bir yandan da ideolojiyi belli bir toplumsal oluşumla ilişkilendirmekte ve bu toplumsal oluşumun öncülleri ortadan kalktığında bu oluşuma özgü dinamiklerin, öğelerin ve yapıların da kendiliğinden sonlanacağına inanmaktadır. Bu nokta göz önüne alındığında, ideolojinin sonu teziyle ideolojinin tarihsizliği tezi arasındaki çelişkinin, ideolojinin gerçek temel olarak maddi yaşam

---

[6] Marx ve Engels, *The German Ideology*, s. 47.

[7] a.g.e.

[8] Ortodoks Marxçılık yorumunda üretici güçlerle üretim biçimleri arasındaki çelişki, çözülmesi gerekli önemli bir sorun olarak görülmektedir. Devrim, üretici güçlerin gelişimi önünde engel oluşturan kapitalist yapıyı ortadan kaldırmayı hedefler. Bu yapının çözülmesiyle birlikte, üretici güçlerle üretim biçimleri arasındaki çelişkinin, yerini bunlar arasında bir uyuma bırakarak ortadan kalkacağı varsayılır.

süreçlerine bağımlılığı tezi temelinde çözüldüğü görülmektedir. Bunu izleyerek Marx, insanın gerçek tarihinin ancak onun üretici güçlerinin gelişiminin tarihi olabileceğini ifade eder.

Alman İdeolojisi, sınıfları toplumsal yapının temel öncüllerinden biri saymaktadır. Sınıflar, üretici güçlerle üretim biçimleri arasındaki karşılıklı ilişkinin, yani üretim ilişkilerinin bir sonucudur. Marx ve Engels, aristokrasinin feodal üretim biçiminin yönetici sınıfı olduğunu ifade ettikten sonra sınıf kavramını şu şekilde tanımlamaktadırlar:

> O halde, üretici olarak belirli bir biçimde aktif olan belirli bireylerin, belirli toplumsal ve siyasal ilişkilere girdikleri bir gerçektir. Deneysel gözlem, toplumsal ve siyasal yapıyla üretim arasındaki ilişkiyi, her bir ayrı kertede herhangi bir gizemlileştirme ve spekülasyon olmadan deneysel olarak ortaya koymalıdır. Toplumsal yapı ve Devlet, sürekli olarak belirli bireylerin yaşam süreçlerinden evrilmektedir, fakat kendilerinin ve başka insanların temsillerinde (*Vorstellung*) göründükleri gibi değil, *gerçekte* oldukları hallerinden, yani işleyen, üreten ve elbette kendi iradelerinden bağımsız belirli maddi sınırlılıklar, gerekirlikler ve koşullar altında çalışan hallerindeki bireylerden [bu bireylerin yaşam süreçlerinden].[9]

Toplumsal ve siyasal yapı esas olarak sınıfsaldır. Bu sınıfsal yapı, bireylerin imgesel bir tasarımı değildir. Bu noktada Ricoeur'e katılarak Marx'ın, sınıfsal yapıya bireylerin *gerçekte* ne olduklarından kaynaklanan bir olgu olarak ontolojik bir statü atfettiği söylenebilir.[10] Sınıf, anonim bir varlık olarak, *gerçek* bireylerin, ortaklaşa eyleyen ve üreten bireylerin varlığını gereksinir ve esas olarak bu ortaklaşa eylem ve üretimin bir sonucudur. Ancak sınıfsal yapı, aynı zamanda bu eylemin ve üretimin belirleyici koşulu durumundadır. Bu ifadede, ku-

---

[9] a.g.e., s. 46-47.

[10] Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, s. 75.

ramda daha sonra bir altyapı-üstyapı ilişkisi olarak karşımıza çıkacak olan ontolojik *gerçek temel* ve bunun türevleri ayrımının varlığı dikkat çekicidir. Marx'ın toplum anlayışı bu ontolojik ayrım etrafında şekillenmiştir.

Alman İdeolojisi, ideoloji kavramını esas olarak daha sonraki Marxçı yazında gerçek pozitif bilim olarak anlaşılacak olan tarihsel materyalizmin öncüllerini ortaya koyduğu sayfalarda tartışmaya başlar. Metinde tarihsel materyalizm kavramı kullanılmaz fakat tarihin maddi koşullara bağlı olarak var olabileceği ifade edilir. Tarih, insan eleminin maddi koşulları temelinde yazılmalıdır. İdealist Alman felsefesinin baş aşağı gerçeklik kavrayışı, ancak bu şekilde düzeltilebilecektir. Yazarlar, materyalist bir tarih anlayışının insanın ilk toplumsal eylemlerini tarihsel gelişmenin başlangıcına yerleştirmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bundan yola çıkarak, insanın ilk tarihsel toplumsal eylemini öğelerine ayrıştırmayı denerler. Başlangıç olarak, tarihi yapabilmek için insanın hayatta kalmayı başarmış olması gerekir. Dolayısıyla ilk eylem, insanın hayatta kalabilmek için temel ihtiyaçlarını karşılayacak araçları üretmesidir. Bu ilk eylemle birlikte tarihsel gelişmenin ilk uğrağı oluşmuştur: İnsanın maddi yaşamını üretmesi. O halde belli bir noktaya kadar maddi yaşamın üretiminin tarihsel, buna karşılık ihtiyaçların kendi başlarına doğal olduklarını varsaymamız yerindedir. Ancak Marx ve Engels ilk üretici eylemin yeni ihtiyaçları ortaya çıkardığını belirtmektedir. İlk tarihsel eyleme bu noktada yeni bir öğe eklenir: yeni ihtiyaçların üretilmesi. Böylece başlangıçta verili ihtiyaçların giderilmesiyle sınırlı kalan üretimin alanı genişlemektedir. Yeni ihtiyaçların üretilmesi, tarihsel gelişimin ikinci öğesini ortaya çıkartır: Bu andan itibaren 'arzunun tarihiyle' karşı karşıya olduğumuz söylenebilir.[11] Tarihsel gelişmenin üçüncü öğesi, en başından beri oradadır: kendi yaşamlarının yaratıcısı olan insanların türün devamı için başka insanları yaratması, kısaca üreme eylemi veya cinsel eylem. Bu eylemin sonucu, ana-baba ve çocuklar arasındaki ilişkilerin bir

[11] a.g.e., s. 76.

toplamı olarak *aile*dir. Aile, aynı zamanda bu eylemin gerçekleştirilebilmesinin *meşru* aracı olmuştur. Marx ve Engels, ailenin yapısını üretim tarihinin bir parçasını oluşturan ihtiyaçların üretimiyle ilişkili sayar. Aile ekonomik amaçlı ilk toplumsal örgütlenmedir.

İlk toplumsal eylemler, tarihin başlangıcında yer alan eşzamanlı uğraklardır, birbirini izleyen aşamalar olarak görülemezler.[12] Marxçılığın kurucuları, bu eylemlerin doğal ve toplumsal iki boyuta sahip olduklarını belirtmektedir. Toplumsallık bireylerin ortak hareket etmelerini gerektirir. Ortak eylem, belli bir üretim tarzının (endüstriyel aşama) her zaman belli bir ortaklık tarzıyla (toplumsal aşama) birlikte düşünülmesi gerektiği ve ortaklık tarzının kendisinin üretici bir güç olduğu sonucunu doğurur. İnsan tarafından erişilebilir üretici güçlerin çoğulluğu toplumun doğasını oluşturmaktadır. O halde Marx'ın toplumu, esas olarak insanların dahil oldukları çok sayıda farklı ortak eylemin bir toplamıdır. Bu eylemlerin belirleyici özelliği ise, hemen tamamının üretici faaliyetler olmalarıdır. Tek bir cümleyle toplum, özünü üretici pratiğin oluşturduğu ve bu pratiğin belirleyiciliğinde gelişen insan ilişkilerinin bir toplamıdır. Bu noktada toplumsalın bir merkez etrafında örgütlendiği düşüncesi fark edilebilir hale gelmektedir. Üretim, bütün toplumsal ilişkilerin ve dolayısıyla toplumun merkezine yerleştirilen asıl belirleyici faaliyettir. Tarihsel gerçeklik, üretim süreçlerinin tamamını kapsamaktadır.

Alman İdeolojisi, gerçekliği yalnız üretim süreçlerinin tarihi temelinde açıklamakla kalmaz, tarihsel dünyayı temsili dünyanın karşısına yerleştirir. İdeoloji kavramı, bu karşıtlığın kurulmasında anahtar bir rol yüklenmektedir. Temsiller aracılığıyla yansımasını bulan şey ideolojiktir. Ricoeur, Marx ve Engels'in daha önce bir kez daha alıntıladığım, "[t]oplumsal yapı ve Devlet, sürekli olarak belirli bireylerin yaşam süreçlerinden evrilmektedir, fakat kendilerinin ve başka insanların temsillerinde (*Vorstellung*) göründükleri gibi değil, *gerçekte* oldukları hallerinde"[13] biçimindeki sözlerinde bu iki dünya arasındaki

[12] Marx ve Engels, *The German Ideology*, s. 48-50.

[13] a.g.e., s. 46.

karşıtlığın belirgin olduğunu ifade etmektedir. Bu vurgu, ideolojinin gerçekliğin karşısında bir varoluşa sahip olduğu tezine bizi götürmektedir ki geniş biçimde hemen bütün temsilleri ideolojik saymak anlamına gelen bu karşıtlık, ideolojiyi gerçek olmayanla özdeşleştirmektedir.[14] Bunun çarpıtma olasılığını ideoloji için kaçınılmaz hale getirdiği açıktır. Bekleneceği gibi, gerçek yaşamın ideolojik olmayan –bunu bütün bir çarpıtmayı önceleyen ilkel bir simgesel düzen biçiminde de anlayabiliriz- bir ifadesinin, bir dilinin olduğu bir tarihsel uğrağın varsayılması, gerçeklik ve ideoloji arasındaki tarihsel bölünmeyi açıklamak için başvurulan bir stratejidir:

> Düşüncelerin, kavramların, bilincin üretimi, ilk önce maddi faaliyetle ve insanlar arasındaki maddi etkileşimle, gerçek yaşamın diliyle dolaysız biçimde iç içedir. Anlamak, düşünmek, insanların zihinsel etkileşimleri, bu aşamada onların maddi davranışlarının dolaysız akışı [*Ausfluss*, e-menation] olarak görünür. Aynı durum, bir halkın siyasetinin, hukukunun, ahlakının, dininin vb.nin dilinde ifadesini bulan zihinsel üretim için de geçerlidir. İnsanlar, [bu zihinsel üretimin] en ileri biçimlerine [ulaştığı noktaya] kadar kendi kavramlarının, düşüncelerinin vb.nin üreticisidir –gerçek, aktif insanlardır, çünkü üretici güçlerinin ve bunlara karşılık gelen etkileşimin [*Verkehrs*] geçirdiği belirli bir gelişmeyle koşullanmaktadırlar.[15]

Bu alıntıda Marx ve Engels'in insanın maddi davranışlarıyla zihinsel etkileşimleri arasında dolaysız bir akışın olduğu bir dönem varsaydıkları açıkça görülebiliyor. Böyle bir dönemde henüz ideolojik dolayım ortaya çıkmadığından insanlar, düşüncelerinin kendi yaratıları olan bir *ürün* olduğunun bilincindedir. Gerçek ve aktif insanlar, zihinsel etkileşimin ve üretici güçlerinin paralel gelişiminin koşullan-

---

[14] Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, s. 77.

[15] Marx ve Engels, *The German Ideology*, s. 47.

dırması altında, zihinsel üretimin en ileri biçimlerine ulaştıkları bir noktaya vardıklarında bu bilinci yitirmişlerdir. Bu, düşüncelerimizin üretimle ilişkisini unuttuğumuz ve ideolojik olanın gerçekliğin karşısında yerini aldığı andır. O halde bilinç tarihseldir ve gerçek insanın bilincidir. Ancak burada bir kez daha bilincin ancak gerçek insanın gerçek yaşam süreçleriyle ilişkisi temelinde tarihi olabileceğini vurgulamak gerekmektedir. Nasıl "ideolojinin tarihi yoktur" ifadesini yalnızca "ideolojinin özerk tarihi yoktur" veya "tarih, ideolojinin tarihi değildir" biçiminde anlamak gerekiyorsa, benzer biçimde "bilinç tarihseldir" sözünü, "tarih bilincin tarihi değildir, ancak bilinç, gerçek aktif insanın bilinci olarak tarihseldir" biçiminde anlamak yerinde olacaktır. Yukarıdaki alıntının izleyen cümlesi, bunu yeterince açık biçimde ortaya koymaktadır: "Bilinç, asla bilinçli varoluştan başka bir şey olamaz ve insanların varoluşu onların gerçek yaşam süreçleridir." Yazarlar, Genç Hegelci gelenek içinde hâlâ özerkliğini koruyan bilincin, gerçekte bağımsız bir oluşum olamayacağını bir kez daha vurgulamaktadır. Bilinç, zorunlu olarak bireylerin gerçek yaşam süreçlerine bağlıdır.

Alman İdeolojisi, zihinsel üretimle gerçeklik arasındaki ilişkinin tanımlanmasında "*camera obscura*" gibi zihinsel imgelerin ters dönmüşlüğünü ima eden metaforların yanında, klasik materyalist teze uygun biçimde "yansıma" ve "yankı" gibi imgelerin sıklıkla kullanıldığı bir metindir. Bu metafor ve imgeler, metnin mekanik bir ideoloji anlayışı çerçevesinde yorumlanmasına yol açmıştır. Marx ve Engels'in metin içinde, ahlak, din, metafizik gibi ideoloji biçimlerinin kendine ait bir tarihinin olmadığını, bunların gelişiminin maddi koşulların gelişimine bağlı olduğunu ifade etmeleri, bu mekanik anlayışın meşruluğunu sağlayan kuramsal bir dayanak işlevi görmüştür. Marxçılığın gelişimi içinde zihinsel üretimin, kendisine ait herhangi bir özerkliğe sahip olmasına olanak tanımayacak biçimde tek yönlü bir belirlenim ilişkisine tâbi kılındığına yönelik yorumların egemenliği bu durumun bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

Materyalist teze göre bilinç maddi koşulların bir yansımasıdır. Yansıma, (doğal veya toplumsal) maddi gerçeklikle düşünceler ara-

sında bir karşılıklılığı da öngörür. Bu genel ifadeden, her düşüncenin gerçekliğin hiç değilse bir parçasıyla uyumlu olduğu sonucunu çıkartabiliriz. Ancak Marx'ın yansıma ve uygunluk/karşılıklılık tezleri çerçevesinde bir düşüncenin doğruluğunun ölçütü ne kendisidir ne de natüralist veya materyalist bir epistemolojiden bekleneceği gibi gerçeğe uygunluğunun derecesidir. Marx bu anlamda natüralist, materyalist veya pozitivist bir epistemolojiye sahip değildir. Marx'ın ideoloji kavramı, epistemolojik düzlemde kurulan bir doğruluk/yanlışlık karşıtlığı açısından anlamlı bir kategori değildir. Tabloyu farklılaştıran ve düzlemi kaydıran, Marx'ın gerçekliğin kuruluşunun kuramsal düzlemde değil, tarihsel-toplumsal somut ilişkiler temelinde açıklanabileceği tezidir. Gerçeklik, natüralizmin varsaydığı gibi insanın eyleminden bağımsız bir varoluşa sahip değildir. Marx'ın kuramında insan pratiğinin (eylemliliğinin) bütün gerçekliği kuran merkezi bir kavrama dönüşmüş olması, Marx'ın başlangıçta fazlasıyla natüralist görünen yansıma ve uygunluk/karşılıklılık tezlerini insanın eylemliliğinin dönüştürücü potansiyeli veya aktif özne perspektifinden değerlendirmeyi zorunlu kılmaktadır.

Bu noktada Ricoeur'e dönerek onun, *Alman İdeolojisi*'nin merkezi kavramlarından biri olan bilinci, çağdaş kullanımlarına uygun biçimde "farkında olmak" olarak değil, "nesneleri yansıtma kapasitesi" olarak tanımlama önerisini kabul edelim. Bu şekilde bakıldığında bilinç, Kant ve Hegel felsefelerine özgü biçimde, nesneleri olan ve nesnel dünyayı temsilde örgütleyen bir dünyayı ifade etmektedir. Bu dünya, zihnin anladığı biçimiyle bütün bir görüngü dünyasıdır. Bilinci böyle tanımladığımızda, işlevini de Ricoeur'ün ifadesiyle "gerçeklik sınaması" olarak belirlemiş oluyoruz.[16] Marx'ın gerçeklikle ilişkisi bir sınama temelinde oluşan bu bilince bir özerklik atfetmediğini, bilinci bireyin maddi yaşam süreçlerinin bir parçası olarak tanımladığını görüyoruz. Bilinç hâlâ bir gerçeklik sınaması olarak düşünülebilir, ancak gerçekliğin sınanması onun oluşum sürecinden bağımsız

[16] Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, s. 80.

değildir. Bilinç, maddi yaşam koşullarını üreten ve onlar tarafından belirlenen gerçek insanın bilincidir ve bu açıdan, sınamanın ölçütünü sağlayacak olan da bu gerçek insanın kendi pratiğidir.

Burada Wittgenstein'in ikinci dönem felsefesiyle Marx'ın pratik vurgusu arasında bir benzerlik kurulabilir. Wittgenstein, bir ifadenin doğruluğunun aşkın bir noktadan ölçülebileceğini varsayan felsefi geleneklerin açmazlarına dikkat çekmektedir. Anlam, kullanımda oluşur ve bir sözün anlamını kullanımın ötesinde belirleyen bir ölçüt aramak yersizdir. Anlamın toplumsal pratiklerimize içkin olduğunu ve dil oyunları diyebileceğimiz, çoğunlukla aile benzerliklerinin birbirine gevşekçe bağladığı öğelerin bir toplamı olan pratikler içinde kurulduğunu söyleyen Wittgenstein böylece, gündelik hayat pratiklerimizin ötesinde anlamı kuran aşkın bir rasyonel konumun varlığını reddetmektedir.[17] Marx'ın kuramının, insan pratiğinin kuruculuğuna yaptığı vurgu açısından belli noktalarda Wittgenstein'a öncülük ettiğini söylemek mümkündür.

Ancak Marx'ı Wittgenstein'dan ayıran en önemli nokta, Marx'ın, Larrain'in de belirttiği gibi, biri yeniden üretici (ideolojik), diğeri dönüştürücü (eleştirel ve devrimci) iki ayrı insan pratiği varsayması ve bunlardan dönüştürücü olana ayrıcalıklı bir konum atfetmesidir.[18] Bu açıdan bakıldığında, pratiğin kendi içinde ontolojik bir doğruluk temelinde bölündüğünü söylemek mümkündür. O halde, buradan yola çıkarak Marx'ın doğru pratiğe içkin bir doğru bilinci ve bunun ürünleri olan doğru düşünce sistemlerini öngördüğünü söylemek hatalı olmaz. Nitekim, Marx, varolan toplumsal pratiğin çelişkilerin yeniden üretimini gerçekleştirecek tarzda işlediğini ve kendine özgü bir bilinç biçimine da bu yeniden üretimi garantileyecek biçimde yarattı-

---

[17] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, çev. G. E. M. Anscombe, Oxford: Basil Blackwell, 1988 [Türkçesi: *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, İstanbul: Küyerel, 1998].

[18] Larrain, *The Concept of Ideology*, s. 44. Yeniden üretici pratik, koşulların belirlediği ve insanlara dayattığı bir pratikken; devrimci pratik, koşulların belirleyiciliğinin bilinciyle bunları değiştirmeyi hedefleyen pratiktir.

ğını kabul etmektedir. Bu aslında ideolojik bir işlevdir. Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*'nde bu sonuca varmak için egemen sınıflarla onların egemen düşünceleri açıklamasından yararlanırlar. Her dönemin egemen maddi gücünü oluşturan sınıfın düşünceleri de egemendir:

> Her dönemde egemen sınıfın düşünceleri, egemen düşüncelerdir, yani toplumun egemen *maddi* gücü olan sınıf, aynı zamanda egemen *zihinsel* güçtür. Maddi üretimin araçlarını kendi kullanımı için elinde tutan sınıf, aynı zamanda zihinsel üretim araçlarının kontrolüne sahiptir; öyle ki bu yüzden, genel bir ifadeyle, zihinsel üretim araçlarından yoksun olanların düşünceleri ona tâbidir. Egemen düşünceler, egemen maddi ilişkilerin *ideal* ifadesinden başka bir şey değildir, düşünce olarak kavranan maddi ilişkiler; yani bir sınıfı egemen sınıf yapan ilişkiler, sonuç olarak, onun egemenliğinin düşünceleridir.[19]

Bu sözlerle başlayan bölümün gelişimi ilginçtir. Bir yandan egemen sınıfın zihinsel üretim araçları üzerindeki denetiminden söz edilmekte ve bu sınıfın kendi çıkarlarını bu araçları kullanarak evrenselleştirdiği ifade edilmektedir: Egemen sınıf içinde, maddi ve zihinsel üretim temelinde bir bölünme yaşanır ve bu bölünmenin sonucunda, düşüncelerin kaynaklarıyla bağı kopar. Artık belli üretim ilişkilerinin bir sonucu olarak görülmezler. Egemen sınıfın düşünceleri oldukları için egemen oldukları unutulur. Bu, egemen olma çabasındaki her sınıfın kendi çıkarlarını evrensel olarak geçerli ve rasyonel ortak çıkarlar olarak sunuşunun genel mekanizmasını açıklamaktadır. Sözü edilen bu bölümün gelişimi içinde sınıfsal bağ, bir yandan da devrimci düşüncelerin olabilirlik koşulu olarak sunulmaktadır. Eğer belli bir dönemde devrimci düşüncelere rastlıyorsak, buradan o dönemde devrimci bir sınıfın var olduğu sonucunu çıkarmalıyız. Devrimi gerçekleştirecek olan sınıfsa, yöneten sınıfa karşı mücadelesinde

---

[19] Marx ve Engels, *The German Ideology*, s. 64. Vurguları ben ekledim.

başarılı olabilmek için kendi çıkarını bütün halkın çıkarı olarak evrenselleştirebilmiş olmalıdır. İdeolojik mücadele esas olarak sınıfsal mücadeledir. Tam bu noktada yazarlar, yönetici sınıfın zaten evrenselleşmiş çıkarına karşı devrimci sınıfın kendi çıkarını nasıl evrenselleştirebileceği muhtemel sorusuna, bu sınıfın daha en başından itibaren "çıkarı gerçekten de yönetmeyen bütün diğer sınıfların ortak çıkarıyla daha sıkı biçimde bağlı olan" bir sınıf olduğu cevabını veriyorlar. Bu sınıfın zaferi, temsil ettiği tüm sınıfların olacaktır. Bu tartışmada belli bir toplumsal konumun ontolojik olarak doğru sayıldığını burada bir kez daha vurgulamak istiyorum. Yazarlara göre, tarihsel toplumsal varoluşa özgü çelişkiler, devrimci ve dönüştürücü bilince sahip bir öznenin (proletarya) pratiği sonucunda çözülecektir. İnsanlığı özgürleştirici eylem, devrimci içeriği görünür olan özgür ve şeffaf bir eylemdir. Proletarya hareketinin kendinden öncekilerden farkı, sınıf savaşının ve sınıfsallığın doğasına ilişkin açık bir kavrayışa sahip olmasıdır. Bu, proletaryanın konumunu kendiliğinden doğru sayan ve bu konumdan başka bir toplumsal oluşum türeten bir düşüncedir. Geleceği varsayılan bu yeni oluşum ise, varolanın tersine çelişkisizdir ve çıkarların evrenselleştirilmesini sağlayan ideolojik mekanizma burada artık gereksizdir.[20]

Bu sonuç sorunsuz değildir. Akla gelen ilk soru, belirli bir tür pratiğin kendiliğinden 'doğruluğunu' varsaymakla, doğruluğu türeteceğimiz aşkın bir konum tasarımından kuramı kurtarmış olup olmadığımız sorusudur. Başka bir deyişle, kendiliğinden de olsa bir şeyin doğru veya yanlış olabileceğini varsaymak, aynı zamanda bunu pratiğin dışından değerlendirebilecek aşkın rasyonel bir özne varsaymak

---

[20] a.g.e., s. 66. Bu sonucu ima eden pasaj şöyledir: "Bütün bu görüntü, yani belli bir sınıfın yönetiminin yalnızca belli düşüncelerin yönetimi olduğu görüntüsü, sınıf hakimiyeti genel olarak toplumun örgütlendiği bir biçim olmaktan çıktığında, yani tikel bir çıkarı genel veya "genel çıkarı" hakim diye sunmanın gereği kalmadığında hiç kuşkusuz doğal olarak sona erecektir." Bu sözler, ideolojinin sonu savının ve Marxçı eskatolojinin açık bir ifadesidir.

anlamına gelmez mi? Proletaryanın özneliği pratiğin dışında gerçekleşemeyeceğine göre, bu aşkın öznelik ancak felsefeye ait olmaz mı? Bunu Hegel'in kendi felsefesine ve filozof olarak kendi konumuna, aklın kendi bilincine varma süreci olarak tarihin ulaşılabilecek en üst aşaması niteliğini atfetmesinden ne ölçüde farklı saymamız gerekir?

Eğer buradaki sorulardan ilkine verdiğimiz yanıt olumluysa, Marx'ın praksis merkezli düşüncesinin öngördüğü hatalı, eksik, çelişkilerle bölünmüş toplumsal yapıyı dönüştürebilecek pratiğin *idealliğini* kabul etmek gerekir. Bu ise, Varlığın *gerçek* dünyası ve Oluşun *görünen* dünyası arasındaki Platoncu ayrıma uygun bir bölünmenin izlerine belli ölçüde Marx'ın kuramında rastlayabileceğimiz sonucuna bizi götürüyor.[21] Bu gerçek dünya, kuruluşu geleceğe ertelenmiş bir

---

[21] Bilindiği gibi, gerçekliğin iki dünyaya bölünmüş olduğu savı, Platon felsefesinin temelini oluşturmaktadır. Özellikle *Devlet*'te açık bir ifadesini bulan bu sava göre, bir yanda görünür gündelik dünya vardır. Bu dünya, gündelik yaşamımızı sürdürdüğümüz, her an değişebilen, sürekli oluş halinde bir dünyadır. Öte yanda, görünür olmayan gerçek (hakiki) dünya vardır. Görünür olmasa da bu dünya, mutlak gerçeğin, değişmeyen Varlığın dünyasıdır. Platon'un "Formlar dünyası" dediği bu dünya, görünür dünyadaki çeşitlilik ve farklılık içeren şeylerin özgün formlarının bulunduğu bir dünyadır. Görünür dünyadaki her şey, Varlık dünyasındaki asıllarının soluk, eksik kopyalarından başka bir şey değildir. Bu iki parçalı gerçeklik anlayışına sahip Platoncu epistemoloji, en iyi ifadesini, *Devlet*'teki mağara anlatısında bulmaktadır. Bu anlatıya egemen olan gölge/ışık karşıt imgeleri, gündelik dünyadaki şeylerin asıllarının soluk birer kopyası olduğu düşüncesini desteklemek üzere seçilmiştir. İnsan, fiziksel bir varlık olarak, bir mağaraya zincirlenmiş tutsaklardan farksızdır. Zincirleri yüzünden ancak önündeki kaya-duvarı görebilmektedir. Arkasında kalan mağara girişinin ötesinde, görmekten mahrum olduğu gerçek dünya uzanır. Mağaranın dışında güneş, gerçek şeylerin üzerine düşüp onları aydınlatır. Ancak mağaranın içindeki tek ışık kaynağı, dışarıdaki güneşin soluk bir imgesi olan ateştir. Ateşten yansıyan ışık nedeniyle, mağaranın duvarına şeylerin gölgeleri yansır. Mahkumlar, önlerindeki bu duvara yansıyan gölgeleri onlardan başka bir şey göremediği için gerçek sanır. Platon, formların fiziksel olarak görülemeyece-

ideal olarak, Marx'ın düşüncesinde eskatolojik bir unsur oluşturmaktadır. Hyppolite, Marx'ın kuruluşu geleceğe ertelenmiş bu gerçek dünya tasarımının, Tanrının hükümranlığının yeryüzündeki ikamesi olduğunu belirtiyor. Hyppolite'in Hıristiyan gizemciliğinin laik bir versiyonu olarak adlandırdığı bu dünya tasarımı, her tür yabancılaşmadan arınmış olan insanla doğanın tam bir uyumunu öngörmektedir. İnsan bu dünyada, kendi yaşamının gerçek üreticisi olarak daha önce kendisine yabancılaşmış olan kendi evrensel doğasına uyumlu hale gelecektir.[22]

Marx'ın kuramında aynı zamanda, ideal (doğru) olanın gerçekleştirilmesini sağlayacak bilinçli bir eylemle, neyin *ideal* olduğunu belirleyecek bir aşkın konum, çelişkili toplumsal oluşuma eşzamanlı bir olasılık olarak içerilmektedir. Bu bağlamda, *ideal* olanın, Hegelci bir rasyonalizme uygun biçimde gerçek olanın bilgisi temelinde mümkün olabileceği savını Marx'a da atfetmek, başlangıçtaki soruya verdiği-

---

ğini söylemekle birlikte, eğitilmiş bir zihnin formların bilgisine ulaşabileceğini de iddia etmektedir. Formlar, aklın gözüyle görülebilirler. Aslında bütün insanlar, formların bulanık ve karışık bir bilgisine sahiptir. Platon'un bu kuramı, insana ait olduğu kabul edilen, dille akıl yürütme ve iletişim kurma özelliğinin bir açıklaması niteliğindedir. Formlar, sözlerin anlamlarını oluşturduğu ve hemen herkes bunlarla ilgili ortalama bir bilgiye sahip olduğu içindir ki iletişim ve anlaşma mümkün olabilmektedir. Birisi bir daire çizmemizi istediğinde, onun isteğini yerine getirebiliyorsak bunun nedeni, 'daire' sözünü duyduğumuzda zihnimizde beliren dairesellik kavramının, bizden daire çizmemizi isteyen kişinin zihnindeki kavramla aynı olmasıdır. Platon'un gerçek/görünür dünya ayrımı, metafiziğe ve dil felsefesine bir katkı sayılmaktadır. Bu ayrım, daha sonra Hıristiyan skolastiği içinde merkezi bir konum işgal edecektir. Platoncu bu ayrımın özellikle dinsel öğelerle eklemlenmiş bir yorumunun Batı felsefe tarihi içindeki etkisinin özlü bir tartışması için bkz. Julian Young, *The Death of God and the Meaning of Life*, Londra ve New York: Routledge, 2003. Platon'un formlar kuramının geniş bir özeti için, a.g.e., s. 9-20.

[22] Hyppolite, *Studies on Marx and Hegel*, s. 132-133.

miz olumlu yanıt çerçevesinde yanlış olmayacaktır. *Alman İdeolojisi*, Hegel'in çarpıtılmış temsilin (*Vorstellung*) ötesinde gerçekliğin açığa vurulduğu bir durumun (*Darstellung*) varlığı kavrayışını koruyan bir metin olması nedeniyle bu tezi destekleyecek örnekleri içermektedir. Marx ve Engels'in gerçek bir bilimin olabilirliğine işaret ettikleri şu satırlar gibi: "Spekülasyonun sona erdiği yerde –gerçek yaşamda– gerçek pozitif bilim başlar: pratik eylemin, insanların pratik gelişim süreçlerinin temsili [açığa çıkarılması]."[23] Bu sözler, Ricoeur'ün yaptığı gibi, yazarların yazılmış ve elbette yazılmamış eserlerine, ideolojik olanın karşısında meşru bir epistemolojik statü kazandırma girişimi olarak okunabilir. Ancak daha önemlisi, bu sözlerle gerçekliği açığa çıkartabilecek epistemolojik bir konumun mümkün olduğuna ilişkin bir savın dile getirilmekte oluşudur.

> Bilinç hakkında boş konuşma biter ve gerçek bilgi onun yerini almak durumundadır. Gerçeklik açığa çıkarıldığında, bağımsız bir bilgi dalı olarak felsefe varoluş aracını yitirir.[24]

Felsefenin bağımsız bir bilgi dalı olarak varoluş gerekçesini yitirecek olması, spekülatif bilgi karşısında gerçek bilginin bir zaferidir. Buradan felsefenin bütünüyle ortadan kalkacağı sonucuna ancak radikal bir okumayla ulaşılabilir. Oysa, bana kalırsa, felsefenin ortadan kalkmasından çok rolünde bir dönüşüm öngörülmektedir. Spekülatif felsefe, başka bir deyişle Hegelci gelenek, yerini gerçek bilgi temelinde kurulacak olan devrimci bir felsefeye bırakacaktır.

Bu noktada Lichtheim'a katılarak, Hegel'in "insanın doğrudan deneyim aracılığıyla ulaşamayacağı evrensel hakikatlerin bilincin erişimine açık olduğu" biçimindeki rasyonalist tezinin Marx tarafından korunduğunu iddia etmek abartılı olmaz. Marx, bu rasyonalist savı Feuerbach'ın natüralizminin radikal bir yorumuyla birleştirir. Tarihin

---

[23] Marx ve Engels, *The German Ideology*, s. 48.

[24] a.g.e.

insanın kendine yabancılaşması süreci olduğu savıyla Marx, Feuerbach gibi, eylemleri ve acılarıyla gerçek, yaşayan insanın tarihe feda edilmesine karşı çıkar. Ancak Hegel'in tarihin rasyonelliğine olan inancını paylaşan Marx için bunun anlamı, tarihin *gerçek insan*a feda edilmesi de değildir. Marx, Hegelci bir noktadan hareketle, yine de tarihin bir anlamı olduğu inancını korur. Ona göre tarihsel süreç aklı izler ve bu nedenle de anlaşılabilir. Marx, bu temelde, tarihin belirleyici yasalarının araştırılmasına özel bir önem atfetmektedir.[25] Hegel'in diyalektiğinin üçlü şeması, sanki bu üç düşünürün birbirleriyle ilişkileri çerçevesinde yeniden kurulmaktadır. Hegel, üçlünün ilk öğesidir (tez); Marx, Hegel'in tarihin rasyonelliği tezini Feuerbach'ın natüralizmiyle birleştirmeye çalıştığında felsefenin aşıldığı ve düşüncenin devrimci pratik içinde çözüldüğü bir tarihsel uğrağa işaret eden bir sentezi gerçekleştirmeye çalışmaktadır.

Hegel'in felsefesi, Kant'ınkinin tersine bir tarih felsefesidir. Akıl, evrensel olanla tikel olanın özgün bir sentezidir, "kendisini düşünen tikel zihinlere bölen somut bir evrenseldir."[26] Düşünür kendi düşünce edimi içinde bu somut evrenselin hareketini kavrayabilir, çünkü aklın hareketi, kendi düşünce ediminde cisimleşmektedir. Felsefe özünde tarih felsefesidir.[27] Bunun nedeniyse, zihnin tarihinin felsefi düşün-

---

[25] Lichtheim, *The Concept of Ideology and Other Essays,* s. 18.

[26] a.g.e., s. 13.

[27] Hegel'in felsefesi, kategoriler arasındaki mutlak bölünmelere karşı çıkar. Hegel, Kartezyen felsefi gelenek içinde ifadesini bulan kendi ilişkilerinden ve nitelemelerinden koparılmış bir özne anlayışına karşıdır. Felsefeyi herhangi bir temele dayandırma girişimlerini de onaylamaz. Bunun, düşüncenin özsel niteliği olarak gördüğü özgürlük ve özbelirlenimle bir çatışma/karşıtlık içinde olduğunu savunur. Belirli bir temele dayandırılan düşünce, sınanacak bütün fikirler ve önermelerin karşısında verili bir standart olarak işleyen aksiyomatik ilkelere, deneysel bir içeriğe veya göreli yargılara bağlanır. Böylece düşüncenin ilgili olduğu içerik, düşüncenin özgür faaliyetinden başka bir şeyce belirlenmiş olur. Hegel'in deneyciliği eleştirmesinin başlıca nedeni budur. Hegel, deneyciliği tam da bizi halihazırda elde olanın farkına varmaya►

cede kendini göstermesidir. Maddede cisimleşen tarih, zihnin tarihini örtmektedir; ancak zihnin tarihi bu örtünün ardından bile, evrensel sürecin itici gücü olması nedeniyle kavranabilir durumdadır. Marx'ın materyalizmiyle 'düzeltilmiş' haliyle bu felsefe, "tarihin mantığının, insanın kendi dünyasını yaratma kapasitesi anlaşıldığında deşifre edilebileceği inancına dayanır."[28] Tarih, deneyciliğin iddia ettiği gibi kayıtlı olgular toplamı olarak anlaşılamaz. Kayıtlanmış bu olguların ötesinde, onları aşan, insanın kendi eylemliliğinin bir ürünü olan, yani insan pratiğinin bir sonucu olan bir tarihsel bütün vardır. Hegel, insanın kendisini belirleyen koşulların dışına çıkamasa da kendi tikelliğinin sınırlarını kavrama ve evrensel hakikate ulaşabilme kapasitesine sahip olduğuna inanır: Rasyonel bir varlık olan insan, düşünme kapasitesi sayesinde tarih denen somut evrenseli kavrayabilir. Tarihin evrensel bir faili vardır. Hem Hegel hem de Marx, tarihsel bütünlüğün evrenselliğini bu fail temelinde açıklamaktadır. Hegel'de bu fail Tin'dir; Marx'ta ise insan eylemliliğidir, praksistir. Hegel'de olduğu kadar Marx'ta da, doğaya egemen olmaya ve kendi potansiyellerini geliştirmeye çalışan insanların eylemi anlamında praksisi belirleyen *bilinçli eylem*dir. Bu ifadeyle başlangıç noktamıza dönmüş oluyoruz. Praksise içkin, aynı zamanda ona aşkın bir rasyonel özne konumunun Marx'ın kuramındaki yeri sorununa... Başka bir deyişle, doğru prati-

---

çağırması ve dikkatlerimizi gerçek deneyim dünyasına yöneltmesi nedeniyle değerli bulmaktadır. Kendi spekülatif felsefesinin, biçimsel metafizik soyutlamalar yerine dünyada faal durumda olan yaşayan rasyonellikle ilgilenmesi ölçüsünde deneycilikten etkilendiğini kabul etmektedir. Ancak Hegel, deneyciliğin ciddi biçimde sınırlı olduğunu da savunmaktadır. Bunun nedeni, deneyciliğin verili olguya öncelik tanıyan bir pozitivist tutuma sahip olması nedeniyle eleştirel derinlikten yoksun olmasıdır. Deneycilik, bilince verili olanın meşruluğunu sorgulamamaktadır. Bunun sonucunda verili olanın açıkça rasyonel ve gerçek olana dönüşmesi engellenmiş olur (Stephen Houlgate, *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, s. 173-174).

[28] Lichtheim, *The Concept of Ideology and Other Essays*, s. 14.

ğin ölçütlerini ve temelini belirleyen aşkın bir bilincin Marx'ın felsefesi açısından kaçınılmaz olup olmadığı sorununa... O halde sorumuz geçerliliğini ve Marx'ın bu soruya yanıtı önemini koruyor. Marx'ın yanıtı, bu noktaya kadar izlediğimiz kadarıyla Hegel'in felsefesinden köklerini alıyor. Bu haliyle de, felsefeyi tarih ve gerçeklik açısından tek norm, tek doğruluk ölçütü saymak anlamına geliyor:

> Tarih hakkında yalnızca bir tek hakikat, insanların ne oldukları ve ne olabilecekleri arasındaki mesafeyi ölçmek içinse yalnızca bir tek ölçüt vardır. Bu ölçüt, insanı rasyonel bir varlık olarak görmesi nedeniyle felsefe tarafından sağlanır. Gerçekliğin normu olan felsefe böylece, bu gerçekliğin içkin bir eleştirisini de zorunlu olarak kapsar.[29]

Lichtheim'ın bu sözlerinde ifadesini bulduğu gibi felsefe, bir yandan gerçekliğin ölçütü konumundadır, öte yandan bu işlevin doğal bir sonucu olarak gerçekliğin içkin eleştirisini de kapsamaktadır. Eleştiri, felsefenin bir gerçeklik normu olarak konumunu pekiştirmektedir. Felsefenin bir norm olarak kabulü, Marx'ın düşüncesinin temel savlarından biriyle, düşüncenin tarihselliği savıyla çelişmektedir. Marx, her çağın felsefesini o çağı belirleyen toplumsal koşulların ideolojik bir yansıması olarak görür. Burada Lichtheim'ın Marx'ın çelişkisine işaret eden sorusu anlamlı görünüyor: Eğer düşünce tarihselse, o zaman nasıl oluyor da felsefeden varolan durumun ötesine işaret eden normatif yargıların kaynağı olarak söz edebiliyoruz? Lichtheim'a göre bu çelişkinin nedeni, insanın kendine yabancılaşmasının üstesinden gelebileceği talihsiz bir durum olarak kavranmasıdır. Bu durum geçicidir ve insan, yabancılaşmanın üstesinden geldiğinde doğru bir toplumsal varoluşa sahip olabilecektir. Burada daha önce Hyppolite'in yorumuna atıfla sözünü ettiğim, kuruluşu geleceğe ertelenmiş gerçek dünya tasarımına bir kez daha dikkat çekmek istiyorum.

---

[29] a.g.e., s. 18.

Hyppolite'in Tanrının hükümranlığının yeryüzündeki ikamesi olarak adlandırdığı bu varoluş biçimi her tür yabancılaşmadan arınmış olması nedeniyle *hakiki (doğru)* varoluş biçimidir. Bu tarz bir toplumsal varoluş ve bu varoluşun yansıması olan düşünce biçimi, tarihin rasyonel ilerleyişinin bir sonucu olarak, gerçekleşmesi geleceğe ertelenmiş *ideal* bir durumu temsil etmektedir. Görüldüğü gibi bu noktada kendini yeniden görünür kılan eskatolojik unsur, Marx'ın düşüncesindeki önemli çelişkilerden birinin kaynağıdır.

Marx'ın yazılarında semptomatik biçimde ortaya çıkan, bazı toplumsal konumların veya bazı özne konumlarının kendiliğinden *doğru* oldukları biçimindeki iddianın epistemolojik vurgusu yukarıda tartışılan sorunun bir diğer nedenidir. Aslında Marx'ın yazılarında, yaygın olarak kullanılan bir ifadeyle yanlış bilince doğrudan bir gönderme yoktur. Ancak Marx, Hegel gibi geleneksel felsefenin merkezi bölünmelerinden biri olan özne/nesne ikiliğinin kökensel olarak epistemolojik bir bölünme olduğunun farkında olmasına karşın bunu aşma konusunda başarılı olamamıştır. Marx, idealist veya materyalist olmalarına bakmaksızın soyut bir özne tasarımını, öznel olandan bağımsız nesnel bir varoluşu ve bunun bilgisini olabilir sayan bir anlayışı, insanın özü sorunsalını barındıran bütün felsefi gelenekleri eleştirmektedir. Bunun yerine somut, tarihsel, eylemiyle kendi gerçekliğini üreten aktif bir özne kavramını merkeze yerleştiren bir eylemlilik veya praksis kuramı geliştirmeyi denemektedir. Ancak Marx'ın kendisi de idealist ve materyalist felsefeden miras aldığı tezler aracılığıyla özne/nesne karşıtlığı sorunsalını yeniden kurmaktadır. Bu noktaya, yanlış bilinç ile Marx'ın ideoloji kavramı arasındaki ilişkiyi tartışacağım altbölümde yeniden döneceğim. Burada, yalnızca Marx'ın bu düşüncesinin onun toplum anlayışında bir kuramsal açmaza kaynaklık ettiğini belirtmekle yetiniyorum.

Marxçılığın, *Alman İdeolojisi*'nde ifade edildiği biçimiyle "Yaşamı belirleyen bilinç değildir, tersine bilinci belirleyen yaşamdır" savına geri dönelim. Bu savın ifade edildiği bağlam, Marxçı ideoloji kuramının aşmaya çalıştığı bir kararsızlığı içinde barındırır. Bu kararsız-

lık, Marxçılığın gelişimi içinde gerçekliğin yansıması ve yankısı olarak kabul edilen düşünce ürünlerinin tamamının önemsizleştirilmesine neden olmuştur. *Alman İdeolojisi*'nin "ahlak, din, metafizik, tüm diğer ideoloji ve bunlara kendilerine karşılık gelen bilinç biçimlerinin artık bağımsızlık görüntüsüne" sahip olmadıkları iddiası bu önemsizleştirmeye bir örnek oluşturmaktadır. Marx ve Engels, "tüm diğer ideoloji" gibi bir ifadeyle, kültür ürünlerinin tamamını ve her tür temsili kapsayan geniş bir alanın maddi yaşam süreçlerine bağımlılığını varsaymaktadır. Hemen sonra gelen ifade, bu bağımlı alanın kendi başına bir tarihi olmadığını vurgulayarak düşüncenin özerkliğine kapıyı kapatmaktadır. Ancak, yukarıda belirttiğim gibi, *Alman İdeolojisi* bir yandan da bu konuda kararsızlık yaratacak ifadeler içermektedir. Düşünsel ürünlerin tarihi olmadığını söyledikten hemen sonra yazarlar, *bu sert yargıyı yumuşatacak biçimde*, düşüncenin ve ürünlerinin, maddi üretimin tarihine koşut ve onu izleyen bir tarihi olabileceğini ima etmektedir:

> ... insanlar, kendi maddi üretimlerini ve maddi etkileşimlerini [*Verkehr*] geliştirirlerken, gerçek varoluşları, düşünme faaliyetleri ve bu faaliyetin ürünleriyle birlikte farklılaşırlar.[30]

Bu ifadeden, düşünme faaliyetinin ve onun ürünlerinin insanların gerçek varoluşları karşısında belli bir özerkliği olduğu çıkarsanabilir. Yine aynı biçimde, gerçek tarihe koşut örtülü bir tarihin var olduğu sonucuna da varılabilir. Şimdi bir kez de ifadenin tamamını okuyalım:

> Ahlak, din, metafizik, tüm diğer ideoloji ve bunlara karşılık gelen bilinç biçimleri bu nedenle artık bağımsızlık görüntüsüne sahip değildir. Bunların tarihi yoktur, gelişimi yoktur; fakat insanlar, kendi maddi üretimlerini ve maddi etkileşimlerini

[30] Marx ve Engels, *The German Ideology*, s. 47.

[*Verkehr*] geliştirirlerken, gerçek varoluşları, düşünme faaliyetleri ve bu faaliyetin ürünleriyle birlikte farklılaşırlar.[31]

İfade iki sav arasında gidip gelmektedir: Bir yandan yaşamın bilinci belirlediği savıyla herkesin tartışmasız kabul edeceği kadar açık bir gerçek ifade edilir: insanlar, konuşmak ve düşünmek için yaşamak zorundadır. O halde, yaşam düşünceden önce gelmelidir ve böylece düşünce ürünleri yaşam karşısındaki bağımsız görüntüsünü yitirir. Öte yandan, ilk ifadenin zorunlu sonucu olmadığı, yani yaşamdan sonra gelmesi düşüncenin belli bir özerkliğe sahip olmadığı sonucunu gerektirmediği halde, zihinsel ürünlerin kendi başlarına bir tarihleri olmadığı savı buna eklenmektedir. İlk sav, yaşamca belirlense bile bilincin ve ürünlerinin belli bir özerkliğe sahip olabilecekleri düşüncesini kapsar; ancak bunun hemen ardından bir kuramsal kararsızlığın kaynağı olacak biçimde ikinci bir sav gelir: bilincin, ideolojinin tarihi yoktur; yalnızca üretimin tarihi vardır. Metindeki bu karşıt ifadelerden ikincisi, ideoloji kuramlarının önemli açmazlarından birine kaynaklık etmektedir. İdeolojik alanı maddi yaşam süreçlerinin bir yansıması olarak görmek, ideoloji kuramlarının varlık gerekçesini ortadan kaldırır. İdeolojinin kendinde bir anlamından söz edilemeyecekse, ideoloji kuramı, olmayan bir şeyin işlevlerini, mantığını ve mekanizmasını açıklamaya yönelmiş boşuna bir çaba olmaktan öteye gidemez. Öte yandan, ideolojik olanın belli bir özerkliğe sahip olduğunu kabul edeceksek bunun sınırı ne olacaktır? Marxçı ideoloji kuramları, ünlü altyapı/üstyapı topografyasının derinleştirdiği bu açmazı aşmaya çalışmaktadır. *Alman İdeolojisi*'nin kararsızlığı, nesnelci, yapısalcı perspektiflerin belirlenimci yaklaşımlarıyla aktif insanı temel alan hümanist yorumların *bilinçli* eylemin dönüştürücü potansiyeline vurguları arasındaki bölünmeyi de keskinleştirmiştir.

Marx'ın *Ekonomi-Politiğin Eleştirisine Katkıya Önsöz*'ünde geçen ve ideoloji yazınında çok sık alıntılanan şu sözlerini bu bağlamda bir kez

---

[31] a.g.e.

daha okuyalım:

> Varoluşlarının toplumsal üretiminde insanlar, kaçınılmaz olarak, kendi iradelerinden bağımsız belirli ilişkilere girerler; bunlar, onların maddi üretim güçlerinin gelişimi içinde belli bir aşamaya uygun düşen üretim ilişkileridir. Üretim ilişkilerinin tamamı, toplumun ekonomik yapısını, yani gerçek temelini oluşturur. Bu temel üzerinde yasal ve siyasal üstyapı yükselir ve toplumsal bilincin belli biçimleri bu temele karşılık gelir. Maddi yaşam koşullarının üretim biçimi, genel toplumsal, siyasal ve entelektüel yaşam sürecini koşullandırır. İnsanın varoluşunu belirleyen bilinci değildir, tersine insanın bilincini belirleyen onun toplumsal varoluşudur.[32]

Marx'ın bu sözleriyle ünlü ekonomik altyapı-üstyapı topografyasını geliştirdiği yaygın biçimde kabul ediliyor. Buna göre, üretim ilişkilerinin belirlediği ekonomik altyapı toplumsal yaşamın gerçek temelidir; hukuki ve siyasal üstyapıyla buna karşılık gelen toplumsal bilinç biçimi bu temel üzerinde şekillenecek ve yükselecektir. Söz konusu olan bir bina metaforudur. Nasıl temelsiz bir bina düşünülemezse ve binanın diğer katları zorunlu olarak bu temele uygun biçimde yükselirse, toplumsal yapı da tıpkı bir bina gibi ekonomik temelin belirleyici rolü ve zorunlu varlığı gözetilmeden kavranamaz. Temelden yoksun bir toplum olanaksızdır.

Bu ifadelerde materyalist tez bir kez daha açıkça izlenebiliyor: "İnsanın varoluşunu belirleyen bilinci değildir, tersine insanın bilincini belirleyen onun toplumsal varoluşudur." Yaşam ve bilinç arasındaki ilişkinin kurgulanış tarzı, bilincin toplumsal maddi yaşam süreci veya ekonomik temel karşısında bir gölge görüngüye indirgendiği id-

---

[32] Marx, "Preface to a *Contribution to the Critique of Political Economy*", Karl Marx, *Selected Writings* içinde, der. David McLellan, Oxford: Oxford University Press, 2000 s. 425.

diasına zemin hazırlamıştır. Başka bir deyişle, materyalist tezin bu şekilde ifade edilişi, Marx'ın yaşam ve bilinç arasında tek yönlü bir belirlenim ilişkisi varsaydığı sonucunu kolaylaştırmıştır. Marx'ın altyapı-üstyapı topografyasında ifadesini bulan tek yönlü belirlenim ilişkisi, genellikle onun ekonomizminin veya ekonomik indirgemeciliğinin bir kanıtı olarak kabul edilmektedir. Bu sonuç, Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde Feuerbach'ı eleştirirken vurguladığı insanın aktif özneliğini, başka bir deyişle insan pratiğinin tarihsel olarak kurucu rolünü öne çıkaran yaklaşımını geçersiz kılan bir özelliğe sahiptir. Ancak aynı metinde bilincin gerçek insanların bilinci olduğuna yapılan vurgu, ifadenin başlangıçtaki katılığını yumuşatarak pratik merkezli yaklaşımın Marx'ın kuramında korunduğunu göstermektedir. Korunan yalnızca pratik merkezli düşünüş değildir; bununla birlikte aynı zamanda yukarıda sözünü ettiğim kuramsal belirsizlik de yeniden üretilmektedir.

Allen Wood, ekonomik ilişkilerin bu ilişkilere girenlerin iradelerinden bağımsız olduğu ifadesinde ve insanların kendilerine yabancı ekonomik koşullar tarafından denetlenmeleri tezinde felsefi belirlenimcilikten söz edilemeyeceğini belirtiyor. Ona göre Marx'ın işaret etmek istediği, ekonomik koşulların insanları, doyumlu bir yaşama ulaşmalarının önüne bir takım engeller koyarak veya onları kendileri için anlamlı hedefler koymaktan alıkoyacak biçimde bir takım yanılsamalara tâbi kılarak tahakkümü altına almasıdır. Wood, Marx'ın amacının insanları kendilerini mahkum eden toplumsal ilişkilerden ve yanılsamalardan kurtarmak olduğunu söylemektedir. Bu noktadan hareketle Wood, Marx'ın belirlenimciliği esasında sınıflı toplumlara özgü saydığını vurgulamaktadır. Ona göre Marx, belirlenimi toplumsal yaşamın değişmez mantığı olarak görmez; tersine Marx'ın insanı özgürleştirme projesi, felsefi belirlenimciliğin alt edilmesini hedefler.[33] Wood'un uyarısı, buradaki alıntının Marx'ın eserlerinin bütünü göz

[33] Allen W. Wood, *Karl Marx*, Londra, Boston ve Henley: Routledge ve Kegan Paul, 1981, s. 111-112.

önüne alınarak değerlendirilmesi gereğini bize hatırlatmaktadır. Bu anlamda Marx'ın toplum anlayışının, yapısalcı ve nesnelci okumaların öne çıkardığı bu topografyaya indirgenmesinin, Marx'ın projesinin bütünlüğü içinde kavranmasının önünde bir engel oluşturduğunu belirtmek istiyorum.

Benzer bir biçimde, salt *Alman İdeolojisi*'ndeki kullanım tarzlarına bakılarak, ideolojinin idealizm eleştirisinin anahtar kavramı olma özelliğinin ağır bastığını söylemek, Marx'ın genel kuramsal tavrı açısından yetersiz bir açıklamadır.[34] Wood, yalnızca idealizmle özdeş bir kavram olarak ideolojinin toplumsal çözümleme açısından herhangi bir değeri olamayacağı görüşünde haklıdır. Marx'ın yazılarının genelinde, ideolojinin yaygın ve etkili toplumsal bilinç biçimlerinin ve inançların materyalist açıklaması için önerilmiş bir kavram olduğu söylenebilir. Örneğin *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'ya Önsöz'de, hukuk, felsefe, siyaset, din ve sanat gibi ideolojik biçimler aracılığıyla insanın üretim güçleriyle üretim ilişkileri arasındaki çelişkilerin farkına vardığı ve bunlarla yine bu biçimler aracılığıyla mücadele ettiği kabul edilmektedir.[35] *Alman İdeolojisi* ise, tarih biliminin ideolojik yansımaların ve yankıların gelişimini insanın gerçek yaşam süreci ve pratiği temelinde açıklaması gerektiği savı ve bu tarz bir bilimin temel kuramsal dayanaklarının belirlenmesi hedefi etrafında yorumlanması gereken bir eserdir.[36]

Bütün bilinç biçimlerinin tarihsel toplumsal maddi gerçeklikle uyumlu olduğu savı, Marx'ın yazılarındaki muğlaklıklar ve çelişkiler nedeniyle pek çok yanlış anlamanın kaynağı oldu. Larrain yanlış anlamanın, çoğunlukla bütün bilinç biçimlerinin, Marx'ın niyetini aşan bir biçimde ideolojik sayılmasından kaynaklandığını ifade ediyor. İdeolojinin böyle genel bir göndermeyle belirli bir ekonomik temele

---

[34] a.g.e., s. 118.

[35] Marx, "Preface to a *Contribution to the Critique of Political Economy*", Karl Marx, *Selected Writings* içinde, s. 425.

[36] Wood, *Karl Marx*, s. 118.

uygun kuramsal ve entelektüel her tür temsili ifade edecek biçimde kullanılmasıyla ideolojik üstyapı teriminin türetildiğini, ancak Marx'ın ideolojiyi çoğu kez çelişkileri gizleyen çarpıtılmış belli bir bilinç biçimine atfen kullandığını söylüyor. Larrain'in Marx'ın eserlerinde "ideolojik üstyapı" tamlamasının yalnızca bir kez yer aldığı vurgusu da ilginçtir. Wood'a karşıt olarak Larrain, *Alman İdeolojisi* tersine bir geniş tanımlamaya elverecek ifadeler içerdiği halde, Marx'ın hukuk, siyaset, sanat, felsefe gibi üstyapısal öğeleri ideolojik saymadığı görüşündedir. Larrain, *Önsöz*'de ekonomik temelle uyumlu hukuki ve siyasal üstyapının yine üstyapıya dahil edilen toplumsal bilinç biçimlerinden ayrı sayıldığını belirtir. Larrain'in iddiasına göre, Marx'ın bu toplumsal bilinç biçimlerini *Louis Bonapart'ın 18inci Brumaire*'inde olumsuz bir imayla "idealist üstyapı" olarak adlandırmış olmasının çarpıtılmış düşüncelere bir gönderme sayılmaması gerekir.[37] *18inci Brumaire*'deki ifade aynen şöyledir:

> Farklı mülkiyet biçimleri üzerinde, toplumsal varoluş koşulları üzerinde, belirgin ve kendine özgü biçimlenmiş duygular, yanılsamalar, düşünce biçimleri ve yaşam görüşlerinden oluşan bütün bir üstyapı yükselir. Bütün bir sınıf, bunları, kendi maddi temelleri ve uygun toplumsal ilişkiler üzerinden yaratır ve biçimlendirir. Bunları gelenekten ve yetiştirilişinden edinen tekil birey, onların kendi eyleminin gerçek nedenini ve başlangıç noktasını oluşturduğunu sanabilir.[38]

---

[37] Larrain, *The Concept of Ideology*, s. 50. Larrain, genel olarak Marx'ın eserlerinde, ideolojik olanla ideolojik olmayan üstyapısal öğeleri birbirlerinden açık biçimde ayırmamızı sağlayacak bir kavramın var olmadığını kabul etmektedir. Larrain, bu anlamda bir kavramın önerilmemiş olmasını bir eksiklik saymakla birlikte, Marx'ta böyle bir ayrımın örtük olarak var olduğunu iddia etmekte ve ideolojik olmayan üstyapısal öğelere işaret etmek üzere "düşünce oluşturucu (*ideational*) üstyapı" deyimini önermektedir. a.g.e.

[38] Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, Londra: ElecBook, 1998, s. 46.

Alıntıdan da anlaşılacağı gibi Marx, üstyapının unsurları arasında bir özdeşlik varsaymamaktadır. Her bir üstyapısal öğe, özgünlüğü ve farkı vurgulanarak anılmıştır. Ayrıca Larrain'in ifade ettiği gibi bunların ideolojik sayıldığına dair açık bir niteleme bu metinde yer almamaktadır. Ancak bana göre, yukarıda alıntıladığım paragrafın son cümlesi, bu konuda Larrain'inki kadar açık bir sonuca varmamızı engeller gibi görünmektedir. Bu son cümle, üstyapıyı oluşturan düşünsel ve duygusal öğeleri toplumsallaşma yoluyla edinmiş bir bireyin, bu öğeleri kendi eyleminin itici gücü ve başlangıcı sayabilecek eşzamanlı bir yanılsama içinde olabileceğini de varsaymaktadır. Bu yanılsamanın, söz konusu bireyin toplumsal ilişkilerin gerçek niteliğini eksik ya da hatalı tanımasıyla ilişkisi bence açıktır. Birey, üstyapının maddi temellerini, belli bir toplumsal ilişki biçimine denk düşmekte olduğunu ve yönetici sınıfla ilişkisini sahip olduğu "duygular, yanılsamalar, düşünce biçimleri ve yaşam görüşlerinden oluşan bütün bir üstyapının" *ideolojik* etkisi nedeniyle görememektedir.

Bilinç, Marx tarafından yapının düzeylerinden biri olarak anlaşılır. Ancak üstyapıya yerleştirilen bilincin bütün ürünlerinin ideolojik karakter taşıyıp taşımadığı noktası tartışmalıdır. Larrain, ideolojinin çelişkilerin gizlenmesi işlevini yerine getiren bir çarpıtma olarak anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır. Böyle kabul edildiğinde, bütün bilinç biçimlerinin bu tarz bir işlevi yerine getirdiğini iddia etmek mümkün olmaz. Bilincin bütün biçimlerinin toplumsal belirlenime tâbi olması, bunların ideolojik oldukları anlamına gelmez. Larrain, ideolojinin bütün toplumlar için zorunlu bir yapısal düzey olmadığını, yalnızca düşünce oluşturucu üstyapının istisnasız bütün toplumlarda var olması gerektiğini, ama ideolojinin yalnızca çatışmalı toplumlarda ortaya çıktığını söylüyor. Buradan çatışmaların bütünüyle ortadan kaldırılabileceği veya zaten hiçbir zaman var olmadığı toplumlar olabileceği sonucu çıkıyor. Larrain'in ideolojik olanla olmayan arasındaki sınırın belirlenmesi gerektiği düşüncesine esas olarak katılmakla birlikte, çelişkinin tarihselliğini varsayan ve ideolojik olanın sınırı sorununu ideolojinin sonuna indirgeyen bu açıklamayı sorunlu buluyo-

rum. Kendinde çelişkinin tarihselliğinden ve ideolojinin belli tarzdaki ilişkilerin egemen olduğu belirli toplumlara özgü bir olgu olduğundan söz etmek, ideolojinin gizlediği çelişkilerin de kendinde anlamıyla değil, belirlenmiş sınırlı anlamıyla çelişki, yani ancak belli tarzda bir çelişki olduğunu varsaymak demektir. Larrain bunu kabul eder ve ideolojiyi çelişkili toplumsal oluşumların yeniden üretimi için kaçınılmaz olduğu halde, zorunluluğu ancak belli tarzda toplumlarla sınırlı bir olgu olarak kavramakta ısrar eder.[39]

Bu açıklama, Marxçı geleneğin tarihi içinde, ideolojinin sınırlarının genişlemesi ve ideolojik olmayanla arasındaki ayrımın giderek kaybolmasıyla sonuçlanan gelişmelere Marx'ın kendi eseri temelinde bir yanıt arama girişimi olarak değerlendirilebilir. İdeolojik olanın genişlemesi, Marxçılığın krizine işaret etmektedir: ekonomik altyapının toplumsal oluşumun temeli olarak işleyebilmesinde ideolojinin payının sanıldığından daha büyük olabileceğine işaret eden tarihsel gelişmeler karşısında Marxçı kategorilerin yetersizliği. Larrain, Marx'ı yorumcularının yanlış anlamalarından kurtarmaya çalışmaktadır. Marx'ın yazılarının kavramların özgün kullanımlarına sadık kalarak yeniden yorumlanmasının, bu krize yol açan yanlış anlamaları ortadan kaldıracağı düşüncesinden hareket etmektedir.

Ancak Larrain'in Marx'a dönme girişimi, çelişki ve ideoloji arasındaki ilişki, çelişkinin tarihselliği ve ideolojinin sonu bağıntısı çerçevesinde Marx'ın kuramına atfedilen yetersizliği yeniden üretmektedir. Öncelikle, ideolojik olmayanın ancak belli tarzdaki üretim ilişkilerinin çözülmesiyle mümkün olabileceği, yani *geleceğe ait* bir durum olduğu sonucuna varmamıza neden olacak biçimde, çelişkinin tarihselliğiyle ideolojinin tarihselliği arasında bir ilişki varsayılmaktadır. Burada, ideolojik olmayanın idealleştirilmesi söz konusudur. Aslında Larrain, bu tehlikenin farkındadır ve Marx'ın ideolojik olmayan, ama belli ölçüde yanılsamalı veya eksik, irrasyonel düşünce biçimlerine üstyapıda ideolojinin yanında yer verdiğini göstermeye çalışmaktadır.

---

[39] Larrain, *The Concept of Ideology*, s. 50-51.

Fakat bu tarz bir ayrım yapılmış olsa bile, ideolojik olmadığı halde yanıltıcı olabilecek bu düşüncelerin varlığı da belli bir toplumsal oluşuma atfedilmiş olduğundan, bu oluşumun ortadan kalkmasıyla onun varlığıyla belirlenen her tür düşünce biçiminin (ideolojik olsun olmasın) temelini yitirmesini ve yok olmasını beklemek doğaldır. Eğer çelişkisiz *ideal* bir toplumsal varoluş mümkünse buna uygun biçimde ve bunun üzerinde şekillenecek *ideal* bir düşünce dünyası da mümkündür.

Bu sonucu, gerçekliğin Platoncu bir tarzda idealleştirilmesinin semptomatik bir dışavurumu olarak görmeyi öneriyorum. Böyle bir iddiayla Marx'ın Platoncu bir felsefeye sahip olduğunu veya Marx'ın felsefesinde ideolojik olanla gerçeklik arasında kurulan karşıtlığın Platon'un idealar dünyası/görünüş dünyası ayrımı temelinde anlaşılması gerektiğini söylemek istemiyorum. Marx, maddi toplumsal ilişkilerin bir türevi olarak gördüğü düşünce biçimlerinin tâbi oldukları maddi koşullar değiştikçe değişeceğini kabul etmektedir. Oysa Platoncu gelenek düşüncenin nesnesini, anlamının oluşumunu bizim düşünce süreçlerimizi önceleyen ölümsüz/sonsuz bir form olarak görür. Başka bir deyişle formlar değişmez nitelikte olup tarihsel değildir. Bu formlar üzerine düşünmek ise bu anlamda sonsuz bir fikir yürütme, pasif bir sezinleme veya formların zamana tâbi olmayan algısından başka bir anlama gelmemektedir. Bunun doğal sonucu, görünüş dünyasından özgürleşmenin insanlara verili olmayışıdır. Ancak bir grup ayrıcalıklı birey, aklın gözüyle bu formlar dünyasının bilgisine ulaşabilecektir. Oysa Marx, ideolojik olandan özgürleşmenin mümkün olduğunu düşünmektedir.

Marx gibi düşüncenin tarihselliğini vurgulayan Hegel'in Platoncu geleneğin düşüncenin sonsuzluğu iddiasına getirdiği eleştiri, Marx'ın neden bu tarz bir Platoncu sayılamayacağını daha iyi açıklayabilir. Hegel'e göre, Platoncu düşünce kavramının temel sorunu, düşüncelerin anlamının asla tamamlanamayışını ve insana verili olmayışını, insanın düşüncenin aşkın özünü algılamasının olanaksızlığına bağlamasıdır. Hegel Platon'un tersine, düşüncelerin ancak insanın onlar hakkında düşünme etkinliği sırasında açık, belirgin ve belli bir

anlama sahip hale geldiklerini iddia etmektedir. Ona göre yapılması gereken, düşünceyi öğelerine ayırarak diğer düşüncelerle karşılaştırmak ve düşüncenin bağlamını aramak olmalıdır. Eğer düşünce insanın düşünme eylemi içinde kendi anlamını ediniyorsa, o zaman düşünme eylemiyle düşüncenin nesnesini birbirinden kesin biçimde ayırmamız mümkün değildir. Düşüncenin nesnesi düşünceye verili değildir, düşünme süreci içinde bu süreç tarafından yaratılmıştır. Görüldüğü gibi düşüncenin tarihselliği tezi, Platoncu düşünce kavramıyla çelişmektedir. Hegel gibi Marx'ın da bu tezi kabul ettiği düşünülecek olursa, ne Hegel ne de Marx bu anlamda Platoncu bir felsefeye sahiptir. Başka bir deyişle, her iki düşünürün düşüncenin tarihselliği vurgusu, düşünceyi değişmez ideal bir gerçeklik olarak kabul eden Platon felsefesiyle bağdaşmaz.

O halde Marx'ın düşüncesinde yer alan, tarihin belli bir anında *ideal* bir varoluş tarzının ve buna tekabül eden bir *ideal* düşünce tarzının mümkün olduğu tezinin gerçeğin Platoncu bir tarzda idealleştirilmesinin semptomatik bir dışa vurumu olarak okunması yanlış mıdır? Bu soruya yine Hegel'den Marx'a doğru ilerleyerek yanıt vermenin uygun olacağı kanısındayım. Kendi üzerine (hakkında) düşünerek hem kendi gerçeğini yaratacak olan, hem de düşünme süreci içinde kendini keşfederek kendini gerçekleştirecek olan düşüncedir (kendini düşünen düşünce). Düşüncenin kendini keşfinin tarihi, felsefe tarihiyle aynı şeydir ve bu tarihteki her aşama, düşüncenin mantıksal gelişiminde bir uğrağa ya da bir döneme denk düşmektedir. Hegel'e göre, düşüncenin kendini keşif süreci tamamlandığında ve bilinç, özbilinç olduğunu anladığında tarih de bitmiş olacaktır. Bu anlamda oluşumu son ana dek ertelenen anlam, tarihin her aşamasında tamamlanmamış, eksik bir biçime sahip olacaktır ve tam olarak oluştuğunda Platoncu anlamda verili bir gerçekliğe sahip olmasa da evrensel bir hakikate dönüşecektir. Evrensel hakikat olarak düşünce, tarihin her uğrağında bir yok-varlık olarak, bir potansiyel olarak vardır. Bu düşüncede Platoncu ikiciliğin belirlediği metafizik geleneği aşma çabası açıktır. Platoncu gelenekte tarih dışı kılınan görünüş ve

öz ayrımının tarihselleştirilmesi, bu ikiciliği aşma yolunda önemli bir adımdır. Ancak bu tarz bir tarihsellik anlayışı, Hegel felsefesinde tikelin evrensele öykünüşünü gösteren tarih ve evrenselle tikelin –tikeller gerçek ifadelerini evrenselin egemen hale gelişinde bulacakları için bu onların özgürleşme anı olsa da– mutlak özdeşliğinin gerçekleşme anı olarak tarihin sonu ideali arasında kurulan bir başka ikiliğin de kaynağı olmuştur. Benzer bir formülasyona Marx'ın komünist toplum ile ilgili açıklamalarında rastlanmaktadır. Komünist toplum bir ideal olarak kabul edilmeyen ancak tarihin belli bir aşamasında gerçekliği kendine uydurarak evrenselleşecek bir toplumsal varoluş biçimi olarak açıklanmaktadır. Her iki düşünür için de apaçıklık ve şeffaflık, bütün tarihsel koşullarda elde edilebilir bir olgu değildir. Aslında insanlığın tarihin tamamına yakın bölümünde toplumsal bir bulanıklığa mahkum olduğuna inanırlar. Her iki düşünür de tarihin gerçek özgürlüğün mümkün hale geldiği açık bir topluma ya da açıklığın kendisine doğru ilerlediğini düşünür. Farkları hangi tarihsel koşulların bu tarz bir oluşumu olanaklı hale getireceği noktasında belirginleşmektedir. Hegel, yaşadığı dönemin tarihsel koşullarının kendi felsefesini olanaklı hale getirmesi nedeniyle özbilincin kendine doğru hareketinin tamamlandığı, yani kendini keşfetme sürecinin sona erdiği anı da olanaklı hale getirdiği görüşündedir. Marx ise, devrimci pratiğin kapitalist yapıyı sona erdireceğini, bu pratiğinse kapitalist toplumun çelişkili doğasından çıktığını kabul eder. Bu farka karşın, her iki düşünür açısından da tarihin değişmenin ve diyalektiğin sona erdiği ve uyumlu, şeffaf bir toplumun kurulduğu bir ana doğru evrildiğini söylemek yanlış olmaz.[40] Buradan hareketle, Platoncu ikiciliğin

[40] Literatürde Hegel ve Marx'ın buradakiyle çelişen yorumları olduğunun farkındayım. Özellikle, Hegel'in tarihin sonu konusunda Marx'a göre daha karamsar olduğunu ifade etmeliyim. Bunun yanında Žižek gibi yorumcular, Hegel'in mutlak özdeşliğinin bir yokluk etrafında kurulduğunu iddia etmekte ve bu nedenle Hegel'i açıklığın filozofu olarak kabul etmektedirler. Bütün bunlardan anlaşılacağı gibi, Hegel'in eserleri de, Marx'ın eserleri gibi birbirlerinden farklı, hatta çoğu kez birbirlerine alternatif yorumları ▶

kuramsal olarak alt ediliş anı, onun bir dizi başka ikilikte yeniden kuruluş anıdır diyebiliriz: Uyum/çelişki, mutlak özdeşlik/diyalektik, yabancılaşma/uzlaşma, tutsaklık/özgürlük, belirlenim/özgür irade.[41]

Çelişkinin kendisinin tarihselliğine yapılan vurgu, paradoksal biçimde ideolojinin ideolojik olmayanla sınırının görünür hale gelmesi yerine sınırı iyice belirsizleştirecek biçimde ideolojik olanın genişlemesiyle sonuçlanmaktadır. Açıklamanın mantığı basittir: ideolojinin sonu geleceğe ertelendiğine göre, varolan toplumsal yapının çelişkili doğasını, bu yapının egemen unsuru olan burjuva sınıfının çıkarlarına uygun biçimde yeniden üretme pratiğinin ideolojik karakterinin sınırı da ancak gelecekte belirginleşecektir. Bunun nedeni, ideolojik olanın karşıtının Marx'ın yazılarında ikili bir karaktere sahip olmasıdır. Bir yanda gerçekliğin temsili olarak ideolojinin temsil ettiği şeyi çarpıtması ve ters yüz etmesi söz konusudur; bir temsil ilişkisi olması itibariyle de ideolojik olan gerçeğin karşısında konumlandırılmıştır. Bunun anlamı, gerçekliğin aslında ideolojik olmayanı ifade etmesidir. Ancak, bu gerçekliğin kendisi esas olarak bölünmüş ve çelişkili bir doğaya sahiptir. İdeolojik olan hem bu yapının bir ürünüdür ve onu yansıtır, hem de bu yapının haklılaştırılması ve meşru kılınması yoluyla onu yeniden üretir. Gerçekliğin varoluşunun sürekliliği bir anlamda ideolojik olanın başarısına bağlanmaktadır. Burada açıkça bir

---

olanaklı kılacak bir çokboyutluluğa ve çokanlamlılığa sahiptir. Bu nedenle, buradaki yorumu olabilecek tek *doğru* yorum olarak sunmaktan kaçınıyorum. Okuyucunun yorumun çokyüzlülüğünü dikkate alması gerektiğini belirtmek istiyorum

[41] Hegel'in tarihselciliğinin kapsamlı bir açıklaması için bkz. Frederick Beiser, "Hegel's Historicism", der. Frederick Beiser, *The Cambridge Companion to Hegel* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 270-301.

Hegel ve Marx'taki sonsuzluk kavrayışlarının benzerliğini vurgulayan bir tartışma için bkz. Gary K. Browning, "Good and Bad Infinities in Hegel and Marx", der. Gary K. Browning, *Hegel and the History of Political Philosophy* içinde, Londra: Macmillan Press, 1999, s. 93-106.

döngü, bir açmaz yaratılmaktadır. İdeolojinin başarısı, gerçekliğin içerdiği çelişkiler ve bölünmelere karşın yeniden üretilmesindeyse ve gerçeklik, ideolojinin sürekliliğinin kaynağıysa o zaman bu karşılıklı yeniden üretimin dışına çıkmak nasıl mümkün olacaktır? İdeolojik olmayanın bu döngüde, herhangi bir biçimde gerçeğin türevlerinden biri değilse yerinin olamayacağı açıktır. Bu durumda bu denli kapalı bir süreç, ancak dışarıdan bir müdahaleyle yıkılabilecektir. İdeoloji eleştirisi, ideolojik olanın sınırında mümkündür. Eleştirinin konumu, ideolojik olana aşkınsa felsefeye aittir, değilse geleceğe ertelenmiştir. Örnek olarak Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi*'ndeki şu sözlerini okuyalım:

> Fakat toplumun varolan durumunun komünist devrimle tersine dönmesi ve bu güçle aynı şey olan özel mülkiyetin kaldırılmasıyla birlikte, Alman kuramcılarını böylesine yanıltan bu gücün de çözüleceği ve sonunda tarihin dünya tarihine dönüşmesi ölçüsünde her bir bireyin özgürleşmesinin tamamlanacağı da yine aynı biçimde ampirik olarak kanıtlanabilir. Yukarıda söylenenlerden sonra şurası açıktır ki bireyin gerçek entelektüel zenginliği, bütünüyle onun gerçek bağlantılarının zenginliğine bağlıdır. Ancak o zaman ayrı ayrı bireyler çeşitli ulusal ve yerel engellerinden kurtulacak, bütün dünyanın maddi ve entelektüel ürünleriyle pratik bir bağlantı içine konulacak ve bütün yeryüzünün üretiminden (insanın yaratıları) bütün boyutlarıyla yararlanma, zevk alma kapasitesine sahip olacağı bir konuma getirileceklerdir.
>
> Komünizm, bizim için kurulu bir durum değildir, gerçekliğin kendisini uydurması gereken [uydurmak zorunda olacağı] bir *ideal*dir. Biz, komünizmi varolan durumu ortadan kaldıracak *gerçek* bir hareket olarak adlandırıyoruz. Bu hareketin koşulları, şu anda varolan öncüllerden kaynaklanmaktadır.[42]

---

[42] Marx ve Engels, *The German Ideology*, s. 55, 56-57.

Artık sınıf bölünmelerine tâbi olmayan bireylerin ortak iradesine bağlı bir ortak yaşam, gerçek özgürlüğün gerçekleşmesinin koşuludur. Özgürlük bir kez kazanıldığında evrenselleşir. Komünist devrim, tarihin değil insanın tarih öncesinin sonu olacaktır. Komünizm kendi başına insanın gelişiminin hedefi olmadığı halde, tarihin düğümünü çözer ve kendisinin çözüm olduğunu bilir. Görüldüğü gibi kuramda ideolojik olmayan (ideoloji eleştirisinin görünür kıldığı), gerçek ve ideoloji arasındaki diyalektik ilişkinin dışında bir yere aktarılmaktadır. Bu çelişkili gerçekliğin tarihselliği, tarihin toplumun kendine şeffaf hale geldiği bir özgürleşme anına doğru evrildiği düşüncesiyle vurgulanır. İdeolojinin bulanıklaştıran örtüsünün kalktığı bu an, hem çelişkilerin çözüldüğü andır hem de ideolojik olmayanın bir *ideal* olarak kurulduğu an. Burada ilginç olan ideolojik olmayanın Hegel'in *Darstellung*'u gibi hep geride bir olasılık olarak durması ve erişilebilir bir olasılık olarak geleceğe ertelenmiş olmasıdır. Bu durum, Marx'ta varolan ve Larrain'in düzeltme çabasına karşın aşamadığı bir paradoksa işaret etmektedir.

Larrain, ideolojinin üstyapıyı oluşturan düzeylerden biri olduğu düşüncesinde düzeltme yapmaktadır. İdeoloji, Marx'a atfedilen üçlü toplum topografyasında siyasetle birlikte üstyapıyı oluşturan düzey değildir. Ekonomi ve siyasetin yanında toplumsal yapının üçüncü düzeyi, düşünce oluşturucu düzeydir, ki Larrain, bunu ideolojik olanı da kapsayan geniş bir yapı olarak düşünmektedir. Bu üçüncü düzeyin sınıfsal ve tarihsel olduğu doğrudur, ancak yönetici sınıfın egemen düşüncelerinin tamamını ideolojik kabul edemeyeceğimiz için bu üçüncü düzeyi ideoloji olarak adlandırmamız da Marx'ın kuramıyla çelişecektir. Buradan hareketle Larrain, ideolojiyi üstyapının düşünce oluşturucu düzeyinin bölümlerinden biri olarak sınırlandırmaktadır.[43]

İdeolojinin, altyapı-üstyapı ikiliği temelinde açıklanan toplumsal yapının üstyapısal unsurlarından biri olduğu tezi, *Alman İdeolojisi*'nde

[43] Larrain, *The Concept of Ideology*, s. 51.

ideolojiyle ilgili pek çok yanlış anlamaya da kaynaklık eden önemli tezlerden biridir. Aslında Marx'ın eserlerinde toplumsal bilinçle ekonomik temel arasındaki ilişki, açıkça bir yansıma ilişkisi olarak kavramlaştırılmış olmakla birlikte, bilinçle üstyapı arasındaki ilişkiler, aynı açıklıkla tanımlanmaz. Burada yansıma ilişkisi yerini bir karşılıklılık veya uyumluluk ilişkisine terk etmiştir. Marx'ın *Ekonomi-Politiğin Eleştirisine Katkı*'ya Önsöz'deki "Üretim ilişkilerinin tamamı, toplumun ekonomik yapısını, yani gerçek temelini oluşturur. Bu temel üzerinde yasal ve siyasal üstyapı yükselir ve toplumsal bilincin belli biçimleri bu temele karşılık gelir." biçimindeki ifadesi, toplumsal bilinci bir karşılıklılık çerçevesinde betimler gibidir. Stuart Hall, buradan hareketle ve Larrain'e yakın biçimde, altyapı-üstyapı metaforuyla iki düzeye indirgenen toplumsal yapının aslında üç düzeyden oluştuğunu söylüyor: ilk düzey, maddi üretim düzeyidir; ikinci düzey, sivil toplum ve devlet düzeyidir; son düzey ise bilincin alanıdır, yani felsefe, din ve ahlakın alanıdır.[44] Bu şemada üstyapının düzeyleriyle altyapı arasında yansımadan çok daha karmaşık ve çok yönlü bir ilişkiyi düşünmeyi gerektirecek biçimde bir karşılıklılık ve uyum varsayılmaktadır. Hall'un ünlü topografyayı ikili yerine üçlü bir şema çerçevesinde açıklaması, üstyapının farklı düzeylerinin tek yönlü bir belirlenim ilişkisinin dışına taşınarak altyapı karşısında göreli özerkliklerinin kabulü anlamına gelmektedir. Bu anlamıyla düşünüldüğünde siyasal olanı ve ideolojik olanı basitçe altyapının yansıması sayan tezin tersine karşılıklılık tezinin, ideolojik olanın kuramlaştırılmasına olanak sağladığı söylenebilir. Ancak Marx'ın yazılarında toplumsal bilincin üstyapıyla ilişkisinin ne olduğu konusunda tam bir açıklık bulunmaması, hem yansıma tezinin hem de karşılıklılık tezinin farklı yorumlamalara kaynaklık edecek biçimde varlığını korumasına neden olmaktadır.

---

[44] Karş. Stuart Hall, "Rethinking the 'Base and Superstructure' Metaphor", der. Jon Bloomfield, *Papers on Class, Hegemony and Party* içinde, Londra: Lawrence and Wishart, 1977.

2. Olanaksız Bir Nesne ve İdeolojinin Sınırı Olarak Marx'ın İdeal Toplumu

Marx'ın kuramında ideolojik olana göreli bir özerklik tanıyan karşılıklılık tezi gibi tezlerin var olması, Marxçılığın toplum kavrayışının ekonomik indirgemecilik çerçevesinde şekillenmediği sonucunu çıkarmamızı sağlayacak güçte kuramsal bir temel oluşturmamaktadır. Laclau'nun da belirttiği gibi, Marxçılığın ekonomist ve indirgemeci toplum kavrayışının yetersizliğini gösteren krizi, altyapısal temel ve üstyapı arasındaki bölünmeye dayanan toplumsal bütünlük anlayışının sorgulanmasını gerektirmektedir.[45] İdeolojiyi, üstyapısal bir öğe olarak toplumsal bütünlüğün bir düzlemine yerleştiren bu görüş, esas olarak, toplumun kavranabilir bir bütün olduğu varsayımına dayanmaktadır. Toplum, "içine aldığı parçalı öğelerin ve süreçlerin üzerine inşa edileceği bir yapı" olarak anlaşılmaktadır.[46] Toplumsal öğelerin veya süreçlerin, diğer öğelerle ilişkilerinin oluşturduğu bir sistem içinde anlamlarının belirlenebileceği, kendilerini dışarıdan belirleyen böyle bir sistem olmaksızın kendi başlarına bir anlama sahip olmadıkları varsayımı, bu anlayışı şekillendirmektedir. Buna göre, söz konusu olan, her öğenin kendisini aşan bir bütünlük oluşturmak üzere bir diğer öğeye bağlandığı bir yapıdır. Bu yapı bir merkezden yoksun değildir. Marx'ın toplum modelinde, altyapının toplumsal varoluşun *gerçek* temeli sayıldığı düşünülürse, bu temelin toplumsal bütünlüğün oluşabilmesi için öğeler arasındaki ilişkinin niteliğini belirleyen bir merkez oluşturduğu söylenebilir. Bunun yanında, Laclau'yu izleyerek, bu yapısal bütünlüğün betimlenebilir ve tanımlanabilir pozitif bir varoluşa sahip kendinde bir nesne gibi sunuluşunun, onu toplumsal düzenin özü saymak anlamına geldiği söylenebilir: "Bu bütünlüğün statüsü, toplumsal yaşamın yüzeyinde ifadesini bulan, deneysel çeşitliliklerin ardında *tanınması* gereken toplumsal düzenin özü statüsü-

---

[45] Laclau, "The Impossibility of Society", der. Arthur ve Marilouise Kroker, *Ideology and Power in the Age of Lenin in Ruins* içinde, s. 24.

[46] a.g.e.

dür."[47] Kendisini bilginin kavranabilir bir nesnesi gibi gösteren bu *kurucu bütünlük*, Marx'ın kuramına içkin bir özcülüğü de görünür kılmaktadır. Hegelci bir biçimde bu bütünlük, kendini tikel zihinlere bölen ve tikellerde cisimleşen aklın evrenselliğine benzer bir evrenselliğe sahiptir. Tikellerin kendilerini aşan bir gerçekliğe sahip olan bu bütünlük, farklılıkların ve çelişkilerin böldüğü toplumsal düzene içkin, kurucu olmakla birlikte gizil, ama yine de ulaşılabilir, kavranabilir evrensel hakikati oluşturmaktadır. Daha önce belirttiğim gibi, Hegel'in felsefesinde akıl, bu evrensel hakikate ulaşabilme kapasitesine sahiptir. Akıl, bütün tarihsel sürece içkin evrensel hakikatin kendisi olduğunu keşfettiğinde çelişkilerin ve farklılıkların çözüldüğü tam özdeşlik aşamasına da erişmiş olacaktır.

Marx'ın toplum kuramını da benzer bir noktadan değerlendirmek mümkündür. Aslında Marx'ın toplumu, çelişkiler ve çatışmalarla bölünmüştür. Marx'ın toplumsal yaşam anlayışı, uzlaşma, düzen ve istikrar gibi kavramlara dayanmaz; toplumsal yaşamın çatışmalı karakteri vurgulanır. Üretim güçleri ve üretim ilişkileri arasındaki çelişki ve rakip toplumsal sınıflar arasındaki sürekli mücadele, toplum kuramının ve tarihsel materyalizmin belirleyici ilkelerini oluşturmaktadır. Üretim güçleriyle üretim ilişkileri arasındaki çelişkinin, tarihin asıl belirleyeni olduğu kabul edilir. Marx, tarihi belirleyiciliği işlevinden hareketle bu temel çelişkinin tarihsel çözümlemelerin de temel ilkesini oluşturduğu kanısındadır. Ona göre toplumsal sınıflar arasındaki çatışma, tarihin siyasal mantığını oluşturmaktadır. Tarihin itici gücü olarak sınıf çatışması, kapitalist toplumlarda burjuvazi ile proletarya arasındaki sürekli mücadelede somutlaşmaktadır. Başka bir deyişle kapitalist ve proleter sınıflar arasındaki sürekli mücadele, kapitalist toplumlarda siyasetin belirleyici dinamiğidir.[48] Marx, kapitalist topluma özgü bu çelişkilerin, tarihin diyalektik ilerleyişi içinde kapitalist toplumun kendi alternatifi olan komünist toplumu yarat-

---

[47] a.g.e., s. 25.

[48] David Howarth, *Discourse*, Buckingham ve Philadelphia: Open University Press, 2000, s. 86.

ması sonucunda, bu alternatifin öncüsü olan proleter sınıfın devrimci pratiği aracılığıyla çözüleceğine inanmaktadır. Başka bir deyişle proletaryanın devrimci pratiği ile kapitalist devlet yıkılacak, kapitalist üretim ilişkileri çözülecektir. Kendini devrimci bir özneye dönüştürmüş olan proleter sınıf, kapitalist toplumun yerine kendi imgelemine uygun bir toplum kuracaktır. Proletaryanın devrimci özneye dönüşebilmesinin koşulu ise sınıf bilincine sahip olmasıdır. Marx'ın eserleri birbirini tamamlayıcı biçimde, üretim ilişkilerini ve üretim biçimlerini, üretim ilişkilerinin yeniden üretimi pratiğini, bu pratiğin karşısında devrimci pratiğin ortaya çıkış koşullarını irdelemektedir. Marx, *Alman İdeolojisi*'nde belli tarzdaki üretim ilişkilerini yeniden üreten bir pratiğin varlığına ve tarihin bireylerin üzerinde ve bireylere karşı nesnel bir gücün oluşumunu gösterdiğine işaret etmektedir. *Kapital*'de ise bu nesnel gücün hangi biçimlerde ortaya çıktığına dair ayrıntılı bir çözümleme yapmaktadır. Devrimci pratiğin zorunluluğu vurgusunu *Alman İdeolojisi*'nde, bu pratiğin ortaya çıkış koşullarının incelenmesini de *Kapital*'de buluyoruz. Metada nesneleşen yeniden üretici pratik, sınıf mücadelesi içinde devrimci pratiğin ortaya çıkmasıyla çözülecektir. "Yani meta, birbirini izleyen dönüşümleri içinde para, sermaye ve artı-değer haline gelen ve sınıf mücadelesi içinde sona erecek olan somut, tarihsel bir çeşit pratiktir."[49]

Bütün bu açıklamalardan esas olarak Marx'ın toplumu kavranabilir bir bütün, toplumsal öğelerin ve süreçlerin anlamını belirleyen ve onlara temel oluşturan bir yapı olarak gördüğü sonucu çıkarılabilir. Bu toplum anlayışı ise Laclau'nun ifade ettiği gibi, birbirine karşı işleyen iki edimi aynı anda içermektedir. Bir yandan, yapının ilişkiselliği vurgulanmakta ve yapıyı oluşturan her öğenin ancak başkalarıyla olan sonsuz ilişkileri içinde bir özdeşliğe, bir kimliğe sahip olabileceği kabul edilmektedir, ki bu aynı zamanda toplumsalın sonsuz bir farklılıklar oyunu olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Öte yandan ise, anlamın son kertede belirlenmesinin olanaksızlığını gösteren bu fark-

[49] Larrain, *The Concept of Ideology*, s. 55.

lılıklar oyununa karşı anlamı sabitlemek ve bu sonsuz oyuna bir sınır koyabilmek üzere bir hareket söz konusudur: Topluma sınırları olan, anlamı tam olarak kavranabilir bir bütünlük niteliği kazandırmak. İdeoloji bu noktada, Marx'ın kuramındakinden farklı biçimde toplumsal olanın kurucusu olarak kavranmaktadır: *Olanaksız bir nesnenin kurulma çabası.* Marx'ın ideoloji kuramı, bu nesnenin kurulma çabasının bir parçası olarak düşünülebilir. Marx'ın çelişkisiz toplumunun da bu anlamda bir ütopya olduğu öne sürülebilir.[50] Marx'ın ütopyası, insanın kendi eyleminin kendisine karşı yabancı ve köleleştirici bir güç haline gelişinin bir örneği olan işbölümünün ortadan kalktığı, insanın gönüllü ortaklıklara girdiği bir toplumdur. *Alman İdeolojisi*'nden alıntıladığım aşağıdaki paragraf, işbölümünün ortadan kalkmasıyla birlikte insanın özgürleşmesinin önüne konulan engellerin nasıl ortadan kalkacağını anlatmaktadır:

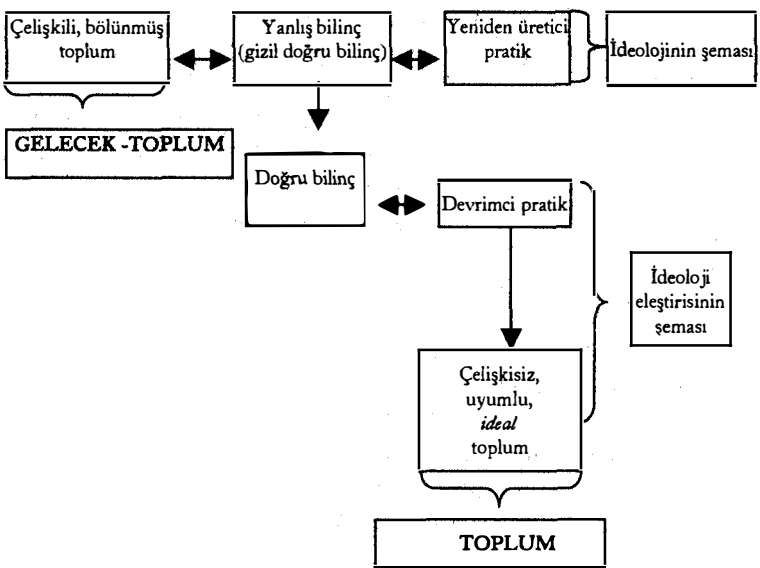
> ... işbölümü, bize, insan doğal toplumda kaldığı, yani özel ve ortak çıkar arasında bir ayrılık söz konusu olduğu ve sonuç olarak faaliyet, gönüllü olarak değil doğal olarak bölündüğü sürece, insanın kendi eyleminin nasıl kendisine karşı yabancı, kontrol edemediği, köleleştirici bir güce dönüştüğünün ilk örneğini sunar. Çünkü işbölümü ortaya çıkar çıkmaz her insan, kendisine dayatılan ve kaçamayacağı özel, yalnızca kendine ait etkinlik alanına sahip olur. Avcı, balıkçı, çoban veya eleştirmendir ve eğer hayatını idame ettirecek araçları kaybetmek istemiyorsa öyle de kalmak zorundadır. Oysa hiç kimsenin kendine has bir etkinlik alanına sahip olmadığı, ama herkesin istediği bir dalda beceri kazandığı komünist toplumda, genel üretimi toplum yürütür ve böylece benim için bugün bir şey, yarın başka bir şey yapmayı, sabah avlanmayı, öğleden sonra balık tutmayı, akşamları inekleri beslemeyi, akşam yemeğinden sonra ise –yalnızca bir akla sahip olduğum için– eleştiri yapmayı

[50] Laclau, "The Impossibility of Society", s. 25-27.

asla avcı, balıkçı, çoban ya da eleştirmen olmadan mümkün kılar.[51]

Marx, işbölümünü insanı kendine yabancılaştırıcı sonuçlarıyla ele almaktadır. İşbölümünün ortaya çıkmasıyla birlikte insanın eylemi kendisine karşı bir güce dönüşmüştür. Bu güç köleleştiricidir. İnsan, kaçamayacağı bir biçimde gönüllü olarak seçmediği etkinlik alanlarına dahil olur. İnsanın yaşamını sürdürebilmesi, artık kendisine karşı gelişen bu güce boyun eğmesine bağlıdır. Marx, insanın emeğinin bölünmesi sürecinin komünist toplumda sona ereceğini kabul etmektedir. Komünist toplum, işbölümünün bir sonucu olan yabancılaşmanın ortadan kalkacağı bir üretim biçimine dayanacaktır. Toplumca yürütülen genel üretime gönüllü katılım esastır.

Aşağıdaki tablo, Marx'ın toplum kuramının Laclau'nun tezine uygun bir şemasını içermektedir:



[51] Marx ve Engels, *The German Ideology*, s. 53.

Tablodan da anlaşılacağı gibi, ideoloji esas olarak yeniden üretici pratiğin mekanizmasını oluşturur. Marx'ın kuramına göre ideolojinin işlevi, toplumsal çelişkileri gizleyerek olası bir birliğin kuruluşunu belli bir sınıfın çıkarına geciktirmek ve böylece var olan üretim ilişkilerinin devamını sağlamaktır. Bunu, *toplumun olanaksız bir nesne olarak kuruluşunu sağlamak* şeklinde yeniden okuyabiliriz. Aslında Marx'ın kendi çözümü de bu anlamda ideolojik bir fanteziye dayanmaktadır. Devrimci pratikle birlikte ona koşut olarak işleyen ideoloji eleştirisi toplumsal gerçekliğin özünü açığa vurduğunda, ters duran gerçekliğin düzeltilmesi olasılığı da ortaya çıkmış olacaktır. Çelişkilerin ortadan kalktığı, insanların gönüllü birliğine dayanarak kurulacak olan bu yeni toplumsal düzen, ideolojinin ve ideoloji eleştirisinin varlık nedenlerinin kalmadığı bir *ideal* düzen olacaktır.

İdeoloji/ideoloji eleştirisi, henüz toplum olamayan gelecek-toplum/toplum ikilikleri, Marx'ın kuramında ideal toplumu ideolojik olanın sınırını çizen potansiyel bir oluşum konumuna getirmektedir. Marx, kapitalist toplumun kendi sınırını oluşturduğunu kabul eder. Bunun anlamı, kapitalist gerçekliğin hem kendi kuruluşu için zorunlu olan hem de kendi 'ters dönmüşlüğünü', 'yanlışlığını' açığa vurarak onun birliğini bozan bir öğeyi içermekte oluşudur. İdeoloji eleştirisi, kapitalist toplumsal gerçekliği ve onun ideolojik bütünlüğünü kuran ve kıran semptomu açığa çıkarmaya yönelmiştir. İdeoloji eleştirisi, ideolojik olanın sınırında yer almaktadır. İzleyen bölümde Marx'ın epistemolojisi çerçevesinde ideoloji kavramının boyutlarını tartışırken ideoloji eleştirisinin semptomatik bir yorumlama olduğu savını da irdelemeye çalışacağım.

V. BÖLÜM

MARX'IN EPİSTEMOLOJİSİ VE İDEOLOJİ

1. Yanlış Bilinç Sorunsalı

Alman İdeolojisi, maddi yaşamın dine, düşünceye ve spekülasyona önceliğini belirten tezlerle doludur. Ancak, yine *Alman İdeolojisi*, düşünce dünyasını maddi dünyada çözen, bilinç ve gerçeklik arasındaki somut birliğe duyarsız materyalist tezlere karşı savlar da içermektedir. Marx, maddi hayatla düşünceler arasındaki bağı açıklamaya çalışmaktadır. Materyalizm bilinci dış gerçekliğin bir yansıması sayarken, idealizm gerçekliği bilincin bir ürünü olarak görür. Materyalizm ikicidir; gerçekliğin düşünce dünyası karşısında bir özerkliği vardır. İdealizm bu ikiciliği yadsır ama gerçek bir birlik oluşturmak yerine gerçekliğin özerkliğini düşünce dünyasında çökertir. Marx'ın ideali ise bilinçle gerçeklik arasında gerçek bir birlik yaratacak yeni bir bilinç kuramı oluşturmaktır. Bu nedenle, *Alman İdeolojisi*'nde bilincin merkezi kavram olması şaşırtıcı değildir. Ancak daha önce belirttiğim gibi, eserde birbirine alternatif oluşturan iki farklı perspektifin bulunması, Marx'ın bilinçle ilgili kuramsal katkıları hakkında yorum güçlüklerini beraberinde getirmektedir.

Alman İdeolojisi'nde bilinçle ilgili açıklamalarda kullanılan imgeler ve metaforlar, yorumlamayı güçleştiren karşıtlıkların, çelişkilerin ve belirsizliklerin kaynağıdır. "Hayaletler", "retina üzerinde ters dönme" ve "*camera obscura*" gibi imgeler ve metaforlar, bilincin keyfi biçimde gerçekliği saptıran veya bozan bir işleyişi olduğu ve aslında gerçekliğe ilişkin bu etkiden arınmış doğru bir perspektifin mümkün olabileceği sonucuna bizi götürmektedir. Buna karşılık "yansımalar", "yankılar" ve "türevler" gibi imgelerse bilincin gerçeklik karşısında bir gölge görüngüye indirgendiği sonucunu doğrular gibidir. Bir önceki bölümde Marx'ın toplum kuramı ve altyapı/üstyapı ayrımını tartışırken

bu noktaya belli ölçüde değinmiştim. Bu bölümde bilinç ve ideoloji konusunu, özellikle 'yanlış bilinç' kavramının Marx'ın ideoloji kuramındaki yeri bağlamında daha ayrıntılı tartışmayı hedefliyorum. Ancak Marx'ın eserini bu çerçevede yorumlamaya girişmeden önce, 'yanlış bilinç' kavramının ideoloji kavramının gelişiminde nasıl bir role sahip olduğuna değinmekte yarar olduğunu düşünüyorum.

Yanlış bilinçlilikle ideoloji arasında kurulan özdeşlik ideoloji kuramlarının en sorunlu kavramlaştırmalarından biri olmakla birlikte, ideoloji kuramlarını konu edinen çalışmalar açısından kaçınılmaz bir referans oluşturacak biçimde kavramla bütünleşmiştir. Bu özdeşlik esas olarak Marxçılığa atfedilmektedir, ancak özellikle yönetim sorunu çerçevesinde düşünüldüğünde Platon'dan Machiavelli'ye, Vico'dan Rousseau'ya pek çok düşünürün eserlerinde izine rastlanabilir bir düşünce çizgisinin devamı olarak anlaşılması gerekir. Yanlış bilincin ifade ettiği şeyin/şeylerin felsefe tarihi içinde değişik ve çeşitli formülasyonlara konu olduğunu iddia etmek mümkün görünüyor. Yanlış bilinç olarak ideoloji ifadesinin genelde iki kullanım tarzı olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki, ideolojinin siyasal işlevine dikkat çeken ve yönetim sorunu açısından yanlış bilinç olarak ideolojinin, iktidarın meşruluk stratejileriyle ve toplumun yeniden üretimiyle işlevsel açıdan ilişkisini kuran bir düşünüş biçimidir. İkinci tarz özdeşleştirme esasında epistemolojik bir kurgudur, bilgi ile bilgi olmayan arasındaki ayrım temelinde ideolojiyi bilginin önünde bir engel olarak görmektedir. Bu iki kullanım tarzını birbirinden bu şekilde ayırmak aslında onları zorunlu olarak birbirlerini dışlayan, karşıt kategoriler olarak ele almak anlamına gelmemektedir. Bu iki kategori arasında geçişlilikler olduğu açıktır.

İlk anlamıyla yanlış bilinç, Eski Yunan'dan günümüze uzanan bir süreklilik içinde (toplumun yeniden üretimi veya adil olmayan rejimlerin bile kalıcı olabilmesi anlamında) yönetim sorunu ile ilgili düşüncelerde izine rastlayabileceğimiz bir çizgi oluşturmaktadır. Toplumun varlığını sürdürmesine yardımcı olması, eşitsiz ve adaletsiz rejimlerin sürekliliğinin dayanağı olması anlamında yanlış bilinç, ideoloji ku-

ramları için vazgeçilmez bir öneme sahip görünmektedir. Örneğin Platon, ideal devletinin sürekliliğini sağlayabilmek için bir soy mitinin gerekliliğini vurgulamıştır. Önerdiği yarı-kast sistemi, soylu bir yalana dayanır. Filozof-krallar, daha alt sınıf üyelerini kendi konumlarına razı etmek için ideal kentin dayanağı olan bu yalanı kalıcı kılmakla görevlidir. Buna göre bütün yurttaşlara, geçmiş deneyimlerine dair anılarının yalnızca bir düş olduğu ve aslında toprak altında doğup yetiştikleri anlatılır. Hazır olduklarında anneleri, yani toprak, onları yukarıya yeryüzüne göndermiştir. Ayrıca oluşum süreçlerinde onlara altından (filozoflar için), gümüşten (askerler için) veya demir ve bronzdan (çiftçi ve zanaatkârlar için) ruhlar verilmiştir. Bu mit, devletin (cumhuriyetin) sakinlerini hepsinin kız ve erkek kardeşler olduklarına ikna etmek ve devletin varoluşu için zorunlu olan sınıf sistemine halk desteği sağlamak için tasarlanmıştır. Machiavelli, yöneticilerin bilgisine sahip oldukları bir etkili gerçeklik varsayar, bunun karşısına da halkın hatalı dünya görüşünü temsil eden "imge"yi yerleştirir. Toplumsal yaşamın insan zihninin işleyişini bozan, düşünceyi ve algıyı çarpıtan etkiler yarattığı görüşü, Bacon'ın idoller kuramının temelini oluşturur. Bacon'ı bir yana bırakacak olursak, siyasal düşünürlerin çoğu iktidarın sürekliliği açısından halkın ikna edilmesinin önemine işaret etmiştir. Düşünürler, rızanın elde edilmesi için bir takım yollar önerdiklerinde yanlış ve doğru bilgi arasında bir ayrım yapmakta, yöneten/yönetilen ayrımını doğru bilgiye sahip olanla ol(a)mayan arasındaki "doğal", "haklı" ve "meşru" bir ayrım olarak kabul etmektedirler. Bu ayrımın gerçek bir temeli olmadığını kabul ettikleri durumlarda bile, düzenin ve iktidarın sürekliliği açısından bunun "doğal" olduğu "yalanına" halkın inandırılması gerektiğini savunmayı sürdürmüşlerdir. Bu anlamda, yönetimin sürekliliğini sağlamaya yarayan bir "yanlış bilincin" üretilmesi devletin işlevlerinden biri sayılmaktadır. Bu formül, düşünce tarihi içinde yeni öğelerle zenginleşmiş, giderek daha rafine bir biçim almıştır. Bununla birlikte ideoloji kuramları açısından esası değişmeyen bir şema oluşturmaktadır: İktidarın bir işlevi olarak ideolojik çarpıtma veya yanlış bilinç,

yanlış bilincin türevi olarak iktidarın meşruluğu. Bu basit formül, temel bir eşitsizliğin var olduğu kabulüne ve bu eşitsizliğin ancak bir yalanla veya yanlış bilinçlilik sayesinde siyasal düzen için bir tehdit olmaktan çıkacağı ve böylelikle düzenin veya *sistemin* sürekli kılınabileceği inancına dayanmaktadır. Bu noktada Rosen'in *On Voluntary Servitude* adlı eserinde ideoloji kuramlarının arka planını oluşturduğunu ifade ettiği iki temel inancın altını çizmek gerekiyor: Bunlardan ilki, toplumların bireysel ortak duyu perspektifinden kavranması olanaksız bir takım yollardan kendilerini koruyan *sistemler* olduklarına duyulan inançtır. İkincisi ise, eşitsiz ve adil olmayan toplumların varlıklarını sürdürebilmelerinin zora dayanan stratejiler yoluyla değil,[1] gerçekte çıkarları toplumu değiştirmek olan kitleleri kendi çıkarlarına körleştiren bir yanlış bilinç biçimi sayesinde mümkün olduğu inancıdır.[2] Bu iki inanç temelinde ideoloji kuramları, siyasal sistemin ve toplumun sürekliliği ile ideolojinin işleyişi arasında yanlış bilincin üretimi ekseninde bir ilişki kurmaktadır. Buna göre siyasal düzenin gerçeği, bir örtünün gerisinde halkın erişimine kapalı kalmalıdır. Yö-

---

[1] Bu noktada Norval'ın Rosen'a yönelttiği haklı eleştiriyi hatırlamakta yarar olduğunu düşünüyorum. Norval, Rosen'in ideoloji ile zor arasında keskin ama sorunlu bir ayrım yapmakta olduğuna dikkat çekiyor. Bu ayrım sorunludur çünkü ideolojinin işleyişi, özneleştirmeye dayanması nedeniyle mutlaka belli bir zoru içermektedir. Aletta J. Norval, "The Things We Do with Words: Contemporary Approaches to The Analysis of Ideology", *Essex Papers in Politics and Government: Sub-series in Ideology and Discourse Analysis*, no: 12, 1999, s. 37, 83. dipnot.

[2] Rosen, *On Voluntary Servitude*, s. 7. Rosen, ideoloji kuramlarının bu iki temel inancını reddetmekte ve yanlış bilinç üzerine bir kuram olarak ideoloji kuramının, Nietzsche'ye atıfla modern hayatın temel unsurlarından biri olan "yaşadığımız dünyayı kendimiz için katlanılabilir, kabul edilebilir bir yer haline getirme ihtiyacını" karşılayan olası yanıtlardan biri olduğunu düşünmektedir. Rosen, sömürülen kitlelerin sömürüye neden direnmedikleri sorusunun geçerliliğini koruduğu savından hareketle reddettiği ideoloji kuramlarının yerine bu soruyu yanıtlayabilecek alternatif bir ideoloji kuramının ana hatlarını oluşturma çabasındadır.

netimin olabilirliği, yönetilmeye "ikna" olmuş bir kitlenin varlığını gerektirmektedir. İkna stratejileri, çarpıtma, yalan ve kimi zaman zor kullanma gibi yöntemleri kapsamaktadır.

Marx'ın ideoloji kuramının Rosen'in sözünü ettiği bu iki inanç açısından açıklanması mümkündür. Özellikle temel bir eşitsizliğin tarihin siyasal mantığının temelini oluşturduğu varsayımının Marx'ın kuramının temel ilkelerinden biri olduğu düşünüldüğünde, bu tarz bir açıklama girişiminin temelsiz olmadığı görülmektedir. Cohen, Marx'ın ekonomik yaşamın görünüşünün onun özünü gizlediği varsayımının temellerini işlevsel bir yaklaşımla açıklarken yukarıda sözünü ettiğim şemaya uygun bir model oluşturmaktadır:

> [sınıflı toplumlar] insanın insan tarafından sömürüsüne dayanırlar. Eğer sömürülenler sömürüldüklerini fark etmiş olsalar bağımlılıklarına hınç duyabilir ve toplumsal dengeyi tehdit edebilirlerdi. Ve eğer sömürenler sömürdüklerini fark etmiş olsalar güvenle yönetmeleri gereken birlik dağılırdı. Toplumsal varlıklar olarak sömürenler kendi toplumsal davranışlarının haklı olduğunu hissetmek gereğini duyarlar. Duyguyu gerçeğe uydurmak zor olduğunda gerçek, baskı altında tuttukları gruplardan olduğu kadar onlardan da gizlenmelidir.[3]

Cohen'in bu açıklamasında 'yanlış bilinç' kavramı açıkça telaffuz edilmemiş olmakla birlikte, Rosen'in ideoloji kuramlarında varolduğunu ifade ettiği iki temel inanç çerçevesinde bir yanlış bilinç anlayışının bu kısa paragrafta ayırt edilmesi mümkün görünmektedir. Metin, temel bir eşitsizliğin ve toplumsal sömürünün farkına varılmaması anlamında yönetici sınıflarla bu sınıfların sömürüsüne tâbi olan sınıfların eşit düzeyde pay aldıkları bir duruma işaret etmektedir.

---

[3] G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History, A Defence*, Oxford: Clarendon Press, 1978, s. 330'dan aktaran John Torrance, *Karl Marx's Theory of Ideas*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 69.

Toplumsal dengenin esas olarak sömürü üzerine kurulduğu inancının yanında, bu dengenin veya toplumsal sistemin sürekliliğinin bütün toplumsal sınıfların eşit biçimde pay aldıkları bu yanlış bilinç temelinde sağlanabildiği inancı da burada açıkça görülmektedir. Bu anlamda 'yanlış bilinç', belli bir toplumsal varoluş tarzının sürekli kılınmasıyla ilişkili, başka bir deyişle eşitsiz ve adaletsiz toplumların varolmayı sürdürebilmelerini açıklayan veya açıklamayı amaçlayan bir kavramdır. 'Yanlış bilinç' ile belli bir toplumsal varoluş biçimi arasında kurulan bu ilişki, bir önceki bölümde vurguladığım ideolojinin olanaksız bir nesne olarak toplumun kuruluşundaki rolü çerçevesinde düşünüldüğünde eksiktir. Yalnız eşitsiz ve adaletsiz toplumların kendilerine ilişkin, kendi 'gerçeklerini' örten, gizleyen bir imgeyi üretmeye ihtiyaçları olduğunu varsaymak, eşitsizliğin ortadan kalkacağı ve yanlış bilincin (imgenin) dağılacağı bir ideal durum varsaymak demektir. Bu varsayımının korunduğu ideoloji kuramları –ki Marx'ın kuramı da bunlardan birisidir– açıkça dile getirilmemiş bile olsa 'ideolojinin sonu' tezini barındırmaktadır. Oysa Laclau'nun toplumun olanaksızlığı teziyle işaret ettiği gibi, yalnız eşitsiz toplumlar değil, görece daha eşitlikçi ve daha adil toplumlar da kendileri için bir birlik imgesi inşa etme ihtiyacındadır.

Eşitsizliğe ve sömürüye dayanan bir toplumsal varoluş biçiminin üretiminin/yeniden üretiminin 'yanlış bilinç' temelindeki açıklaması, 'yanlış bilincin' nasıl kurulduğu sorusunun yanıtını da kapsamaktadır. 'Çarpıtma', 'doğallaştırma' ve 'tersine çevirme' bu inşa sürecinin temel stratejilerini oluşturur. Toplumsal varoluşun özünü gizlemeye yarayan bütün bu stratejiler, hem kendi karşıtıyla birlikte 'yanlış bilinci' olabilir kılarken hem de 'yanlış bilincin' sistemi sürekli kılabilmesinin koşulunu oluşturmaktadır. Bütün bu çerçevede sistemin sürekliliğini mutlaklaşmaktan alıkoyan bir öğe olarak 'yanlış bilinç' stratejilerinin tersine çevrilebilirliği kabul edilmektedir. Böylece inşa edilecek olan 'doğru bilinç' dolayımıyla toplumsal varoluşun özüne ulaşılabilecek ve sömürünün ortadan kalkmasını hedefleyen devrimci pratik olası hale gelecektir. Marx'ın kuramında devrimle proletarya-

nın sınıf bilincini kazanması arasında kurulan ilişki, bu tarz bir formülleştirmeye örnek sayılabilir. Lenin'den Gramsci'ye ve Althusser'e kadar Marxçı ideoloji kuramlarında, yanlış bilinç olarak ideolojinin toplumun üretimindeki/yeniden üretimindeki işlevi vurgulanmaktadır. Bu anlamda ideoloji, kurucu rolüne vurguda bulunulduğu sürece pozitif bir kavramdır, toplumsal eşitsizliklerin 'doğallaştırılması' anlamında ise negatif bir vurguya sahiptir. Marxçı kuramlar, sömürünün yeniden üretilmesinin bir aracı olarak ideolojiye negatif bir anlam yüklemektedir, ancak toplumsal eşitsizliklerin tarihselliğine yapılan vurguyla ideolojinin üretim/yeniden üretim işlevinin yarattığı döngünün kırılması amaçlanmaktadır.

Yanlış bilinç kavramı, yukarıda açıklamaya çalıştığım biçimde işlevsel bir perspektifle ele alınabilir, ancak kavram bunun dışında bilgi ve doğruluk sorununa işaret eden bir kullanıma da sahiptir. Belli tarzda bir bilginin veya bilgi noksanlığının işlevsel açıklamada da varsayıldığı açıktır. Ancak yanlış bilincin bilgi açısından kavranışı, bu ilk açıklamadan farklı olarak belli bir insan özü anlayışına dayanmaktadır. İlk şemada toplumun gerçeğinin, toplumların kendi varlıklarını koruma ve sürdürme mekanizmalarını yaratabilen *sistemler* olmalarına bağlı olarak sistemden türeyen bir yanlış bilinç biçimi ile gizlendiği varsayılmaktaydı. Sistemin korunması ve yeniden üretilmesi, herhangi bir toplumsal ajanın müdahalesinin dışında yapının bir işlevi olarak anlaşılmaktaydı. Yine aynı yapısalcı perspektiften bakıldığında, bilgi yapısal olarak belirlenmiş bir sürecin sonul ürünüdür ve belli toplumsal grupların bilgiye erişme konusunda diğerlerine göre ayrıcalıklı kılındıkları kabul edilmektedir. Oysa bilgi ile ilişkisi çerçevesinde yanlış bilinç, insanın özünün düşünüm yetisi olduğundan hareketle 'hakikat'e erişebilme ayrıcalığını insana tanımaktadır. Bu tarz bir kavrayış, yanlış bilinci ilkinden farklı olarak toplumsal işleviyle değil, doğru/yanlış karşıtlığı temelinde epistemolojik bir kategori olarak tanımlar. Epistemolojinin 'bilginin olabilirliği' veya 'doğruluk ölçütlerinin belirlenmesi' gibi soruları, yanlış bilinç tartışmalarının odağına böylece yerleşmiş olur. Bilincin yanlışlığının kaynağının ne olduğu sorusu bu

anlamda önem kazanmaktadır. Felsefe tarihini bir anlamda bilincin veya düşüncenin hakikatle ilişkisinin bir tarihi olarak okumak mümkündür, ancak bu çalışmanın amaçları, bu ilişkiyi Marx'ın ideoloji kuramı ve 'yanlış bilinç' anlayışı açısından düşünmeyi gerektirmektedir. Torrance'in de belirttiği gibi Marx'a atfedilen ideoloji ve yanlış bilinç kuramı, insan düşüncesini hakikatle arasına konulan engelleri aşma mücadelesiyle tanımlayan uzun bir felsefi gelenekten beslenmektedir. Bilincin hakikate erişmesinin önünde iki tür engel olabileceği kabul edilmektedir. Bunlardan ilki, bilincin kendisinden kaynaklanan engellerdir. İkincisi ise bilincin dışında oluşan ve bilinci etkileyen bozucu unsurlardır. Başka bir biçimde ifade etmek gerekirse bilincin hakikate ulaşma mücadelesinin önünde, biri nesnel, diğeri öznel olmak üzere iki tür engel vardır. Torrance'in ifadesiyle, nesnel engellerle mücadeleyi belirleyen "rasyonel araştırmacının şeylerin içsel gerçekliğini gizleyen veya çarpıtan bir yanlış görüntüler örtüsünün arkasına nüfuz etmeyi amaçlamasıdır."[4] Öznel unsurlarla mücadelenin temelinde ise, araştırmacının kendi dışındaki gerçekliğin doğru algısını zedeleyen yanılsamaları ortadan kaldırma amacı yatmaktadır. Yine Torrance'in ifadesiyle özetleyecek olursak, araştırmacı "ilkinde gerçekliğin kendisince yanıltılmaktadır; ikincisinde ise kendi zihnince."[5] Felsefe tarihi içinde, bilincin hakikatle ilişkisini bozan nesnel faktörlerle mücadele eden epistemolojik gelenek rasyonalisttir. Buna karşılık hakikatin önündeki engelleri zihne içkin sayan gelenekse de-

[4] Torrance, *Karl Marx's Theory of Ideas*, s. 30.

[5] a.g.e. Torrance'in bu ayrımını temel alınca onun kavramları hangi anlamda kullandığına ilişkin uyarısını da dikkate almak gerekmektedir. Torrance, rasyonalist sözünü oldukça genel anlamda, insan aklının hakikatin ölçütünü kendinde barındırdığına inanan bütün düşünürleri kapsayacak biçimde kullanmaktadır. Bu düşünürleri şeylerin gerçek doğasına ulaşma yolunda ilk (işlenmemiş) deneyimi yanıltıcı bir rehber saymaları ve hakikate ancak insan aklı ve rasyonel düşünce yoluyla erişilebileceğini kabul etmeleri nedeniyle rasyonalist saymaktadır. Torrance deneyci sözünü ise deneyi hakikatin ölçüsü kabul eden düşünürleri adlandırmak üzere kullanmaktadır. Bu düşünürlere göre bilgi, deneyden tümevarımsal çıkarımla elde edilir.

neyci gelenektir. Her iki durumda da yanlış bilinç, bilincin gerçeklikle olan ilişkisini dolayımlı kılan, saptıran, bozan, çarpıtan bir sürecin ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerçekliğin doğası gereği kendi özünü araştırmacıdan gizlediği savı, Marx'ın kuramına hiç de yabancı değildir. Özellikle meta fetişizmi kavramının geliştirildiği metinlerde bu savın temel alındığı görünmektedir. Ancak Marx'ın kuramının bu iki epistemolojik gelenekten nasıl beslendiğini göstermeden önce, rasyonalist ve deneyci geleneklerin ontolojik kabullerine kısaca değinmek gerektiği düşüncesindeyim.[6]

İki geleneğin ontolojik yaklaşımları arasındaki farkın, rasyonalist geleneğin kuramsal öngörünün deneyi öncelediği ve belirlediği kabulüne karşılık deneyci geleneğin deneyi hakikatin tek ölçütü saymasından ileri geldiği söylenebilir. Bilinenin önceden varolduğu (bilgiyi öncelediği) varsayımı nedeniyle rasyonalist epistemoloji özcüdür. Bu tarz özcülük, hakikati daha basit, daha üst düzey bir gerçekliğin veya özün bilgisi olarak anlamaktadır. Öz ile varoluş arasında gözettiği bu ayrım nedeniyle rasyonalist epistemoloji, ikici bir ontolojiye dayanmaktadır. Buna göre, varoluşun görüngüsünü belirleyen özdür. Ancak burada öz ile görüngüsü arasındaki ilişki, görüngünün özün tam bir yansıması veya onun yankısı olması biçiminde tanımlanamaz. Bunun nedeni görüngülerin kendi içsel özlerini gizlemeleri ve onlar hakkında yanlış fikirlerin oluşumuna neden olmalarıdır. Dolayısıyla bilginin önündeki engeller, kısmen şeylerin oluşundan veya doğasından kaynaklanmaktadır. Bunun bir sonucu olarak bilincin hakikate erişmesinin önünde bir dizi engelin oluşumu kaçınılmazdır. Başka bir deyişle, "yüzeysel görünüşlerin özsel nedenlerini felsefi ve bilimsel olmayan zihinlerden saklamaları" onların doğalarının zorunlu bir sonucudur. İkicil ontoloji, varoluş ile öz, görünüş ile gerçeklik arasında bir ayrım gözetir ve bunların birbirleriyle çatışma içinde olduklarını varsayar.[7]

---

[6] İki geleneğin ontolojik kabullerine ilişkin özet bilgi için Torrance'in *Karl Marx's Theory of Ideas* adlı eserindeki ilgili açıklama esas alınmıştır.

[7] a.g.e.

Deneyimlediğimiz gerçekliğin varolan tek gerçeklik olduğunu kabul eden deneyci epistemoloji ise birci bir ontolojiye dayanmaktadır; birci ontoloji, gerçekliğin yalnızca gözlemlenebilir nesnelerden veya olgulardan oluşan homojen bir oluşum olduğu varsayımı nedeniyle aynı zamanda özcülük karşıtıdır. Olguların nedenleri, bir görünüşün gizlediği özde aranmaz; rasyonalist epistemolojinin iddiasının tersine, pratikte karşılaşılan güçlüklere karşın bunların gerçekliğin bir parçası olarak deneysel yöntemler sayesinde gözlenebilir olduğuna inanılır. Bacon'dan başlayarak deneyciler, gözleme ve bir soruşturma yöntemi olarak tümevarıma güvenmişlerdir. Onlara göre, gerçekliğin doğru algısını öznel yanılsamalar ve önyargılar bozmaktadır. Deneyciler bu yanlış inançların, insanın doğasından veya oluşturduğu kurumlardan kaynaklanan zorunlu olmayan (olumsal) nedenlerinin olabileceğini kabul eder.[8]

Marx'ın felsefe tarihi üzerine tartışmalarında rasyonalizm ve deneycilik arasındaki sözünü ettiğim bölünmeye doğrudan bir atıf yoktur. Marx'ın ilgisi, daha önceki bölümlerle de vurguladığım gibi, esas olarak idealizm ile materyalizm arasındaki karşıtlığa yönelmiştir. Ancak Torrance, rasyonalizm/deneycilik ve özcülük/karşı-özcülük bölünmelerinin doktora tezinden başlayarak Marx'ın eserlerinde örtük olarak içerildiğini öne sürmektedir. Yine Torrance, Marx'ın eserlerinde hem deneyciliğin hem de rasyonalizmin dilini kullandığını iddia etmektedir. Torrance, Marx'ın amacına uygun biçimde kimi zaman rasyonalist, kimi zaman deneyci bir perspektiften ve bu geleneklerin kendilerine özgü dilleriyle yazdığını belirtmektedir. Ona göre, Marx'ın erken dönem eserlerinde metafizik yanılsamalarla mücadele amacı çerçevesinde deneyciliğin dilini kullandığı, buna karşılık son dönem eserlerinde ekonomistlerin kapitalist toplumun görünüşüne nasıl aldandıklarını göstermeyi amaçladığında rasyonalizmin dilini kullandığı görülmektedir.[9] Bacon'dan esinlenen, dünyanın yapısı hak-

[8] a.g.e., s. 31.

[9] Torrance, *Karl Marx's Theory of Ideas*, s. 38.

kında yaygın ve yerleşik kanıların yanıltıcı ve yanlış olmaları nedeniyle bilginin önünde engel oluşturdukları ve bunların ancak uygun bilimsel yöntemin kullanılmasıyla ortadan kaldırılabileceği savı ile buna bağlı olarak bu yanılsamaların nedenlerinin de bilimsel olarak anlaşılabileceği ve bilginin sağladığı güçle insanlığın bu yanılsamalardan kurtulabileceği inancı Marx'ın ideoloji kuramına hiç de uzak değildir. Marx, Bacon'dan Hobbes ve Locke'a uzanan deneyci gelenek ile bu gelenekten beslenen Fransız Aydınlanması'nın din eleştirisinden etkilenmiş ve bilginin önündeki engellerin ortadan kaldırılması mücadelesini insanlığın mükemmelleştirilmesi ve ilerleme ideallerine bağlayan devrimci siyaset kuramının temellerini bu geleneklerden devralmıştır.

> O halde Marx'ın ideoloji ve bilinç kuramı, iki epistemolojik gelenekten ödünç alınmış imgeleri birleştiriyordu. Temel savı, insanların toplumun yüzeysel görünüşleri tarafından aldatılmaları nedeniyle dünya hakkında yanılsamalara sahip olduklarıydı. Bu epistemoloji değildi, fakat belki de oldukça yanıltıcı biçimde bilgi sosyolojisi olarak adlandırılan ve benim düşünce sosyolojisi demeyi tercih ettiğim şeyin başlangıcıydı. Marx yeni bir başlangıç yaratabilirdi çünkü o yalnızca epistemolojinin iki geleneğinin değil aynı zamanda felsefe ve bilim arasındaki ayrımın da mirasçısıydı.[10]

Marx'ın ideoloji kuramıyla ilgili önemli noktalardan birisi, Marx'ın ideoloji üzerine yazdıklarının, Torrance'in iki epistemolojik gelenek karşısında Marx'ın konumu hakkında yukarıya alıntıladığım sözlerinin ışığında değerlendirildiğinde ideoloji kavramının tarihinde imlediği dönüşümdür. Aslında Destutt de Tracy'nin ideoloji terimini ilk önerdiği sırada temel aldığı şema, Marx'ın yazılarında değişmeden kalmıştır. Bu şema, yanlış düşüncelerle bu düşüncelerin açıklanması

[10] a.g.e., s. 39.

ve eleştirisi arasında bir bölünmeye dayanıyordu. İdeoloji terimi de yanlış düşüncelerin açıklanması ve eleştirisinden sorumlu olan bilimi adlandırmak üzere kullanılıyordu. Marx'ın yazılarında eleştiri ve yanlış düşünceler arasındaki bölünmeye dayalı şema aynı kalmakla birlikte, ideolojinin şemadaki konumunda bir kayma olmuştur. İdeoloji, bu kez açıklanması ve eleştirilmesi gereken yanlış düşüncelerle özdeş sayılmakta, kuram ve eleştirinin karşısında konumlandırılmaktadır.[11] İdeolojinin şema içindeki yerinde ortaya çıkan bu kayma, doğru nesnel bilgiyle yanlış tanıma veya yanlış bilinç olarak ideoloji arasında bir karşıtlık kurulmasıyla sonuçlanır.

Ancak bunun Marx'ın erken dönem yazılarından çok son dönem yazılarında daha belirgin olan bir karşıtlık olduğunu belirtmeliyim. *Alman İdeolojisi* dahil Marx'ın ilk yazılarında, karşıtlık esas olarak ideoloji ile praksis (kuram ve pratiğin birliği) olarak gerçeklik arasında kurulur. Marx'ın son dönem yazılarında ve esas olarak da Marx'tan sonraki Marxçı yazında gerçekliğin bilgisine ulaşma kapasitesine sahip bir gerçek bilimin, başka bir deyişle *Marxçılığın*, toplumsal gerçekliği örten ideolojik perdeyi kaldırma işlevi çerçevesinde ideolojinin karşıtı olarak kabul edildiğini görüyoruz. Bugün Marxçı ya da liberal modern ideoloji kuramları, yaygın biçimde bu karşıtlığı temel alır ve ideolojiyi epistemolojik bir perspektifin terimleriyle açıklar. Bu geleneksel yaklaşım, saydam bir dilsel araçla elde edilebilen doğru ve nesnel bir bilgiyi varsayarak dilin ve söylemin kurucu doğasını ihmal etmektedir.

Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde geliştirdiği ideoloji kavramı, hiç kuşkusuz öncelikle maddi yaşamın bilinç üzerindeki belirleyiciliğini vurgulayan materyalist perspektif çerçevesinde anlaşılmalıdır. *Alman İdeolojisi* idealizm eleştirisine ayrılmıştır; Marx ve Engels, idealist bilinç

[11] Stavrakakis, ideoloji eleştirisi ve kuramıyla yanlış düşünceler arasındaki bu ayrımı, Tracy'nin şemasının egemen modern bir versiyonu saymaktadır. Yannis Stavrakakis, "Ambiguous Ideology and the Lacanian Twist", *Journal of the Centre for Freudian Analysis and Research*, 1997: 8 (9), s. 120, 108. dipnot.

yaklaşımlarını bilince tanıdıkları belirleyici ve ayrıcalıklı rol nedeniyle eleştirmektedir. Daha önce de belirttiğim gibi, *Alman İdeolojisi* bilincin yaşamı değil yaşamın bilinci belirlediği tezi temelinde yapılanmış bir metindir. Tekrar etme pahasına bir kez daha okuyalım:

> ... insanlar, kendi maddi üretimlerini ve maddi etkileşimlerini [*Verkehr*] geliştirirken, gerçek varoluşları, düşünme faaliyetleri ve bu faaliyetin ürünleriyle birlikte farklılaşırlar. Yaşamı belirleyen bilinç değildir, fakat bilinci belirleyen yaşamdır.[12]

Marx ve Engels'in vurgusu, bilincin toplumsal bir ürün olduğu üzerinedir. Bilinç, toplumsal ilişkilerin bir sonucudur ve varoluşu insanın varoluşuna bağlıdır. İnsanın üretim ilişkilerinin ve işbölümünün gelişimiyle birlikte, bilincin 'saf', özerk ve bedensiz bir varoluşa sahip olduğu yanılsaması ortaya çıkmıştır. Materyalist tez, bu inanışın kendisinin de maddi koşulların bir ürünü olduğunu ve belli üretim ilişkilerine karşılık geldiğini göstererek idealizmin yanılgısını düzeltmek amacındadır. Bu tarz bir kuramsal çabanın görünür olduğu *Alman İdeolojisi*'ndeki şu ünlü sözlere bir kez daha bakalım:

> Fikirlerin, kavramların, bilincin üretimi, ilk önce doğrudan doğruya maddi faaliyetle ve insanlar arasındaki maddi etkileşimle, gerçek yaşamın diliyle iç içe geçmiştir. Anlamak, düşünmek, insanların zihinsel etkileşimleri, bu aşamada onların maddi davranışlarının dolaysız akışı [*Ausfluss*, e-menation] olarak görünür. Aynı durum, bir halkın siyasetinin, hukukunun, ahlakının, dininin vb.nin dilinde ifadesini bulan zihinsel üretim için de geçerlidir. İnsanlar, kendi kavramlarının, düşüncelerinin vb.nin üreticisidir –üretici güçlerinin ve bunlara karşılık gelen etkileşimin [*Verkehrs*] en ileri biçimlerine kadar gelişimiyle koşullanmalarından ötürü gerçek, aktif insanlar.

[12] Marx ve Engels, *The German Ideology*, s. 47.

> Bilinç, asla bilinçli varoluştan başka bir şey değildir ve insanların varoluşu onların gerçek yaşam süreçleridir. Eğer bütün ideolojide insanlar ve onların koşulları, *camera obscura*daki gibi baş aşağı görünüyorsa, bu olgu, nesnelerin retina üzerinde ters dönmelerinin onların fiziksel yaşam süreçlerinden kaynaklanmasına benzer biçimde, insanların tarihsel yaşam süreçlerinden doğar.
>
> Burada, gökten yeryüzüne inen Alman felsefesiyle tam bir karşıtlık içinde, yeryüzünden göğe yükseliyoruz. Yani, etten kandan insanlara varmak için ne insanların ne söylediğinden, hayal ettiğinden, anladığından ne de hikaye edilen, düşünülen, hayal edilen, anlaşılan insandan yola çıkıyoruz.[13]

Bu yansıtma kuramının dayandığı temel düşünce, ideolojinin maddi yaşamla, tıpkı *camera obscura* içinde ya da retina üzerinde imgelerin gerçeklikle kurduklarına benzer bir ilişki içinde olduğu düşüncesidir. Gerçekliğin her tekil öğesi, bu ilişkide tıpatıp oldukları gibi, ancak ters dönmüş biçimde yeniden üretilir. Bu yansıma tezinin ifade ettiği şey, ideolojinin bir tür yanlış tanıma olduğudur. İdeoloji, maddi yaşamın bir yansıması olmakla kalmaz, onun ters dönmüş halidir de.

Marx'ın yanlış bilinç olarak ideoloji tezi, bizi bir yandan da insanların kendi toplumsal rollerini anlayabilecekleri bir doğru bilinç perspektifine kavuşturulabilecekleri varsayımıyla karşı karşıya bırakmaktadır. Buradan hareketle, Marx'ın kuramında toplumsal gerçekliğe ilişkin düşünceler arasında doğruluk temelinde bir ayrım yapıldığı söylenebilir. Doğru ve yanlış düşünceler arasındaki bu ayrım basitçe doğru/yanlış karşıtlığı değildir. Bir düşüncenin doğruluğunu veya yanlışlığını belirleyen şey genellikle gerçeklikle uyumudur. Marx bu anlamda bir sınamayla ilgilenmemektedir. Ona göre, düşüncelerin

---

[13] a.g.e., s. 47.

nihai kaynağı toplumsal gerçekliktir. Bunun sonucunda bütün düşüncelerin öyle ya da böyle gerçekliğe karşılık geldiği söylenebilir. Daha önceki bölümde Marx'ın karşılıklılık tezinden söz etmiştim. Burada yanıtlamaya çalışacağım buna ilişkin sorular şunlar: Marx'ın bilinç biçimleri arasında yaptığı ayrımın karşılıklılık temelinde anlamı nedir? Yanlış bile olsalar ideolojik düşüncelerin toplumsal gerçekliğin özüne işaret eden bir yanı olduğu iddia edilebilir mi?

Bilindiği gibi, *Alman İdeolojisi*'nde özellikle *camera obscura* metaforunun kullanıldığı pasaj, Marx'ın kuramında ideoloji ile yanlış bilinç arasında bir özdeşlik varsayıldığı sonucunun yaygın biçimde kabul edilmesine neden olmuştur. Bu sorunlu bir çıkarımdır. David McLellan bu soruna işaret ederek 'yanlış bilinç' kavramının Marx'a atfen kullanılmasına üç noktada itiraz etmektedir. Bunlardan ilki, 'yanlış bilinç' sözünün Marx tarafından hiç kullanılmamış olmasıdır. Kavramı, ideolojiyle ilişkili olarak ilk kullanan Engels'tir. Engels'in Franz Mehring'e 1893 tarihinde yazdığı mektup, 'yanlış bilinç' teriminin asıl kaynağıdır. Buradan hareketle, 'yanlış bilinç' kavramının esas olarak Marx-sonrası bir kavram olduğunu kabul etmek gerekir. McLellan'ın ikinci itirazı, 'yanlış bilinç' kavramının ideolojiyi yanılsamayla özdeşleştiren bir anlayışa dayanmasıdır. Marx, *Alman İdeolojisi*'nde bu tarz bir özdeşliği meşrulaştıracak *camera obscura*, hayalet, ters dönmüş gerçeklik gibi kimi imgelere başvurmuştur. Oysa Marx'ın sonraki eserleri daha çok ideolojinin işlevine yoğunlaşmıştır. 'Yanlış bilinç' ifadesinin Marx'a atfedilmesi, Marx'ın sonraki eserlerinde ideoloji kuramına kaynaklık edecek öğelerin ihmal edilerek Marx'ın ideoloji kavrayışının esas olarak ve yalnızca *Alman İdeolojisi* aracılığıyla anlaşılmaya çalışılmasından ileri gelen bir sorundur. McLellan, 'yanlış bilinç' kavramının Marx'ın ideolojiden ne anladığını bütünüyle kavrayabilecek yeterlilikte olmadığını da düşünmektedir. 'Yanlış bilinç', Marx'ı anlatmak için fazlasıyla keskin hatlı, aynı zamanda da fazlasıyla genel bir ifadedir. Fazla keskin hatlıdır, çünkü Marx doğru/yanlış ikiliği temelinde hareket etmez. Marx'ın ideoloji kavrayışı,

doğru/yanlış ikiliği içinde değerlendirilemeyecek çağrışımlar içermektedir. 'Yanlış bilinç' fazla geneldir ve dolayısıyla muğlaktır, çünkü ideoloji sorununun anlaşılabilmesi ne türden bir yanlışlığın ideolojinin işleyiş sürecine dahil olduğunu ayırt edebilmeyi gerektirmektedir. Marx'ın iddiası, ideolojinin mantıksal veya deneysel türden bir yanlışlık sorunu olmadığı yönündedir. İdeolojik olan, hakikatin ifadesinin 'yapay' ve 'yanıltıcı' biçimlerinde ortaya çıkmaktadır.[14]

'Yanlış bilinç' sözünün sorunlu olmasının bir başka nedeni, 'çıkarının nerede olduğunu bilmemek' veya 'kendi gerçek çıkarıyla uyuşmayan inançlara sahip olmak' biçiminde anlaşılmasıyla ilişkilidir. Oysa Marx, çıkarlara ait bir yanlış bilgiden çok düşünceyi harekete geçiren gerçek güçlerin ne olduğuna körleşmiş bir bilinçten söz etmektedir. İnsanlar, üretim ilişkilerinin ve üretici güçlerin düşünceyi harekete geçirici diyalektiğinin yerine, yanıltıcı biçimde başka güçler hayal etme eğilimindedir. Düşüncenin kendinden başka devindirici bir güce ihtiyaç duymayan özerk bir varoluşa sahip olduğu hayal edilir. Bu tarz bir körleşme, bireylerin kendi eylemlerinin sonuçlarını tanımasını engellemektedir ve maddi koşulların bir ürünüdür.

Ancak ters yüz olmuş olan, baş aşağı duran yalnızca bilinç değildir. Eğer öyle olsaydı, bu tarz bir ters dönmüşlüğün aslında bilince içkin bir mekanizmanın, bir yanılma eğiliminin sonucu olduğunu düşünmemiz gerekecekti. Oysa Marx toplumsal gerçekliğin kendisinin ters olduğunu iddia etmektedir. Rosen'in "yansıma modeli" olarak adlandırdığı klasik materyalist model, Marx'ın bilinçle gerçeklik arasında mekanik bir ilişki varsaydığı sonucunu haklılaştırmaktadır. Eğer bu doğruysa, o zaman Marx açısından bir yanlış tanımayı veya yanılgıyı kapsaması nedeniyle ideoloji içinde asıl aldatıcı olanın bilinç değil gerçeklik olduğu sonucu da doğrudur. Bilincin bu şekilde gerçeklik karşısında bir gölge görüngüye indirgenmesi ise, ideoloji kuramının kendisini gereksiz hale getirmektedir. Bilinç, bir gölge olgu olarak üzerinde çalışmaya değmeyen bir olguya indirgenmektedir.

[14] McLellan, *Ideology*, s. 17.

Ancak bu durum Marx'ın kendi konumuyla çelişmektedir. Çünkü Marx, Fransız Aydınlanmacılarından miras kalan ve insanı eğitimin ve koşulların pasif ürünü sayan kaba materyalizme karşı eleştirel bir tutuma sahiptir. Bu tarz bir materyalizmin sorunun ancak bir boyutunu kavrayabildiğini, ama bunun ötesine geçemediği için de yetersiz kaldığını savunmaktadır.

Bütün bunlardan çıkarılabilecek sonuç, Marx'ın kuramında ideolojinin basitçe 'yanlış bilinçle' ya da 'gerçekliğin yanılsamalı temsiliyle' özdeş bir kategori sayılamayacağıdır. Başka bir deyişle özellikle deneyci epistemolojinin gerçekliğin doğru algısını bozan öznel saptırmalar ve yanılsamalar temelinde tanımlanan 'yanlış bilinç' kavramı Marx'ın kuramını betimleyici değildir. Ancak Marx, bu tarz bir 'yanlış bilinç' kavramını bütünüyle dışarıda da bırakmaz. İdeolojik olanın öznel gerçeklik algılarında değil gerçekliğin kendisinde aranması gerektiğini kabul etmekle birlikte, bireylerin kendi eylemlerine körleşmelerini doğuran bir bilgi yoksunluğunu –ki bunu bu bölümün başında açıklamaya çalıştığım gibi bir yanlış bilinç biçimi olarak tanımlamak mümkündür– ideolojik olanı destekleyen bir durum olarak görür. Marx'ın görüşünde ideolojik olan, bizzat kendi varoluşu, özü hakkında içinde bulunanların bilgi yoksunluğunu gerektiren toplumsal gerçekliktir. Görüldüğü gibi söz konusu olan, ideolojinin gerçekliğin bir işlevi olmasıdır. İdeoloji, bireylerin 'ne yaptıklarını bilmeme hallerini' dolaylı olarak ifade eden şeyin üretimi ve toplumsal etkisidir. Žižek'in ifade ettiği gibi "ideoloji bir (toplumsal) varlığın yanlış bilinci değildir, yanlış bilinçlilikle desteklendiği ölçüde bu varoluşun ta kendisidir"[15]. Žižek'in vurgusunu dikkate alacak olursak, ideolojik olanın semptom mantığına uygun bir işleyişe sahip olduğunu söyleyebiliriz: ideolojik bir bütünlük kurgusu, varoluşunu ve tutarlılığını öznenin bilgi yoksunluğuna borçludur.

---

[15] Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, Londra ve New York: Verso, 1991, s. 21.

2. Meta Fetişizmi ve Gerçekliğin Görüngüsel Biçimi Olarak İdeoloji

Kapital'de şeylerin özüyle insanların onları kavrayışları arasında bir kopmadan söz edilir. Eğer ideoloji çarpıtılmış bir bilince işaret ediyorsa bunun nedeni algıda veya anlamada ortaya çıkan bir yanılgı veya sapma değildir. Karşılıklılık savı temelinde düşünecek olursak, toplumsal gerçeklik bu çarpık bilince, bu ters gerçeklik imgelerine kaynaklık etmektedir. Daha doğru bir söyleyişle bu yanlış bilinç, gerçekliğin ters yüz olmuş imgesi, yine gerçekliğin kendisi tarafından üretilmektedir. *Kapital*'deki şu ifade bu konuda açıklayıcı olabilir:

> İmgesel ifadeler, üretim ilişkilerinin kendilerinden ... doğarlar. Bunlar özsel ilişkilerinin görüngüsel biçimlerine ilişkin kategorilerdir.[16]

Burada daha önceki bölümde *Alman İdeolojisi*'nde Marx ve Engels'in bilinç ile varoluş ve ideoloji ile gerçeklik arasına yerleştirdiklerini söylediğim karşıtlığa dönmek gerekiyor. Varoluş bilinçten koparıtılmakta ve bilincin karşısında ayrıcalıklı bir konuma yerleştirilmektedir. İdeoloji, gerçekliğin temsili olarak ondan farklıdır, imgeseldir, *idealdir*. Temsilin kaynağı olan gerçeklik gibi, onun imgesi de baş aşağıdır. Marx'ın *Kapital*'deki meta fetişizmi çözümlemesi, bu genel kuramın en iyi ifadelerinden biridir. Bu kuramın dayandığı temel sav, ideolojik yanılsamaların kaynağını gerçekliğin kendisinin görüngüsel biçimine yerleştirmektedir. Bu sav, yukarıda da belirttiğim gibi, yanlış bilinci gerçekliğin aldatıcı algısının bir sonucu sayan ve ideolojiyi de bu yanılsamalı algıyla özdeş kabul eden görüşleri çürütmektedir.

Bu noktada Marx'ın ideoloji eleştirisinin Žižek'in ifadesiyle semptomatik karakterinin altını çizmek gerektiğini düşünüyorum. Lacan'ın deyişiyle semptomu icat eden Marx'ın kendisidir. Marx, burjuva hak ve yükümlülüklerinin evrenselliği hakkında yanıltıcı bir yanılmanın, bir asimetrinin, belli bir patolojik dengesizliğin varlığını göstermek-

[16] Marx, *Capital*, cilt 1, 29. Bölüm, s. 547.

tedir. Bu dengesizlik, bu evrensel ilkelerin tam olarak gerçekleştirilemeyişine işaret etmekten çok, bu ilkelerin kurucu uğrağı işlevini görmektedir. Žižek, buradan hareketle semptomu kendi evrensel temelini güçsüzleştiren tikel bir öğe, kendi genlerini yok eden bir tür olarak tanımlamaktadır. Yine bu noktadan yola çıkarak Marxçı ideoloji eleştirisinin en basit biçimiyle semptomatik olduğu sonucuna varmaktadır. İdeoloji eleştirisi semptomatiktir çünkü verili bir ideolojik alana *yabancı*, aynı zamanda bu alanın bütünlüğü için *zorunlu* bir kırılma noktasının belirlenmesini kapsamaktadır.

Marx, ideolojinin nasıl üretildiği sorusunu kapitalist üretim ilişkilerinin çözümlenmesi bağlamında yanıtlamaktadır. Kapitalizmin bir fonksiyonu olan meta üretiminin koşulları, ideolojinin üretimi açısından da açıklayıcıdır. Marx, kapitalist ekonomik ilişkileri çözümlerken ideolojinin görünüş/gerçeklik ya da görünüş/öz ikilikleri temelinde işleyen mekanizmasını açıklayan bir kavram olarak 'meta fetişizmi' kavramını kullanmaktadır. Meta fetişizmi, "insanlar arasındaki belli bir toplumsal ilişkinin onların gözünde şeyler arasındaki fantastik bir ilişki biçimine dönüşmüş" halidir.[17] Bu yalnızca kapitalist üretim ve değişim ilişkilerine özgü bir yanılsamadır. Metanın değeri –ki aslında farklı metaların üreticisi insanlar arasındaki toplumsal ilişkiler ağının ayırıcı işaretidir– özünde başka bir metadan farklı bir şey olmayan paranın yarı-doğal bir niteliği görünümünü kazanır. Bunun sonucunda da belli bir şeyin değer ölçüsü, karşılığında ödenen para olur. Meta fetişizmi basitçe insan ilişkilerinin şeyler arasındaki ilişki biçimine bürünmesi değildir. Yapısal bir ağ ve onun öğelerinden birisi arasındaki bir ilişkinin yanlış tanınmasıyla ilgilidir: Yapının sonucu olan, yapının öğeleri arasındaki ilişkilerden doğan bir şey, yapının öğelerinden birinin sahip olduğu doğal özelliklerden biri gibi görünmektedir, öyle ki bu özellik sanki bu nesneye onun diğer öğeleriyle ilişkisinin dışında verilidir.[18] Kapitalist ekonomik ilişkiler içinde meta ve

[17] Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, s. 23.
[18] a.g.e., s. 23-24.

onu üreten insan emeği arasındaki ilişki görünmez hale gelmiştir. Fiziksel nesnelere, gerçekte toplumsal ve insana özgü olan birtakım nitelikler atfedilmektedir. Meta fetişizminin mekanizmasını açıkladığı kadarıyla ideoloji, toplumsal ilişkilerin özüne körleştirici bir olgudur. Larrain'in ifadesiyle ideolojinin işlevi, kapitalist üretim ilişkilerinin çelişkili doğasını örtmektir, ancak bu örtünün kaynağı bizzat gerçekliğin kendisidir. Bu konuda Marx'ın *Kapital*'deki şu sözleri açıklayıcı olabilir:

> Gerçek ilişkiyi görünmez kılan ve sahiden de ilişkinin tam karşıtına işaret eden bu görüngüsel biçim, hem emekçinin hem de kapitalistin bütün bireysel kavramlarının ve kapitalist üretim tarzının bütün gizemlileştirmeleriyle özgürlük yanılsamasının temelini oluşturmaktadır.[19]

Burada açıkça görülüyor ki görünüşle, yani ideal olanla, temsille, başka bir deyişle Kant ve Hegel felsefelerindeki anlamıyla dolayımlı olanla özdeşleştirilen ideoloji, yalnızca ilişkinin üzerini örtmekle kalmıyor, aynı zamanda tam aksini de işaret ediyor. Ancak burada kapitalist ve emekçi bireyin bu ters imgeye eşit biçimde maruz kaldıkları ifade ediliyor. Dolayısıyla ideoloji, belli bir sınıfın yararına olacak şekilde örtme işlevini yerine getiriyor da olsa, sonuçları bakımından toplumsal sınıfların bütününü etkileyen genel bir mekanizma olarak karşımıza çıkıyor. Kapitalist üretim biçimi, herkes için, gerçekliğin ters dönmüş imgesi temelinde gizemlileştirilmekte ve özgürlükle bu üretim ilişkileri arasında kurulan simgesel ilişki yine bu temelde mümkün olabilmektedir.

Meta fetişizmi kavramı, Marx'ın erken dönem yazılarının anahtar kavramı olan yabancılaşmanın yerini alan bir kavramdır. Marx, tarihsel süreci insanın yabancılaşması süreci olarak görmektedir. Bu süreçte insanın ürünleri yaratıcılarından bağımsız bir statü kazanır. Licht-

[19] Marx, *Capital*, cilt 1, 29. Bölüm, s. 550-551.

heim, Marx ve Hegel arasında tarihsel sürecin rasyonelliğine olan inançları çerçevesinde bir benzerlik olduğunu ancak Marx'ın, tarihsel sürecin gerçeğini maddi koşulların yabancılaştırıcı etkilerinde araması nedeniyle farklı olduğunu belirtir. Lichtheim'ın ifadesiyle "tarihsel sürecin gerçeği, Hegel'e göre kendisiyle uzlaşan yabancılaşmış zihinken, Marx'a göre, kendini ideolojik bir sahte cennette farz eden yabancılaşmış insan emeğidir."[20] Marx'ın ideoloji kavramı bu bağlamda şekillenmiştir. On sekizinci yüzyılda kavramın ilk kullanımlarında ağır basan çıkar psikolojisi, Marx'ın kullanımında yerini bir insan doğası metafiziğine bırakır. Hegel'in geliştirdiği biçimiyle bu metafizik, yabancılaşmış zihinsel eylemi konu edinmişti. Marx ise bu metafiziği yabancılaşmış toplumsal eylem çerçevesinde geliştirmiştir.

Hegel, *Mantık Bilimi* (Science of Logic, 1812-1816) ve *Mantık Ansiklopedisi* (Encyclopedia of Logic, 1817, 1821 ve 1830) adlı eserlerini mantık denen bilimin –buradaki anlamıyla bilim, felsefenin tamamlanmış halidir; bilgelik sevgisi anlamındaki felsefe kastedilmemektedir– esas konusunu oluşturduğunu söylediği 'gerçeklik' (*actuality; Wirklichkeit*) kavramını açıklamaya ayırmıştır. Gerçeklik, nesnelerin hakikatte *ne* olduklarıyla ilgili bir terimdir. Gerçeklik, Kavramın (*Notion*) içkin gelişimidir. Felsefe, bu kendini yorumlayan/açıklayan patikayı izleyerek bir bilim olabilecektir. Hegel'in sözünü ettiğim eserlerinde yapmaya çalıştığı şey, bu patika boyunca Kavramın izinden ilerleyen bir bilimin konusu olarak 'gerçekliği' açıklamaktır. Daha önce özünü belirleyen özbilincin bütün deneyim içindeki merkeziliğini ve önselliğini kanıtladığını varsayan Hegel, bu eserlerinde bu özünü belirleyen öğeyi ayırmaya, olası tüm nesnelerle ilişkisi içinde kendini belirlemeye çalışan Tin'in kendi özdönüşümlerini *idealde* belirlemeye çalışmaktadır. Öz ve görünüş, Tin'in bu özdönüşüm süreci içinde varlığın (*being*) uğraklarıdır. Öz ve görünüş ikiliği düşünüme (*reflection*) özgüdür ve Hegel'e göre, sonunda bu ikiliğin aşılabilmesi

[20] Lichtheim, *The Concept of Ideology and Other Essays*, s. 19.

mümkündür. Öz (*Wesen*), varlığın tamamlanmış kendine dönüşüdür; genel olarak düşünümsel varlıktır. Başka bir deyişle düşünümün bir ürünüdür. Dolayımlı olan öz, yanılsamalı varlıkla (*Schein* –ki, görünüşün kavranışlarından birine işaret eden bir terimdir) karşı karşıya kalır; ancak yanılsamalı varlık özün kendi varsayımıdır; başka bir ifadeyle öze dışsal bir şey ya da özden ayrı bir şey değildir; tersine o, özün kendi yanılsamalı varlığıdır. Özün yanılsamalı varlıkta görünmesi (*Scheinen* –ki bu terim de Hegel tarafından görünüşe özgü bir duruma işaret etmek üzere kullanılmaktadır) ise düşünümdür. Hegel, öz ve görünüşü birbirlerine karşı duran iki kategori olarak ayırdıktan sonra, kendine özgü biçimde bunların ayrılmasının anlamsızlığının anlaşıldığı bir aşamadan ve bu iki uğrağın birliğinin diyalektik doğasının tam olarak ifadesini bulduğu bir kategori olarak gerçeklikten (*Wirklichkeit*) söz eder. Bu, ikiliğin çözüldüğü bir aşamadır.

Görünüş kavramının Hegel felsefesindeki kullanımı bazı belirsizlikler içermektedir. Bunların ayrıntılı bir biçimde tartışılması için burası elbette uygun bir yer değildir. Ancak hem bu belirsizliklere belli ölçüde işaret edebilmek hem de Marx'ın bu ikilik temelinde gelişen açıklamalarında görünüşle ifade edilmek istenen şeyin ne denli geniş bir çağrışım alanı olduğunu anlayabilmek için görünüş kavramının kendi tarihine kısaca bakmak aydınlatıcı olabilir. Görünüş(ler), *ta phainomena* eski Yunan filozofu Parmenides için bütünüyle 'gerçekdışı' olanı ifade ediyordu. Platon içinse biraz yumuşatılmış biçimde, gerçeklik düzeyi düşük olandı. Aristoteles, henüz tam olarak gerçek olmayanı anlatan bir kavram olarak görünüşü tercih ediyordu. Görünüş kimi zaman, algının örtüsünün öteki tarafında kalan bir nesneyi anlatmak üzere seçildi. Kant'ta olduğu gibi yalnızca öznel, sonlu bilgi formları sayesinde bilinebilir olan zihinsel olmayan bir nesneyi ifade ettiği de oldu. Kimi zaman da basitçe, bilebileceğimiz tek şeyin yanılsamalar olabileceğini anlatan bir kavram olarak kullanıldı. Pippin, Hegel'in görünüş kavramının bu geniş yelpazenin neredesinde

durduğunu anlamanın kolay olmadığını belirtiyor, bunu da özellikle yanılsamalı varlık olarak görünüşün (*Schein*) Hegel tarafından son derece soyut ve kendine has bir tarzda tartışılmış olmasına bağlıyor.[21]

Marx tıpkı Hegel gibi gerçekliği görünüşten ayırmaktadır. Pratiğin fantastik bir biçimde ortaya çıkan görünüşü, pratiğin gerçek niteliğini gizleyecek biçimde bu fantastik biçim içerisindeki ifadesidir. Marx'ın *Kapital*'deki meta fetişizmi tartışmasında ifade ettiği biçimiyle meta, önce kolayca anlaşılabilen, önemsiz bir ayrıntı gibi görünmesine karşın dikkatli bir çözümleme, metanın *gerçekte* hiç de sanıldığı kadar önemsiz olmadığını ortaya çıkartacaktır. Marx, değer ilişkisinin kapitalist üretim biçimindeki anlamını, öz/görünüş ikiliği ekseninde açıklamaktadır. Buna göre değer ilişkisi, bir şeyi meta olarak inşa ederken şeyler arasında bir ilişki biçiminde *görünür*. Oysa değer ilişkisi, *özünde* insanlar arasındaki belli bir toplumsal ilişkiden başka bir şey değildir. Öz ve görünüş arasındaki bu açıklık yüzünden emek ve emeğin ürünleri gizemli bir niteliğe bürünmektedir. Marx *Kapital*'de, kapitalist üretim tarzına özgü bu mekanizmayı pratiğin ve ürünlerinin edindiği çeşitli nesnel biçimler içinde çözümlemeyi hedeflemiştir. Larrain'in de ifade ettiği gibi Marx'a göre pratiğin nesnel biçimleri, kendilerini özsel iç ilişkilerin dış görünümleri ya da başka bir deyişle özün görüngüsel biçimleri olarak sunmaktadırlar. Görünüş, Marx

---

[21] Robert Pippin, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, s. 175-176, 202, 205-206, 202-203. Hegel'in *Mantık Bilimi* (Science of Logic) ve *Mantık Ansiklopedisi* (Encyclopedia of Logic) adlı eserlerinin yorumu ve çözümlemesi için ayrıca bkz. Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984; John M. E. McTaggart, *A Commentary on Hegel's Logic*, Bristol: Thoemmes, 1990; G. R. G. Mure, *The Philosophy of Hegel*, Bristol: Thoemmes Press, 1993; Terry Pinkard, *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility*, Philadelphia: Temple University Press, 1988; M. J. Inwood, *Hegel*, Londra ve New York: Routledge, 2004 ve Daniel O. Dahlstrom, "Between Being and Essence: Reflection's Logical Disguise", der. George di Giovanni, *Essays on Hegel's Logic* içinde, Albany: State University of New York, 1990, s. 99-111.

tarafından Hegel'e benzer biçimde salt bir yanılsama olarak kabul edilmez. Öz de aslında görünüşten daha gerçek sayılmamaktadır.[22] Öz ve görünüş arasındaki diyalektik birliğin *gerçekliği* (*Wirklichkeit*) oluşturduğu kabul edilmektedir. Gerçek süreçler, görünüşte sabit ve dengeli karakterlere dönüşmektedir. Gerçeklik rasyonel bir süreçtir, görünüşse yalıtılmış nesne biçimini taşır.

İdeolojinin toplumsal içeriğiyle bu rasyonel anlamın ilişkisi, Marxçı düşünce içinde çözülmemiş bir sorun oluşturmaktadır. Bunun nedeni, gerçekliğin, çeşitli tikel ve somut görünümleri aracılığıyla kendisini farklılaştıran bir süreç olarak kavranmasıyla ilişkilidir. İdeoloji, gerçekliğin bir süreç olarak bilinç ve varlık arasındaki diyalektikle özdeş sayılması ve bu diyalektiğin tarihsel karakteri nedeniyle evrensel konumun karşısında tikel konumların keşfinin bir sonucudur denilebilir. Belli toplumsal oluşum biçimlerine karşılık gelen bu tikel konumlar ideolojiktir. Bu konumları işgal edenler içinde bulundukları durumu kavrayamazlar. Gerçek tarihsel rollerinin açıkça ortada olduğu durumlarda bile bireyler, kendi tikel konumlarını aşamaz, tarihsel konumlarını belirleyen tikel öğelerin bilincine varamazlar. Yaşadıkları çağın ve yerin somut gereksinimlerine bağlı olarak belirlenen, bu gereksinimlere uygun bir bilinçlilik biçimine sahip olmaları bu başarısızlığın gerisindeki temel etmendir. Maddi koşullarla üretici güçleri örgütleyen az çok bilinçli bir eylem arasındaki etkileşimin sonucunda ortaya çıkan toplumsal biçimler, bireylerin tikelliklerinin sınırını oluşturur; bu toplumsal biçimlerin gerektirdikleri, bireyi kendi tikelliğinin içine hapseder. Ancak Marx, gerçekliği bir süreç olarak kavrayabilen nesnel düşüncenin olabilirliğini kabul etmektedir. Eleştirel zihin, insan eyleminin birbirini izleyen her aşamasını koşullandıran tikel belirleyenleri anlama kapasitesiyle ideolojik zihinden ayrılmaktadır. Sonuç olarak, ideolojik bilincin toplumsal ilişkilerin ters dönmüş doğasını (*özü*) gizleyen dış görünüşlere saplanmış bir bilinç olduğu söylenebilir. İdeoloji, toplumsal ilişkilerin ters dönmüş niteli-

[22] Larrain, *The Concept of Ideology*, s. 55, 57.

ğini yadsır. Gerçekliğin boyutlarından yalnızca biri üzerinde yoğunlaşarak ona diğer boyutlar üzerinde bir ayrıcalık, sahip olmadığı bir özerklik atfeder. Yine Larrain'in sözleriyle ifade edecek olursak, "ideoloji görünüş dünyasını onu gerçek bağlarından kopartarak *fetişleştirir*".[23] Eleştirel düşüncenin ereğiyse, nesneleri görünüşte kuran ilişkilerin doğasını anlamaktır.

> O halde, içinde bu ilk bakışta (*prima facie*) saçma ve tamamlanmış çelişkilerin göründüğü ekonomik ilişkilerin yabancılaşmış dış görünüşleri konusunda vulgar ekonominin kendisini özellikle rahat hissetmesi ve halkın zihni için ekonomik ilişkiler daha anlaşılır olmasına karşın bu ilişkiler daha aşikar hale geldikçe bunların iç ilişkilerinin ondan [vulgar ekonomiden] daha çok gizlenmesi bizi şaşırtmamalı. Fakat eğer şeylerin özüyle dışardan görünüşleri birbirleriyle örtüşüyor olsaydı bütün bilim gereksiz olurdu.[24]

Gerçekle ilgili inançların kendilerinin değil toplumsal gerçekliğin hatalı olduğu vurgusu bu parçada da okunmaktadır. Şeyler, toplumsal gerçekliğin yüzeyinde oldukları biçimleriyle açığa çıkmamaktadır. Nesnelerin iç ilişkileri, onların ilk anda görünmeyen özellikleridir. Bu ilişkiler, kendilerini ilk anda açığa vurmadıkları gibi gerçekliğin görünüşünü ve açığa çıkarkenki davranışını belirlemektedir. Bunun anlamı, gerçekliğin özüyle görünüşü arasında bir karşıtlığın varlığıdır. Marx, bilimlerin varlık nedeninin bu karşıtlık olduğunu belirtmektedir.[25] Bilim olarak eleştirel düşünce, görünüşün ötesine geçip

---

[23] a.g.e., s. 58 (vurgu benim).

[24] Marx, *Capital*, cilt 3, Karl Marx, *Selected Writings* içinde, s. 532.

[25] Bu noktada Marx'ın aynı zamanda bilimle ideoloji karşıtlığını temellendirdiğini de söylemek mümkündür. Öz ile görünüş arasındaki bölünmeye bağlı olarak geliştirilen eleştirel zihin ve ideolojik zihin arasındaki ayrımın, Marxçı yazında özellikle Althusser'in "epistemolojik kopuş" tezinde ifadesini bulan Marx'ın kuramını gerçek bilim olarak diğer bilim etkinliklerinden ayırma ▶

şeylerin özüne nüfuz ederek onları kuran ilişkilerin gerçek doğasını anlaşılır kılmayı amaçlamalıdır. Bu ise bizi Marx'ın ideolojik olmayan bir bilincin olabileceği kabulüne götürmektedir.

İdeolojik olmayan bir zihnin ve onun eleştirel düşüncesinin varolabilmesi açısından üzerinde durulması gereken, öznenin pratik konumunun bu süreç içinde ne ölçüde etkili olduğu sorusudur. Toplumsal ilişkilerin görüngüsel biçimlerinin öznenin pratik konumuna bağlı olarak farklılaşabileceğinin kabul edilmesi, öznel olana nesnel olan karşısında kısmi bir özerklik tanımaktadır. Bu ise, ideolojiyi tekyönlü bir belirlenim ilişkisi içinde kavranan bir olgu olmaktan çıkartacaktır. Larrain gizemlileştirme ya da aldatmanın, toplumsal ilişkilerin görüngüsel biçimlerinin kendiliklerinden tekbiçimli olarak yarattıkları mekanizmalar olmadığını belirtmektedir. Larrain bu nedenle, Norman Geras'ın gizemlileştirme türleri arasında yaptığı ayrımı değerli bulur. Geras iki ayrı gizemlileştirmeden söz etmektedir. İlk gizemlileştirme, görüngüsel biçimlerin toplumsal nesnelliğini doğal bir nesnelliğe indirgemektedir. İkinci tür gizemlileştirmeyse toplumsal nesnelliğin öznel nesnelliğe indirgenmesinde belirginleşmektedir. Bu ikinci tür gizemlileştirmenin işleyişine, Marx'ın işaret ettiği emeğin toplumsal niteliğinin edindiği maddi biçimlerin salt semboller olarak anlaşılması örnek oluşturmaktadır. Bazı yazarlar, insanlar arasındaki toplumsal ilişkilerin şaşırtıcı biçimler alması karşısında, altın veya gümüş gibi metaların değerinin imgesel olduğunu, görüngüsel biçimlerinse keyfi kurgulardan ibaret olduğunu sanmaktadırlar. Toplumsal ilişkilerin özünü kavramaktan uzak bu tavır, toplumsal nesneleri öznel nesnelere indirgemektedir. Öte yandan Geras'ın sözünü ettiği birinci tür gizemlileştirme, başka bazı yazarların altın veya gümüş

---

ve Marx'ın eseri içinde de bilimsel olanla ideolojik olan ayrımı çerçevesinde bir kopuş varsayma eğilimlerinin kaynağını oluşturduğu söylenebilir. Ancak Marx'ın yazılarında bilim ve ideoloji arasında açıkça bir karşıtlık kurulup kurulmadığı konusunda kesin bir sonuca varmak mümkün görünmemektedir. Marxçı yazının bir kesiminde, bu karşıtlığın Marx'ta olduğundan çok daha kesin bir biçimde ifade edildiği görülmektedir.

gibi bir metanın değerini şeyin kendi niteliği saymasında ortaya çıkmaktadır.[26] Bu açıklamanın gösterdiği iki şeyin özellikle vurgulanması gerekir: Öncelikle kapitalist toplumda çarpıtmanın çeşitli biçimleri, toplumsal ilişkilerin ve bunların görünüşlerinin pratik üretimine bağlıdır. Ancak bu onların tekbiçimli bir gizemlileştirme mekanizması olarak düşünülmelerini gerektirmez çünkü bu çarpıtma biçimleri, gizemlileştirmenin işleyiş biçimleri içinde farklılıklarını korumaktadırlar. Ayrıca ideoloji, ne yalnızca öznelerin imgelemlerinin öznel bir yapıntısıdır ne de yalnızca öznenin edilgen bilincine gerçekliğin tekyönlü biçimde işlemesidir. Eğer bilincin verili dışsal koşullara tekyönlü bağımlılığını kabul edecek olursak ideolojik olmayan bilincin olabilirlik koşulu ortadan kalkacaktır. Oysa görüngüsel biçimler, insanların bizzat kendilerinin, kendilerini üreten pratikle ilişkilerinin bir sonucu olarak bilinçte kendiliğinden (yeniden) üretilirler. Bu nedenle ters dönmüş gerçekliğin ideolojik olanın kaynağı olduğu savı, Marx'ın pratik olana vurgusu ışığında düşünülmelidir: Kendi alternatifini yaratarak dönüştürülebilmesinin koşullarını da sağlayan sınırlı bir pratik ve bunun karşısında onu dönüştürecek olan devrimci pratik... Devrimci pratik Marx'a göre, ideolojinin alt edilebilmesinin tek yoludur.[27]

Devrimci pratikle ilgili olarak Marx'ın beklentisi, bu pratiğin gerçekliğin ters dönmüşlüğünü oluşturan koşulları ortadan kaldırmasıdır. Bu bir anlamda sonuçları, öz ile görünüş arasındaki karşıtlığın çözülmesi ve onların birbirlerine karşı değil birlik içinde olduklarının açığa çıkması biçiminde yorumlanabilecek bir pratiktir. "Devrimci pratik, bilinçli ve kuramsal olarak bilgilenmiş bir pratiktir. İdeolojinin ortadan kaldırılmasında kuramsal eleştirinin kendi içinde değeri büyüktür."[28] Ancak ideoloji eleştirisi sayesinde değerin insanın bir malın üretimi sırasında harcadığı emeğin bir ifadesi olduğunun keşfedil-

---

[26] Larrain, *The Concept of Ideology*, s. 59.

[27] a.g.e., s. 60.

[28] a.g.e.

mesi, ideolojik gizemlileştirmenin ortadan kaldırılması için yeterli olamaz. Yalnızca emeğin koşullarının değişmesi durumunda gizemlileştirmenin ortadan kalkması beklenebilir. Böylece Marx'ın ideolojinin sonunu kapitalist üretim biçiminin çözülmesi koşuluna bağladığı görülmektedir. Devrimci pratiğin ideolojinin sonunu getireceğini ilan eden Marx'ın şu sözleriyle Marx'ın ideoloji kavrayışına ilişkin yorumlama ve tartışmamızı da bitirelim:

> Emeğin ürünlerinin, değerle bir sayıldıkları takdirde bunların üretimleri için harcanan insan emeğinin maddi ifadeleri olduklarının bilimsel olarak keşfi, insan ırkının gelişiminin tarihi içinde hakikaten de bir dönüm noktasına işaret eder ama bu keşif, bize ürünlerin kendilerinin nesnel bir niteliği olarak görünen, emeğin toplumsal niteliğinin etrafındaki pusu hiçbir biçimde dağıtmaz.
>
> Metaların bütün gizemi, meta biçimini aldıkları sürece emeğin ürünlerini kuşatan bütün o sihir ve büyü, biz başka üretim biçimlerine geçer geçmez dağılır, silinir gider.[29]

[29] Marx, *Capital*, cilt I, Karl Marx, *Selected Writings* içinde, s. 475, 476.

Sonuç Yerine

Marx'ın ideoloji kuramı, ideoloji kavramının soykütüğünü çıkarmayı hedefleyen bu çalışmanın birinci kitabının konusunu oluşturdu. Marx'ın kuramının parçalı karakteri, eserlerinde ideoloji kavramını farklı perspektifler ve yaklaşımlar çerçevesinde ele almış olması nedeniyle belirgindir. Bu nedenle Marx'ı bütünlüklü bir ideoloji kuramına sahip bir düşünür olarak görmek ve eleştirmek yerine, eserlerindeki bu farklı yaklaşımların genel olarak ideoloji kuramı içinde ortaya çıkan anlaşmazlıklara, belirsizliklere ve açmazlara ne ölçüde kaynaklık ettiği sorusu çerçevesinde ele almak gerekir. Kitapta bu gereklilikten yola çıkarak, Marx'ın toplum kuramında ve epistemolojisindeki, Marxçı ve Marxçılık-sonrası düşünce geleneklerinin ideoloji kuramlaştırmalarına devredilen savları, belirsizlikleri ve kararsızlıkları görünür kılmaya çalıştım. Günümüzde ideoloji çalışmalarında hâlâ izlenebilir bir hat oluşturan Hegel-Marx çizgisinin hangi felsefi geleneklerin etkisiyle geliştiğini, Marx'ın Hegel'i aşma çabasının onun ideoloji kavramlaştırmasına nasıl yansıdığını, Hegelci diyalektik modelin Marx tarafından nasıl bir yorumla uyarlandığını, Hegelci felsefede örtük olarak bulunan eleştirel potansiyelin Marx'ın felsefe, din ve ideoloji eleştirisine nasıl bir model oluşturduğunu tartıştım. Marx'ın yansıma ve karşılıklılık savları çerçevesinde biçimlenen ideoloji kavramının gerçeklik karşısındaki konumunu, gerçeklikle ilişkisini ve gerçekliğin toplumsal kuruluşunda ideolojik olanın işlevinin Marx tarafından nasıl anlaşıldığını açıklamaya çalıştım. Bütün bunların ardından söylenmesi gereken, Marx'ın kuramının çeşitli yorumlamaları bir olasılık olarak barındırmakta olduğudur. Yapılması gerekense, bu yorum çeşitliliğini gerçekleştiği kaynaklar içinde izleyip ortaya koymak, böylece ideoloji kavramının çokyüzlülüğünün bu çeşitli yorumlarla oluşumunu göstermek olmalıdır. Barrett'in, "ideolojinin soykütüğü" çalışmasını haklılaştırdığını ve çalışmanın bir sonraki cildinin çerçevesini çizdiğini düşündüğüm sözleriyle bitirmek istiyorum:

İdeoloji kavramı etrafındaki tartışmalar, en iyi, Marksizmin bu çağdaki mirası değerlendirilerek anlaşılır. ... bugün çok daha geniş bir teorik ve kültürel referans çerçevesinde ele alınsa da, ideoloji kavramı esas olarak Marksist bir kavramdır. Betimleyici bir değer ve kültür anlatımına karşıt olarak güçlü bir ideoloji teorisinin, sadece Marksizm içinde işlendiği de ileri sürülebilir. Post-yapısalcılığa ve post-modernizme götürdüğü kesinlikte bizi "post-Marksizm"e de götüren toplumsal teorideki gelişmeler, Marksist çerçevenin kimi temel varsayımlarının inandırıcı eleştirilerini sunmaktadır.[1]

[1] Barrett, *Marx'tan Foucault'ya İdeoloji*, s. 58.

Kaynakça

Ağaoğulları, Mehmet Ali, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, Ankara: V Yayınları, 1989.

Althusser, Louis, *For Marx*, çev. Ben Brewster, Londra ve New York: Verso, 1990 [1965] [Türkçesi: *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki, 2002].

AnaBritannica Genel Kültür Ansiklopedisi, cilt 21, İstanbul ve Chicago: Ana Yayıncılık ve Encyclopaedia Britannica, Inc, 1990.

Ansell-Pearson, Keith (der.), *Nietzsche and Modern German Thought*, Londra ve New York: Routledge, 2002.

Bacon, Francis, *Novum Organum*, çev. Sema Önal Akkaş, Ankara: Doruk Yayınları, 1999.

Balibar, Étienne, "The Vacillation of Ideology", der. Andrew Ross, *Universal Abandon?* içinde, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988, s. 159- 209.

Barrett, Michèle, *Marx'tan Foucault'ya İdeoloji*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1996.

Barrett, Michèle, *The Politics of Truth: From Marx to Foucault*, Cambridge: Polity Press, 1991.

Bauman, Zygmunt, *Siyaset Arayışı*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2000.

Bell, Daniel, *The End of Ideology*, Illinois: The Free Press of Glencoe, 1960.

Benewick, Robert, Berki, R. N. ve Brikhu Parekh, *Knowledge and Belief in Politics*, Londra: George Allen & Unwin Ltd, 1973.

Bloomfield, Jon (der.), *Papers on Class, Hegemony and Party*, Londra: Lawrence and Wishart, 1977.

Boétie, Étienne de la, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, çev. Mehmet Ali Ağaoğulları, Ankara: İmge Kitabevi, 1995.

Browning, Gary K. (der.), *Hegel and the History of Political Philosophy*, Hampshire ve Londra: Macmillan Press, 1999.

Connolly, William E., *Political Theory and Modernity*, Oxford: Basil Blackwell, 1991.

Critchley, Simon ve Oliver Marchant (der.), *Laclau: A Critical Reader*, Londra ve New York: Routledge, 2004.

Dahlstrom, Daniel O., "Between Being and Essence: Reflection's Logical Disguise", George di Giovanni (der.), *Essays on Hegel's Logic* içinde, Albany: State University of New York, 1990, s. 99-111.

Derrida, Jacques, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, çev. Peggy Kamuf, New York ve Londra: Routledge, 1994 [Türkçesi: *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı, 2001].

Derrida, Jacques, "Double Session", derleyen ve çeviren: Peggy Kamuf, *A Derrida Reader: Between the Blinds* içinde, Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf, 1991.

Feuer, Lewis S., *Ideology and Ideologists*, Oxford: Basil Blackwell, 1975.

Forbes, Ian, "Marx and Nietzsche: the Individual in History", der. Keith Ansell-Pearson, *Nietzsche and Modern German Thought* içinde, Londra ve New York: Routledge, 2002, s. 143-165.

Foucault, Michel, *The Order of Things*, Londra: Routledge, 1991 [Türkçesi: *Kelimeler ve Şeyler*, çev. M. A. Kılıçbay, Ankara: İmge: 1994].

Freeden, Michael, *Ideologies and Political Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1996.

Glynos, Jason, "The Grip of Ideology: A Lacanian Approach to the Theory of Ideology", *Journal of Political Ideologies*, Haziran 2001: 6 (2).

Goldie, Mark, "Ideology", der. Terence Ball, James Farr ve Russell L. Hanson, *Political Innovation and Conceptual Change* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 266-291.

Goodin, Robert E. ve Philip Pettit (der.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Oxford: Blackwell, 1993.

Güçlü, Abdülbâki, Erkan Uzun, Serkan Uzun ve Ümit Hüsrev Yolsal, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.

Hall, Stuart, "Rethinking the 'Base and Superstructure' Metaphor", der. Jon Bloomfield, *Papers on Class, Hegemony and Party* içinde, Londra: Lawrence and Wishart, 1977.

Hegel, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller, Oxford ve New York: Oxford University Press, 1977 [Türkçesi: *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1986].

Hegel, G. W. F., *Philosophy of Right*, çev. T. M. Knox, Londra ve New York: Oxford University Press, 1967 [Türkçesi: *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal, 1991].

Hindess, Barry, "Marxism", der. Robert E. Goodin ve Philip Pettit, *A Companion to Contemporary Political Philosophy* içinde, Oxford: Blackwell Reference, 1993, s. 312-332.

Hirst, Paul, *On Law and Ideology*, Londra: Macmillan Press, 1979

Houlgate, Stephen, *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Howarth, David, "An Archaeology of Political Discourse? Evaluating Michel Foucault's Explanation and Critique of Ideology", *Political Studies*, 2002: 50, s. 117-135.

Howarth, David, *Discourse*, Buckingham ve Philadelphia: Open University Press, 2000.

http://www.econlib.org/library/Tracy/DestuttdeTracyBio.html

Hyppolite, Jean, *Studies on Marx and Hegel*, New York ve Londra: Harper Torchbooks, 1973.

Inwood, M. J., *Hegel*, Londra ve New York: Routledge, 2004.

Jaworski, Adam ve Nikolas Coupland (der.), *The Discourse Reader*, Londra ve New York: Routledge, 1999.

Kamuf, Peggy (der.), *A Derrida Reader: Between the Blinds*, Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf, 1991.

Karl Marx: Selected Writings, der. David McLellan, Oxford: Oxford University Press, 2000.

Kedourie, Elie, *Hegel and Marx: Introductory Lectures*, der. Sylvia ve Helen Kedourie, Oxford ve Cambridge: Blackwell, 1995.

Kellner, Douglas, *Karl Marx*, der. Robert C. Solomon ve David Sherman, *Blackwell Guide to Continental Philosophy* içinde, Oxford: Blackwell Publishing, 2003, s. 62-90.

Kennedy, Emmet, "'Ideology' from Destutt de Tracy to Marx", *Journal of the History of Ideas*, 1979:XL(3).

Kroker, Arthur ve Marilouise (der.), *Ideology and Power in the Age of Lenin in Ruins,* Montreal: CultureTexts, 1991.

Laclau, Ernesto ve Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, Londra: Verso, 1983 [Türkçesi: *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev. A. Kardam - D. Şahiner, İstanbul: Birikim, 1992].

Laclau, Ernesto, "The Death and the Resurrection of the Theory of Ideology", *Journal of Political Ideologies,* 1996: 1 (3), s. 201-220.

Laclau, Ernesto, "The Impossibility of Society", der. Arthur ve Marilouise Kroker, *Ideology and Power in the Age of Lenin in Ruins* içinde, Montreal: CultureTexts, 1991.

Laclau, Ernesto, "The Time is Out of Joint", *Emancipation(s)* içinde, Londra ve New York: Verso, 1996.

Laclau, Ernesto, "Why do Empty Signifiers Matter to Politics?", *Emancipation(s)* içinde, Londra ve New York: Verso, 1996.

Laclau, Ernesto, "Discourse", der. Robert E. Goodin ve Philip Pettit, *A Companion to Contemporary Political Philosophy* içinde, Oxford: Blackwell, 1993.

Laclau, Ernesto, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Londra ve New York: Verso, 1990.

Laclau, Ernesto, *Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism*, Londra: Verso, 1979.

Larrain, Jorge, *The Concept of Ideology*, Londra: Hutchinson, 1982.

Lefort, Claude, *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, derleyen ve sunuş: John B. Thompson, Cambridge ve Massachusetts: The MIT Press, 1986.

Lichtheim, George, *The Concept of Ideology and Other Essays*, New York: Random House, 1967.

Marx, Karl ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi,* çev. Sevim Belli, An-

kara: Sol Yayınları, 1992.

Marx, Karl ve Friedrich Engels, *The German Ideology*, der. C. J. Arthur, New York: International Publishers, 1970.

Marx, Karl ve Friedrich Engels, *The German Ideology: Including Theses on Feuerbach and Introduction to the Political Economy*, New York: Prometheus Books, 1998.

Marx, Karl, *Capital*, der. David McLellan, Oxford: Oxford University Press, 1999.

Marx, Karl, "A Contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Right*: Introduction", Karl Marx, *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'* içinde, çev. Annette Jolin ve Joseph O'Malley, Camridge: Cambridge University Press, 1970.

Marx, Karl, *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'*, çev. Annette Jolin ve Joseph O'Malley, Camridge: Cambridge University Press, 1970.

Marx, Karl, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları, 1979.

Marx, Karl, *Preface to a Critique of Political Economy*, Londra: ElecBook, 1998.

Marx, Karl, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, Londra: ElecBook, 1998.

McCarney, Joe, *The Real World of Ideology*, Sussex: Harvester Press, 1980.

McLellan, David, *Ideology*, Buckingham: Open University Press, 1995 [Türkçesi: *İdeoloji*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005].

McTaggart, John M. E., *A Commentary on Hegel's Logic*, Bristol: Thoemmes, 1990.

Mepham, John ve David-Hillel Ruben, *Issues in Marxist Philosophy, Volume III: Epistemology, Science, Ideology*, Brighton: The Harvester Press, 1979.

Morrice, David, *Philosophy, Science and Ideology in Political Thought*, Londra: Macmillan Press, 1996.

Mulligan, Shane P., "'An Archaeology of Ideology?' A Reply to Ho-

warth", *Political Studies,* 2003: 51, s. 429-435.

Mure, G. R. G., *The Philosophy of Hegel*, Bristol: Thoemmes Press, 1993.

Norval, Aletta J., "The Things We Do With Words: Contemporary Approaches to the Analysis of Ideology", *Essex Papers in Politics and Government: Sub-series in Ideology and Discourse Analysis,* 1999: 12.

On-line Etymology, http://www.etymonline.com

Pinkard, Terry, *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility*, Philadelphia: Temple University Press, 1988.

Pippin, Robert B., *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Pippin, Robert B., *Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of European High Culture*, Oxford: Basil Blackwell, 1991.

Platon, *Devlet,* çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980.

Reich, Wilhelm, *The Mass Psychology of Fascism*, çev. V. R. Carpagno, Harmondsworth: Penguin, 1974 [Türkçesi: *Faşizmin Kitle Psikolojisi*, çev. Bertan Onaran, İstanbul: Payel, 1979].

Ricceur, Paul, *Hermeneutics and Human Sciences*, der. ve çev. John B. Thompson, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Ricceur, Paul, *Lectures on Ideology and Utopia*, der. George H. Taylor, New York: Columbia University Press, 1986.

Rosen, Michael, *On Voluntary Servitude: False Consciousness and the Theory of Ideology,* Cambridge: Polity Press, 1996.

Rossi-Landi, Ferruccio, *Marxism and Ideology,* çev. Roger Griffin, Oxford: Clarendon Press, 1990.

Sancar Üşür, Serpil, *İdeolojinin Serüveni: Yanlış Bilinç ve Hegemonyadan Söyleme*, Ankara: İmge, 1997.

Sayers, Sean, *Marxism and Human Nature*, Londra ve New York: Routledge, 1998.

Seliger, Martin, *The Marxist Conception of Ideology: A Critical Essay*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Sezgin, Ömür, *Marx, Kapital ve Diyalektik Materyalizm*, Ankara: V Yayınları, 1989.

Simons, Jon, *Foucault and the Political*, Londra ve New York: Routledge, 1995.

Solomon, Robert C., *History and Human Nature: A Philosophical Review of European Philosophy and Culture, 1750-1850*, Brighton: The Harvester Press, 1980.

Stavrakakis, Yannis "Ambiguous Ideology and the Lacanian Twist", *Journal of the Centre for Freudian Analysis and Research*, 1997: 8 (9).

Susser, Bernard, *The Grammar of Modern Ideology*, Londra and New York: Routledge, 1988.

Şenel, Alâeddin, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ankara: Bilim ve Sanat, 1996.

Taylor, Charles, *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Torfing, Jacob, *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe and Žižek*, Oxford: Blackwell, 1999.

Torrance, John, *Karl Marx's Theory of Ideas*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Tucker, Robert C., *Philosophy and Myth in Karl Marx*, New Bunswick ve Londra: Transaction Publishers, 2001.

West, David, *An Introduction to Continental Philosophy*, Cambridge: Polity Press, 1996 [Türkçesi: *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma, 1998].

Williams, Howard, *Concepts of Ideology*, Brighton, Sussex: Wheatsheaf Books, 1988.

Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, çev. G. E. M. Anscombe, Oxford: Basil Blackwell, 1988 [1958].

Wittgenstein, Ludwig, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, İstanbul: Küyerel, 1988.

Wood, Allen W., *Karl Marx*, Londra, Boston ve Henley: Routledge and Kegan Paul, 1981.

Young, Julian, *The Death of God and the Meaning of Life*, Londra ve New York: Routledge, 2003.

Žižek, Slavoj (der.), *Mapping Ideology*, Londra ve New York: Verso, 1994.

Žižek, Slavoj, *For They Know Not What They Do*, Londra: Verso, 1991.

Žižek, Slavoj, *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Durham: Duke University Press, 1993.

Žižek, Slavoj, *The Sublime Object of Ideology*, Londra: Verso, 1989 [Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2002].

Žižek, Slavoj, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Londra: Verso, 1999.

Bilim ve Sanat

1

İDEOLOJİNİN SOYKÜTÜĞÜ
Marx ve İdeoloji

Nur Betül Çelik

Üç ciltten oluşacak bu eser, toplum bilimleri literatürünün belki de en tartışmalı kavramlarından biri olan "ideoloji"nin günümüzün toplumsal ve siyasal koşullarını açıklamada yeterli olup olmadığı sorusu üzerine temellenmektedir. Çalışmanın ana amacı, ideoloji kavramının zengin ve çokanlamlı doğasına duyarlı, günümüz toplumlarının dokusuna uygun bir yaklaşım geliştirme olanağına işaret etmektir. Elinizdeki ilk cilt, ideoloji kuramlarına kaynaklık eden düşünce geleneklerine, ağırlıklı olarak da Marx'ın eserlerinin ideoloji kuramına katkısına ayrılmıştır. İkinci cilt, bütünüyle Marx'tan sonra gelişen Hegel-Marx çizgisine yerleştirilebilecek Marxçı ideoloji kuramları ile temelde Marxçılığın eleştirisine dayanan Marxçılık-sonrası ideoloji kuramlarının karşılaştırmalı tartışılmasını içerecektir. Son cilt ise "soykütüğü çalışması"nın kökenlerini aydınlattığı kavramsal muğlaklığın ve kavramlaştırma sorunlarının nasıl aşılabileceği üzerinde durarak, olanaklı bir ideoloji kuramının ilkelerini ve öncüllerini ortaya koyma çabasının bir ürünü olacaktır.



SKB 128743 UGT

Tk. No: ISBN 975-7298-57-3
Cilt No: ISBN 975-7298-59-X