

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Sinan Özbek • İDEOLOJİ KURAMLARI



Sinan Özbek

İDEOLOJİ KURAMLARI

felsefe dizisi



Bulut

Sinan Özbek

İDEOLOJİ KURAMLARI



İdeoloji Kuramları

Sinan Özbek

ISBN: 975-8295-35-7

© Bulut Yayınları, 2000

Kapak ve sayfa düzeni: Tolga Yenişen

Baskı öncesi hazırlık: Bulut Yayınları

Baskı: Kitap Matbaacılık

Bulut Yayın Dağıtım Tic. ve San. Ltd. Şti.

Caferağa Mah. Dr. İhsan Ünlüer Sk. 6/2

Kadıköy-İstanbul

Tel&Faks: (0 216) 330 59 24 - 414 21 75

E-Mail: bulutyayinlari@sim.net.tr

Önsöz 7

Birinci Bölüm:

***İDEOLOJİ KAVRAMININ TARİHSEL ARKA PLANLARI* 9**

Francis Bacon 11

Adrien Helvétius 23

Dietrich Holbach 27

Destutt de Tracy 31

Napuléon Bonaparte 39

İkinci Bölüm:

***19. VE 20. YÜZYILDA İDEOLOJİ ANLAYIŞI* 47**

Karl Marx 49

W. I. Lenin 71

Georg Lukács 93

Antonio Gramsci 117

Louis Althusser 135

Bibliyografya 155

Christine Özbek'e

Önsöz

1993 yılında verdiğim doktora tezimde ideoloji kavramı sınırlı bir oranda yer alıyordu. Geçen süre içinde bu konudaki araştırma ve çalışmalarımı sürdürdüm. Daha önce doktora tezimde görüşlerini ele aldığım filozofları bir anlamda yeniden değerlendirip, yazdım. Yaptığım yeni araştırmalarla da kitabı daha az noksanlı biçime getirmeye çalıştım. İdeoloji konusunda çalışma yapan düşünürlerden hangilerini incelemem gerektiğine bir ilkeye uyarak karar verdim: Bağımsız bir ideoloji konseptine sahip olan ve kendinden sonraki tartışmalar için bir kaynak olma niteliğindeki filozofları-isimleri araştırdım. Bu araştırmayı –elimden geldiği oranda– orijinal (primär) kitaplar üzerine oturttum. Bunu orijinal kitaplar üzerine yazılan ikinci kaynaklar (sekundär) izledi. Hem kaynak kitaplar hem de bunların üzerine yazılmış olan kitapları eleştirel bir gözle inceledim ve eleştirilerimi, düşüncelerimi dile getirdim. Bu çalışmayla felsefe tarihinde, ayak seslerini dört yüz yıl önce duyuran, yaklaşık iki yüz elli yaşındaki ideoloji kavramını daha anlaşılır bir hale getirdiğimi düşünüyorum.

Kitabın elyazmalarını büyük bir titizlikle okuyan, bana eleştiri ve önerilerde bulunan değerli hocam ve dostum Uluğ Nutku'ya teşekkür borçluyum. Bir teşekkür borcum da elyazmalarını dil açısından gözden geçiren Alper Özbek'e...

Birinci bölüm

İdeoloji kavramının tarihsel arka planları

İdeoloji kavramı, Fransız Devrimi'yle birlikte kullanılmıştır. Kavramın yaratıcısı olan Antoine L. C. Destutt de Tracy'ye göre ideoloji, bilimler için temel bir kavramdır. Bu temel kavram, felsefesi-bilimsel bir disiplini adlandırmaktadır. Ancak Fransız Devrimi'ni düşünsel olarak hazırlayan filozofların varlığı gibi, ideoloji kavramını hazırlayan filozofların varlığından da söz etmek gerekir. Hiç kuşkusuz Bacon'ın, Helvétius'un ve Holbach'ın görüşleri bu hazırlığı sağlamıştır. Tracy'nin ideoloji kavramını olumlu belirlemesine karşın, politik değişimlerle birlikte, kavram olumsuz bir içerikle kullanılmaya başlanmıştır. İdeoloji kavramının bu yeni belirlenimi, Napoléon Bonaparte'ın görüşlerinden kaynaklanır. Kitabın bu bölümünde yukarıda ismi anılan filozofların ve Napoléon Bonaparte'ın ideolojiye ilişkin düşünceleri irdelenecek.

Francis Bacon (1561-1626)

Bacon'ın **İdol Öğretisi**, ideoloji başlığında sürdürülen çalışmalar için vazgeçilmez bir durak olmuştur. Bacon'ı İdol Öğretisi'ne varılan tartışmanın, felsefe tarihindeki taraflarının kim ya da kimler olduğunu saptamak, İdol Öğretisi'nin de doğru anlaşılmasının koşulu-
nu oluşturur.

Bacon, insanla doğa arasındaki ilişkiyi, insanın doğa üzerinde egemenlik kurması doğrultusunda açıklamakta ve insanın doğa bilgisini, bu bağlantı içinde anlamlandırmaktadır. Ona göre insan, bilgi dolayımıyla doğa üzerinde bir güç olabilir, doğayı denetim altına alabilir. Öyleyse insan usu doğayı yine doğanın nesnel yasallığıyla kavramak zorundadır. İnsan yalnızca bunu başarabildiği oranda doğayı denetimi altına alabilir. Yine Bacon'a göre insan usu doğayı ele geçirme, denetim altına alma yeteneğine sahiptir. İnsan usu doğayı hâlâ denetim altına alamadıysa, bu evreye varamadıysa bunun bir nedeni olmalıdır: Bu, insan usundaki bir tutukluktan kaynaklanmaktadır. İnsan usu yetişememe ve elden kaçırma tutukluğuna düşmüştür. Bacon, bu tutukluğun iki nedene dayandırır. Birincisi, düşünce-
nin tarihsel bağlar taşımasıdır. »Düşüncenin tarihsel bağları«yla anlatılmak istenense, düşünce formları olarak **tümdengelim** (dedüks-

yon) ve **tasımdır** (sillogizm). Bacon bu noktada, insan usundaki tutukluğu açıklarken eleştirdiği kavramlarla, Aristoteles’le bir hesaplaşmayı başlatmış gibidir.

İnsan usundaki tutukluğun ikinci nedeni, dört ayrı **idol** (put-önyargı-boş inan) tarafından güdümlenmekte oluşudur. Bu başlıkla birlikte Bacon’ın, skolastik felsefeyle tartışma içinde olduğunu düşünmek, zorlama olmasa gerek. Bacon, Skolastik Felsefe’nin, tanrısal olanla insansal olanı karıştırdığını, teoloji ile felsefeyi ilişkilendirdiğini, bu anlamda Hans Barth’ın deyişiyle *»fantastik bir felsefe«* yerine *»zındıkça bir din«* oluşturduğunu düşünmektedir.

Bacon, insan usundaki bu tutukluk formlarının çözülmesi gerektiğini söyler. Bu sözü edilen çözümleme, insan usunun gerçek bilgiye varması ve idolleri parçalaması için gereklidir. Bu anlamda insan usunun sıkı bir eleştirisi, İdol Öğretisi olarak görülmelidir. İdol Öğretisi’nin yönelimi de doğanın doğru bilgisini güvence altına almaktır. Usun idollerden temizlenmesi için yine idol çözümlemesi gereklidir.

Bacon’ın söz konusu görüşlerini ortaya koyduğu yapıtın, **No-vum Organon** ismini taşıması, Bacon’ın, Aristoteles’in yüzyıllardır süregelen otoritesiyle bir tartışma içinde olduğunu da gösterir. Anımsanacağı üzere Aristoteles, analitik ve diyalektik araştırmalarını, **Ana-lütike** adlı kitabında ve **Organon** başlığı altında ortaya koymuştur. Aristoteles, düşünmeyi bir organon (alet) olarak nitelemektedir. Bu **aletin** gerçek işlevlerinin çözülmesi dolayısıyla, varoluşun bilgisi olanaklılık sınırları içine girer. Bu anlamda Aristotelesçi mantık, –bir alet olan– doğru düşünmenin öğretisi olarak görülebilir. Yine Aristoteles’e göre, her düşünüşün öğeleri vardır, bu düşüncenin öğeleri ise **kavramlardan** başka bir şey değildir. Kavramlar, **yargı** ile ilişki içinde işlenmekte ve yargıların birbiriyle ilişkilenebilmesi de **tasımı** anlatmaktadır. Bu anlamda Aristoteles’in Logik’i doğru düşüncenin öğretisi olarak, kavramlar, yargılar ve tasımlar üzerine yoğunlaşmış bir öğreti olarak değerlendirilir.

Aristoteles, çözümlemelerinde iki noktaya önemle dikkat çekmektedir: O, vurguyu *»çelişmeden sakınmak«* ve *»üçüncü halin olanaksızlığı«* üzerinde tutmaktadır. Usunun doğru bilgiye yönelmesi

bu iki noktanın, koşulun sürekli dikkate alınmasıyla olanak kazanır. Aristotelesçi tasım, genelden özele yönelmekle birlikte, bilimsel bir kanıtlamanın prototipi olarak sunulmuştur. Aristotelesçi mantık, düşüncenin formel süreciyle ve bu süreçteki doğruluk ilişkisiyle belirlenmiştir. Ancak **formel** diye nitelenen Aristotelesçi mantığın, objenin içeriğine yönelmiş bilginin gerçek ilkelerini açıklamadığı bir eleştiri başlığı oluşturmaktadır.

Aristoteles'in yukarıda kısaca özetlenen görüşleri, ideoloji sorunsalı bağlamındaki önemini Bacon'ın yine Aristoteles'le bu aşamada tartışmaya başlamış olmasından almaktadır. Bacon'ın Aristoteles'le tartışmayı bu noktadan başlatmış olması, Aristoteles'in söz konusu görüşlerini, Bacon'la bağıntılı bir biçimde ideoloji tartışmasında bir başlangıç için anlamlı kılıyor. *»Bacon, Aristoteles'le tartışmaya başlarken esas olarak doğru, çelişkisiz düşünmenin formel ilkeleriyle, gerçek, yani nesneye uygun kavrayışın maddi ilkeleri arasında bir ayrımı çıkış noktası yapıyor.«¹*

Bacon'a göre, formel gerçeklik kurallarının uyum içinde olması; bilginin gerçekliğinin objeyle ilintilenmesinin yeterli güvencesini sağlıyor olamaz. İşte Bacon'ın bu eleştirisi, **Novum Organon**'un temel motifi olarak ele alınmaktadır. Bacon **Novum Organon**'la, gerçek olanın bilgisine varmada düşünceyi, bir araç olarak yeniden çözümleme işine girişmiştir.

Novum Organon, metafizikle ve bilimlerin gelenekleriyle süregelen yanlışlarla hesaplaşmayı ödev olarak önüne koyar. Yukarıda satır arasında vurgulandığı üzere Bacon, bu yanlışların kaynağında, başlı başına bilimsel yöntem olarak görülen tasım ve tümdengelimini görmektedir. Yine **Novum Organon**, insan usunda belirgin bir biçimde yuvalanmış, yanlışlara yol açan, deforme eden işleyişlerin bir betimlemesini, çözümlemesini yapmalıdır. Kuşkusuz Bacon'a göre insan usundaki bu yanlışlara yol açan işleyişler, Aristotelesçi tasım ve tümdengelim temel alarak yapılan eleştirilerle ortadan kaldırılamaz. Daha önce de belirtildiği gibi, insan usundaki bu aksaklık et-

1. Hans-Joachim Lieber. *Ideologie*, München/Wien/Zürich: UTB Schöningh, 1985, s. 22.

menini Bacon, idol nitelmesiyle kavramlaştırır. İdol Öğretisi, söz konusu aksaklık etmeninin sistematik bir tarzda düzenlenerek açıklanışdır. İdollere karşı Bacon'ın başlattığı savaş, bir doğa felsefesi ve insanın doğa üzerindeki egemenliğini sağlama arka planlarına sahiptir.

Bacon'ın İdol Öğretisi, bu çalışma açısından önemini, zamanla kazandığı ideoloji sorunsalı üzerindeki etkisinden almaktadır.

İdol Öğretisi

»İnsan usunu işgal eden ve usta köklerini salan putlar ve yanlış kavramlar; gerçeğin insan usuna girmesine engel olmakla kalmayıp, aynı zamanda usa girmesine izin verilen gerçekleri, putlar ve yanlış kavramlar, insan bunlara karşı dikkatli olmadığı oranda ve olası karşı duruşta bulunmadığı sürece, bilimlerin yinelenmesinde geri geliyorlar ve gerçekleri engelliyorlar.«²

Bacon, idolleri dört gruba ayırarak inceler ve bununla İdol Öğretisi'nin kolay anlaşılmasını amaçladığını söyler. İdoller iki kaynağa geri götürülebilir. İdoller, ya doğuştandırılar ya da insan usunun dışından gelmektedirler, sonradan edinilmektedirler. Bacon'a göre insan usunun doğasından kaynaklanan idoller, hiçbir koşul altında ortadan kaldırılamaz. Bacon, idolleri şu şekilde sıralıyor.

1- *İdola tribus* (Soy putu ya da cins putu)

2- *İdola specus* (Mağara putu)

3- *İdola fori* (Pazar putu)

4- *İdola theatri* (Tiyatro putu)

İdola tribus: *»Soy putlarının kaynağı insan doğasındadır. Kökleri insan soyunun ya da cinsinin kendindedir«³* Bacon'ın idola tri-

2. Francis Bacon. *Neues Organon*, Yayımlayan: A. Kirchmann, Berlin 1870, aktaran: Kurt Lenk. *Ideologie: Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, Frankfurt/New York: Campus Verlag, 1984, s. 50.

3. Bacon. *age*, s. 50.

bus başlığı altında ele aldığı önyargılara insan, doğuştan sahiptir. Bacon, yine bu kavramlaştırmayla ne anlatmak istediğini kısa bir betimlemeyle dile getirir. *»İnsan usu tıpkı kıvrımlı bir ayna gibidir; ona yansıyan nesnelerin doğasını, kendi doğasıyla karıştıran bozan ve kirlüten bir ayna.«*⁴ Bununla Bacon, belirli bir bilgi teorisi anlayışına karşı tutum almaktadır. İnsan aklının, balmumu örneğinde olduğu gibi, üzerinde yapılan ya da yapılacak olan her türlü şekillemeyi kabul eden bir yapılanışta olması anlayışı, Bacon tarafından eleştirilmektedir. O, bütün insan bilgisinin içeriksel olarak, yine insanın doğasından kaynaklanan **insanbiçimci** (antropomorfist) bir şekilde **şeyleri** kavrama eğilimiyle, biçimleri bozduğunu savunur.

Burada bir parantez açıp Hans Barth'ın bir eleştirisini aktarmak verimli olacak: Barth, Bacon'ın İdol Öğretisi'nin önemli bir çelişki taşıdığını vurguluyor. Barth, eleştirisini temellendirmek için Bacon'dan şu alıntıyı yapıyor. *»Tek bir seçenek kalıyor: Onlar [idoller] ortaya çıkarılmalıdır ki böylece us; bu sinsi ve tehlikeli gücünü kavrasın, ona yenilmesin.«*⁵

Barth'a göre en azından bu alıntı Bacon'ın İdol Öğretisi'nin çelişkilerden arınmamış olduğunu göstermektedir. Bacon, İdoller Öğretisi'nin, bilgi teorisi – mantık boyutuyla, psikolojik boyutunu noksansız ayıramamış, sınıflayamamıştır. Bacon'ın bu anlamda idol diye adlandırdığı şey, insan usunun temellerinden gelmektedir. Bu sap-tama ise söz konusu idollerin ortadan kaldırılmasını, yanılğı kaynaklarının yok edilmesini ve gerçekliğe sahip olmayı olanaksızlaştırır. *»İnsanın doğuştan birlikte getirdiği putlar, usu şu şekilde aldatı-yorsa: Dünyadaki nesnelerin ex analogia universi şeklinde kavran-ması gerekirken, bunun aksine, usun gerçekte yaptığı, kavradığı, anlattığı ex analogia hominis ise Baconcu doğa yorumlaması tamamen sorgulanmak zorundadır.«*⁶ Kuşkusuz Hans Barth'ın işaret ettiği bu

4. Bacon. age, s. 50.

5. Francis Bacon. *Instauratio magna, Distributio operis*, Works 1, Almancaya aktaran: Hans Barth. *Wahrheit und Ideologie*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, birinci baskı 1974, s. 36.

6. Hans Barth. *Wahrheit und Ideologie*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, birinci baskı 1974, s. 37.

çelişki, Bacon'ın »*idola tribus*« kavramlaştırmasına özgü olmalıdır. Bacon, diğer idolleri insanın doğuştan getirdiğini savlamamaktadır. Bundan dolayı birçok filozof, özellikle ideoloji diskursunda, Bacon'ın diğer üç idol kavramlaştırmasını daha özenle ele alma eğilimi içindedir.

İdola specus: »*Mağara putları tek tek insanların önyargılarıdır.*«⁷ Bacon'ın idola specus kavramını seçmesi aynı zamanda Platon'un **Mağara Örneği**'yle bir çağrışım yaratmak istemesindendir. Tek tek bireylere özgü putlar olarak işlenen idola specus, bir ölçüde insanların bilgi biçiminden kaynaklanmaktadır. Yine aynı putlar; diğer insanlarla sürdürülen ilişkiler, okunan kitaplar, insan yaşamına otorite olarak yerleşmiş kişiler karşısında alınan tutumlar, bir görüşün yandaşı olan insanların, başka insanlar üzerindeki etkileri ve sıralanabilecek bu gibi etmenlerden kaynaklanır. Bu açıklama biçimi bize, idola specus'un sonradan edinilir olduğunu, doğuştan gelen bir idol olmadığını da gösterir. Bacon, idola specus tanımlamasını işlerken; insan usunun, değişik insanlarda yine değişik etkilerin basıncıyla başkalaşabilir olduğuna değinmektedir. Bacon, bu saptamasını Herakleitos'a yaptığı göndermelerle güçlendirmeyi denemektedir. Herakleitos'un bilimi, insanın kendi **küçük** dünyasında araştırmasını önerdiğini, bunun tersi olan **büyük** dünyalara yönelmiş derinleşmeleri salık vermediğini anımsatmaktadır.

İdola fori: »*İnsan türünün karşılıklı ilişki ve birlikteliğinden kaynaklanan putlar da vardır. Bunları insanlar arası alışveriş ve bağlantılardan kaynaklandıkları için 'pazar' putları diye adlandırıyoruz.*«⁸ Bacon, insanlararasıdaki ilişkinin de bir önyargı kaynağı olabileceğini vurgulamaktadır. İnsanlar arasındaki önyargılar-putlar yaratan ilişkinin dolaysız aracı, hiç kuşku yok ki **dildir**. İnsanlar dilin aracılığıyla bir arada bulunmaktadır ve bununla birlikte **şeyler**, kitlelerin anlayışına göre adlandırılmıştır. »*Bu yüzden adların*

7. Francis Bacon. *Neues Organon*, aktaran: Kurt Lenk, age, s. 50.

8. Bacon. age, s. 51.

kötü ve aptalca seçilmesi, usu tuhaf bir tarzda engelliyor. Kimi zaman bilim adamlarının kendilerini savunmak ve korumak için getirdikleri tanımlamalar da sorunu çözmiyor. Çünkü kavramlar, usa baskı uyguluyorlar ve her şeyi bozuyorlar, insanları boş ve sayısız çatışmalarla, masallarla aldatıyorlar.»⁹

Bacon'ın idola fori tanımlaması kimi çağdaş ideoloji eleştirilerinin çıkış noktası durumundadır. İdeoloji diskursundaki bu Baconcu etkinin nedeni, onun söz konusu kavramlaştırmada, **dil** ve **insanı** toplumsal varoluşun merkezine yerleştirmiş olmasıdır. Bu etkiye örnek olarak boşformlar kuramı (**Leerformaltheorie**) gösterilebilir.

Bu noktada, çalışmalarında dile ağırlıklı bir yer ayıran birçok felsefeciyi eleştirme gerekliliği de ortaya çıkıyor: Dilin Bacon'ın ifade ettiği gibi, idollerin, önyargıların da taşıyıcısı olduğunun unutulması ya da hesaba katılmaması, dil felsefesi çalışmalarında önemli bir boşluğun oluşmasına yol açıyor. Dil, kendi içinde tinin tomurcuğunu barındıran bir yapı olarak kavranırken, felsefecinin işi de bu tomurcuğun bir gün açmasını sağlamak için sabırla onu sulamak oluyor. Bu anlayış, felsefeyi bir dil bahçıvanlığına dönüştürüyor. Oysa dilin, ideolojinin –özellikle egemen ideolojinin– taşıyıcısı olduğunu görmek, yine dili kullanırken duyarlı olmayı gerektirir.

İdola theatri: *»Son olarak felsefenin birçok teoremlerinden ve de kanıtlamalarının yanlış kurallarından insanın usuna girmiş olan putlar var. Onları tiyatro putları diye adlandırıyorum. Çünkü ne kadar felsefi sistem bulunup kabul edilmişse o denli de dünyayı bir tiyatro sahnesine çeviren söylence yaratılmış ve sergilenmiştir.»¹⁰* İnsanların dil dolayımıyla kurdukları ilişki ve toplumsal varoluş, gelenekten yoksun bir ortam içinde süregelmez. Bunun tam tersine insanlararası ilişkiler, önemli oranda geleneksel yargı ve inancın yaygın olduğu bir ortamda süregerir. **Felsefe**, dil ve düşünce üzerinde etkin bir şekilleniş yaratan yargı ve gelenek içerisinde ayrıcalıklı bir

9. Bacon. age, s. 51.

10. Bacon. age, s. 51.

konuma sahiptir; çünkü felsefenin, geçerliliği kuşku kaldırmaz bir ifade sistemi olduğu sanılmaktadır ve yine felsefe usu ve düşünceyi çepeçevre sarıp sarmalamaktadır. Bu ise us ve düşünme için yanıltıcı bir güvenirlik seçimi olmaktadır. Bu şekillenmeden dolayı refleksiyonun önüne geçilir ve artık insan refleksiyona gereksinim duymaz. İşte Bacon, **felsefenin** böylesine bir işleve sahip olmaya başladığı anda ve yerde bir **put** olduğunu vurgular. *»Burada sadece genel olarak felsefeyi kastetmiyorum, saflıktan ve dikkatsizlikten dolayı geçerlilik kazanan, özel oluşa sahip bilimlerin bazı teoremlerini ve ilkelerini de göz önünde bulunduruyorum.«¹¹*

Bacon'ın bu eleştirisi doğrudan **Skolastik**'in yöntem ve sisteme yönelmiştir. Bacon, yine aynı saptamayla bilim ve felsefe arasındaki sınırları belirginleştirmeyi denemektedir. Bacon, idollerin insan usu üzerinde neden ve nasıl böylesine derin etkiler yapabildiği sorunsalını da açıklamayı denemektedir. Şöyle diyor: *»İnsan usu saf bir ışık değildir, aksine insan usu; istençlerin ve duyguların etkisi altındadır. 'Bu, insanın istediği her şey için bilimler yaratıyor'. Çünkü insan, en çok neyi gerçek olarak görmek istiyorsa, en kolay ona inanır.«¹²*

Burada bir parantez açmak gerekiyor: Bacon'ın bilimlere kuşucu yaklaşımının ideoloji diskursunda yeterince değerlendirildiğini söylemek olanaklı değil. Bunda Bacon sonrası felsefenin genel eğilimlerinin ve pozitivistizmin bir etkisi olduğu söylenebilir. Bilimin »ideoloji«den bağımsız olduğunu düşünmek, bilimde de ideolojik bir yanın olabileceğini görmeyi engelliyor. Giderek bir şeyin bilimsel olduğunu söylemek, o şeyin ideolojik olmadığını söylemekle aynı anlama geliyor. Bir dönem bilim olarak kutsanan, üniversitelerde okutulan, bilim tarihi kitaplarına giren çalışmaların, daha sonraki dönemlerde (poseudo) »sahte bilim« diye adlandırıldığı unutuluyor. Bunun belki de en çarpıcı örneğini 17. Yüzyılın »ırk teorileri« oluşturuyor. İlerki sayfalarda ideolojiye ilişkin görüşleri incelenecek olan

11. Bacon. age, s. 51.

12. Bacon. age, s. 52.

Althusser, Bacon'ın bu uyarısını net bir şekilde kavrayaydı (belki de) ideolojik olanla, ideolojik olmayana (Marxizm) bilim belirlenimiyle açıklamaya kalkışmayacaktı ve görüşleri bilim/ideoloji karşıtlığının sıkıştırdığı alanın ötesine geçebilecekti.

Bacon'a dönelim: İnsan usu görüntüleri deforme eden bir aynayla karşılaştırılabilir. İnsan usu tıpkı sirklerdeki aynalar gibi, üzerine düşen görüntüyü kırması, eğmesi, parçalaması gibi biçimler oluşturur. Bundan dolayı da us, olabildiğince saflaştırılmalıdır. İdollerin us üzerindeki etkisini aşabilmek için bu, olmazsa olmaz koşuludur.

İdol Eleştirisinin Topluma Yansıması

Doğal ki Bacon, İdol Öğretisi'ni kaleme alırken onun, on yıllar sonra hangi doğrultuda yorumlanacağını, sınırlarının hangi doğrultuda genişletileceğini kestiremezdi. Bacon'ın İdol Öğretisi, özellikle **Fransız Aydınlanması**'nda, dogmalara ve kiliseye karşı yöneltilmiş mücadelenin kuramsal aracı olmuştur. Bacon'ın felsefe ile teolojiyi ayırma çabası; politik alana yansımasını, devlet ve kilisenin ayrılması doğrultusunda sürdürülen politik-kuramsal etkinlikte bulmaktadır. 18. Yüzyılda, İdoller Öğretisi, amansız bir din eleştirisinin temellerine yerleşmiş ve sürmekte olan din sorgulamasının kuramsal kaynağı olmuştur. Artık **devletin usdışı temelleri ve dinin kendisi idol olarak** adlandırılmaya başlanmıştır.

Fransız Aydınlanması'nda artık her türlü sınırı zorlamaya başlayan eleştiri, din değerlendirmesinin boyutlarını aşip real devleti de kendisine konu edinmeye başlamıştır. Toplumun üstyapısında belirgin bir hiyerarşinin varlığını ve bu hiyerarşinin dinin anlatmakta olduğu dünya ve evren tasarımıyla uyum içinde olduğunu görmek; dinsel dünya görüşünün aslında varolan devleti koruduğu, kayırdığı sonucunu doğurur. Böylece varolan eleştiri, ikinci aşamada devletle buluşmak, devlet eleştirisi olmak durumundadır. Aynı şekilde dinin, dünya ve evren tasarımlarına göre şekillenmiş, kurulmuş devlet de dine ve kiliseye oklarını çevirmiş eleştiriye, kendi varoluş temellerine bir saldırı olarak kavramak durumundadır.

Bu anlamda İdol Öğretisi 18. Yüzyılda, yeniden belirginleşti-

rilmiş sınırlarla bir toplum eleştirisine dönüşmüştür. Artık idollerin oluşması için farklı temellerin varlığından söz edilmektedir. İdollerin toplumsal hazırlanışı kaynağını, toplumun yönetimine egemen olanların, bu egemenliklerini sürekli kılmak çabasında bulmaktadır. Bu doğrultudaki anlayış, kuşkusuz Bacon'ın yaptığı gibi özne üzerinde bir derinleşmeyle, başka bir deyişle bilgi eleştirisiyle, idollerin insan usu üzerindeki etkisinin kırılabileceğini savlamayacaktır; aksine artık idollerin us üzerindeki etkisini yok etmenin yolu olarak bilgi eleştirisi anlamlı görünmemeye başlanacaktır. Böylece bilgi eleştirisi ya da Baconcu önyargı tasarımı, sınırlarını toplumsal yapılanışların ve ilişkilerin eleştirisine doğru genişleterek dönüşmüştür.

Öte yandan 18. Yüzyıl ideoloji tartışmasında önemli taşıyıcılığa sahip bir saptama var: *»Egemenler, egemenliklerini güvence altına alma gereksinimiyle karşı karşıyadırlar. Bu ise ancak idollerin yaratılması ve toplumun en geniş kesimine onaylatılması, kabul ettirilmesi dolayımıyla olanaklıdır.«* Bu yaklaşım, ideoloji tartışmasını yakın zamanlarda sürdüren düşünürlerde de biraz geliştirilmiş bir biçimde karşılık bulmaktadır.

Bacon'ın İdol Öğretisi'nin, toplum eleştirisi tarzında biçimlenmesini sağlayan bir etmen de, hiç kuşkusuz farklılaşan toplumsal ilişkilerdir. Bacon ile Fransız Aydınlanması arasında kalan yaklaşık iki yüzyıllık süreçte, egemen toplumsal biçimlenme olan feodalizm çözülmeye başlamış, kapitalist üretim tarzları ve üretim ilişkileri kendini duyumsatmayı başarmıştır. Yine hiç kuşku yok ki yeni yeni şekillenmeye başlayan kapitalist toplumsal biçimlenme, kendisine uygun düşünceler sistemi kurmak zorunda kalmıştır. Tarihsel farklılaşma böyle kavranınca, toplumun yeniden şekillenmesinde temel taşıyıcı-belirleyici olan burjuvazinin, iki boyutlu bir etkinlik içinde olduğu ortaya çıkar. Burjuvazi, ekonomik alanda ilişkilerini yaygınlaştırarak güçlenmek zorunda olduğu kadar, kendi önünde bir engel olan feodalizme ve her türlü feodal yapılanışa karşı savaşmak zorundadır. Bu savaş, feodal ekonomiyi karşısına aldığı gibi, feodal düşünme sistemini de karşısına almıştır. Bu anlamda »ideolojik« bir savaştır da. Söz konusu dönemin burjuvazisi için »devrimci« nitelmesi kullanılagelmıştır. Bu nitelme, yerinde bir nitelmedir. Genç

burjuvazinin önündeki engelleri aşip ekonomik gücünü politik, düşünsel güce çevirmesi için devrimci olması gerekmektedir. Öyle ki bu devrimci rol, kendi iktidarını koşulsuz kabul ettirdiği günün sabahı, hemen saldırmak, sonunda yok etmek zorunda kalacağı amaçlar, ilkeler vaat etmesine neden olmuştur.

Fransız Devrimi'yle birlikte, »feodal toplumsal biçimlenmenin korunakları« diye adlandırılabilir olan tinsel yetkeler ve feodal değerler, burjuvazinin olan ve burjuvazinin sahip çıktığı eleştirilerle çözülür, dağılır. Yukarıda feodal toplumsal biçimlenmenin kendini düşünsel dile getirişinde dinle nasıl bir ilişki içinde olduğu vurgulanmıştı. Feodalizmin tinsel-düşünsel yetkeleri; feodal hiyerarşik toplumsal yapının, tanrısal düzenin bir yansıması olduğunu savunmuşlardır. Öte yandan **Skolastik Felsefe**'nin genel olarak dinle ve özel olarak da Hristiyanlıkla olan ilişkilenişi anımsanırsa, yine Skolastik Felsefe'nin »dinin hizmetinde olduğu« yorumu haklılık kazanır. Burada kısaca hemen belirtmek gerekir: Skolastik diye adlandırılan dönemde, verimli felsefe tartışmalarının olduğu savıyla, yukarıda onaylanan Skolastik Felsefe yorumu »kaba« bir çıkarım olmakla yargılanabilir. Ancak burada sürdürülen tartışma açısından, söz konusu yorum haklılığa sahiptir, vurgunun üzerinde tutulması gereken noktadır. Fransız Devrimi'yle birlikte Skolastik Felsefe'nin ve feodalizmin düşünsel yetkelerinin Hristiyanlığa dayanarak her şeyin Tanrı tarafından belirlenmiş olduğunu savunması ve bu inançtan kaynaklanan yetke yerine, artık salt usta temellendirilen bir yetke anlayışı geçmeye başlamıştır. Üstelik bu usta temellenen yetke, sınırsız bir özerklik arayışı içindedir. Yetkenin, usta temellendirilmesine yol açacak yöntemin **kuşku** olduğu anımsanırsa bu sınırsız özerklik istek ve arayışının, **yöntem kuşkusu** için de geçerli olduğu kaçınılmaz bir biçimde ortaya çıkar.

Yeni toplumsal biçimlenmenin başlangıcında düşünsel alanda sürdürülen tartışma, varolan doğa yorumunun, düşüncenin, kural ve yasakların yeniden gözden geçirilmesi, eleştirilmesi isteğiyle sınırlı kalmıştır. Ancak süreç içerisinde, doğal olduğu düşünülen ve bu yüzden hep kalıcı olarak tasarlanan ilkelerin, politik bir karşılığı bulunduğu bilincine varılması ve üstelik bu ilkelerin, kuralların ege-

menler tarafından konulup yaygınlaştırıldığıının düşünülmesi İdol Öğretisi'nin yetersiz bir açıklama biçimi olduğu sonucunu yaratır. Artık tartışmanın hedefi, tek kelimeyle kilise ve devlet yetkeleridir. Bu anlamda önyargı eleştirisi biçiminde başlayan ve bireylerin usunun işleyiş mekanizmalarında yoğunlaşan öğreti, tam bir politik biçim kazanmıştır. Üstelik devlet ve kilise yetkelerini eleştirme sınırında kalınmamış, her türden yetke, bu sorgulamanın sınırları içine alınmıştır. Yine idollerin eleştirisi, iktidarı ve iktidardakileri onaylayan kuramların eleştirisine de dönüşmüştür.

İdol eleştirisinin kazandığı bu biçimi, Fransız Aydınlanması'nda temsil eden iki düşünür, ideoloji başlığına ayrılmış çalışmalar açısından ön plana çıkmaktadır. Her iki düşünür de Diderot ve d'Alembert'in yöneticiliğini yaptığı **Ansiklopedi**'den (1751-1771) adını alan **Ansiklopedistler** çevresindendir: Claude Adrien Helvétius ve Paul Heinrich Dietrich Holbach. Hem Helvétius hem de Holbach için, önyargıların yaygınlaştırılması ve etkisi insanların **çıkar**larında temellenmektedir. Yine her iki düşünür için de insanların çıkarları, bu insanların bir parçası oldukları toplumsal katmana dayanarak şekillenmektedir. Söz konusu bu düşünce tarzından dolayı Helvétius ve Holbach, Hans J. Lieber'in de vurguladığı gibi, ideoloji başlığında yoğunlaşmış düşünürler tarafından önyargılar sosyolojisinin sistematik ele alınışının öncüleri olarak kabul edilmektedir.

Adrien Helvétius (1715-1771)

Helvétius, düşünce biçimlerinin kaynağında, yine insanların çıkarları olduğunu düşünmektedir. Hans Barth, Helvétius'un **De l'Esprit** adlı kitabından şu cümleyi aktarıyor: »Çıkar bütün yargılarımızı yönlendiriyor.«¹³ Bununla birlikte bireysel çıkarların neliğini belirleyen şey, yine aynı bireylerin içinde yaşadıkları toplumun hangi katmanına, hangi mesleğe, özetle hangi toplumsal konuma sahip olduklarıdır. Helvétius'a göre bireysel çıkarlarla belirlenmiş düşünce ve toplumsal varoluş arasında bir ilişki söz konusudur. Helvétius'un bu doğrultudaki dilegetirimleri ilerki sayfalarda ele alınacak olan Marx'ın düşünceleriyle ilişkilendirilebilir. Helvétius, yukarıda adı geçen kitabında, »Fikirlerimiz, içinde yaşadığımız toplumun zorunlu sonuçlarıdır«¹⁴ saptamasını yapıyor.

Helvétius, kişisel çıkarla belirlenmiş düşünce ve toplumsal varoluş arasındaki ilişkiyi vurgulamakla yetinmez. Ona göre insan şu

13. C. A. Helvétius. *De l'Esprit*, Almancaya aktaran: Hans Barth. *Wahrheit und Ideologie*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, birinci baskı, 1974, s. 53.

14. Helvétius. *age*, s. 53.

anda ne olmuşsa bunu, »**kendini sevme**«ye borçludur. »Kendini sevme« insan davranışının devindirici gücü ve ilkesidir. Böylesine bir devindirici güce sahip olan insan istediği her şeyi elde edebilir. Ancak insanın bu ereğine varabilmesi için sadece uygun »**araca**« sahip olması gerekmektedir. İşte bu »araç« dolayımıyla insan her türden ereğine kavuşabilir. Bu yaklaşım, Helvétius'a, insanda varolan »**kendini sevme**«nin bir başka boyutla, »**güç sevgisi**«yle bağlantılanması gerektiğini de düşündürür. Böylece Helvétius'a göre »güç sevgisi« insan eylemliliğini belirleyen kategoridir. Kuşkusuz Helvétius'un »güç sevgisi«nin altını böyle belirgince çizmiş olması, Hans Barth'ın da vurguladığı üzere, Nietzsch ile bağlantı kurmaya yol açar.

İnsanların toplumsal varoluşları, »güç sevgisi« tarafından yönlendirilmektedir. Ve yine toplumsal yaşamda ideler, önemli işlevler yüklenmiştir. İdelerin işlevi, **gücün** saklanmasıdır. Aynı ideler gücün, yüksek »moral« değerlere hizmet etmekte olduğu imajını vermekle dolaylı olarak, gücü korumaktadırlar.

»Güç sevgisi« bireyin yaşamının, davranışının devindiricisi olmakla birlikte, idelerle maskelenmiş, kendisini ide olarak dışlaştırmıştır. Bu mekanizma, toplumsal yaşamda da aynı şekilde işlemektedir. İktidarı elinde tutanlar, üstyapıda yasalarla kendi iktidarlarını onaylatmaktadırlar. Bu doğrultuda egemenler, kendi çıkarlarını koruyacağına inandıkları »önyargıları« sağlamlaştırmaktadırlar. Bu anlayışla **din** ve **devlet** öğretisi, sürmekte olan düzenin yardımcı öğeleri, koruyucu siperleri olarak algılanmaktadır. Hans Barth'ın deyişiyle, »*ideler sadece bir kıyafet değiştirme*«¹⁵ olarak görülmektedir.

Helvétius, **güç** ve **tin** arasındaki ilişkiyi eleştirel bir biçimde irdelemektedir. Yine Helvétius'a göre güç ilişkilerinin nasıl şekillendiği sorusuna yönelindiğinde şöyle bir tabloyla karşılaşılmaktadır: Toplumsal biçimlenmede azınlıkta olanlar, azınlık olmalarına karşın, gücü ellerinde tutmaktadırlar. Bunlar »**büyük**«ler olarak anlaşılmaktadır. »Büyükler«, güçten yoksun »**küçük**«leri, ki bunlar toplumun çoğunluğunu oluşturmaktadırlar, egemenlikleri altında tutmak-

15. Hans Barth. *Wahrheit und Ideologie*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, birinci baskı, 1974, s. 54.

tadır. »Büyükler« ve »küçük«ler arasındaki ilişki, »Büyüklerin önyargıları, küçükler için yasadır«¹⁶ saptamasıyla oldukça çarpıcı bir biçimde özetlenmekte. Kuşkusuz Helvétius'u bu saptamaya vardırıran düşünsel bir hazırlık söz konusudur.

Egemenler, iktidarlarını geniş yığınlara onaylatmak ve korumak isterler. Bu amaçtan dolayı egemenler, önyargıları yaygınlaştırır. Böylece önyargılar, egemenlerin iktidarlarını sürdürmelerinin bir aracı olur. Ve yine egemenler, önyargının aslında ne olduğunun bilincine sahiptirler. Dolayısıyla önyargı, egemenlerin bilinçle baş vurdukları, iktidarlarını sağlamlaştırmanın bir yalanıdır. Hans Barth'ın nitelemesiyle Helvétius için »Halkın bilinçsizliği egemenlerin bir koruyucusudur«¹⁷. Bu anlamda Helvétius, iki toplumsal odağı eleştirisine hedef almaktadır. Birincisi, din adamları: Bunlar »Halkı boyunduruk altında tutmak için, halkı kör etmek zorunda olduklarını hissedener«dir.¹⁸ İkinci grup ise, »yarım politikacılar«dır. Onlar da »kendi iktidarlarını sarsmak isteyene karşı öfke içinde, hırsların ve önyargıların yardımına baş vururlar.«¹⁹

Helvétius'a göre baskı altında tutulan halk, kendi düşünsel güçleriyle yukarıda sıralanan bağlantıları kavrayamamaktadır. Onlar, bu olgunun ayrıntılarının ve içyüzünün bilincinden uzak yaşamaktadırlar. Böylece egemenlik altında yaşayanların baskı altında tutuluşu, onların toplumsal yaşamlarının yasallığı, doğal durumu olarak görülmektedir.

Son olarak değinilmesi gereken bir nokta da, Helvétius açısından söz konusu egemenlik ilişkilerinin, toplumsal yaşama ne denli yerleşmiş olurlarsa olsunlar aşılabilir, parçalanamaz olmadıklarıdır. Bu ilişkilerin aşılması, »kendisi aydınlanmış us« ile olacaktır. »Kendisi aydınlanmış us«, önyargıların işleyiş mekanizmalarını gün ışığına çıkarıp, onları netlikle adlandırarak, egemenlik ilişkilerinin mas-

16. Helvétius. *De l'Esprit*, Almancaya aktaran: Hans Barth, age, s. 55.

17. Hans Barth. age, s. 58.

18. Helvétius. *De l'Esprit*, Almancaya aktaran: Hans Barth, age, s. 58.

19. Helvétius. age, s. 58.

kesini indirebilir. Bu anlayışla Helvétius, varolan toplumun aşılmasını, değiştirilmesini bir koşul olarak görmektedir. Helvétius'un bu görüşleri, eğitim yoluyla toplumu değiştirmeyi amaçlayan anlayışlara bir hazırlık durumundadır. Yine bu görüşleriyle Helvétius, Fransız Devrimi'nin düşünsel hazırlayıcılarından biri olarak tarihe geçmiştir.

Dietrich Holbach (1723-1789)

Fransız Devrimi'nin düşünsel hazırlayıcılarından bir olmak nitelemesi, Holbach ismiyle daha yoğun bir özdeşlikle karşımıza çıkmaktadır. Holbachçı önyargılar eleştirisi, Helvétius'a oranla daha net bir şekilde egemenlerin yönlendirme araçlarına yönelmiştir. Kuşkusuz Holbach, bu doğrudan eleştiriyiyle, egemenlerin yaptığı yönlendirmeyi parçalayıp ortadan kaldırmayı amaçlar. Bununla birlikte Holbachçı önyargılar eleştirisi, sınıfsal niteliğine bakılmaksızın bütün insanları kuşatmaktadır. *»Bütün insanlar hasta; doğumdan hemen sonra onlar yanılğı salgınına yakalanıyorlar.«*²⁰ Holbach'ın »bütün insanlar hasta« saptaması, Herakleitos'un, bütün Efesosluları intihara davet etmesi kadar sert. Ama Holbach, »insanların hasta« olduğu saptamasıyla kalmaz, bu bulaşıcı »hastalığın« işleyiş mekanizmalarını anlayıp, çözümlemeye ve bir adım daha atarak bu »hastalığı« yaygınlaştıran etmenleri yok etmeye yönelir. Holbach'a göre bu »hastalığı« yayan etmenlerin başında kamusal düşünce gelir. Holbach şöyle di-

20. P. H. D. Holbach. *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, 1. cilt, Paris 1820, Almancaya aktaran: Kurt Lenk. *Ideologie: Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, Frankfurt/New York, Campus Verlag, 1984, s. 60.

yor: *»Kamusal düşünce, her an onur ve namus hakkındaki yanlış görüşlerle bizi yanılgıya sürüklüyor.«*²¹ Bu saptamanın hemen ardı sıra Holbach, *»kamusal düşüncenin«* insanların değer yargılarını, anlamsız önyargıların tutsağı ettiğini ekler. Yine egemen görüşler: *»Değer verişlerimizi sadece önemsiz önyargılara değil, zarar verici eylemlere de bağlıyor.«*²²

İnsan usuna çelişkilerle dolu görüşler, usdışı alışkanlıklar, çirkin davranış biçimleri ve önyargılar yerleşir. Bunlar, insan ve insanı çevreleyen toplumla ilişki içindedir. Bir toplumsal biçimlenmenin sınırlarında yaşayan insanlar, alışmadıkları nesneleri ve değişik düşünce biçimlerini yabancı duyumsamakla kalmayıp bunları tuhaf ve gülünç bulurlar. Holbach, böyle bir toplumsal boyutun varlığını, betimleyici bir yöntemle okura aktarmakla kalmaz, temel olarak toplumda iki grubun; önyargıların kitlelerin usuna yerleşmesinde rol oynadıklarını da vurgular. Bunlar, yöneticiler ve din görevlileridir. Çünkü bu iki grubun, halkın önyargılar içinde olmasından çıkarları vardır. Holbach, öncelikle yöneticilerin önyargılarla, yanılsamalarla olan bağlantısını çözümlemeye girişir. *»Egemenler açısından bir kere yaygınlaşmış olan düşüncelerin (ide) böylece kalması uygundur. İktidarın sağlamlaştırılması için gerekli olduğu düşünülen önyargılar ve yanılgılar uzun uzadıya düşünülmeden zor kullanılarak halka kabul ettirilir.«*²³ Öte yandan prensler de kendilerine öğretilen mutluluk, güç, büyüklük, onur gibi kavramlar hakkında yanılsama içindedirler. Çünkü onlara, efendileri hiçbir zaman ciddiye alınır öğreti vermemişlerdir. Bu *»kötü«* insanlar *erdemden* sadece halkı mahvetmeyi ve kendilerini kirletmeyi anlamaktadırlar. *»Saraylar gerçekten halkın düşkünleştirilmesinin yuvalarıdır.«*²⁴ Aynı yönetim merkezleri, kötü geleneklerin kaynağıdır. *»Bizi yöneten egemenler ya dolandırıcıdır ya da kendi önyargılarının tutsağı. Onlar bize akla*

21. Holbach. age, s. 57.

22. Holbach. age, s. 57.

23. Holbach. age, s. 57.

24. Holbach. age, s. 57.

uygun davranmayı yasaklıyorlar.»²⁵ Yönetimde olanlar, halka **gerçekliğin** tehlikeli olduğunu, yığınları içinde tuttukları yanılgıların, yığınlar için en iyisi olduğunu anlatmaktadırlar. Halk için önemli olan bir başka şey vardır: »**Başka bir dünya**« idesi.

Bu sözler Holbach açısından bir din ve din görevlileri eleştirisine başlamanın adımlarını oluşturur. Holbach, deneyimlerden yeterince sonuçlar çıkarılırsa, insanlığın içine düştüğü durumun kaynaklarının çok daha şaşırtıcı ve »fena« olduğunu vurgular. Bunun ortaya çıkarılması için de »dini koyumların« sıkı bir eleştirisinin zorunluluğuna işaret eder. »*Her zaman temeli sadece bilinçsizlik ve yönelimi hayal gücü olan din; ahlaksal isteklerini insanların doğasına, insanlar arasındaki ilişkilere ya da bu ilişkilerden zorunlulukla doğan yükümlülüklerle dayanarak kurmuyor.*«²⁶ Yine aynı din, hiçbir şekilde görülemeyen Tanrıları insanlara, hükümdar, yargıç ve örnek olarak sunmaktadır. Dinin, insanların tutkularına karşı olduğu savunusu da boşunadır; çünkü dinin bu doğrultuda **sağaltıcı** hiçbir öğesi yoktur. Ama halk yığınları gerçeklikten, doğanın bilgisinden, ustan yoksundurlar. Onlar, yalnızca tuhaf bir ahlak ve erdem anlayışı devraldıkları dine sahiptirler.

Holbach, önyargılarla ilintilerini çözümlediği bu iki toplumsal olguyu, dini ve devleti karşılıklı ilişki içinde ele almaktadır. Onun öğretisi, dinin varolan iktidarı pekiştiren işlevine bir saldırıdır. Bu anlamda rahipler zümresinin ve devlet yöneticilerinin »politik yalanları« üzerine bir eleştiridir. »*İktidarın gerçek temelleri bütünüyle halkın bilgisinin dışındadır... Onlar (halk) tanrısal konuma sahip olan efendilerin doğumlarıyla birlikte getirdikleri; diğer ölümlüleri yönetmek, istedikleri oranda halkların mutluluğuna müdahale etmek gibi haklara sahip olduğuna inanıyorlar. Onlar, efendilerin acıların kaynağı olan sorumluluğunu görmüyorlar.*«²⁷ Halkın bu kör-

25. Holbach. age, s. 57.

26. Holbach. age, s. 59.

27. Holbach. age, s. 58.

lûğü kuşkusuz dinin, yöneticileri tanrısal bir yetkeyle donanmış olarak sunmasındandır.

Bir başka deyişle Holbach, kilise ile devlet arasındaki kurum-sallaşmış ilişkinin perdelerini aralamayı, eleştirel çözümlemesine konu etmektedir. Dinin, iktidarı sağlamlaştırmacı işlevini saptayıp; rahiplerle devlet yöneticileri arasındaki, saklı ama son derece etkin ilişkiyi tanımlamayı denemektedir. Bir dünya görüşü olarak dinin, insana sunduğu; haksız ilişkilerin, insanın eşitliğine ters düşen anlayışların eleştirisiz onaylanmasıdır.

Bütün bu söylenenler açısından bakıldığında Holbachçı eleştirel düşünce, toplumu değiştiren, yeniden şekilleyen bir devrimci düşünce olmak istegindedir. Aynı düşünce, toplumu değiştirme ve yeniden şekilleme yeteneğine sahip olduğunu da duyurmaktadır. Kili-seyle devletin neredeyse iç içe geçmiş bulunduğu bir toplumsal yapılanışta, dini doğrudan eleştirmek, onun iktidarın yedeğinde, iktidarı sağlamlaştıran bir kurum olduğunu ilan etmek, Holbach'ın yaşadığı yıllarda son derece cesur ve etkili bir eleştiri olarak görülme-lidir. Bu bağlamda din eleştirisi, aynı zamanda varolan toplumsal yapılanmanın eleştirisidir.

Bütün bunlarla birlikte kuşkusuz ki, önyargıların oluşumunu anlatmak, bunların iktidarı güçlendiren işlevlerinin altını çizmek, toplumun bir bütün olarak »aydınlanmasını« sağlamaz. Yine bütün bunlarla birlikte hemen vurgulamak gerekir ki, burada kısaca »önyargılar« eleştirisi bağlamında adı anılan düşünürler Bacon, Helvétius ve Holbach, ideoloji kavramının yaratıcısı olan Destutt de Tracy'nin felsefesinin tartışmasız arka planlarını oluşturmaktadırlar.

Destutt de Tracy (1754-1836)

Daha önce de belirtildiği gibi ideoloji kavramı, ilk kez Antoine Destutt de Tracy tarafından kullanılmıştır. Tracy, kendi felsefi sistemini oluştururken, yukarıda adları anılan filozofların yanı sıra Locke (1632-1704) ve özellikle Condillac (1715-1780) felsefesiyle tartışma içindedir.

Tracy ideolojiyi, »**science des idées**« (idelerin bilimi) olarak düşünmektedir. Bacon'ın felsefesi ve özellikle de **İdol Öğretisi**, Tracy'nin ideoloji (ideler bilimi) anlayışı üzerinde önemli oranda etkide bulunmuştur. Anımsanacağı gibi Bacon, önyargıların ya da başka bir deyişle yanlış idelerin oluşmasının ve bunların engellenmesinin bir araştırmasını yapmaktaydı. Bacon, çalışmalarını olası yanlış kaynaklarını (ki bunlar idenin kurulmasında, oluşmasında etkili olabilmektedir) belirlemek ve sınırlamak isteğiyle yönlendirmişti. Böylesine bir çaba, Condillacçı felsefede de yansımaları bulur. Tracy, **aslında** ilk kez Condillac'ın bir **ideler bilimi** kurmuş olduğunu savunur. Önceki cümlede »aslında« ifadesini kullanmakla bir noktaya dikkat çekilmek istendi: Bilindiği gibi Condillac felsefesinin ana hatları, Locke felsefesinden kaynaklanmaktadır. Condillac, kendi köşesinde sessiz bir rahip olarak yaşamını sürdürürken, felsefeyle olan

ilgisi, Locke'un görüşlerinin doğruluğunu savunmanın ötesine geçmiyordu. Condillac'ın **İnsan Bilgisinin Kaynağı Üzerine Deneme** (Essai sur l'origine de la connaissance humaine) adlı kitabında yapmaya çalıştığı, Locke empirizminin geniş kesimlere anlaşılabilir bir dille aktarılmasıdır. Yine Condillac, **Sistemler Üzerine İnceleme** (Traité des systémes) adlı kitabında, Lockeçu öğretiyi Leibniz, Spinoza ve Malebranche'a karşı savunma görevini üstlenmiştir.

Bütün bunlara karşın Tracy'nin Locke'u değil de Condillac'ı »ideler bilimi«nin kurucusu olarak görmesi, kendini Condillac'ın öğrencisi olarak kavraması ilginçtir. Anımsanacağı gibi Condillac, **Duyumlar Üzerine İnceleme** (Traité des sensations) adlı eserinde geliştirdiği görüşleri Lockeçu felsefeden bağımsızlaştırıp, kendi bilgi teorisinde, her şeyi deneyden türetmenin köktenci bir denemesini yapmıştır. Aynı doğrultuyla Condillac, **dış duyumu** (sensation) temel olarak alıp, **iç duyumun** (reflection) dış duyum tarafından oluşturulduğunu savunmuştur. Condillac'ın böylesine bir konuma yerleşmiş olması, Tracy'nin ona verdiği özel önemin arka planlarından biri olarak düşünülebilir. Daha genel bir biçimde dile getirmek gerekirse, Tracy'nin Condillac'a tanıdığı ayrıcalığın nedeni, onun Locke'un felsefesini geliştirmiş, daha ileri götürmüş olmasıdır. Tracy, Locke'u şöyle değerlendiriyor. Locke, »*Felsefe tarihinde ilk kez, insan usunu; insanı tıpkı doğanın bir nesnesini, bir minerali ya da bir bitkiyi gözleyip betimlemesi gibi, inceleyip betimlemeyi başarmıştır.*«²⁸ Tracy'nin Locke'a yönelik bu değerlendirmesi, kendi felsefesinde karşılığını ideolojiyi, zoolojinin bir parçası olarak ele alma biçiminde bulmaktadır.

Condillac, hayvanların da ruha (seele) sahip olduklarından dolayı, düşünme yeteneği, yargılama, anımsama özelliklerinin olduğunu söyler. Tracy'ye göre Condillac, bu ileri adıma karşın, Hristiyan inançlarının basıncıyla, insanın ve hayvanın kesin çizgilerle ayrıl-

28. Destutt de Tracy. *Éléments d'Ideologie*, Almancaya aktaran: Hans Barth. *Ideologie und Wahrheit*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, birinci baskı, 1974, s. 14.

masını savunmuştur. Tracy için böylesine bir ayrım kabul edilir bir şey değildir.

Tracy, ideolojinin görevi olarak, insanın tinsel yeteneklerini araştırmayı görür. İdeoloji, bunu yaparken hiçbir şekilde dinsel görüşleri dikkate ve ciddiye almamalı, tam bir doğa araştırması gibi davranmalıdır. İdeoloji, insanın bilgi ve anlayışına, gerçek doğrultusunu kazandırır. Yine Tracy'ye göre; ne insan, doğa üzerinde yapılan metafizik ne de dini ifadeler, bilimsel araştırmanın, bilimin nesnesi olabilirler. *»Metafiziğin bizi mutlu edebileceği, ama hiçbir yeni bilgi veremeyeceği kesindir.«*²⁹

Hans Barth, bu noktada Tracy'nin düşüncelerinin, Kant'ın felsefesiyle olan bir benzerliğine dikkati çekiyor: Kant'ın insan bilgisinin kaynağını, sınırlarını ve kesinliğinin derecelerini araştırmasıyla Tracy'nin ideoloji anlayışı arasında bağlantı kurmayı deniyor. Yine bu noktada eklemek gerekiyor: Kant'ın yukarıda dile getirilen sorunsalı, Locke'un da araştırma alanıdır. Tracy üzerindeki Condillac yoluyla gelen Lockeçu etkiyi göz önünde bulundursak, Kant'ın biçimlediği sorunsalın, felsefe tarihindeki köklerini daha verimli bir biçimde yakalama şansına sahip oluruz.

Tracy'ye göre, bilginin oluşması ve yaygınlaşması idelerin yardımıyla olasıdır. Böylece bütün bilimlerin temelini oluşturan, en temelde duran **bilim**, ideoloji (idelerin bilimi) olmaktadır. Bu temel bilimin üzerinde diğer bilimler yükselir. İdeoloji, idelerin köklerini ve idelerin kurucu ögesini araştırmaktadır. Sadece ideler, sarsılmaz bir tarzda **duyulara** geri götürülme koşuluyla sınanabilir, doğruluğundan emin olunabilir. Duyulara geri götürülebilmiş ideler, bir insan ve doğa biliminin temeli olabilirler; çünkü yanlış düşüncelerden ayıklanmak, bilimler için ileri bir anın, bir basamağın oluşmasını sağlar. İdeoloji; bütün bilinç içeriklerinin gelişmesinin, yayılmasının en temelde duran öğretisidir. İdeolojiyi, insan bilincinin, yapılanışının ve içeriğinin çözümlemesi olarak tanımlamak ile onu bütün bilimlerin temeli olan bir bilim olarak görmek aynı şeydir. So-

29. Destutt de Tracy. age, s. 14.

nuçlarından bakıldığında ideoloji; matematik ve matematiğe dayalı bilimler kadar geçerliliğe sahiptir. İdeolojinin, matematiğe ve doğa araştırmalarına olan benzerliği, ideoloji araştırmacılarını her türlü metafizik yönelimden uzak tutar. Metafizik; insanı, doğayı ve dünyayı araştırıp, onları ilkeler düzeyinde açıklamayı denemektedir. Metafiziğin bu ilkeleri duyulardan bağımsız olarak verilmiş kesin ilkelere olarak görülmüştür. Böyle olunca metafizik, bilimsellikten uzak peşin yargılarla, düşüncenin tutsaklığının yanlış bir düşünme biçimindeki varsayımıdır. İnsan öncelikle böylesine önyargılardan sıyrılarak, toplumsal yaşamın, nesnenin ve içeriğin bilgisini elde edebilir. Tracy, bütün bir »önyargılar tartışmasında« izlenildiği gibi, önyargıları çözümleyip onlardan özgürleşmenin arayışı içindedir. İdeoloji bu anlamda, önyargıların kuruluşunun, işleyişinin, genişleyip yaygınlaşmasının çözülendiği bir **bilim** olmaktadır.

Locke, idelerin kaynağı olarak **refleksiyon** ve **duyuları** görmekteydi. Condillac ise, idelerin kaynağı olarak sadece **duyuları** görmektedir. İşte Tracy'nin hareket noktası da Condillac'ın duyuya verdiği bu sarsılmaz önemdir. Tracy; Condillac'ın usamlama, yargı, anımsama, istenç ve algı gibi tinsel görüngüleri duyuların formu olarak ele alan sensualist yaklaşımını olumlar. Ancak bununla birlikte Tracy refleksiyonu da duyulardan türetir. Bu ise insan tininin, kökten bir biçimde duyuya geri götürülmesidir. Bütün ideler kaynakları olan duyusalığa geri götürülmelidir. İşte bu redüksiyonu da ideoloji yapacaktır. (Bu redüksiyon dolayısıyla, matematiğe, gramatiğe ve dile, idelerin dilsel işaretler olması düşünülrse bir örnek oluşturmak olasıdır.) İdelerin kaynağına geri götürülmesi, yanlış ve soyut idelerin engellenip yok edilmesi içindir. Bu söz konusu yanlış, soyut idelerin varlığı, sadece insanlar arasındaki ilişkileri bozmakla kalmaz aynı zamanda devletin ve toplumun oluşumunu sekteye uğratar, sakatlar. Condillac'ın doğru düşünmenin, doğru politik etkinliğin temeli ve egemenlerin politik plan ve davranışlarında yanlışlıklar, eksiklikler olduğunu sürekli vurgulamış olduğu anımsanırsa, Tracy'nin söz konusu görüşleri daha bir anlam kazanacaktır.

Tracy'nin insan doğasının temel yeteneği olarak gördüğü duyuları, bütün idelerin kaynak noktası olarak kavradığı söylenmişti.

Duyular, düşünmeyle aynı olan şeylerdir ve işlenilmekle, kullanılmakla gelişirler. Duyusallık, dolayısıyla insanların çeşitli etkiler yaratabildiği, insansal bir özelliktir. Duyusallığın dolayısıyla insanın duyu etkisi yapacağının bilincinde olması, refleksiondur. »*Duyarlılık (Empfinden) bizim için her şeydir. Bu bizim için varoluşla aynı şeydir. Çünkü bizim varoluşumuz duyarlılıktan oluşur ve bizim algılarımız hiçbir zaman, olmanın ya da varolmanın biçimlerinden başka bir şey değildir. Eğer insan bir şeyler duyumsuyorsa bu, kendi oluşun duyumsanmasının bir biçiminden başka bir şey değildir.*«³⁰

Condillac, ruhun bir töz ve duyuların yardımıyla ortaya çıkan bir temel olduğunu düşünür. Yine Condillac, bütün insan yeteneklerinin ve düşünmenin, şekli başkalaşmış duyulardan başka bir şey olmadığını bildirir. Buna karşın Tracy, duyarlılığın (sensibilité probrement dite) beş kavram ekseninde açıklanabileceğini düşünür. Bu beş kavram (yetenek), net bir tarzda birbirinden ayrılmalıdır. Bu duyarlılık biçimleri: **Duyumsamak, anımsamak, usavurmak, istemek ve davranmak** şeklinde sıralanır. Bunlar, düşüncenin parçalarıdır. »*Düşünme yeteneği; anlaşılır ve özsel beş yeteneğin bir araya toplanıp, birleşmesidir: Duyumsamak, anımsamak, usavurmak (=tasım), istemek, davranmak. Düşünmek bir dünyaya sahip olmaktır, düşünmek sürekli duyumsamaktır.*«³¹

İnsanın bu beş yeteneği, daha başka parçalara ayrılamaz. Bunlar insanın temel yeteneğini oluştururlar. Duyarlılık (Empfinden) varolma ile aynı şeydir. Duyumsama aynı zamanda insanın kendini de duyumsamasıdır. Öyleyse »kendi olmak«, duyarlılığı tanımadır.

Tracy, toplumu da bu biçimde çözümlemeyi denemektedir. İdenin tümel indirgemesinde (üniversal redüksiyon) yapıla gelen, toplumsal alana uygulandığında »ekonomik idenin« çözümlemesi olarak: İşbölümü, zenginlik (servet), değer, endüstri, mal değişimi, toplumun büyümesi ele alınmaktadır. Bu kavramların çözümlenmesi, bir nesnenin bir başka nesneyle olan bağının gösterilmesini güçlen-

30. Destutt de Tracy. *De la Logique*, Almacaya aktaran: Hans Barth. age, s. 17.

31. Destutt de Tracy. *Eléments d'Idéologie*, Almacaya aktaran: Hans Barth. age, s. 18.

dirir. Tıpkı duyunun, duyu nesnesine sahip olması gibi. »*Toplumsal varoluş insanın doğal varoluşudur.*« Bu, duyusallık yeteneğine sahip olan *ben*'le, aynı yeteneğe sahip olan bir başka *ben*'in bağlantılı olma zorunluluğudur. Toplum, dağılmaz bir alışveriş ilişkisidir. Değişebilir olanın bir değiştirilişi... Bu alışverişte herkes kendi çıkarıyla buluşur. Ve bu değişim *güçlerin* birlikte devinimini yaratır. Büyüme, aydınlanma, işbölümü...

Hans Barth, Tracy'nin, ideleri kaynaklarına geri götürme düşüncesinin, topluma uygulanmış halini »Duyarlığın Antropolojik Teorisi« diye adlandırıyor. Yine Barth, bu topluma uygulanmış teoride, »duyusallık« kavramının sürekli genişlediğini ve kaynağına yabancılaşmak zorunda kaldığını vurguluyor.

Bu aşamada ideoloji tartışmasının vazgeçilmez isimlerinden biri olan Marx'ı devreye sokmak yerinde olacak. Marx, Tracy'nin görüşlerinden, **Theorien über den Mehrwert** adlı çalışmasında (Destutt de Tracy: *Vulgäre Ansicht vom Ursprung des Profits*) söz etmektedir. Ancak burada Marx tarafından ele alınan, Tracy'nin genel olarak ideoloji öğretisi değildir. Marx, dikkatini –Barth'ın kavramlaştırmasıyla söylemek gerekirse– »*Duyarlılığın Antropolojik Teorisine*« yani Tracy'nin toplumsal alanda, ekonomik idenin çözümlenmesinde neler söylediğine çevirmiştir. Marx'ın bu aşamadaki eleştirisi, Hans Barth'ta olduğu gibi kimi durumlarda, Tracy'nin sıraladığı işbölümü, değer vb. kavramların geri götürülemeyeceğiyle kalmıyor.

Marx, Tracy'nin bu »*kaynağa geri götürme*« işleminde tamamen yanlış sonuçlara vardığını vurguluyor. Bir örnek: Marx, Tracy'nin, **Eléments d'Ideologie** adlı kitabından aktarıyor: »*Bunu da (kapitalist endüstri) bütün servetin (Reichtum) kaynağını bulabilmek için, insan sürekli geri götürmelidir.*«³² Tracy'nin »geri götürmesi«ni adım adım izleyen Marx, yine onun yukarıda adı anılan kitabında vardığı sonucu aktarıyor: »*Çalışma bütün zenginliklerin*

32. Destutt de Tracy. *Eléments d'Ideologie*, Alıncaya Aktaran: Karl Marx. MEW, cilt 26.1, s. 250.

kaynağıdır»³³. Marx, bu yaklaşımın çocuksu ve çelişkili olduğunu söyleyerek ekliyor: Çalışma (emek) bütün zenginliğin kaynağıysa, sermaye her zenginliğin kaynağı olur. Marx, tekrar Tracy'den aktarıyor: *»Bizim yeteneklerimiz biricik orijinal zenginliğimizdir, bizim emeğimiz bütün başka her şeyi üretir ve her iyi yönlendirilmiş emek üreticidir«*³⁴. Ve sanayi kapitalistleri: *»Herkesi besliyor, kamusal zenginliği sadece onlar çoğaltıyorlar ve hazzın (Genuß) araçlarını sağlıyorlar.«*³⁵

Bütün bu ifadeler yeteneklerimizin biricik orijinal zenginliği olduğunu ama emek gücünün zenginlik olmadığını gösterir. Emek her şeyi üretmektedir ama başkası için, kendi için değil. *»İyi yönlendirilmiş emeğin«* üretken olması da kapitaliste kâr sağlayan emeğin, *»iyi yönlendirilmiş«* olması anlamına gelmektedir.

Tracy ve Marx ilişkisinde kısa bir anımsatma yerinde olacak gibi görünmekte: Yukarıda Tracy'nin *»Toplumsal varoluş insanın doğal varoluşudur«* ifadesi aktarıldı. Marx da aynı ifadeyi kullanmakta, ancak Tracy ile ilişkilendirmemektedir.

Sonuç olarak; Tracy'ye göre ideoloji; fizik, matematik oranında kesinliğe sahip olan felsefi bir bilimdir. Bu saptama, ideoloji kavramının, Tracy ile insanlığın düşünsel yaşamına girdiği anımsanırsa, ideolojinin ilk belirlenimde **bilim** olma isteği ve çabası önem kazanır. Tracy ve **ideologlar**, idelerin redüksiyonu dolayısıyla, bütün pratik ve ekonomik yaşamın temeli olacak bir bilim yaratmayı amaçlamışlardır. Yine bu çözümleme hem insanın bir *»vatandaş«* olarak eğitiminin hem de devletin *»adil«* bir organizasyon olmasının temeli olmayı amaçlar. Ancak *»gerçek«* olan ideler toplumsal düzendeki adil işleyişin ve insan mutluluğunun güvencesi olabilir görüşü temel motiflerden bir olmuştur.

33. Destutt de Tracy. age, s. 251.

34. Destutt de Tracy. age, s. 251.

35. Destutt de Tracy. age, s. 251.

Napoléon Bonaparte (1769-1821)

Fransız Devrimi'yle başlayıp Fransız Aydınlanması'ndan geçip Napoléon Bonaparte'ın iktidarı sarsılmaz bir şekilde ele geçirmesine dek devam eden süreç, modern toplumun çözümlenmesi açısından önemli tutamakları içinde barındırır. Bu süreç tarih sahnesine yeni çıkan bir sınıfın, iktidarı ve toplumun düşünsel egemenliğini nasıl ve ne şekilde kendi tekelinde toplamayı başardığının gözleneceği bir laboratuvar gibidir.

Marx, Fransa tarihinin söz konusu süreci ve sonrası üzerine çalışmaya başladığında, belleğinde Hegel'in bir değerlendirmesi canlanmaktadır. Hegel, tarihte büyük olayların ve büyük kişilerin hemen hemen iki kez yineleniğini söylemiştir. Marx ise, »Hegel ekleme-yi unutmuş: Birinci kez trajedi, ikinci kez komedi olarak.«³⁶ der. Marx'ın yaptığı gibi tarihte yinelenen »trajedi« ve »komedi«yi birbirine yakın zamanlarda değil de biraz aralıkla bulgulama denenirse, Machiavelli'nin Prens'ine (Il Principe) karşın, Fransız Devrimi'nde proletaryanın başına gelen »komedi«nin ta kendisidir. Gramsci'nin,

36. Karl Marx. *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, Berlin: Dietz Verlag, 1982, s. 19.

Machiavelli tarafından bilgisi ve kullanılmasının reçetesi verilen politika silahının (sanatının) haydut için olduğu kadar onurlu savaşçılar için de bir alet olduğunu yazması, yaşanılmış olan »komedi«nin, »komedi« olduğu olgusunu değiştirmeye yetmez. Yine aynı tarihsel anın bir başka komedisi de içlerinde Tracy'nin de olduğu aydınların merkezi, **Ulusal Enstitü** ve **ideologların** başına gelenler olsa gerektir.

Burada konunun biraz olsun genişlemesine karşın değinilmesi gereken bir nokta var: Hegel, dünya tininin (Weltgeist), bireylerin amaçlarını kullanarak aslında kendi hedefini gerçekleştirdiğini söyler. Bireyler kendi amaç ve tutkularının peşinden koştuğunu, onları gerçekleştirdiğini düşünse de aslında gerçekleşen onların dünya tini tarafından belirli bir hedef için kullanılmasıdır. »Büyük adamlar«ın tarihe yön veren eylemlerinin arkasında, onları bir araç olarak kullanan dünya tini vardır. Dünya tini hedeflerine vardıldıktan sonra, bu hedefe varmak için kullandığı »büyük adamlar«ı işi bitmiş araçlar olarak bir kenara atar. Hegel bu düşüncesini »aklın hilesi« (List der Vernunft) ifadesiyle kavramlaştırır. Hegel'in Napoléon'u at sırtında gördüğünde yaşadığı büyük heyecan ve coşkunun nedeni de bu düşüncedir. Doğrusu tarih, Hegel'i doğrular gibi büyük işlere imzasını atan Napoléon'un, bir kenara atılmasına da tanıklık ediyor. Ancak bir de Napoléon'un düşünceleriyle olayları ele almak gerekiyor. Dünyanın Napoléon'a yakıştırdığı ve onun da hiçbir şekilde lekelenmesi için büyük çaba harcadığı isim »Kaderadam« (Schicksalsmann). Bu ismin lekelenmemesi, Napoléon'un planlarına engel olmaya kalkışmanın boşuna olduğunu göstermek için gereklidir. Çağı Napoléon'u hiçbir metafizik güce gerek duymadan dünyanın nereye gideceğini, dünyanın kaderini belirleyen insan olarak tanımlamaktadır. Kuşkusuz Napoléon da bu tanımlamanın uygunluğuna inanmaktadır. Hegel ve Napoléon'un olguyu kavrayışları arasındaki farklılık, gerçeklik zeminine basarak politika yapan bir siyaset adamıyla, metafizik felsefe sistemine sahip bir filozofun düşüncelerinin karşılaştırılması açısından ilginç bir örnektir.

Napoléon'un Ulusal Enstitü ile sürdürdüğü polemikte de bu yorum farklılığı önemli oranda iş başındadır. Ulusal Enstitü, Fransız

Aydınlanması'na denk gelen yıllarda merkezi öneme sahiptir. Enstitü, »idelerin bilimi« anlayışını, rasyonel bir devlet ve bu devletin eşitliği, özgürlüğü sağlaması amacı için bir temel olarak görmüştür. Napoléon, 1797-1803 tarihleri arasında Ulusal Enstitü'nün üyesi olmuştur. Ancak politik yaşamda profesyonel bir politikacı olmayı öğrendiği, becerdiği oranda da ideoloji taraftarlarından uzaklaşmanın gerekliliğini kavramıştır. Bu uzaklaşma, kendi politik gücünü daha sağlam zeminlere taşıdığı bilinciyle yönlenmektedir. Napoléon kendi iktidarı için sağlam zeminlere yerleştikçe, Ulusal Enstitü'nün taşıyıcılığını yaptığı Aydınlanmacı düşüncelerin, kendisi için tehlikeli olacağını görür. Bu Aydınlanmacı düşünce tutamakları ise akılla yönlendirilmiş, ilkeleri özgürlük ve eşitlik olan toplumsal düzen istek ve arayışıdır. Oysa kısa bir zaman öncesine dek Napoléon bu politik beklentilerin savunuculuğunu, ideologlarla birlikte Ulusal Enstitü çatısı altında yapmıştır. İdeoloji taraftarları cephesinde durum ilk zamanlar farklıdır. Onlar devrimin generali Napoléon'u, kendi toplumsal felsefi düşlerinin gerçekleşmesinin güvencesi olarak görme eğilimindedirler. İdeologların bu düştan uyanması için, Napoléon'un 18. Brumaire* ve ilk konsol seçimlerinde aldığı tavrı görmeleri gerekmiştir. Napoléon'un despot bir otokrasi eğilimi taşıması, kuşkusuz bir gün içinde şekillenmiş politik bir tutum değildir. Real politika yapmakla övünen Napoléon'un 18. Brumaire ile dışlaştırdığı diktacı eğilimi, usunda yıllar önce şekillenmiş olsa gerektir. Belki de Napoléon bir zaman sonra, ideologları gerçeklikten uzak yaşamakla eleştirirken, ses tonundaki ironik tınıyı, ideologların onu tanımak için 18. Brumarie'i beklemek zorunda kalmış olmalarından almaktadır. Napoléon, ülkenin çeşitli sorunlarının aşılması için düşünen, sistem geliştiren insanları »metafizikçi« olarak adlandırır. Napoléon entelektüelleri ve ideologları »metafizikçi« olarak niteler ve »Metafizikle değil aksine yüzyılların tecrübesinin sonuçlarıyla hükmedi-

* Brumaire — Fransız Devrimi takviminde ikinci ayın adıdır. 18. Brumaire (9. Kasım 1799) Napoléon Bonaparte'in diktasını oluşturmalarını sağlayan hükümet darbesinin yapıldığı gün.

lir»³⁷ ifadesiyle onların çabalarının ne denli gerçeklikten uzak olduğunu bir kez daha vurgular. Napoléon'a göre 18. Brumaire'den önce »metafizik« bütün bir toplumsal düzeni hedef seçmiştir ve 18. Brumaire olmasa sadece Fransa değil bütün Avrupa tamamen bir felakete uğrayacaktır. Fransa'yı ve Avrupa'yı »kurtaran« 18. Brumaire, Ulusal Enstitü ve ideologların yüzüne bir tokat gibi inmişken Napoléon, ilk icraatlarını şöyle anlatıyor: »Basın özgürlüğüne saldırmak, hiç kimsenin düşünmeye dahi cesaret edemediği kutsal bir şey gibi görünüyordu. Hâlâ hatırlıyorum günlük çıkan 104 gazeteyi polise götürmek için nelerle mücadele ediyordum. Meclis'in metafizikçilerini buna ikna etmek için ben de metafizik yapmak zorundaydım. [...] Gazete sayısı yirmi bire indirildi. Yine de bunlarla baş edebilmek için çaba harcamak zorundayım. [...] Basının bu sınırsız özgürlüğü çok kısa zamanda tekrardan anarşiye yol açacak.«³⁸ İktidarı için kendi inisiyatifinde olmayan hiçbir kişi ve kuruluşa artık gereksinimi olmayan Napoléon, hiç kimseyi, kardeşini dahi sevmediğini ilan ettikten sonra şöyle sesleniyor: »Gücü seviyorum! Ama gücü bir sanatçı olarak seviyorum: Bir müzisyenin kemanını onun tonlarını, akordunu, harmonisini ortaya çıkarmak için sevdiği gibi.«³⁹ İdeologlar yeni insanca bir düzen için umut bağladıkları Napoléon'un yarattığı hayal kırıklığı ile çaresizlik içinde bocalarken Napoléon bu kez şöyle konuşuyor: »Kendimi imparator yaptım, çünkü iyi yöneteceğimi ve büyük icraatlar yapacağımı hissediyordum. Dünya egemenliğini istedim, bunu kendi adıma garanti altına almak için de, sınırsız bir güce gereksinimim vardı.«⁴⁰ Hiç kuşku yok ki Napoléon'un söz konusu politik tutumu onun ideologlardan kesin kopuşunu ifade eder.

37. Friedrich Sieburg. *Gespräche mit Napoleon*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1962, s. 74.

38. Sieburg. *age*, s. 75-77.

39. Friedrich Sieburg. *Napoleon*, München: Wilhelm Heyne Verlag, sekizinci baskı, 1981, s. 9.

40. Sieburg. *age*, sayfa 11.

Bu kopuşla birlikte Napoléon, öncelerde kendine yakın duyumsadığı Aydınlanma'nın din eleştirisiyle olan köprülerini de atmanın şansına sahip olmuştur. Napoléon, iktidara yaklaştıkça ateizmi açıkça savunmaktan uzaklaşmış, ateizmi savunmaktan uzaklaştıkça da iktidara yaklaştığının, yerleştiğinin bilincine varmıştır. 28 Şubat 1817'de General Gourgaud ile yaptığı konuşmada hâlâ dinle bir hesaplaşma içindedir. Bu ikili sohbette Tanrının varlığı konusundaki kuşkularını dile getirmekten çekinmeyen Napoléon'a General Gourgaud, Pascal ve Newton'un görüşlerini anımsatır. Napoléon'un yanıtı oldukça kısa ve düşündürücü: *»Evet onların böyle söylediği iddia ediliyor, ama böyle düşünmüyorlardı.[...] Jüpiter'den beri bütün dinler ahlakı öğütüyorlar. Bir din dünyanın varoluşuyla birlikte varolsaydı ona inanırdım. Ama Sokrates'e, Platon'a, Musa'ya, Muhammed'e bakınca buna inanamıyorum. Bunların hepsi insan tarafından uydurulmuştur.«*⁴¹ Öte yandan aynı Napoléon, dinin halkı yönetmeyi nedenli kolaylaştırdığının bilincindedir ve dine en sıkı şekilde bağlı devletlerde genellikle en iyi şeylerin yapıla geldiğini savunmaktadır. Ateist söylemden uzak durmak, söylenenle aslında düşünülen arasında bir ayrım yapmak; Helvétius'un, Holbach'ın teorik olarak dile getirdiği, dinin iktidarı sağlamlaştırıcı boyutunun, Napoléon tarafından pratik, deneysel kavranışıdır. Napoléon'un temsil ettiği sınıf, egemenliğini iyiden iyiye varsaydığında, bu olguyu bir yasayla ifade edecektir: Yeni **Eğitim Yasası**, inançsızlığı yasaklamaktadır. Eğitim Yasası, kitlelerin sisteme katılmalarını sağlayan eski düşünce biçimlerini korumayı ve önceki toplumsal biçime kitlelerin onayını vermiş olmasını sağlayan düşünce sistemlerini, yeni toplumsal şekilleniş için kullanmayı amaçlamaktadır. Yeni Eğitim Yasası, Aydınlanma düşünürlerinin, Ulusal Enstitü'nün bütün entelektüel beklenti ve isteklerine verilmiş oldukça açık yanıt olmuştur.

Napoléon'un Ulusal Enstitü'den uzaklaşması ve bu kopuşla birlikte süren tartışma, ideoloji kavramının yeni tanımlanışları ve yeni içeriklerle kullanılmasının önemli oranda etki kaynağını oluşturur.

41. Sieburg. *Gespräche mit Napoleon*, s. 305.

Daha önce de ele alındığı gibi, ideoloji kavramı ve ideologluk nitelemesi, hiçbir olumsuz çağrışıma sahip değildir. Ancak Napoléon, yukarıda aktarılmaya çalışılan yeni yönelimleriyle birlikte, ideoloji kavramını ve ideolog olmayı başka içeriklerle kullanmaya başlar. Napoléon, ideoloji savunucularını ideolog diye adlandırmakta, »ide-lerin bilimi« anlayışıyla oluşmuş felsefi ekol için, bir felsefe ekolünün taşıması olası çağrışımların dışında çağrışımlar oluşturmayı denemektedir. Napoléon ideoloji kavramını, bilinçli ve oldukça açık olumsuz bir içerik yüklemiyi kullanır. Artık ideoloji kavramı ve ideologluk her türlü horlanmayla birlikte ihbarcılık nitelemesini de almıştır. Oysa Fransa'nın söz konusu süreçleri hakkındaki tarihsel bilgi, bize sağlam bir muhbirlik düzeninin, bizzat Napoléon Bonaparte'ın temsil ettiği sınıfın iktidarının ilerki yıllarında kurulduğunu söylemektedir. Fransa'yı tepeden tırnağa saran bu özel komiserler, ajanlar, ihbarcılar ve jandarma ağı asıl faaliyetini Napoléon' diktasının sıkıntıya girdiği günlerde gösterecektir. Napoléon senatoda şöyle sesleniyor: »Bir yıl önce bütün Avrupa bizimle birlikte yürüyordu, bugün ise bütün Avrupa bize karşı yürüyor.«⁴² Yandaşlarıyla bu gerçeği paylaşan Napoléon, aynı Avrupa'nın ona Fransa'nın doğal sınırlarına çekilmesi gerektiğini bildirdiğini saklıyor. Aynı yıllarda iç politikada da Napoléon'un Fransızların özgürlük hakkını, özel mülkiyetin güvence altına alınmasını ve ulusun politik haklarını kullanabilmesini sağlayacak yasaları işletmesi yolunda baskılar yoğunlaşır. İşte tam da bu aşamada Napoléon'un ihbarcılıkla suçladığı ideologlar değil, kendinin oluşturduğu ajanlar ve ihbarcılar sistemi devreye girecek, askerden kaçmaları önlemek adına birçok köklü Fransız ailesi (örneğin Deserteure ailesi) hapisle tanışacaktır.

Napoléon'un ideoloji kavramı, tüm gerçekliği bilinçle kavramak, yakalamak istemesine karşın, gerçekliği çaresizlik içerisinde iskalayan, kaçırın düşünürü imlemektedir. Napoléon ideolog kavramını bu şekilde tanımlamakla, bir yandan da ne denli güçlü real politika yapabildiğini sanki belgelemek istiyor. Filozofların eşit, özgür

42. Sieburg. *Napoleon*, s. 44.

ve kardeşçe yaşamasını istedikleri halk, Napoléon için sadece bir »ham maddedir«. Rousseau'dan öğrendiği üzere büyük toplum teorisyenlerinin dediği gibi halk »kendinde bir iyi« değildir. Doğal ki »kendinde bir iyi« olmayan, »ham madde« olan halkın ne düşündüğü de önemli olmayacaktır: »*Kamunun düşüncesi bir orospudur. Eğer bu mevkie [Emniyet Genel Müdürlüğü] atadığım adam yetenekliyse, onu çok kısa sürede elde eder.*«⁴³ Napoléon, kendi diktası ve planlarının önünde engel olan her şeyi acımasızca yok ederken bu söz konusu engellerin arkasında tek bir şey görür gibidir: İdeologlar. Almanya'da devrimi kışkırtanlar da bu »zevzek ideologlar«dır. Napoléon'un ideologları gerçeklikten uzak, fildişi kulede yaşayan insanlar olarak tanımlaması, Antikçağlardan beri oluşturulmuş, yığınların belleğine yer etmiş, felsefecileri uzaklara bakarken gözünün önündeki çukuru göremeyen insanlar olarak »alaya« alan tanımlamaya uygundur. Dolayısıyla yığınlar üzerinde etki gösterecek söylem tarzı, zaten onların belleğinde varolan bir düşüncenin, bir »büyük« adam tarafından ifade edilmesidir. Bu söylem, öte yandan yığınların bilgililer karşısındaki ezikliğinin yarattığı kompleksi okşadığı için de ikinci bir defa etkilidir.

İdeoloji kavramı artık, yanlış bilinç, yanlış kuram anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Yanlışlığın biricik ölçütü ise gerçeklik ilişkisini kaybetmiş olmaktır. Napoléon için gerçeklik sonsuz bir önem sahiptir. Onun, bütün argümanları açısından çıkış noktası gerçekliktir. Toplumsal şekilleniş-düzen; olumlanmış iktidarı, egemenlik ilişkilerini, hakkın dağılışı biçimini; toplumsal eşit olmayışları ve özgürlüğün eşitsiz oluşunu göstermekle birlikte bu, *doğal* olarak böyledir. Ve yine bu, gerçekliğin olumlanmasını güçlendirir.

İdeologlar bir yandan da din ve devlet düşmanları olarak anılmaya başlanmışlardır. Bununla da yetinilmemiş, devletin emperyalist politikalarının yarattığı her tehlikeli sonuç, her yanlış onlara mal edilmiştir.

43. Sieburg. *Gespräche mit Napoleon*, s. 52.

İdeoloji kavramını ihbarcılık ve olumsuz çağrışımlarla yüklemek, sadece ideologlara karşı sürdürülen tartışmanın tutamakları olmakla kalmaz. Aynı tutamaklar zamanla, Aydınlanma Felsefesi'nin »ütöpik« öğelerine karşı da kullanılır. Bu söz konusu »ütöpik« öğelerin öne sürülüşü ise, bilime dayanılarak kurulmak istenen toplumsal politik düzenin akılcı şekillenişini öngörmektedir. Us, özgürlük ve eşitliğe yönelmişlerdir. Aydınlanma düşüncesi, vatandaşların özgürleşmesini polemik başlıklarından biri yapmıştır. Ancak yeni süreçlerle birlikte Aydınlanmacı anlayışlar *yanlışlık* nitelemesi almaktadır.

Napoléon'un Aydınlanma düşüncesine ve ideologlara karşı sürdürdüğü polemik, realiteyi gerçekten kavramış olma ve real politika yapıyor olma savlarına sahiptir. Her toplumda varolan iktidar kavgası, tıpkı toplum içindeki usdışılık ve duygusallıklar gibi ve de najsalar öyle kavranmalıdır. Ancak toplum içindeki iktidar kavgası, usdışılık ve duygusallık (Emotion) olduğu gibi tanınırsa, bunun sonucunda politik bir tavır alış ve amaç olası olur. Aydınlanma düşüncesi ve ideologlar gerçeklikten uzaktırlar ve bu oranda da ideolojiktirler.

Napoléon'un bütün bu polemigi ve ideoloji kavramını kullanım tarzı 19. Yüzyılda oldukça etkin bir biçimde sahneye çıkmaktadır. Artık ideoloji yanlış bilinç olarak tanımlanmaktadır.

İkinci bölüm

19. ve 20. yüzyılda ideoloji anlayışı

19. Yüzyılda ideoloji tartışması, Karl Marx ve Auguste Comte isimleriyle birlikte iki ayrı yönelim kazanır. Ancak Marx, günümüze dek süregelen tartışmanın kaynak ismi durumundadır. Bu nedenle ideoloji tartışmasını onun verdiği doğrultuda izlemek yerinde olacaktır. Bu tartışmaya yoğun bir biçimde girmeden önce, iki noktaya dikkat çekmek gerekiyor: İlk olarak Marx, ideoloji tartışmasının kaynak isimleri olan ve bu kitapta da görüşleri aktarılan düşünürlerin hepsini çok iyi bilmektedir. Napoléon sonrasının Fransa tarihini temele koyan bir kitaba imza atmış ve Holbach, Helvétius, Tracy’i yapıtlarında çeşitli defalar alıntılarla konuşturmuştur. Buna karşın Marx’ta, Napoléon’un ideoloji kavramına verdiği olumsuz içerik daha belirgin olarak kendini gösterir. Ancak çoğu zaman yapıldığı gibi Marx’ın ideoloji kavramını Napoléon’dan aldığını söylemenin doğru olmadığı düşüncesindeyim. Marx’ın, Feuerbach’la sürdürdüğü tartışmada din önemli bir yer tutar. Marx’ın ideolojiye ilişkin birçok saptamasının arkasında da bu tartışma vardır. Feuerbach’ın dine ilişkin görüşlerini eleştirirken düşüncesi öyle bir noktaya gelir ki burada artık özel olarak din tartışılmaz, bütün ideolojik formlar aynı kaynağa geri götürülür. Marx’ın ideoloji kavramını ilk belirlenimde olumsuz bir yükleme ele almasının nedeni de kanımca din eleştirisi ve bu eleştirinin sınırlarının ulaştığı genişliktir.

Öte yandan Marx, ideoloji kavramının yaratıcısı olan Tracy’nin de kitaplarını incelemiştir. Buna karşın, bu çalışma sürecinde baş vurulan bütün yapıtlarında, Tracy’in ideoloji kavramlaştırmasına ve

kavrama verdiği içeriğe karşı tam bir aldırışsızlık içindedir. Bunun nedeni olarak şu düşünülebilir: Marx, yukarıda anılan ve ideoloji konusunda görüşleri aktarılan düşünürleri bir başka soruyla ele almış, işlemiştir. Bu filozoflarla olan ilişkisi, ekonomi politiğin sorularıyla ve bu soruların yarattığı bakış açısıyla kurulmuştur. Salt ideoloji başlığıyla yönlendirilmiş bir çalışmanın ise felsefe tarihine bakışı ve felsefe tarihinde oluşturduğu bağlar, hiç kuşkusuz başka olmak zorundadır. Bu anlamda tıpkı diğer düşünürlerde yapıldığı gibi, Marx da ideoloji sorunsalına getirdiği bakış açısıyla ele alınacak.

Marx'ın ideoloji konusunda özel bir çalışma yapmadığını da vurgulamak gerekiyor. Dolayısıyla onun ideoloji sorunsalına yaklaşımı sorgulanırken çok sayıda yapının ele alınması ve bu kitaplara dağılmış görüşlerden bütünsel bir ideoloji kavramına ulaşılması gerekiyor. Bu şekilde yönlendirilmiş bir araştırma Marx'ın, yer yer ideoloji kavramına farklı içerikler yüklemesiyle bir güçlkle daha karışıyor. Ancak Marx'ın kavrama yer yer farklı anlam ve içerik yüklemiş olmasından çıkarılacak sonuç, »... *Marx ve Engels ideoloji kavramını değişik durumlarda değişik anlamda kullanmışlardır ve sonraki kuşaklarda süregelen ideoloji yorumunun farklılıklar göstermesi bundandır*«¹ şeklinde olmamalıdır.

Bence söz konusu yorum farklılıklarının kaynağı daha derinlerde aranmalıdır: Marx, hemen hemen bütün ilgisini içinde yaşadığı toplumsal biçimlenmenin köklü bir bilimsel çözümlemesini yapmaya vermiştir. Bu yönelimin ilk buluşacağı uğrak (moment), kuşkusuz ekonomik ilişki ve biçimlenişlerin çözümlemesidir. Bu da araştırmacı dikkat ve ilginin bir uğrağa odaklaştığını gösterir. Bu anlamda Marx, ideoloji ve ideolojik mekanizmaların ciddi bir araştırmasını yapmamıştır. Söyledikleri de bir tartışmaya düşülmüş başlıklar olma özelliğinden uzak değildir ve böyle olmakla birlikte yine de derli toplu bir –Marx'ın ideoloji anlayışı– ortaya koymaya yeterlidir.

1. Eckhard Volker. *Ideologische Mächte und ideologische Formen bei Marx und Engels*, içinde: *Theorien über Ideologie*, Berlin: Argument Verlag, 1986, s. 7.

Karl Marx (1818-1883)

Marx'ın **Ekonomi Politiğin Eleştirilmesine Katkı** (Zur Kritik der politischen Ökonomie) adlı kitabının önsözü, ideoloji tartışmasıyla ünlenmiştir. Söz konusu önsözü Marx, cehennemin olduğu kadar bilimin eşiğinde de içinde bulunulması gereken bir tavır alışı önererek noktıyor:

*Qui si convenlasciare ogni saspelto
Ogni viltà conven che qui morta**

Marx'ın Dante'den aktardığı bu dizeler, onun ideoloji anlayışını sorgularken de rehber olmalıdır. Marx, bir toplumsal biçimlenmenin düşünsel görünümünü ele alırken oldukça belirgin, karakteristik bir yöntem kullanır. Ona göre ideler, sanat, hukuk, din vb. bir başka ve kuşatıcı anlatımıyla **ideoloji**, sürekli biçimde ekonomik kategorilerle birlikte ele alınmalıdır. Kuşkusuz bu ekonomik kategoriler, çö-

* Atın burada kuşukları içinizden
Burada korkular silinip gitsin sizden.

zümelenmesi yapılmak istenen ideye denk gelecek kategoriler olmalı ve toplumsal gerçekliğiyle düşünülmelidir. Bu yaklaşım, Marx öncesi felsefenin idelere ilişkin iki sorusuna, köklü ve farklı, iki yanıtın verilmesini sağlar. Daha önce belirtildiği gibi, **idelerin kaynağı ve yayılışı** felsefe tarihinde sorgulama sınırlarına alınmıştır. Ancak bu sorgulamanın ürettiği yanıtlar, »kaba« nitelemesinin ötesine geçecek kadar gelişmemiştir. Daha cesur bir söylemle; idelerin kaynağına, yine ideler yerleştirilmiştir. Böyle bir tavır ise kaynağa konulan idenin, kaynağının ne olduğunu açıklamaz. Öte yandan Bacon'ın »*İnsan usunun bir dışbükey ayna gibi üzerine düşen görüntüleri çarpıttığını, deforme ettiğini*« belirtmesi de önemli bir açmaza sahiptir. Bu yaklaşım bize; »*çarpıtılan, deforme edilen görüntülerin*« daha sağlam bir anlatımla, hakikatin aslında ne olduğunu söylemez. İşte bu noktada Marx'ın bu hakikatin olabildikçe eksiksiz bir anlatımını vermeyi denediğini görmek gerekmektedir. Marx'a göre idelerin kaynağı insanların somut üretim ilişkileridir. Bu yaklaşım, Marx'ın çağını damgalayan felsefi, düşünsel boyut göz önüne getirilirse, yine aynı çağın felsefesinden ve düşüncesinden köklü bir kopuşa işaret eder. Kuşkusuz bu anlatım, Marx'tan önce söz konusu yaklaşımın olmadığını imlemez. Hans Joachim Lieber, Marx'ın kuramında merkezi bir önem taşıyan yapı ve üstyapılar anlayışının; (ki bu, düşüncenin içeriksel olarak, toplumsal maddi ilişkilerden kaynaklandığının savunulmasını da onaylamaktır) Fröhlich tarafından öne sürüldüğünü belirtir. Lieber, »*Bu, Marx'tan çok önceleri, Almanya'da bilinirdi ve ilk defa Fröhlich tarafından dile getirildi*«² diyor ve ekliyor: »*Fröhlich, dinin ve metafiziğin Aydınlanmacı eleştirisinin, mülkiyet ilişkilerinin değiştirilmesiyle tutarlı bir sonuca vardırılabilceğini ve vardırılması gerektiğini önerirken, bu yaklaşımıyla belirgin bir şekilde Marx'ın ideoloji anlayışına çağrışım yapan vurgulamada bulunuyor.*«³ Lieber'in bu anımsatmasının yanı

2. Hans Joachim Lieber. *Ideologie*, München/Wien/Zürich: UTB Schöningh, 1985, s. 37.

3. Hans Joachim Lieber. *age*, s. 37.

sıra, ilk adımda İbn Haldun'un benzer anlayışlara sahip olduğunu görmek hiç de zor değildir. Ancak Marx'ın sorunsalı ortaya koyuş biçimiyle, bu sorunsalı daha önce ortaya koymuş olanlar arasındaki fark: İbrahim Hakkı'nın **Marifetnamesi**'sinde savunduğu evrim anlayışıyla, Darwin'in **Türlerin Kökeni**'nde ortaya koyduğu evrim anlayışının karşılaştırılması gibidir.

Marx'ın toplumsal biçimlenmenin altyapısına verdiği önemde, altı çizilmesi gereken bir başka boyut; Marx öncesi felsefenin genel doğrultu, belirleyici yönelim olarak, tinsel alanda devinmesi ve dünyayı bu uğraktan açıklamak istemesidir. Bu yaklaşım, felsefi düşüncenin üzerine öyle bir ağırlıkla yerleşmiştir ki söz konusu bu yaklaşımın ciddi, sarsıcı bir eleştirisine kalkışanlar, bütün güçleriyle vurguyu somut, maddi insansal ilişkilerde tutmak zorunda kalmışlardır. Marx'ın, Hegel diyalektiğinin baş aşağı olduğunu ve kendinin bunu ayakları üzerine oturttüğünü söylemesi, bu çabanın dile getirilişi olarak kavranmalıdır.

Ancak Marx, değneği; somut, maddi insansal ilişkilere bükerken, kırmasa da çatlatmıştır. Kuşkusuz bu, Marx'ın kendinden önceki felsefeyle sürdürdüğü tartışmanın sertliğiyle açıklanmak istenebilir. Marx'ın genel düşünme yönelimi göz önüne alındığında bu »*çatlak*«, Marx'a karşı sürdürülecek polemğin sarsıcı temellere oturduğunun kanıtı olamaz. Ama Marxçı yöneme karşın, yine Marx'ta bir çatlak olarak kalır.

Yukarıda Marx'ın görüşlerindeki gedik, »*çatlak*« benzetmesiyle anlatılmaya çalışıldı. Söz konusu bu gedik, Marx'ın ölümünden hemen sonra dikkatlerin üzerinde yoğunlaştığı bir nokta olmuştur. Marx'ın vurguyu altyapıda tutması ve üstyapının öneminin silikleşmesi doğrultusunda geliştirilen ilk ciddi eleştiri, Leipzigli bir felsefeci olan Paul Barth'dan gelir. Franz Mehring, Marxçı felsefenin genç savunucularından biri olarak, Barth'la sert bir polemik başlatır. Mehring'in sorunu ayrıntılı olarak kavrayamaması, bir zaman sonra Engels'in tartışmaya girmesine neden olur. Önceleri, Marx'la birlikte geliştirdiği görüşleri »*saldırı*« karşısında savunmak zorunda duyumsayan Engels, kısa bir süre sonra tutumunu değiştirir. Engels'in son mektuplarında ideoloji sorunsalı sıklıkla dile gelen bir başlık oluş-

turmaktadır. Doğal ki Engels'in ilerlemiş yaşıyla ve birkaç mektupta anlatılan görüşlerle ideoloji sorunsalını çözmesi beklenemezdi. Ancak önemli olan Engels'in sorunu nasıl algıladığını ortaya koymuş olmasıdır. Yalnızca bir iki örnekle bunu sergilemek verimli olacak kanısındayım: *»Temel olarak bir nokta Marx'ın ve benim çalışmalarında gerektiği gibi vurgulanmadı. Bu durumdan hepimiz eşit oranda sorumluyuz. Zorunda olduğumuz için ekonomik temelden kaynaklanan politik, hukuksal ve diğer ideolojik düşüncelere ve bunlardan doğan eylemlere yeterli olan vurguyu bir yana bırakarak işe başladık. Böyle yapmakla da biçimi içeriğe kurban ettik.«⁴* Engels, aynı sorunu bir başka mektubunda da şöyle dile getirir: *»Marx ve ben, genç yazarların sıklıkla ekonomik boyutu olduğundan fazla abartmasının sorumluluğunu paylaşıyoruz. Biz, ekonomik boyutun önemini yadsıyan karşıtlarımızın tersine, vurguyu onun üzerinde tutmak zorunda kaldık.«⁵*

Marx'ın ideoloji başlığında getirdiği diğer katkıysa; ideolojinin yayılmasına ilişkindir: Ancak bu anlayış da ayrıntılandırılmamış olduğundan, sorunu onun ortaya koyuş biçiminden başlayarak ele almak isteyen düşünürler için verimli tartışmaların başlıklarını oluşturmuştur. Marx sonrası felsefede –ilerki sayfalarda görüleceği gibi– bu iki odak noktası, tartışmaların düğümlendiği, farklı yanıtların üretildiği kaynaklar olmuştur. Bununla birlikte, elinizdeki kitabın söz konusu tartışmayı noktalanmış kabul etmediği de vurgulanmalıdır.

Sorun ortaya iki soruyla konulup, bütün yönleriyle tartışılmalıdır.

1.İdeolojinin yaratıcı kökleri nere(ler)dedir?

2.İdeoloji toplumsal biçimlenmede hangi mekanizmaları kullanarak yayılır?

4. Engels. *Engels an Franz Mehring in Berlin*, içinde: AGW Band VI, Berlin: Dietz Verlag, 1988, s. 596.

5. Engels. *age, Engels an Joseph Bloch in Königsberg*, s. 557.

Marx'ın ideoloji anlayışını, bu sorularla daha ayrıntılı ele almak gerekmektedir. Bütün bunlardan sonra, yukarıda dile getirilen ilk iki sorunun yönlendiriminde, Marx'ın ideoloji anlayışı sorgulanabilir. Yukarıda Marx'ın ideleri sürekli olarak ekonomik kategorilerle ilişki içinde ele aldığı vurgulandı. Marx'ın bu yöntemi unutulmadan, Marxçı »yabancılaşma« kuramından kalkarak ideoloji tartışmasına geçilebilir: Marx için yabancılaşmanın iki görünümü söz konusudur. Bunlardan birincisi »gerçek yaşamdaki yabancılaşma« diye adlandırılan, yabancılaşmanın ekonomik boyutudur. İkincisi ise, düşünsel alanda, yani dinde, devlette, hukukta, ahlakta vb. yaşanan yabancılaşmadır. Marx, insanın dindeki, devletteki, hukuktaki, ahlaktaki varoluşunu, yabancılaşmış bir varoluş olarak görmektedir. Marx'a göre, Hegel ve Feuerbach »Politikada, hukukta, vb. yabancılaşmış bir yaşam sürdürdüğünü anlayan insan, bu yabancılaşmış yaşamda, gerçek insanca yaşamını sürdürmektedir«⁶ görüşünde birleşirler. Bu yaklaşım ise, devlete karşı Hegel'in tam bir ödü'n veriş içinde olduğunu gösterir. Bu Hegelci anlayış, »Dini, insanın yabancılaşmış kendi bilincinde oluşu olarak görüyorsam, o zaman dinde din olarak bildiğim benim kendi bilincimde oluşum değil, yabancılaşmış bilinçliliğimin (abç) orada pekiştirilmesidir.«⁷ sözleriyle açıklanır.

Dinde, daha genel anlatımıyla ideolojik alanda yaşanan, karşılaşılacak bilinçlilik yabancılaşmış bir bilinçliliktir. Kuşkusuz Marx'a göre insan yabancılaşmış bilinçlilikten ya da bilinç alanındaki yabancılaşmadan da kurtarılmalıdır. Ama düşünsel alandaki yabancılaşma, insanın iç yaşamında olagelen bir yabancılaşmadır. Oysa ekonomik yabancılaşma gerçek yaşama damgasını vurmaktadır ve yabancılaşmanın bu görünümünün aşılması, yine yabancılaşmanın iki görünümünü birden aşmayı kapsamaktadır. Bu neden böyledir?

6. Marx. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, içinde: MEW Ergänzungsband, s. 581-582.

7. Marx. *age*, s. 581-582.

»Din, aile, devlet, hukuk, bilim, sanat vb. yalnızca **tikel üretim biçimleridir** (abç) ve genel yasaya uyarlar.«⁸ Özel mülkiyetin aşılması, »insanın dinden, aileden, devletten vb. kendi **insansal**, yani **toplumsal varoluş biçimine** dönmesi demektir.«⁹

Bu alıntıda vurguyu üstyapı uğraklarının »**tikel üretim biçimleri**« olarak ele alınmasında tutmak gerekmektedir. Yine aynı kitabın ilerleyen sayfalarında Marx, yaşanan gündeki bilincin gerçek yaşamdan bir soyutlama olduğunu, yaşamla uzlaşmaz bir karşıtlığa girdiğini dile getirir: »**Benim genel bilincim... toplumsal yapı olan şeyin kurumsal biçimidir yalnızca.**«¹⁰ Bu tümceler, Marx'ın »**erken yazıları**«ndan biri olarak adlandırılan **1844 Elyazmaları**'ndan (Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844) aktarıldı. Görünen odur ki bu yorum, üstyapılar ve dolayısıyla ideoloji anlayışının çekirdeğini oluşturmaktadır. Marx, aynı anlayışı daha sonraki yapıtlarında geliştirerek savunmayı sürdürmektedir.

Marx, toplumsal biçimlenmeyi ve toplumsal biçimlenmelerin tarihsel süreçte aldığı formları ayrıntılı olarak inceler. Bu araştırmalarla varılan sonuçlardan birisi de; insanların belirli bir üretici etkinlikte bulunurken, eşzamanlı olarak toplumsal-siyasal ilişkilere girdiğidir. »**Toplumsal yapı ve devlet aralıksız olarak, belirli bireylerin yaşam sürecinden doğar.**«¹¹ Ama bu gelişme, bireylerin öznel tasavvurlarından (Vorstellungen), ya da herhangi bir tasavvurdan değil, maddi olarak üretim içinde bulunan, belirli maddi temeller, koşullar ve sınırlılıklar içinde devinen bireylerin yaşam süreçleri sonucunda gündeme gelir. Sorunu böyle dile getirmek aynı zamanda, söz konusu tarihsel gelişmenin, insanların istencinden bağımsız olduğunu vurgulamaktır. Bireylerin tasavvurları: Ya aynı bireylerin doğayla olan ilişkilerinin, ya bireylerarasındaki ilişkilerin ya da bireyin ken-

8. Marx. age, s. 537.

9. Marx. age, s. 537.

10. Marx. age, s. 538.

11. Marx. *Die deutsche Ideologie*, içinde: AGW Band I, s. 211.

disine ilişkin tasarımıdır. Marx şöyle diyor: *»Şurası besbellidir ki bütün bu durumların hepsinde bu tasavvurlar, onların ilişkilerinin, gerçek eylemlerinin, üretimlerinin, alışverişlerinin, siyasal ve toplumsal (organizasyonlarının) davranışlarının –gerçek ya da düşsel– bilinçli anlatımlarıdır.«*¹² Marx, bu şekilde formüle ettiği anlayışın dışında önerilecek bir varsayımın, ancak bireylerin tinlerinin dışında bağımsız, özel bir tinin varlığını kabul etmekle olası olduğunu vurgular. Yukarıdaki alıntıya dayanarak Marx'ın ideolojiyi, (insansal tasavvurların, yargıların ideolojik olabildiğini de düşünerek, tasavvur belirlenimini ideoloji diye okumak olasıysa) bilinçli anlatımlar olarak ele aldığını görüyoruz. Gerçek ya da düşsel olsun tasavvurda, (ideoloji) bir bilinçlilik vardır.

Eğer yargılar, tasavvurlar insanlararası ilişkilerin, üretimlerin, eylemlerin, siyasal-toplumsal davranışların gerçek olan anlatımları ise, yani düşsel değilse, bu durumda sorun da ortadan kalkar. Ancak bu noktada bir parantez açmak gerekiyor: Hakikat hakkındaki tasavvurlarımızın, yargılarımızın doğru olduğuna kim karar verecek ve bu kararı verebilmek için kullanılacak bir ölçü var mıdır? Öte yandan tasavvurların, yargıların kurgu ürünü de olabileceğini düşünürsek, yeni bir soru gündeme gelir: İnsanlar neden, niçin ve nasıl gerçek yaşam koşullarının ürünü olan yargılarını, düşsel bir biçimde oluşturmaktadırlar? Marx, bu soruya birbirini tamamlayan iki biçimde yanıt veriyor: *»Eğer bireylerin gerçek yaşam koşullarının bilinçli anlatımı düş ürünü ise, eğer onlar tasarımlarında gerçeği baş aşağı ediyorlarsa, bu olay da onların sınırlı eylem biçimlerinin ve bundan doğan daracık toplumsal ilişkilerinin sonucudur (abç).«*¹³

Sorunun bu biçimde yanıtlanmasının kuşatıcı, tüketici olduğunu söylemek pek olası değil. İnsanların tasavvurlarında (ideolojide) *»gerçeği baş aşağı«* görmelerini, yine aynı insanların sınırlı, dar, ufuktan yoksun toplumsal ilişkileriyle açıklamak, yeni sorular yarat-

12. Marx. age, s. 212.

13. Marx. age, s. 212.

maktadır. Bu sınırlı, dar toplumsal ilişkileri aşabilmenin yolu nedir? Nasıl bir toplumsal varoluş, insanın sınırlı ve dar diye nitelenen toplumsal varoluşunun dışına çıkmayı sağlamaktadır? Bu sınırlı, dar toplumsal ilişkilerin dışına çıktığını düşündüğümüz insanlarda ya da toplumsal gruplarda, olumsuz bir belirlemeyle ifade edilen ideolojinin incelenmiş biçimleri yok mudur? Yukarıda sıralanan sorular ilerki sayfalarda ele alınacak olan, Georg Lukács'ın ideoloji kuramında belirleyici önemle karşımıza çıkacak ve onun sistemi içinde yanıt bulacak.

Marx'ın yukarıda dile getirilen soruya verdiği ikinci yanıt, bir başka soruyu yanıtlamasını izlemektedir. Marx, klasik Alman felsefesinin bilincin nasıl oluştuğuna ilişkin görüşleriyle tartışmaktadır. Alman felsefesi, bu olguyu ele alırken tam ters bir noktadan işe başlamıştır. Alman felsefesi *»gökten yeryüzüne«* inmiştir. Oysa Marx'a göre: *»Fikirlerin, tasavvurların ve bilincin üretimi, ilkin doğrudan ve dolaylı bir şekilde insanların maddi etkinliğine ve maddi alışverişine bağlıdır. Ve gerçek yaşamın dilidir. İnsanların tasavvurları, düşüncesi ve zihinsel ilişkisi, burada onların maddi davranışlarının dolaysız anlatımı olarak kendini gösterir.«*¹⁴ Halkın siyasal dili için söz konusu olan; yasaların, ahlakın, dinin dile getirilişi aynı zamanda, düşünsel üretimler için de geçerli görülmektedir. Ona göre *»Kendi tasavvurlarının, kendi fikirlerinin vb. üreticileri insanlardır.«*¹⁵ Marx'a göre, kendi fikirlerini ve tasavvurlarını üreten bu insanlar, etkin üretici güçlerinin ve bu üretici güçlerine denk düşen ilişkilerin, (alabileceği en geniş biçimleri de içerilmek koşuluyla) belirli bir gelişme düzeyiyle koşullandırılmış insanlardır. Böylece Marx için, bilinç, hiçbir zaman bilinçli varlıktan başka bir şey olamaz ve insanların varlığı (das Sein der Menschen) onların gerçek yaşam süreçleridir.

14. Marx. age, s. 212.

15. Marx. age, s. 212.

Alman felsefesi (bu, temel olarak Hegel diye okunabilir) somut insandan, ayakları üzerinde bu dünyada devinen insandan yola çıkmamıştır. Marx, somut insana varmak için; insanların nasıl kavrandığından, nasıl düşünüldüğünden, nasıl imgelendiğinden yola çıkmadığını dile getirmektedir. *»Hayır; gerçek edimleri içindeki insandan yola çıkılır; bu yaşamsal sürecin ideolojik yansı ve yankılarının gelişmesi de insanların bu gerçek yaşam süreçlerinden hareketle ortaya konabilir. Ve hatta insan beyninin olağan üstü düşleri [Nebelbildungen] bile deneysel olarak saptanabilen ve maddi temellere dayanan, insanların maddi yaşamlarının sürecinden zorunlu olarak doğan yüceltmelerdir.«¹⁶*

Marx, yukarıda aktarılan sözlerini, yıllar sonra kaleme aldığı ve hemen **Das Kapital**'in önünde duran **Ekonomi Politğin Eleştirilmesine Katkı** adlı kitabında daha netleşmiş bir biçimde tekrardan dile getirmektedir. Söz konusu yaklaşım, Marx'ın ideoloji öğretisi için temel doğrultuyu oluşturmaktadır. *»Zihinde düşünülmüş bir bütünsellik olarak görünen bütünün kendisi, düşünen kafanın; (yani) dünyayı sanatın, dinin pratik zihninin kavrayış biçiminden farklı olarak yalnızca bir tek biçimde kavrayabilen beynin ürünüdür.«¹⁷* Marx'ın düşünceyi böylesine köktenci bir biçimde insanda temellendirmesinin, toplumsal alana da bir yansıması olacağı açıktır. Toplumsal yaşamda anlam kazanan karmaşık ideoloji uğrağı için de Marx, çıkış noktası olarak, sağlam maddi dayanakların varlığını göstermektedir. *»Devlet biçimleri gibi hukuk ilişkileri de ne kendi kendileriyle ne de insan zihninin sözde gerçek evrimiyle açıklanabilir. Tam tersine bunların kökleri, Hegel'in 18. Yüzyıl İngiliz ve Fransız düşünürlerine uyarak 'sivil toplum' * [bürgerliche Gesellschaft] dediği maddi*

16. Marx. age, s. 212.

17. Marx. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, içinde: AGW Band II, s. 487.

* Marx 'sivil toplum' kavramını Hegelci anlamıyla kullanmaktadır. Ona göre 'sivil toplum' ekonomik ilişkilerin, maddi yaşam tarzının ismidir. Başka bir ifade ile toplumsal altyapı sivil toplumdur. Bu ifade Gramsci'de tam aksine üstyapıyı imlemektedir.

yaşam koşullarındandır. Sivil toplumun anatomisi de ekonomi politikte aranmalıdır.»¹⁸

Marx, oluşturduğu bu bakış açısıyla; ahlakın, dinin ve metafiziğin, bir başka anlatımla, tüm ideolojik yaklaşımların ve ideolojik bilinç biçimlenişlerinin görünüşteki özerkliğini yitireceğini vurgulamaktadır. *»Bunların [ideolojinin abç] tarihi yoktur, gelişmeleri yoktur; tersine maddi üretimlerini ve maddi ilişkilerini eleştirerek, kendilerine özgü olan bu gerçek ile birlikte hem düşüncelerini hem de düşüncelerinin ürünlerini değişikliğe uğratan insanların kendileridir. Yaşamı belirleyen bilinç değildir ama bilinci belirleyen yaşamdır.«¹⁹* Bu düşünceler ilerki sayfalarda ele alınacak olan, Louis Althusser'in ideoloji anlayışında bir köşe taşı oluşturmaktadır. Marx yukarıdaki sözlerini, **Ekonomi Politığın Eleştirilmesine Katkı** adlı kitabının önsözünde geliştirerek yinelemektedir. *»Yaşamlarının sosyal üretiminde insanlar istençlerine bağlı olmayan belirli zorunlu ilişkilere girerler ve maddi üretim güçlerinin belirli bir gelişme derecesine denk düşen üretim ilişkileri kurarlar. Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun ekonomik yapısının, üzerinde hukuki ve siyasi üst-yapının yükseldiği ve kendisine belirli sosyal bilinç biçimlerinin denk geldiği somut temeli oluştururlar. Maddi yaşamın üretim tarzı genellikle (abç) sosyal, siyasal, düşünsel yaşam sürecini belirler, koşullandırır.«²⁰*

Yine Marx, aynı yaklaşımın güçlendirici bir anlatımı olarak, *»Ekonomik temelde meydana gelen değişme az ya da çok hızlı bir şekilde bütün muazzam üstyapıyı sarsıntıya uğratar«²¹* saptamasını yapar. Bu saptama, bir üstyapı kurumu olan hukuk sistemi düşünüldükte tartışmasız bir haklılık taşır. Aynı biçimde altyapının alt üst oluşu, o toplumdaki sanatsal biçimlenişleri de yeniden belirler ve

18. Marx. age, s. 502.

19. Marx. *Die deutsche Ideologie*, s. 213.

20. Marx. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, s. 503.

21. Marx. age, s. 503.

sanata yeni konular, yeni yönelimler kazandırır. Bu yeni yönelimlerin, her zaman »olumlu« olması gerekmez, aksine kimi zaman sanata vurulmuş darbeler olarak adlandırılabilirler. Ancak bunlarla birlikte, altyapı değişikliğinin, üstyapıyı bambaşka bir duruma getirdiği söylenemez. Yeni toplumsal biçimlenmenin üstyapısı, eski toplumsal biçimlenmenin ideolojik dünyasının pek çok ögesini içinde taşır. Marx, ideoloji üzerine yazarken vurguyu bu doğrultuda yapmasa da genel felsefi yaklaşımı bu düşünceyle uyumludur. Birçok Marx yorumcusu, yukarıda altı çizilen »genellikle« ifadesini atladığından, ihmal ettiğinden toplumların altyapısını değiştirmenin her anlamda yeterli bir dönüşüme yol açacağını iddia edebilmiştir. Bu dönüşümü yeni bir üstyapının dahası »yeni insan«ın oluşması için yeter koşul görmüştür. Marx'ı bu yorumlardan yola çıkarak öğrenmeye çalışan kimi düşünür ve çevreler ise eleştiri için bir tutamak ele geçirmiştir.

Marx, yukarıda alıntılanan bu saptamasını, **Alman İdeolojisi** adlı kitabındaki yaklaşımını yineleyerek noktalar. Bir kez daha »bilinci belirleyen«in yaşam olduğunu vurgular. Aynı alıntı, Marx sonrası ideoloji tartışmasında da sıklıkla gündeme gelmektedir. Bu alıntıya dayanılarak Marx'ın toplumsal üstyapıyı, altyapının bir basit yansıması olarak gördüğü savunılmaktadır. Bu eleştiriler önceki sayfalarda ele alındı; ancak, Marx'ın bu sözlerinin bir doğruya işaret etmekle birlikte, geliştirilme gereksinmesiyle karşı karşıya bulunduğunu belirtmek gerekir.

Hans-Joachim Lieber, Marx'ın aynı anlatımını alıntılarında ve Marx'ta, »*İdeoloji, yanlış toplumsal bilinç olarak, gerçek yapıları çarpıtan, onların karşısında kör olan bir toplumsal bilinçtir*«²² sonucuna varmaktadır. Lieber, Marx'tan yaptığı yalnızca bu alıntıyla, yine Marx'ın ideolojiyi, »*zorunlu yanlış toplumsal bilinç*« diye düşündüğünü ileri sürmektedir. Lieber'in dâhiyane bir öngörüye sahip olduğu söylenebilir. Ama bunu söylemek için bir nedene sahip de-ği-

22. Hans-Joachim Lieber. age, s. 37.

liz. Çünkü Lieber, Marx'ın ideoloji anlayışına ilişkin bir yorumun belleğinde kalan biçimiyle konuşmaktadır.

Marx'ın ideoloji anlayışının önemli tutamaklarından birisi de **Alman İdeolojisi**'nde dile gelmektedir. Marx, *»Eğer bütün ideolojilerde insanlar ve onların ilişkileri, tıpkı bir camera obscura imişçesine baş aşağı görünüyorsa, bu olgu da tıpkı nesnelerin gözün ağtabakası üzerindeki tersliğinin onun doğrudan fiziksel yaşam sürecinden ileri gelmesi gibi, onların tarihsel yaşam süreçlerinden ileri gelir.«²³* saptamasını yapar. Bacon'ın insan usunu, üzerine düşen görüntüleri deforme eden bir aynaya benzetmesi anımsanırsa, Marx'ın yukarıda aktarılan sözleriyle Bacon'ın düşüncesi arasında bağlantılar kurulabilir. Marx'ın bu dile getirdiği ideolojinin, gerçekliğin bir çarpıtılması olduğunu net bir tarzda vurgulamaktadır. Yine olgunun bu biçimde ele alınmasını; insanların yaşam süreçleriyle, onların **tarihiyle** bağlantılamak, *»İdeolojinin kendisi de zaten tarihin görünüm-lerinden biridir«²⁴* anlayışının tutarlı sonucudur.

Egemen İdeoloji

Ele alınabilecek her toplumsal biçimlenme, içinde farklı düşüncelerin bulunduğu bir özellik sergiler. Her toplumsal biçimlenme, bir ideler karmaşasıdır. Bu idelerden bir bölümü; »marjinal« olma, bir bölümü »tehlikeli« olma, bir bölümü »sapıkça« olma ve bir bölümü da egemen olma nitelenmesine sahiptir. Dikkat edilirse egemen ideler, diğer idelerin nitelenmesinin ölçüsü olmaktadır. Bir idenin »marjinal« oluşu, egemen ideler temel alınarak oluşturulmuş bir söylemdir. Bir idenin »sapıkça« olduğunun ölçüsünü belirleyen, yine egemen olan idelerdir. Sapıklık, egemen ideolojiden sapmaktır.

Marx'a göre *»Egemen sınıfın düşünceleri, bütün çağlarda egemen düşüncelerdir. Bu demektir ki, toplumun egemen **maddi** gücü*

23. Marx. *Die deutsche Ideologie*, s. 212.

24. Marx. *age*, s. 207.

*olan sınıf, egemen manevi [geistig] gücüdür».²⁵ Öyleyse bir toplumsal biçimlenmede maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf, aynı zamanda düşünsel üretim araçlarını da elinde bulundurmaktadır. Marx'a göre bu süreç öylesine karmaşık bir durum almıştır ki; kendisine düşünsel üretim aracı verilmeyen insanların düşünceleri de aynı zamanda toplumun egemen sınıfına bağlı olmaktadır. »Egemen düşünceler egemen maddi ilişkilerin düşünsel ifadesinden başka bir şey değiller, egemen düşünceler, ideler biçiminde kavranan maddi egemen ilişkilerdir. Şu halde bir sınıfı egemen sınıf yapan ilişkilerin ifadesidirler; başka bir deyişle, bu düşünceler, onun egemenliğinin ideleridir.«²⁶ Bununla birlikte, egemen sınıfı oluşturan bireyler, diğer zenginliklerin yanı sıra bir de **bilince** sahiptirler, yani düşünen bireydirler. »Bu bireyler bir sınıf olarak egemen oldukça ve tarihsel çağı bütün genişliğince belirledikçe elbette ki, sınıfların bütün genişliğine egemendirler ve ötekiler arasında düşünen varlıklar olduğu gibi fikir üreticileri olarak da egemen bir durumları vardır ve kendi çağlarının düşüncelerinin üretimini ve dağıtımını düzenlerler, o halde onların fikirleri çağlarının egemen fikirleridir.«²⁷*

Bu noktada bir parantez açıp, Marx'ın bu düşüncesinin yakın zamanlarda nasıl yorumlandığına bakmakta yarar var: Terry Eagleton, Marx'ın söz konusu düşüncesini, muhtemelen bu fikirlerin doğrudan doğruya egemen sınıf tarafından üretildiğini düşünüyordu biçiminde yorumluyor ve ekliyor: Söz konusu fikirler herhangi bir yerden devşirilmiş, yönetici sınıfın elinin altındaki fikirler olabilir. Eagleton'ın bu yaklaşımı, çok derin olmamakla birlikte, onun bir sorunu sezinlediğini göstermektedir. Aynı sorun Ernest Mandel tarafından da sezinlenmiş olmalı ki onu bir revizyon çabası içinde buluyoruz: Mandel, »Bir toplumda egemen ideoloji her zaman egemen sınıfın ideolojisidir« sözünün ilk bakışta proleter devrimin, toplumun pro-

25. Marx. age, s. 238.

26. Marx. age, s. 238.

27. Marx. age, s. 238.

letarya tarafından yeniden yapılanması ve üretici kitlelerin bilinçli eylemi olduğu anlayışıyla çelişik görülebileceğini vurguluyor. Dahası bu ifadenin sığ yorumları, kapitalizm tarafından yönlendirilen burjuva ve küçük burjuva idelerce belirlenen kitlenin, bir sosyal devrim başlatacağını ileri sürmenin ütöpik olduğunu savlayabilir. Mandel'a göre, Marx'ın bu ifadesi formal-statik değil de diyalektik yorumlanırsa ortada bir sorun yoktur. *»Her hangi bir toplumda egemen ideoloji egemen sınıfın ideolojisi dir ama şu anlamda: Egemen sınıf ideoloji üretim araçlarının (kilise, okul, kitlesel medya vb.) –ki bu ideoloji üretim araçları toplumun kullanımına sunulmuştur– kontrolünü elinde bulunduruyor ve bu araçları kendi sınıf çıkarları için kullanıyorsa.«*²⁸ Mandel'a göre sınıf egemenliği sağlam, genç ve bu yüzden de sorgulanmıyor olduğu sürece, egemen sınıfın ideolojisi, ezilen sınıfın bilincinde de egemendir. Sömürülen sınıf mücadelesinin ilk aşamasında sömürenlerin idelerinin ve ideolojilerinin etkisi altındadır. Ama var olan toplumun sorgulanmaya başlamasıyla ve sınıf mücadelesinin sertleşmesiyle, ezilen sınıfın bir bölümü kendini, egemen sınıfın ideolojisinden bağımsızlaştırır. Alex Callinicos ise modern Avrupa halk kültürünün incelenmesi (temel olarak Keith Thomas'ın **Din ve Büyünün Çöküşü** adlı çalışması) sonucu ortaya çıkan verileri göz önünde bulundurarak »egemen ideoloji tezi«nin yanlış olduğu sonucuna varıyor. Callinicos, **Alman İdeolojisi**'nden yukarıda aktarılan pasajı *»Aydınlanmacı din eleştirisinin geliştirilmesi«* diye yorumluyor ve ekliyor: *»Egemen ideolojinin başlıca rolü kitleleri var olan düzene dahil etmek değil, yöneten sınıfın bağlılığını ve yeniden üretimini güvence altına almak olmuştur.«*²⁹ Callinicos'un bir başka çıkarımı da »ideolojinin yanlış bilinç olduğu savını terk etmek«tir. Callinicos'un özellikle ikinci çıkarımı, benim de çalışmalarım sürecinde yıllar önce vardığım bir sonuçtur.

28. Ernest Mandel. *Lenin und das Problem des proletarischen Klassenbewusstseins*, içinde: *Lenin. Revolution und Politik*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1970, s. 155.

29. Alex Callinicos. *Tarih Yapmak*, İstanbul: Özne Yayınları, 1988, s. 182.

Tekrar Marx'a dönelim: Yukarıda alıntılanan sözlerin ardı sıra Marx, işbölümünün yeni bir türünün gündeme geldiğini vurgulamaktadır. Bu yeni işbölümü; egemen sınıfın içindeki düşünsel işlerle, maddi işlerin paylaşımıdır. O kadar ki aynı egemen sınıf içinde iki ayrı bireyler kategorisi oluşmaktadır. Egemen sınıfın bir bölümü, bu sınıfın teorikleştirilebilecek kimi maddelerini ve söz konusu sınıfın kendisine ilişkin yanılması işleyip, hazırlayan düşünürleri, yani »ideologları« olmaktadır. Marx'a göre sınıfın diğer bölümü ise daha edilgen durumdadır ve bu düşünceleri onaylar. Sınıfın bu kesimi, kendi kişilikleri üzerinde spekülasyon yapmaya daha az zaman bulan üyelerden oluşmaktadır.

Marx, bu belirlemelerin ardından, egemen sınıf içindeki bu işbölümünün, kimi zaman düşmanlığa ve çatışmalara yol açabildiğini de olumlar. Ancak egemen sınıfı, bir bütün olarak tehdit eden bir basınç oluştu mu (burada başka devletlerle olası savaşlar ve ezilen sınıfların başkaldırısı düşünülmeli) aydınlar arasında yer etmiş, egemen fikirlerin sınıfın kendisinden bağımsız, egemen sınıfa bağımlı olmayan ideler olabileceği anlayışı hızla ortalıktan çekilir. Böyle bir süreçte egemen sınıfın aydınları, savunuculuğunu yaptıkları düşüncelerin, sınıfın egemenliği olmadan ayrı bir iktidara sahip olacağı anlayışını da zorunlulukla terk ederler.

Marx'ın yukarıda aktarılmaya çalışılan görüşlerinin, Gramsci'nin oldukça geniş etkiler yaratan aydınlar çözümlemesinin çekirdeğini oluşturduğunu düşünmek için bir engel yok gibi görülmektedir.

Yine Marx, bir varsayım olarak, tarihin akışını kavrama tarzında egemen sınıfın görüşlerinin, yani egemen ideolojinin, egemen sınıftan bağımsızlaştığı anları da sorgulamasının sınırları içine alır. Ama vurgulandığı gibi bu, onun için varsayımdır. Böylesine bir varsayım; değişik tarihsel süreçlerde, değişik idelerin iktidarda olduğunu söylemek zorundadır. Yine Marx'ın örneğine göre; aristokrasinin iktidarda olduğu süreçler için namus, onur, bağlılık kavramlarının egemen olduğu söylenmelidir. Burjuvazinin iktidarda olduğu süreçler içinse, özgürlük, eşitlik vb. kavramların egemenliğinden söz etmek gerekir. Ama Marx'a göre bu, egemen sınıfın kendisinin bir inancıdır.

Marx'ın egemen ideoloji konusundaki görüşlerini bu noktaya kadar izledikten sonra, yine Marx'ın tartışmalara ve yeni yorumlara yol açan anlayışını aktarmak yerinde olur kanısındayım. Marx, *»Üretim, üleşimden (Distribution) farklı olarak –örneğin Mill– tarihten bağımsız, ebedi doğa kanunları olduğunu göstermek istemek ve bunun dolayısıyla burjuva ilişkilerin soyut olarak düşünölen toplumun değışmez kanunları olduğu fikrini aşölamak (abç) söz konusudur.«*³⁰ diyor. Göröldüđu gibi burada olumsuz biçimde dile getirilen, bir yönlendirme söz konusu. Marx, **Kutsal Aile** (Die heilige Familie) adlı çalışmasında, *»Fikirleri iyi bir sonuca vardörmek için, pratik bir gücü kullanan insanlar gereklidir.«*³¹ saptamasını yapmaktadır. Yine Marx, **Alman İdeolojisi** adlı kitabında, *»Gerçekten, kendinden önce hükmetmekte olan sınıfın yerini alan her yeni sınıf, kendi amaçlarına ulaşmak için de olsa, kendi çıkarını, toplumun bütün üyelerinin çıkarı olarak göstermek zorundadır ya da şeyleri düşünsel planda açıklamak istersek: Bu sınıf kendi düşöncelerine evrensellik biçimi vermek ve onları, tek mantıklı, evrensel tek geçerli düşönceler olarak göstermek zorundadır.«*³² belirlemesini yapar. Böylece egemen sınıfın karşısına, yeni egemen sınıf olma kararıyla çıkmış olan sınıf, kendisini bütün toplumun temsilcisi olarak sunmaktadır. Gerçekten de söz konusu yeni sınıfın, toplumun geri kalan bütününü, egemen sınıfa karşı temsil etmesi başlangıçlarda olanaklıdır. Çünkü savaşın başlarında yeni sınıfın çıkarlarıyla, diğer sınıfsal katmanların çıkarları, egemen sınıf karşısında, birbirine sıkıca bağılı durumdadır. Bütün bunlarla birlikte Marx'ın, tarihte görölen bütün çatışmaların temelinde, üretim ilişkileri ve bu ilişkiler arasındaki çelişkileri gördüğu ve *»Bunun ikincil görünümü –düşönce savaşı– ideolojik, politik mücadeledir.«*³³ saptamasını yaptığu anımsanırsa, ideoloji sorunlarında bir başka vurgusu ön plana çıkacaktır.

30. Marx. *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie*, içinde: MEW Band 13, s. 618.

31. Marx. *Die heilige Familie*, içinde: AGW Band I. s. 117.

32. Marx. *Die deutsche Ideologie*, s. 240.

33. Marx. *age*, s. 256.

Başlangıçta olumsuz bir vurgulamayla ideolojik egemenlikten söz eden Marx, yönetime aday olan her sınıfın kendi ideolojisini toplumun geri kalanına kabul ettirmesinin gerektiğini söylemekle birlikte bu olumsuzlamayı, olumlamaya çevirmiş olmaktadır. Bunda Marx'ın salt bir düşündür değil, aynı zamanda eylem insanı olması rol oynamıştır kanısındayım. Marx açısından, iktidarı alabilecek bir sınıf vardır ve bu sınıf iktidarı ele geçirmelidir de. Öyleyse proleterya da egemenlik kurmak için, kendi ideolojisini topluma yaymalıdır. Bu anlamda Eckhard Volker'in *»İdeolojik form Marx için yalnızca düşünce formu değil aynı zamanda işçi sınıfının da verdiği mücadele formudur.«*³⁴ saptaması doğruluk taşımaktadır. Yine Volker haklı olarak, Marx'ın proletaryanın ideolojik mücadele biçimleri hakkında bilgi vermediğini ekleyerek tartışmayı nokt alıyor. Soruna bu boyuttan bakmak, Marx'ın ideoloji değerlendirmesinde çetrefilli bir noktayla buluşulduğunu ortaya çıkarmaktadır. Bu noktada kışkırtıcı bir soru varlık alanı kazanır: Marx, insanlığın kurtuluşunu eylemine bağladığı işçi sınıfının da diğer toplumsal katmanları yanılsamalar içine sürüklemesini mi önermektedir? Peter V. Zima, aynı soruna oldukça sınırlı bir biçimde **İdeoloji ve Teori** (Ideologie und Theorie) adlı kitabında değinmektedir. İktidar mücadelesi veren bir sınıfın; toplumun tümüne kendi düşüncelerini yayması, kendi düşüncelerini evrensel düşünceler olarak sunması ya da daha uzmanca bir anlatımla toplumun tümünü düşünsel hegemonyası altına alması, proletaryanın iktidarında bir farklılık taşır. *»Marx bu savununun yalnızca proletaryada gerçeklikle bir uygunluk içinde olduğunu göstermeye çalışır, bütün diğer durumlarda bu ideolojiktir.«*³⁵ Proletaryanın iktidar kavgasında; topluma yayılacak düşüncelerin ideolojik olmadığını; aksine gerçeklikle uyum içinde olduğunu savunmak için, söylemin ötesinde tutamaklar vermek ve bu tutamaklarla tartışmak gerekir. İlerki

34. Eckhard Volker. age, s. 15.

35. Peter V. Zima. *Ideologie und Theorie (Eine Diskurskritik)*, Tübingen: Francke Verlag, 1989, s. 71.

sayfalarda görüşleri ele alınacak olan Lukács, ideoloji kuramında önemli oranda bu tutamakları ortaya koymayı denemektedir.

Zima, Marx'ın düşünce sistemi içinde bu tutamakların nasıl bulgulanacağını doğru açılımını yakalamıştır. Ancak Zima, bu bakış açısından ileri doğru uzanan adımları atmamaktadır. Zima, *»Marx'ın Alman İdeolojisi, Grundrisse ve Kapital'de sürekli vurguladığı gibi, ideolojinin tikel (partiell) ve tek tek (partikular) formları kuşkusuz sosyal-ekonomik etmenlerle birlikte açıklanabilir. Bu etmenlere bağlı olarak: 1) İşbölümü 2) Sınıf egemenliği 3) şeyleşme (meta değişimi).«³⁶* saptamasını yapıyor. Sorunu bu bakış açısıyla ele almakla; insanın yabancılaşması, sosyal ilişkilerin kökündeki biçimlerinin artık deforme olması, bir başka biçimde de dile getirilebilir. Marx, insanın bu yabancılaşma ve deformasyonun egemenliğinde yaşadığı süreci *»insanlığın tarih öncesi«* diye adlandırmaktadır. Hans Barth söz konusu olguyu şöyle ifade ediyor: *»Bu antropolojik anlamıyla, özgürlüğün yitirilmesi ve ideolojik bilincin oluşmasıdır.«³⁷* Öyleyse yabancılaşmanın aşılması, insanın yeniden kazanılması daha önemlisi işbölümünün ve özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasına ilişkin Marx'ın verdiği tutamakların, ideolojinin aşılması anlamına da geldiği söylenebilir. Ama bu, geleceğe yönelik bir gönderme olarak kalacaktır. *»İnsanlığın tarih öncesi«*nin süregeldiği bir dönemde, bu tarih öncesini *»insanlık tarihi«*ne dönüştüreceği savunulan proletaryanın, ideolojik mücadele formlarına ilişkin yeterli yanıt olmaya-caktır.

Şeylerin Fetiş Karakteri

Hans-Joachim Lieber, Marx'ın ideoloji anlayışını sorgularken, ilk yapıtları ve temel olarak **Alman İdeolojisi** başlıklı kitaptan sonraki-ler için bir saptamada bulunuyor: *»Sonraki Kapital'e kadar uzanan*

36. Peter V. Zima. age, s. 70.

37. Hans Barth. *Wahrheit und Ideologie*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1974, s. 151.

politik tarihsel ve de ekonomik çözümlemeler; ideoloji fenomenlerinden daha çok burjuva toplumunun gerçek ekonomik değişim yasaları ve tarihsel-toplumsal politik süreçlerini ortaya koyma çabaları için geçerlidir.»³⁸ Kuşkusuz Lieber'in bu yaklaşımı genel olarak doğrudur ama bu doğruluk **genel olma** koşuluyla bir doğruluktur. Marx, **Alman İdeolojisi** adlı kitabını ideoloji sorunsalına ilişkin bir öbek soruyla noktalar. Bu sorulardan biri şudur: *»Bireyler her zaman kendilerinden hareket etmişlerdir, her zaman kendilerinden hareket etmektedirler. Onların ilişkileri, onların gerçek yaşam süreçlerinin ilişkileridir. Onların ilişkilerinin kendilerine karşı bir özerklik kazanması nereden geliyor? Onların kendi öz yaşamlarının kuvvetlerinin, kendilerine karşı tam güçlü hale gelmeleri nedendir?«*³⁹ Marx, bu soruyu bir başka boyutuyla **Kapital**'de ele alıyor gibi görünmektedir. Lieber'in aksine, Zima bu olgunun farkındadır. Ancak Zima da Marx'ın ideoloji anlayışının bu boyutuna fazla değinmemektedir. Zima, *»Önce meta değişimiyle ideolojik çarpıtma gerçek ilişkilerin yansıması olarak görüntüye çıkıyor.«*⁴⁰ saptaması ve sınırlı birkaç değinmenin ötesine geçmiyor. Bunların yanı sıra Kurt Lenk ideoloji tartışmalarında kaynak kitap niteliği kazanmış, **İdeoloji, İdeoloji Eleştirisi ve Bilgi Sosyolojisi** (Ideologie, Ideologiekritik und Wissenssoziologie) adlı çalışmasında Marx'ın **Kapital**'de kaleme aldığı, **Metaların Fetişizmi ve Bunun Sırrı** başlıklı bölüme özel bir önem vermektedir.

Marx, metaların ilk bakışta alabildiğince yalın şeyler olarak görüldüğünü vurgular. Ama bu, ilk bakışta böyledir, çünkü *»metaların çözümlenmesi aslında onların metafizik inceliklerle ve teolojik süslerle dolu garip şeyler olduğunu göstermiştir.«*⁴¹ Maddeler kullanım değeri olduğu sürece gizemli bir boyuta sahip değildirler. Mad-

38. Hans-Joachim Lieber. age, s. 44.

39. Marx. *Die deutsche Ideologie*, s. 277.

40. Peter V. Zima. age, s. 71.

41. Marx. *Das Kapital*, içinde: MEW Band 23, s. 85.

deler ister insan gereksinmesini karşılama özelliğiyle isterse de insan emeğinin ürünü olması açısından ele alınsın gizemli bir özellik taşımamalıdır. İnsan, çalışmasıyla doğanın ona sunduğu maddelerin biçimini değiştirir ve kendi kullanımına uygun duruma getirir. Bu, çok özel bir şey değildir. Ancak Marx'a göre bu »şeyler« meta olarak attıkları ilk adımla birlikte bambaşka bir şey olurlar. İşte bu başkalaşma, Marx'a göre metanın mistik özelliğidir. Ama bu özellik; kullanım değerinden doğmuyorsa, bir şey meta olur olmaz neden ve niçin ortaya çıkmaktadır? Metanın bu anlaşılmasız özelliği, kendi biçiminden kaynaklanır. Her türlü insan emeğinin eşitliği, bu emek ürünlerinin hepsinin eşit değerde olmalarıyla ifade bulmaktadır. Ve yine *»harcanan emek gücünün, bu harcanma süresiyle ölçümü, emek ürünlerinin değerinin niceliği biçimini alır; ve en sonunda, üreticilerin içerisinde emeklerinin toplumsal niteliğinin kendini gösterdiği karşılıklı ilişkiler, ürünler arasında bir toplumsal ilişki biçimini alır«*.⁴²

Bu saptamasıyla Marx, metaların gizemli şeyler olmasının nedeni olarak; metanın içinde insan emeğinin toplumsal niteliğini ve bunun insana, yine bu emeğin ürününe nesnel bir nitelik damgalamış olarak görünmesinde temellendirmektedir. *»Üreticilerin kendi toplam emek ürünleriyle ilişkileri, onlara kendi aralarında bir ilişki olarak değil de emek ürünleri arasında kurulan toplumsal bir ilişki olarak görünmesindendir.«*⁴³ Metalar dünyasında; insanların kendi aralarındaki belirli bir toplumsal ilişki, insanlara şeyler arasındaki düşsel bir ilişki biçiminde görünmektedir. Marx, bu anlayışını açıklamak için din olgusunu örnek olarak ele almaktadır. Dinde, insanın kendi düşüncesinin, beyninin ürünleri bağımsız ve de canlı varlıklar olarak görülürler. Ve bu bağımsız varlıklar, kendi aralarında bir ilişki sürdürmekle birlikte, insanlarla da ilişki içindedir. *»Emek ürünlerine, meta olarak üretildikleri anda yapıştıran ve bu nedenle meta*

42. Marx, age, s. 86.

43. Marx, age, s. 86.

üretiminden ayrılması olanaksız olan şeye, ben, **fetişizm** (abç) diyorum. «⁴⁴ Marx, ekonomistlerin metaların fetiş karakterini, bunda doğanın bir rol oynamış olması ile açıklamaya çalışmalarını ciddiyetten uzak bulur. Çünkü değişim değeri, bir nesne üzerinde harcanan emek oranının, belirli bir toplumsal ifade şeklidir. Ürünlerin meta biçimini aldığı, üretim biçimi ya da doğrudan değişim için üretim yapılması, burjuva üretim tarzının en genel ve ilkel biçimidir. Bu üretim biçimi, günün egemen üretim biçimi olmakla birlikte tarihi oldukça eski olan bir üretim biçimidir. Callinicos, Marx'ın yukarıda aktarılan »insanlararası ilişkinin insanlarla şeyler arasında düşsel ilişki şeklinde görülmesi« saptamasını sorunlu bulmaktadır. Callinicos şöyle diyor: »...ideolojik inançların kabulü ...kapitalist üretim ilişkilerinin kendileri tarafından kendiliğinden ortaya çıkarılır. Bu kuramın sorunu tam da gücünde yatar: Meta fetişizmi göz önünde bulundurulduktaki, işçiler nasıl olur da özgürleşebilir?«⁴⁵ Bu anlamda kuram bir hata içermelidir. Callinicos'a göre, kapitalist ilişkilerin bizzat ideolojik inançların onaylanmasını yaratabilmesi için, tezahürlerin yalnızca bir tek yorumu, bunların toplumsal ilişkilerden çok şeyler arası ilişkiler olduğu yorumu kabul edilmelidir. Ama bu doğru değildir çünkü aynı tezahürleri yorumlamanın sayısız farklı yolu vardır.

Öte yandan Marx'ın din olgusuyla, metalar dünyasında olup bitenler arasında bir benzerlik kurduğu söylenmişti. Marx'a göre din, gerçek dünyanın bir yansımasıdır. Dinsel yansıma, günlük yaşamdaki pratik ilişkilerin insanlara, yine insanların diğer insanlarla ve doğa ile ilişkilerini tam anlamıyla anlaşılır ve de akla uygun bir ilişki olarak sunulduğu anda kaçınılmazlıkla yok olacaktır. Tıpkı bunun gibi, »Maddi üretim sürecine dayanan toplumun yaşam süreci, kendisini saran mistik tülü, üretimin, serbestçe bir araya gelen insanlar

44. Marx. age, s. 86.

45. Alex Callinicos. age, s. 181.

tarafından ve saptanmış bir plana uygun olarak bilinçli bir biçimde düzenlemesi sağlanmadıkça soyulup atılamaz.»⁴⁶

Sonuç olarak Zima'nın; »Bilgi kuramsal açıdan bakılırsa ideoloji Marx tarafından 'sınıf çıkarlarının savunulması', 'toplumsal çelişkilerin gizlenmesi' ya da 'idealist baş aşağı dünya'dan daha çok genelleştirilmesi olası olmayan bir kısmi (partial) sistem olarak eleştiriliyor.«⁴⁷ saptaması oldukça kuşatıcıdır.

46. Marx. age, s. 94.

47. Peter V. Zima. age, s. 69.

W. I. Lenin (1870-1924)

Lenin'in, Marx'ın ve Engels'in eserlerini ayrıntılı bir biçimde incelediği bilinir. Marx'ın Engels ile birlikte kaleme aldığı ama yayımlanmayan **Alman İdeolojisi** tam şekliyle 1932'de ve **Grundrisse** 1939'da ilk kez yayımlandığından 1924'te ölen Lenin'in bu kitaplardan haberi olmamıştır. Haug'un da vurguladığı gibi Lenin, **Devlet ve Devrim** (Staat und Revolution) adlı çalışmasında Marx'ın ve Engels'in ideolojik güçlere ilişkin kuramlarını tartışır. Lenin bu çalışmasında Marx'ın ve Engels'in ideolojik güçlere ilişkin düşüncelerini teorik bir ideoloji sorgulaması biçiminde değil, devrimci pratik açısından irdeler (Haug-Elfferding). Bu saptama doğrudur, ancak Lenin'in, Marx'ın ve Engels'in görüşleriyle teorik bir tartışma başlatmaması, ideoloji kavramını nasıl bir içerikle kullanacağını da işaretlerini vermektedir. Lenin, Marx'ın ve Engels'in bütün önemli kitaplarını incelemiş olmakla birlikte, ideolojiden söz ederken vurguyu, onların yaptığı yere yapmaz. John B. Thomson'a göre, *»ideolojiyi araştırmak anlamın (ya da signifikation'un) tahakküm ilişkisi-*

lerini sürdürmeye nasıl hizmet ettiğini araştırmaktır.»⁴⁸ Bu belirlemeyi Lenin'in ideoloji değerlendirmesine uygularsak karşımıza şöyle bir tablo çıkar: Lenin bir yandan iktidar olanların iktidarlarını nasıl sürdürdüklerini, diğer yandan da bu iktidarın nasıl yıkılabileceği ve yeni bir iktidarın nasıl oluşturulacağına bağlı olarak ideolojiyi ele almaktadır. İdeoloji kavramı Lenin'de olumsuz bir belirlenime sahip değildir. Lenin'in ideolojiye ilişkin yazdıkları, ideoloji üzerine teorik çalışma biçiminde de değildir. Lenin, bir politik önder olarak belirli bir hedefe yürürken önüne çıkan sorunlara bağlı olarak ideoloji kavramını kullanmaktadır. Lenin'de ideoloji kavramının değişik anlamlar alması ve akışkan olması kavramın pratik kullanımından kaynaklanmaktadır. Lenin'in en teorik görünen çalışmaları bile, pratik zorunluluğun ürünüdür. Bununla birlikte Lenin'in ideolojiye ilişkin birçok belirlemesi, kendinden sonra bu konuda yapılacak olan felsefi çalışmalar için yönlendirici olmuştur.

Lenin'in ilk çalışmalarından **Halkın Dostları Nelerdir?** (Was sind die »Volksfreunde?«) başlıklı kitapta ideolojiye ilişkin şu tutumlarla karşılaşırız: Lenin, materyalizmin toplumu çözümlerken insanın, topluma ilişkin idelerinin köklerine indiğini ve idelerin oluşmasını şeylere bağlayarak bir sorunu çözdüğünü belirtmektedir. Bununla sosyologların karmaşık toplumsal olgular ağında, önemli olgularla önemsiz olan olguları birbirinden ayırmadaki güçlüğü, artık aşılmıştır. Bu durumu materyalizmin üretim ilişkilerini toplumun yapısı olarak öne çıkarması ve böylece topluma ilişkin nesnel bir ölçüt vermesi sağlamıştır. Böylece materyalizm, subjektivistlerin sosyolojiye uygulanabilirliğini kabul etmedikleri, **genel bilimsel tekarrarlılık ölçütlerinin** toplumsal ilişkilere uygulanabilmesini olanaklı duruma getirmektedir. Lenin ekler: *»Onlar [subjektivistler] ideolojik toplumsal ilişkilerle (yani oluşmadan önce insanın bilincinden geçen ilişkilerle) kendilerini sınırladıkları sürece değişik ülkelerin*

48. John B. Thompson. *Studies in the Theory of Ideology*, Cambridge, 1984, Aktaran: Terry Eagleton. *Ideologie: eine Einführung*, Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler Verlag, 1993, s. 12.

toplumsal olgularındaki tekrarlanmayı ve düzenliliği kavrayamıyorlardı. Ve onların bilimi en iyi olasılıkla bu olguların bir betimlenmesi, hammaddelerin bir araya getirilmesi olarak kalıyordu.»⁴⁹ Lenin'in prantez içine aldığı, »ideolojik toplumsal ilişkilerin oluşmadan önce insanın bilincinden geçiyor olması« ifadesinin daha açık ortaya konulması gerekiyor. İlerleyen sayfalarda Lenin'in Michayilowski ile yaptığı polemik konunun netleşmesini sağlıyor. Lenin şöyle diyor: »Teori der ki, tarihin 'aydınlatılması' için temeller, ideolojik olanlarda değil aksine maddi toplumsal ilişkilerde aranmalıdır«⁵⁰ Bu ifadenin hemen arkasından Lenin, Marx'a dayanarak toplumsal ilişkilerin maddi ve ideolojik olarak bölünmüş olduklarını ekler. Bunlardan »İkinciler [ideolojik olanlar] yalnızca insan varlığını sürdürme etkinliğinin biçimi (sonucu) olarak insan istenci ve bilincinden bağımsız şekillenen birincilerin [maddi olanlar] üzerinde bir üstyapı oluştururlar.«⁵¹ Lenin'in burada »ideolojik« olanla »materyal« olanı karşı karşıya koyduğunu düşünen, Haug ve Elfferding şu eleştiriyi yöneltiyor: Materyal olan ve ideolojik olan arasında kurulan bu ilişki yanlış bir karşıtlıktır. Çünkü bu iki kavram başka düzlemlere aittirler ve diyalektik materyalizmde immeteryal olan hiçbir şey yoktur. Var olan her şey maddenin gelişim ve hareket formudur.

Lenin, yukarıda adı geçen çalışmasında ideolojiye ilişkin bir başka saptamada da bulunmaktadır: »Sosyalistlerin görevi verili sosyal-ekonomik gelişmenin yoluna çıkan gerçek düşmanlarına karşı yine gerçek mücadelesinde proletaryanın ideolojik önderi olmak olduğu zaman, durum tamamen başkadır. Bu durumda teorik ve pratik çalışma, Alman sosyal demokrasisinin eski muharibi Liebknecht'in haklı olarak şöyle tanımladığı tek bir çalışmada birleşir: Studieren, Propagandieren, Organisieren. [öğrenme, propaganda, örgütlen-

49. Lenin. *Was sind die »Volksfreunde«?*, içinde: LW [Lenin Werke] 1, Berlin: Dietz Verlag, s 130.

50. Lenin. age, s. 142.

51. Lenin. age, s. 142-143.

me].»⁵² Lenin bu görüşüne, teorik çalışma olmadan ideolojik önder olunamayacağını da ekler. Buradaki ideoloji kavramı ile yukarıda dile getirilen *»ideolojik toplumsal ilişkiler«* ifadesi kuşkusuz farklıdır. Bu kullanımıyla ideoloji, herhangi bir bilinç olmaktan öte, belirli bir bilimsel bilincin bir fonksiyonu (Haug-Elfferding) gibi algılanıyor. Bu aşamada bellibelirsiz kendini duyumsatan *»bilimsel ideoloji«* belirlenimini Lenin, **Materyalizm ve Empiriokritisizm** (Materialismus und Empiriokritizismus) adlı çalışmasında çok net ve çok keskin bir biçimde ortaya koyar.

Ancak **Materyalizm ve Empiriokritisizm**'e geçmeden önce Lenin'in Marxizmi nasıl tanımladığını görmek verimli olacak: *»Marxizm Rus tarihinin ve bugününün dışında hiçbir şeyin üzerinde kurulmamaktadır. Marxizm çalışan sınıfın bir ideolojisidir. (abç) Yalnızca Marxizm Rus kapitalizminin gelişmesi ve zaferine ilişkin genel olarak bilinen olguları farklı anlar.«*⁵³ Lenin'in, Marxizmi *»çalışan sınıfın ideolojisi«* şeklinde tanımlamasıyla, **Materyalizm ve Empiriokritisizm** adlı çalışmasında yazdıklarını karşılaştırdınca bir güçlük ortaya çıkıyor. Bu güçlüğü daha anlaşılabilir duruma getirmek için **Materyalizm ve Empiriokritisizm** adlı kitabı daha ayrıntılı ele almak gerekir.

Lenin bu kitabında, Bogdanow'un Marxizmi, *»ne türden olursa olsun her hangi bir hakikatin nesnelliğinin yadsınması, bütün sonsuz hakikatlerin yadsınmasıdır«* şeklinde tanımlamasından yola çıkarak *»nesnel hakikat«*in ne olduğunu sorgulamaktadır. Aynı zamanda Lenin, Bogdanow'un nesnel hakikat için bir ölçütün olmaması ve **hakikatin bir ideolojik form olması** görüşüne karşı polemik başlatmaktadır. Bu polemigi aktarmadan saptamak gerekiyor: Lenin'in burada yapmaya çalıştığı şey, insanın dışında bir doğrunun, bir hakikatin varlığını göstermektedir. *»Eğer hakikat yalnızca bir ideolojik form ise, o zaman öznenen insanlıktan bağımsız bir hakikat olamaz.*

52. Lenin. age, s. 302.

53. Lenin. Der ökonomische Inhalt der Volkstümlerrichtung, LW. 1, s. 407.

*Ne Bogdanow ne de biz insan ideolojisinden başka bir ideoloji tanı-
mıyoruz. [...] Eğer hakikat insan deneyiminin bir formu ise, o za-
man demek ki insanlıktan bağımsız bir hakikat, nesnel bir hakikat
olamaz.»⁵⁴ Lenin, Bogdanow'un nesnel hakikati tanımamakla öz-
nelciliğe, agnostizme vardığını savunur. Lenin'in »nesnel hakikat«
kavramlaştırması, »bilimsel ideoloji« kavramlaştırmasını da kaçınıl-
mazlıkla yaratacaktır. »Bilimsel ideoloji« tanımlamasıyla birlikte de
Lenin'in ideoloji konsepti daha karmaşık bir nitelik kazanacaktır.*

Bogdanow'la polemigi sürdüren Lenin, Engels'in ve Dietz-
gen'in açıklamalarında diyalektik materyalizmin, mutlak ve göreceli
hakikat arasında aşılmaz bir uçurum görmediğini belirtir. Ve bunun
Bogdanow tarafından kavranmadığını ekler. Lenin, Bogdanow'dan
aktarıyor: *»'O', (eski materyalizmin dünya görüşü) şeylerinin özün-
nün kesin nesnel bilgisi olmak ister (vurgular Bogdanow'un) ve
her çeşit ideolojinin tarihsel göreliliğiyle (Bedingtheit) bağdaşmaz.»⁵⁵*
Bogdanow'un bu görüşüyle tartışmaya başlayan Lenin, Marxizm açı-
sından bilgilerimizin nesnel, mutlak hakikate yaklaşık sınırları ta-
rihsel olarak koşullandırılmış olduğunu ve bu hakikatin kendi varlı-
ğının bir kesinlik olduğunu ve bizim ona yaklaşmakta oluşumuzun
da bir kesinlik olduğunu söyler. Lenin, bu tartışmada ideoloji dis-
kursu açısından önemli bir saptama yapmaktadır: *»Kısacası her ide-
oloji tarihsel olarak koşullanmıştır, ama her bilimsel ideolojinin (ör-
neğin dinsel ideolojiden farklı olarak) nesnel hakikate, mutlak do-
ğaya denk düştüğü kesindir.»⁵⁶* Lenin'in izleyen ifadeleri böyle bir
ayırım yapma zorunluğunun nereden kaynaklandığını da gösteriyor:
O, bu ayrımla, diyalektik materyalizm ile relativizm arasındaki sı-
nırları belirginleştirmeyi dener. Yine Lenin yukarıdaki ayrımın, bili-
min bir dogma durumuna gelmesini önlemek açısından »belirsiz«

54. Lenin. Erkenntnistheorie des Empiriekritizismus und des dialektischen Materialismus, LW. 14. s. 117.

55. Lenin. age, s. 130.

56. Lenin. age, s. 131.

olduğunun ama buna karşın felsefi idealizmden, agnostisizmden ve de Kant, Hume felsefesinden kendini ayırmak için yeterince »belirgin« olduğunu ekler. Lenin, Mach ve onu izleyen filozofların kendilerini relativist ilan etmesini de aynı yaklaşımla ele alır. Lenin'e göre relativizmi bilgi teorisinin temeli yapmak, kaçınılmaz olarak insanın kendisini mutlak kuşkuculuğa, agnostizme ve her türlü safsataya ya da öznelciliğe mahkûm etmesi anlamına gelir. Bilgi teorisinin temeli olarak rölativizmi görmek, yalnızca bilgimizin göreliliğinin kabul edilmesi değildir. Bu aynı zamanda insanlıktan bağımsız olarak var olan herhangi bir nesnel ölçütün, kıstasın ya da göreliliğimizin ona yaklaştığı bir modelin de yadsınması demektir. *»Çıplak relativizmin bakış açısıyla, her türlü safsata haklı çıkarılabilir. Napoleon'un 5. Mayıs 1821'de ölüp ölmediği 'koşullu' gösterilebilir, insanın ya da insanlığın 'rahatlığı' için (bir ilişkide 'rahat' olan) bilimsel ideolojinin yanında (bir başka ilişkide oldukça 'rahat' olan) dinsel ideoloji de geçerli sayılabilir vb.«*⁵⁷ Yukarıda da vurgulandığı gibi bütün bu anlatılanlarla Lenin, agnostizme ve subjektivizme karşı mücadele ettiğini düşünmektedir. Bunu, nesnel-bilimsel hakikat ile göreliliği biribirinden kesin sınırlarla ayırarak yapmayı denemektedir. Bunu yapmakla Lenin, Haug'un ve Elfferding'in deyişiyle işi, hayvan pazarındaki sonu bir türlü gelmeyen tokalaşmaya çevirmiştir. Oysa *»Bogdanow'un hatası, onun bilimsel bilgi ve hakikati tarihle ya da insanın etkinliğiyle birlikte düşünmemesi değil, başlangıçtan beri nesnel dünyayı insandan ayırmasında yatıyor. Bu durumda Bogdanow yalnızca bir taraf için karar verebilirdi.«*⁵⁸

Burada bir parantez açarak Lenin'in bilim-ideoloji dikotomisiyle Althusser'in ideoloji anlayışının önünü açtığını, dahası onu belirlediğini söylemek yerinde olur düşüncesindeyim. Aynı biçimde »bilimsel ideoloji« ve bilimsel olmayan ideoloji (örneğin dinsel ide-

57. Lenin. age, s. 131.

58. Wolfgang F. Haug/Wieland Elfferding. *Ideologie und ideologischer Kampf bei Lenin*, içinde: *Theorien über Ideologie*, Berlin: Argument Verlag, 1986, s. 23.

oloji) ayrımı Gramsci'nin ideoloji konseptinde de karşılık bulmaktadır. Ancak Gramsci, bu ayrımı »organik ideoloji« ve »keyfi ideoloji« sınıflamasıyla daha inceltilmiş ve daha az eleştirilebilir bir niteliğe büründürür. Lenin'in »bilimsel ideoloji« nitelemesinin Gramsci tarafından doğru okunduğunu ve geliştirildiğini ileri sürmenin önünde bir engel yoktur.

Daha önce metaryal olanla ideolojik bilince ilişkin olan arasında Lenin'in bir dikotomi oluşturduğu belirtildi. Şimdiyse Marxizmin bir yandan bilim olarak kavranırken diğer yandan da sosyal bir hareket olarak düşünüldüğünü görmekteyiz. Haug ve Elfferding, Lenin'in söz konusu görüşlerine gönderme yaparak şöyle diyor: *»Marxizm bir yandan bilim, öte yandan da ideolojidir = örgütlenme anında ideolojik formu diğer ideolojilerle aynı olan bir toplumsal harekettir. Devrimci işçi hareketinin örgütlenme formu ve teori-pratik ilişkisi, kendi karşıtınınkinden kavramsal olarak ayrılamaz.«⁵⁹*

İdeolojik Mücadele

Buraya kadar dile getirilenler Lenin'in ideoloji anlayışını sorgulamanın sorunlu bir uğraş olduğunu gösterdiği düşüncesindeyim. Yukarıda Lenin'in ideoloji kavramını temel olarak teorik değil pratik işlediği söylendi. Lenin'in ideoloji kavramını değişik anlam ve bağlamlarda kullanmasının nedenini Haug ve Elfferding tarafından doğru saptanmıştır. İdeoloji kavramının sorunlu ve değişik anlamlarda kullanılmasına, Rus işçi hareketinin devrimci mücadelesinin önemli dönüm noktaları yol açmaktadır. Haug ve Elfferding bu mücadelenin önemli aşamalarını yedi temel noktada topluyor. Bunlar:

1) 18. Yüzyılın 80'li ve 90'lı yıllarda temel düşünce, işçi sınıfının önderliğinde yaşama geçirilmesi öngörülen devrimci-demokrat bir programın geliştirilmesidir. Temel olarak bu dönemde vurgu, ör-

59. Wolfgang F. Haug/Wieland Elfferding. age, s. 21.

güt düzeyinde ve dünya görüşü anlamında bir bağımsızlığın kazanılmasına yapılmaktadır. Küçük burjuvazinin ideolojik olarak etkileneceği düşüncesi gündemdedir.

2) Burjuvazinin 20. Yüzyılın başlarında güç kazanması ve politik olarak daha belirgin bir çizgiye yerleşmesiyle, devrimci sosyalistlerin bir parti örgütlenmesine gitmesi zorunluluk kazanmıştır. Bu parti, liberalizm ve »burjuva ideolojisi«nin etkisi altına girmiş olan işçi hareketinin de, »sosyalist ideoloji« ile bir karşı duruşun oluşmasını sağlayacaktır.

3) 1905 Devrimi ile devrimci-demokrat blok düşüncesi gerçekleştirilir. Bu dönemde işçi sınıfı ilk kez kendi örgütlenmeleri aracılığıyla, oluşan bu birlik içinde, devrimci köylülere ve aydınlara yönelik hegemonya oluşturmayı denemektedir. Devrimin yenilgiye uğramasından sonra ise tartışma, devrimci-demokrat bloğun sağlamlaştırılması ve Çarlığın bir kez daha güçlenmesinin engellenmesi ek senine yerleşmektedir.

4) Birinci Dünya Savaşı'nın başlaması ve Enternasyonal'deki bölünmeden sonra, sosyal demokrasinin devrimci çizgisinin uluslararası düzeyde ayakta tutulması en önemli çaba haline gelmektedir. Bu yapılamazsa milliyetçilik ve militarizmin etkisiyle devrimci-demokrat blok parçalanacaktır.

5) 1917 Şubat Devrimi'nden sonra, Konseyler'in girişimiyle burjuva devrimini aşan bir blok düşüncesi oluşmaktadır.

6) Ekim Devrimi'nin programında, bütün ideolojik güçlerin ve özellikle eski devletin yok edilmesi ve birleşmiş üreticilerin organlarının aşağıdan yukarıya doğru kurulması dile getirilmektedir.

7) Savaşın ve içsavaşın kitlelerin yeteneklerini geliştirmesini ve kendi kendini yönetmesini engellemesi, eski devletin birtakım aparatlarının tekrar devreye sokulmasına neden olmaktadır. Sovyet toplumu ideolojik olarak yeniden yapılandırılmaktadır. Bu dönemde Lenin, bürokrasi sorununa işaret etmektedir.

Lenin, başlı başına bir »ideolojik mücadele« örneği olan **Halkın Dostları Nelerdir?** adlı kitabında, sosyalist bir toplumun kurulmasına yönelik eylemin sonuç verebilmesi için, sosyalistlerin kitle-

leri kendine nasıl çekmesi gerektiğini sorar. Kuşkusuz bu, toplumsal güçlere ve sınıf mücadelesine bağlı bir soru olarak ele alınmaktadır. Böyle olduğu için de bir ideolojik mücadele sorunudur. İdeolojik mücadele, toplumsal güçlerin içinde bulunduğu durum ve sınıf mücadelesinin düzeyine göre kaçınılmazlıkla yeniden biçimlenecektir. Dolayısıyla ideolojik mücadele veren politik gücün (parti, önder) toplumsal güçlerin konumundaki değişiklikleri ve sınıf mücadelesinin aldığı yeni biçimleri görmesi gerekmektedir. Bu yeni durumlar karşısında yeni ideolojik mücadele biçimleri üretmek kadar, bu yeni ideolojik mücadele biçimlerine kendi örgütünü ikna etmek de bir ideolojik mücadele gerektirebilir. Lenin'in bütün bir politik yaşamının bu doğrultuda sürdüğünü rahatlıkla söyleyebiliriz. Soruna böyle bakınca, ideoloji tartışması açısından, Rus işçi hareketinin yukarıda sıralanan yedi önemli aşaması daha net bir anlam kazanır.

Lenin, finans kapitalin sınırlı ellerde toplanmasını ve bu gelişmenin diğer boyutlarını tartışırken, ideoloji diskursu açısından önemli bir saptama yapmaktadır. *»Emperyalist ideoloji işçi sınıfının içine de yerleşiyor. İşçi sınıfı bir Çin Seddi'yle diğer sınıflardan ayrılmış değildir.«*⁶⁰ Lenin, Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin »sosyal emperyalist« diye adlandırılmasını da bu nedenle haklı bulur. Lenin'in yukarıda aktarılan belirlemesini, Haug ve Elfferding şöyle değerlendiriyor: *»Lenin, ideolojik mücadelenin yasalarını hiç kimsenin görmediği açıklıkta kavradı ve bu bilgiden bilinçli programatik sonuçları çıkardı.«*⁶¹ İşçi sınıfının burjuva ideolojisinin etkisine açık olduğunu söylemek, süregelen ideolojik mücadelede bu etkinin önüne geçilmesi biçiminde pratik ifadesini bulacaktır. Bu bakış açısıyla Lenin, 1911'de seçim kampanyası üzerine yazarken üç önemli noktadan söz etmektedir. Bunlardan ilki parti programıdır, ikincisi partinin taktikleridir ve üçüncüsü, *»Partinin, egemen veya en çok kabul gören veya demokrasi ve sosyalizm için zararlı olan dönemin poli-*

60. Lenin. *Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus*, LW. 22, s. 290.

61. Wolfgang F. Haug/Wieland Elfferding, age, s. 30.

tik-ideolojik akımları hakkındaki değerlendirmesidir. [...] 'Etkin' ya da 'moda olan' politik-ideolojik akımların değerlendirilmesi olmadan, program ve taktik ölü 'noktalara' dönüşür.»⁶² Lenin, aynı yazıda burjuva düşüncesinin işçi sınıfı ve bu sınıfla ilişki içindeki kesimler üzerindeki etkisine bir kez daha dikkat çekmektedir. Günün ideolojik akımlarını bilen ve bunları değerlendiren partinin, yine bu görüşlere karşı bir ideolojik mücadele başlatması gerekecektir. Lenin, aynı tarihte Troçki'nin »eylemin olanaklılığı«na ilişkin düşüncelerini eleştirirken de şöyle demektedir: »*Eleştiri, 'eylemin olanaklılığı'ndan bağımsız olarak sürekli bir zorunluluktur. Hatta kitlelerin eyleminin olanaksız olduğu bir dönemde de böyledir. Eleştiriye eylemin olanaklılığına bağlamak, Marxizmin her zaman zorunlu olan bir hattını, bir mücadeleye (hem de oldukça önemli olan) biçimiyle karıştırmaktır.*»⁶³

Lenin, Bogdanow'un »toplumsal varlık« ve »toplumsal bilinç« kavramlarına nasıl bir içerik yüklediğini eleştirirken de ideolojik mücadele anlayışına ışık tutacak görüşler ortaya koymaktadır: »*Toplumsal varlıkla toplumsal bilinç özdeş olmadığı gibi en az bunun kadar da varlıkla bilinç de özdeş değildir. İnsanların bilinçli varlıklar olarak toplumsal ilişkilere katılmasından, toplumsal bilincin toplumsal varlıkla özdeş olduğu sonucu kesinlikle çıkarılamaz. Az çok karmaşık toplumsal bütün formasyonlarda, ve özellikle kapitalist toplumsal formasyonda, insanlar birbiriyle ilişki kurduklarında, ne tür toplumsal ilişkilerin kurulduğunun ve bu ilişkilerin hangi toplumsal yasayla vb. oluştuğunun bilincinde değildirlir.*»⁶⁴ Lenin bu düşüncesini bir köylü örneğiyle açıklamaktadır. Tahıl satan bir köylü, dünya pazarında dünyanın bütün tahıl üreticileriyle »ilişki« içine girer. Ama bu köylü ne bunun bilincindedir, ne de bu alışveriş sonucunda oluşan toplumsal ilişkilerin bilincinde. »*Toplumsal bilinç, toplum-*

62. Lenin. *Über die Wahlkampagne und die Wahlplattform*, LW. 17, s. 269.

63. Lenin. *Über die Diplomatie Trotskis*, LW. 17, s. 353.

64. Lenin. *Empiriokritizismus und historischer Materialismus*, LW. 14, s. 326.

sal varlığı yansıtır. Marx'ın öğretisi bundan oluşur. Yansı, yansıtılanın yaklaşık doğru kopyaları olabilir ama burada özdeşlikten söz etmek saçmadır. Bilinç genellikle varlığı yansıtır.»⁶⁵ Lenin'e göre, bu söylenenle, tarihsel materyalizmin **toplumsal bilinç toplumsal varlığı yansıtır** önermesi arasındaki dolaysız bağı görmemek olanaksızdır.

Öte yandan Lenin, hiçbir kapitalist ülkede, farklı sınıfların karşılıklı mücadelesi olmadan az ya da çok demokratik bir temelin oluşmayacağını dile getirmektedir. Marx'ın dehası da dünya tarihinin insanlığa öğrettiği şeylerden sonuçlar çıkarmasıdır. Bu sonuç, sınıf savaşı öğretisidir. *»İnsanlar politikada yalnızca aldatmanın ve kendini aldatmanın saf kurbanlarıydılar. Bütün ahlaki, dini, politik ve sosyal tumturaklı sözlerin, açıklamaların ve komploların arkasında şu ya da bu sınıfın çıkarlarını aramayı öğrenmedikçe, sürekli öyle kalacaklar.«*⁶⁶ Lenin, burada ideolojinin yönlendirici boyutuna dikkat çekerken bir yandan da bu yönlendirmenin nasıl aşılacağını göstermektedir. Yalnızca din, ahlak ya da politika bu yönlendirme ve perdeleme işlevini yerine getirmez, felsefe de ideolojinin perdeleyen işlevini üstlenebilir. *»Doğrudur: Yalnızca saçma bir rüya değil, aksine saçma bir felsefe de bazen bir olgudur. Ernst Macht'ın felsefesini öğrendikten sonra, bundan kuşku duymak olası değildir.«*⁶⁷ Lenin, devletin, sınıfların bir uzlaşması olduğu tezinin, bilimsel bir açıklama gibi görünerek sokaktaki adamın, toplumun sınıflara bölünmüş olmasını kavramasını engellediğini belirtip, bunda *»Burjuva ideolojisi etkisindeki profesörler«*in rolünün altını çizmektedir. *»Burjuva düzeninin kategorilerini sonsuz ve doğal kategoriler olarak sunmak, burjuva filozoflarının karakteristik davranışıdır.«*⁶⁸ Burada bir

65. Lenin. age, s. 326.

66. Lenin. *Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus*, LW. 19, s. 8.

67. Lenin. *Erkenntnistheorie des Empiriokritizismus und des dialektischen Materialismus*, LW. 14, s. 133.

68. Lenin. *Was sind die »volksfreunde«*?, LW. 1, s. 214-215.

parantez açarak Lenin'in bu görüşünün Lukács'ın ideoloji konseptinde önemli oranda yer bulduğunu anımsatmak yararlı olacaktır. Öte yandan Lenin, en güncel felsefe akımlarının da tıpkı iki bin yıl önceki felsefe gibi taraflı olduğunu ileri sürmektedir. Lenin felsefede de ideolojik bir mücadelenin sürmekte olduğunu savunmaktadır: »... *Empiriokritizmin bilgi teorisi skolastiğinin arkasında, tarafların, modern toplumun düşman sınıflarının eğilim ve ideolojisinin en üst düzeyde felsefe içindeki savaşının ifade bulduğunun gözden kaçırılmaması gerekir.*»⁶⁹

Lenin 1922'de **Pod Znamenem Marxisma** (Marxizmin Bayrağı Altında) adlı dergiyi değerlendirirken felsefe profesörlerini bir kez daha anıyor. Lenin'e göre söz konusu dergi, materyalizmi ve Marxizmi savunmayı amaç edinmiştir. Bu makalede Lenin, Rusya'da köklü bir materyalist gelenek olduğunu (Plechanow, Tschernyschewski) ve halkçılığa karşı mücadele verildiğini belirtiyor; çünkü Halkçı Sosyalistler, Sosyal Devrimciler vd. gerici felsefi moda akımların peşine takılmış ve Avrupa bilminin sahte ışıltısının kendilerini yanıltmasına izin vermiştir. Onlar »*Bu sahte ışığın arkasında burjuvazinin uşaklığının, önyargılarının bir tarzının ya da başka tarzının olduğunu, burjuvazinin gerici tininin bulunduğunu saptama yeteneğine sahip değildiler.*»⁷⁰ Lenin bunların ardı sıra Dietzgen'in modern toplumda felsefe profesörlerinin büyük çoğunluğu »hümmetçiliğin diplomalı uşakları«dır (diplomierte Lakaien der Pfafferei) sözüne gönderme yapmaktadır. Lenin, çağın aydınlarının, egemen burjuvaziyle her türden bağımlılığı üzerine biraz düşünmenin Dietzgen'i haklı çıkaracağını vurgulamaktadır. Avrupa ülkelerinde moda olan felsefe akımlarını şöyle bir anımsamak, burjuvazinin sınıf çıkarları, sınıf konumu ve burjuvazinin her türlü din formuna izin vermesi ve moda felsefe akımlarının içeriğinin ne olduğunun görülmesi, bu akımlarla burjuvazi arasındaki ilişkiyi ortaya çıkaracaktır. »... *Materya-*

69. Lenin. *Empiriokritizismus und historischer Materialismus (Schluss)*, LW. 14, s. 362.

70. Lenin. *Über die Bedeutung des streitbaren Materialismus*, LW. 33, s. 214.

lizmin mücadelecı bir organı olmak isteyen dergi, öncelikle tüm modern 'hümmetçiliğin diplomalı uşaklarını' sürekli takip edip, maskelerini indirme konusunda mücadele organı olmak zorundadır.»⁷¹ Bunların resmi bilimin temsilcileri ya da bağımsız temsilcileri olarak ortaya çıkması, kendilerini »demokratik radikal« ya da »ideel sosyalist« olarak adlandırması hiç fark etmez. Aynı makalede din ile burjuvazinin sınıf çıkarları arasındaki ilişkiye işaret eden Lenin, derginin ateizmin propagandasını da yapması gerektiğini dile getirmektedir. »Engels, modern proletaryanın önderlerine çok öncelerde, 18. Yüzyılın sonlarındaki mücadelecı ateist literatürü, halk içinde kitlelere yayılması için çevirmelerini önermişti.«⁷² Lenin bunun hâlâ yapılmamış olmasını bir olumsuzluk olarak değerlendirmekte ve bu çevirilerin yapılmamış olması konusunda gösterilen hantallığı ve beceriksizliği 18. Yüzyılın ateist literatürünün eski ve bilimsel olmadığı, naif olduğu sanılarını vb. »derin« teorilerle haklı çıkarma çabalarını da anlaşılır bulmamaktadır. Lenin eski ateist literatüre yöneltilen bu eleştirilere katılmakla birlikte; kendini titizliğin ya da Marxizmden bihaber olmanın arkasına saklayan pseudo bilimsel sofizmden daha berbat bir şey olmadığı kanaatini taşımaktadır. »Bir Marxistin yapabileceği en büyük ve en kötü hata; modern toplumun düşünsel karanlığa, bilgisizliğe ve önyargıların tutsaklığına mahkûm ettiği halkın milyonlarcasının (özellikle köylüler ve küçük esnaflar) salt Marxist aydınlatmanın doğru yoluyla aydınlığa çıkacağına inanmaktır.«⁷³ İdeolojik mücadelenin bir ayağına da dini koyan Lenin, »halkın dini uykusundan uyandırılması« gerektiğini düşünmektedir.

Lenin'in ideoloji konseptinde üzerinde durulması gereken bir diğer nokta da hegemonya düşüncesidir. Lenin 1905'te konseylere ilişkin görüşlerini kaleme alırken, sorunun işçi delegelerinin »konseyleri mi yoksa parti mi« şeklinde konulmasını doğru bulmadığını

71. Lenin. age, s. 215.

72. Lenin. age, s. 215.

73. Lenin. age, s. 216.

söylemektedir. Lenin, konseylerin göreviyle Rus Sosyal Demokrat İşçi Partisi'nin görevinin birbirinden nasıl ayrılacağı ve birbirine nasıl bağlanacağı sorusunu olağanüstü önemli bulmaktadır. Konseylerin bir partiye bağlanmasını amaca uygun bulmayan Lenin, kendi partisinin de konseylerde belirleyici olmasından korkulmaması gerektiğini söylemektedir. Konseylerde yalnızca sosyal demokratların bulunmayışını bir olumsuzluk değil tam tersine bir olumluluk olarak ele almaktadır. Lenin'e göre hedefe ulaşabilmek için burjuva Devrimci Demokratlar'la birlik oluşturulması gerekmektedir. Dahası bu birliği işçiler konseylerde çoktan gerçekleştirmiştir. Bu birlik içinde farklı görüşlerin olacağı, farklı gruplarla bir birleşmenin olmayacağı ve proleter olmayan görüşlerin de bulunacağı açıktır. Lenin'in hegemonya konusundaki görüşleri konseyler içinde nasıl bir yol izleneceği, nasıl bir mücadele sürdürüleceği sorusuyla biçimlenmeye başlamaktadır. »...*Tutarsızlıklara karşı kesinlikle gerekli ideolojik mücadele verilmelidir ama şöyle; bu yapılırken yakıcı, güncel, yaşamsal önemi olan, herkesçe onaylanan, tüm dürüst insanları birleştiren devrimci olgu zarar görmemelidir.*«⁷⁴ Lenin, demokratik devrimden sonra Devrimci Demokratlar'ın konseylerden kovulması düşüncesini de aptallık, çılgınlık diye nitelemektedir. Bu grupların tutarsızlığından söz edilecekse, hâlâ Hıristiyan olan işçiler de tutarsızdır. Konseylerin geçici devrimci hükümet çağrısı yapmasını öneren Lenin, bunun başarılması için yalnızca işçi delegelerin yetmeyeceğini; gemicilerin, askerlerin, devrimci köylülerin ve devrimci burjuva aydınlarının bir araya gelmesi gerektiğini savunmaktadır. Lenin, devrimin devrimciler tarafından yapılacağını düşünmenin tehlikeli büyük bir hata olduğunu dile getirmektedir. »*Avangart, bir avangart olmanın ödevini yalnızca, kendini kendi önderliği altındaki kitleden uzaklaştırmazsa, tersine, bütün kitleyi gerçekten ileri doğru yönlendirirse, yerine getirir.*«⁷⁵

74. Lenin. *Unsere Aufgaben und der Sowjet der Arbeiterdeputierten*, LW. 10, s. 7.

75. Lenin. *Über die Bedeutung des streitbaren Materialismus*, LW. 33, s. 213.

Lenin devrimin yenilgiye uğramasından sonra da işçi sınıfının hegemonal politika yapması gerektiğini düşünmektedir. Bu dönemde Lenin, Rusya’da iktidarın temel olarak burjuvazinin eline geçtiğini ve eski belirlenmelerin, görevlerin genişletilmesi gerektiğini söyleyen kesimlerle tartışmaktadır. Bir kesim, *»İşçi sınıfının hegemonyası idesi eskimiştir diyor. Marxistlerin ‘hegemonya değil bir sınıf partisi oluşturmayı zorlamaları gerekir vs.«*⁷⁶ Lenin bu yaklaşıma itiraz etmekte ve Rusya’daki politik düşüncenin liberalizmin hegemonyasını onaylayan eğilim ile proletaryanın hegemonyasını onaylayan eğilim arasında biçimlendiğini dile getirmektedir. Lenin, işçi sınıfının politik hakları ve kendi partisi için mücadele etmesi gerektiğini savunmayı, liberal tutum olarak ele almaktadır. Ona göre Marxistler işçilere, halkın kendi politik geleceklerinin özgürlüğü için mücadele vermeleri gerektiğini söylemelidir. *»İşçilere ‘hegemonya’ değil aksine ‘sınıf partisi’ne gereksinimleri olduğunu vazetmek, proletaryanın davasını liberallere satmaktır, sosyal demokrat işçi politikası yerine liberal işçi politikasının konulmasını vazetmektir.«*⁷⁷ Lenin’e göre proletarya, burjuvaziye karşı verilen mücadelede, halk kesiminin hegemonal önderliğini üstlenmelidir. *»Proletarya, yalnızca hegemonya idesinin bilincinde olduğu ve bunu pratiğe geçirdiği oranda devrimcidir. Bu görevin bilincine varan proleter, köleciliğe başkaldıran bir köledir. Kendi sınıfının hegemonyası idesinin bilincine varamayan ya da bu ideyi yadsıyan proleter, kendi köle konumunu kavramayan bir köledir, en iyi olasılıkla kendi köle konumunun iyileştirilmesi için savaşıyor ama köleciliğin yok edilmesi için savaşmayan bir köledir.«*⁷⁸

Lenin, Ekim Devrimi’nden sonra, sendikaların dördüncü konferansında yaptığı konuşmada açlık sorunundan yol çıkarak genel bir durum değerlendirmesi yapar. Enternasyonal bir felaket yaşandı-

76. Lenin. *Prinzipielle Fragen der Wahlkampagne*, LW. 17, s. 388-389.

77. Lenin. *Der Reformismus in der russischen Sozialdemokratie*, LW. 17, s. 220.

78. Lenin. *age*, s. 219.

ğını ve bu durumun ancak enternasyonal bir devrimle aşılabileceğini dile getiren Lenin, hegemonya sorununa ilişkin de yeni tutamaklar vermektedir: *»Rus devriminin bütün zorluğu, devrim yapmaya başlamanın, Rus devrimci işçi sınıfı için Batı Avrupalı işçi sınıflarından önemli oranda kolay olmasıdır; ama bizim için zor olan devrimi sürdürmektir. Orada, Batı Avrupa ülkelerinde devrim başlatmak daha zordur; çünkü orada devrimci proletaryaya karşı daha yüksek düzeyde bir kültür etkindir ve işçi sınıfı kültürel kölelik durumundadır.«*⁷⁹ Lenin'in bu saptamasını hegemonya konusunda geliştirilmiş en zekice düşünce olarak gören Eagleton, Rusya'da burjuvazinin hegemonyasını kuramamasının devrimin önünü açtığını, aynı zamanda bu kültürel fakirliğin devrimden sonra büyük sorunlara neden olduğu yorumunu yapıyor. Batı Avrupa'da ise tam tersi bir süreç söz konusudur; orada devrim yapmak zor ama yaşatmak kolaydır. Öte yandan Lenin'in bu düşüncesi Gramsci'nin felsefesinde önemli oranda yer bulacak ve Batı'da devrim stratejisi tartışmasına dönüşecektir.

Bütün bunlardan sonra Lenin'in ideolojik mücadelede ne anladığını iki başlıkta toplayabiliriz: Lenin'e göre proletarya burjuvaziye karşı ideolojik mücadele vermek zorundadır. Burjuvaziye karşı verilen ideolojik mücadelede, bu sınıfın aydınlarının, filozoflarının düşünceleri sürekli izlenecek, »maskeleri düşürülecektir«. Bu, burjuva düşüncesini teşir eden saldırgan, yok edici bir mücadeledir. Bir diğer ideolojik mücadele ise bujuvazi dışındaki sınıfsal katmanlara ve müttefik olabilecek gruplara yöneliktir. Burada söz konusu olan kendi görüşlerinin ekseninde toparlamaya çalışan, kendi görüş ve programına kazanmayı hedefleyen, hegemonya altına almaya çalışan bir ideolojik mücadeledir. Dolayısıyla ikna etmeye yöneliktir, doğru program ve düşüncelerin pratikte kendini kabul ettireceği özgüvenine dayanır. Bunu yapmak burjuva ideolojisinin etkisini kırdı-

79. Lenin. *IV. Konferenz der Gewerkschaften und der Betriebskomitees Moskaus*, LW. 27, s. 64.

ğı, bir alandan uzaklaştırdığı için dolaylı olarak yine burjuva ideolojisine karşı bir mücadeledir.

Dışardan Bilinç

Lenin, **Ne Yapmalı?** (Was Tun?) adlı çalışmasında temel olarak bütün Rusya'yı kuşatan bir örgütün nasıl kurulacağını ve nasıl olması gerektiğini tartışır. **Ne Yapmalı**'nın ele aldığı sorunun pratik önemi, kitabın diğer dillere öncelikle çevrilmesini ve daha geniş kesimlerce bilinmesini de getirmektedir. Söz konusu kitabın geniş çevreler üzerindeki etkisi doğal karşılanabilir. Ancak bu kitaptan yola çıkarak Lenin'in ideoloji anlayışı hakkında saptamalar yapmaya kalkışmak verimli ve yeterli değildir. Bunun neden böyle olduğunu tartışmadan önce, **Ne Yapmalı**'da nasıl bir ideoloji anlayışının ortaya konulduğunu görmekte yarar var düşüncesindeyim.

Lenin, 19. Yüzyılın ilk yarısındaki grevleri değerlendirirken, bu grevlerin salt sendikal mücadeleler olduğunu belirtip, işçilerin sosyal demokrat bilince henüz ulaşamadığını söylemektedir. *«İşçilerin sosyal demokrat bilincinin olamayacağını söyledik. Bu bilinç onlara yalnızca dışardan getirilebilir (abç). Bütün ülkelerin tarihi gösterir ki işçi sınıfı, salt kendi gücüyle yalnızca sendika bilincini [trade-unionistisches Bewusstsein] yani sendikalarda birleşmenin, işverenlere karşı mücadele etmenin ve hükümeti işçiler için gerekli yasaları çıkarmaya zorlamanın vb. gerekli olduğu inancını geliştirebilir.»*⁸⁰ Lenin sosyalist kuramın, mülk sahibi sınıfların eğitimli unsurları tarafından geliştirilen felsefi, tarihsel ve ekonomik öğretilerden doğduğunu eklemektedir. Marx ve Engels de konumlarına bakıldığında bujuva aydınıdırılar. Proletaryaya bilincin dışardan taşınacağı saptaması, **Ne Yapmalı**'nın temel, taşıyıcı tezlerinden biridir ve defalarca dile getirilmektedir. Aslında Lenin, bu yaklaşımıyla **ken-**

80. Lenin. *Was Tun?*, LW. 5, s. 385-386.

diliğindenciliğe karşı bir mücadele verdiğini düşünmektedir. İlerleyen sayfalarda Lenin, bu görüşün kaynağını da vermektedir. Kautsky'nin »Bilmin taşıyıcısı proletarya değil, burjuva aydınlarıdır« sözüyle tartışırken Lenin, »proletaryaya dışardan bilinç taşınması« anlayışının Kautsky'e ait olduğunu da belirtir. *»İşçi kitlelerinin hareketlerinin süreci içerisinde kendilerinin oluşturacakları bir ideolojiden söz edilemeyeceğine göre, sorun yalnızca şöyle konur: Burjuva ideolojisi ya da sosyalist ideoloji. Burada bir orta yol yoktur (çünkü insanlık 'üçüncü' bir ideoloji yaratmamıştır, tıpkı sınıf karşıtılarıyla parçalanmış bir toplumda hiçbir zaman sınıflar dışında ya da sınıflar üstünde bir ideolojinin söz konusu olamayacağı gibi.)«⁸¹* Kautsky'den kaynaklanan bu düşüncenin uzun yıllar sorgulanmadan varlığını sürdürdüğünü görüyoruz. Bu sorgulamanın uzun yıllar yapılmamış olmasına şaşırmamak gerektiğini söyleyen Chris Harman, bunun bir teorik yetersizlikten kaynaklanmadığını belirtiyor. Harman'a göre sorun tarihsel dönemle, konumla ilgilidir. 1905'e kadar yeni toplumun nasıl biçimleneceğine ilişkin yalnızca iki aylık Paris Komünü deneyimi vardır ve bu birtakım teoriler üretebilmek için son derece yetersizdir. Oysa 1905 Devrimi ortaya çıkardığı yeni örgütlenme biçimleriyle (konseyler), düşünmenin önünü açmıştır.

Yukarıda yalnızca **Ne Yapmalı**'dan yola çıkarak bir ideoloji anlayışı ortaya koymanın verimli olmayacağı söylendi. Bunu yapmak Lenin'in görüşleri hakkında bütünsel bir bakışa sahip olmadan genellemeler yapmaya kalkışmak tuzağına açık olmaktır. Bu tuzağın son kurbanlarından biri de Eagleton'dır. Eagleton yukardaki alıntıyı kendi kitabında aktardıktan sonra ekliyor: *»Leninizme göre 'bilimsel kuram' anlamındaki ideoloji, proleter sınıf bilinci anlamındaki ideoloji ile arasına belirli bir mesafe kaymalıdır ki ona yaratıcı bir biçimde müdahale edebilsin.«⁸²* Bu saptamayı yapabilmek için

81 Lenin. age, s. 395-396.

82. Terry Eagleton. *Ideologie: eine Einführung*, Stuttgart/Weimar: Verlag J.B. Metzler, 1993, s. 108.

Ne Yapmalı'yı bile iyiden iyiye zorlamak gerekir. Eagleton'ın hatası Lenin'in ideoloji konseptinin ayrıntılı sorgulamasına girmeden, Lenin çok yaygın olarak bilinen bir görüşünden kalkarak genelleme yapmaktır. **Marxizmin Tarihi**'nin (Geschichte des Marxismus) yazarı Predrag Vranicki de Lukács'ın sınıf bilinci anlayışını belirli oranda idealize edilmiş bir yaklaşım olarak ele alıp, bunun Lenin'in »proletaryaya sınıf bilincinin dışardan taşınması gerektiği« anlayışıyla karşı karşıya konabileceğini söylerken benzer bir hataya düşüyor. Her iki yazar da Lenin'in bu görüşlerinden uzaklaştığını ve özellikle Ekim Devrimi'nden sonra »proletaryaya sınıf bilincinin dışardan taşınması« anlayışının tamamen terk edildiğini görmüyor.

Haug'un ve Elfferding'in de vurguladığı gibi, 1905 Devrimi'nden sonra »işçi sınıfına sosyalist ideolojinin öncü tarafından dışardan taşınması gerektiği« anlayışı boşluğa düşmüştür, anlamını yitirmiştir. Bunu yaratan da konseylerin ortaya çıkmış olması ve kitlelerin bu organlarda kendiliğinden örgütlenmesidir. Lenin söz konusu tarihin politik atmosferini şöyle betimlemektedir: *»Halk kitlelerinin politik olarak uyandığı bir zamanda yaşamak bir zevk. Günümüz Rusya'sının bütün toplumsal temel grupları, açık ve kitleleri kavrayan politik eylemin yoluna şu ya da bu şekilde girmiştir.«*⁸³ Lenin, burada kitlelerin kendiliğinden eyleminden olumlu söz etmekte ve dahası konseyleri bütün Rusya'yı kuşatacak »politik merkez«in nüveleri olarak tanımlamaktadır. **Ne Yapmalı**'nın kendiliğindencilik ve bilinç arasındaki farkı abartan mekanik, diyalektik olmayan (Tony Cliff) yaklaşımı artık bir kenara bırakılmıştır. Lenin **Sosyalizm ve Din** (Sozialismus und Religion) adlı makalesinde de şöyle diyor: *»Proletarya kapitalizmin karanlık güçlerine karşı kendi öz mücadelesiyle aydınlanmazsa, broşürlerle, propagandayla aydınlatılamaz.«*⁸⁴ Lenin, **Komünizmin Çocukluk Hastalığı Sol Radikalizm** (Der »linke Radikalismus«, die Kinderkrankheiten im Kom-

83. Lenin. *Über die gegenwärtige politische Lage*, LW. 10, s. 490.

84. Lenin. *Sozialismus und Religion*, LW. 10, s. 74.

munismus) adlı çalışmasında bu görüşünü bir temel düşünce durumuna getirdiğini gösteren ifadeler kullanmaktadır. Asıl olanın proletaryanın öncülerinin ideolojik olarak kazanılması olduğunu söyleyen Lenin, çalışan sınıfların geniş kesimlerinin mücadeleye katılımı söz konusu değilken, öncülerin harekete geçirilmesinin aptallık olmakla kalmayıp, cinayet olacağını da belirtmektedir. Çalışan sınıfın geniş kesimlerinin harekete geçmesi için de »... yalnızca propaganda, yalnızca ajitasyon yeterli değildir. Bunun için kitlenin kendi politik deneyimi gereklidir.«⁸⁵

Yukarıda Lenin'in proletaryanın sınıf bilincini nasıl edindiğine ilişkin görüşlerini kavramak için, yine Lenin'in ideoloji anlayışına ilişkin bütünsel bir bilgiye sahip olmak gerektiği vurgulandı. Bu anlamda Ernest Mandel'in bütünlüklü bir yaklaşım sunduğunu ileri sürmek olası gibi görünüyor. Mandel, **Lenin ve Proleter Sınıf Bilinci Sorunu** (Lenin und das Problem des proletarischen Klassenbewusstseins) adlı makalesinde şöyle diyor: »Sosyal devrim için savaş; egemen sınıfın ideolojisiyle devrimci sınıfın yeni ideleri arasındaki savaştan geçiyor.«⁸⁶ Bu ideolojik savaş, sınıf mücadelesini hızlandırır ve devrimci sınıfın kendi tarihsel görevi konusunda bir özgüvene ulaşmasını da sağlar. Devrimci sınıfın sınıf bilinci, egemenlerin ideolojisine karşı mücadelede biçimlenir. Ama yalnızca ezilenlerin çoğunluğunun, egemenlerin ideolojisinden kendini kurtarması dolaysız olarak devrimle olanaklıdır. Mandel'a göre **Leninist örgüt teorisi**, politik sınıf bilincinin diyalektik içsel sürecinin oluşturulmasıdır. Bu da ancak devrimle tam halini alır. Lenin'in örgüt konsepti için sınıf kavramı temeldir. Lenin, sınıf savaşı verebilecek, nesnel olarak yalnızca bir devrimci sınıf olduğunu düşünür ve devrimci öncü partiye bilimsel bir anlam yükler. »Devrimci parti kategorisi sos-

85. Lenin. *Der »linke Radikalismus«, die Kinderkrankheit im Kommunismus*, LW. 31, s. 80.

86. Ernest Mandel. *Lenin und das Problem des proletarischen Klassenbewusstseins*, içinde: *Lenin. Revolution und Politik*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, ikinci baskı, 1970, s. 155.

yalızmin bir bilim olduğundan yola çıkar Bu bilim kolektif olarak değil, bireysel olarak kendi bütünlüğü içinde edinilebilir.»⁸⁷

Mandel'a göre Leninist örgüt teorisinin, devrimin güncelliği ve devrimci özne sorusuna verilmiş bir cevap olduğu kavranırsa, bu kuramla tarihsel pedagoji arsındaki ilişki ve bağlantı anlaşılmış olur. Burada sorun sınıf bilincinin edinilmesi sorunudur: Bu sorun ise işçi sınıfının değişik kesimleriyle ilişki içinde ele alınabilir. Bu anlamda işçi sınıfı içinde üç kesimden söz etmek olanaklıdır. Bunlar; **işçi yığınları, ileri işçiler ve örgütlü kadrolardır**. Bu kesimlerden her biri sınıf bilincine varmak için kendine özgü bir pedagojiye, öğrenme sürecine, sınıfın diğer kesimleriyle belirli bir iletişime ve teorik ürünlerle bağ kurmaya gereksinim duymaktadır. *»Pedagojik yaklaşımın bu üç biçiminin açıklanması Lenin tarafından oluşturulan devrimci öncü partinin tarihsel rolüyle birlikte ele alınmalıdır.«⁸⁸* Soruna böyle bakınca yığınların yalnızca eylemle öğrendiğini söylemek gerekir. *»Geniş kitlelerin yalnızca eylemle bilinçlerini dönüştürebilecekleri, tarihin bir yasasıdır.«⁸⁹* Onlara sınıf bilincini propagandayla götürmeye kalkışmak verimsiz ve sonuçsuz bir girişimdir. Ancak kitlenin yalnızca eylemle öğreniyor olması, her eylemin kitlesel bir devrimci sınıf bilincine yol açtığı anlamına da gelmez.

Mandel tarafından formüle edilen bu yaklaşımın Lenin'in Lukács'ı eleştirmesinin arka planını da oluşturduğunu söylemek olasıdır. Lenin, Lukács'ın **»Parlementerizm Sorunu«** (Zur Frage des Parlamentarismus) adlı makalesinden yola çıkarak şöyle demektedir: *»G. L'nin yazısı oldukça radikal ve oldukça kötü bir yazı. Buradaki Marxizm, boş sözlerin Marxizmi. 'Defensif' ve 'ofensif' taktik arasındaki farklılık kılı kırk yararak yapılmış. Belirli bir durumun somut çözümlemesi yok. Asıl olan (zorunluluk, burjuvazinin kitleler*

87. Ernest Mandel. age, s. 159.

88. Ernest Mandel. age, s. 198.

89. Ernest Mandel. age, s. 162.

üzerindeki etkisini gerçekleştirmeye çalıştığı bütün iş alanları ve kurumlar vb. etkilemek ve etkilemeyi öğrenmek) bir kenara bırakılmış.«⁹⁰

90. Lenin. age, s. 153.

Georg Lukács (1885-1971)

İdeoloji diskursunda Georg Lukács'ın vazgeçilmez duraklardan biri olmasının dayanakları vardır. Bunlardan ilk anılması gereken –H. J. Liber'in de belirttiği– 1920'li yıllarda Marxizmi dogmatik, vülger ve ekonomik-determinist kalıplara sokma, dondurma tutumlarından uzaklaştırmaya yönelik yorumların yapılmaya başlanmasıdır. Bunu başarabilmek için, Marxizmin farklı bir yorumu gerekmektedir. Marxizmin tarih-toplum çözümlemesinin bir metodu olarak yorumlanmasıyla, yine Marxizmin vülger, ekonomist-determinist algılanmasının aşılabacağı düşünülüyor. Dogmatik kalıplara karşı korunabilmesi için, Marxizmin kendisine de tarih ve toplum çözümlemesinin bu metodunun uygulanabilmesinin gerektiği söyleniyor. Bir başka boyutta Marxizmin içindeki Hegelci öğelerle kurulması gereken ilişki üzerine dile getirilenlerdir. Burada teori ve pratiğin devrimci birliğinin diyalektik ilişkisi tekrar vurgulanarak, Marxizmin pozitivistçe yanlış yorumlarının önünün kesilmesi söz konusudur. Liber, bu noktada Lukács'ın **Tarih ve Sınıf Bilinci** (Geschichte und Klassenbewusstsein) ve Karl Korsch'un **Marxizm ve Felsefe** (Marxismus und Philosophie) başlıklı kitaplarına dikkat çekiyor. Ancak Lukács'ın akademik çevrelerdeki etkisi, Korsch'un etkisinden çok daha baskındır.

Siegfried Marck örneğinde olduğu gibi Lukács'ın eseri »çağdaş felsefede diyalektiğin en anlamlı, en etkileyici yenilenmesi« olarak değerlendiriliyor (Liber). Yine Lukács, yenikantçılığın ve pozitivistimin etkilerine karşı, Marxizmi »pozitif« tarih-toplum bilimi olarak ortaya koymaya çalışan isim olarak anılmaktadır. Peter Lutz, Lukács'ın söz konusun çabasını şöyle değerlendiriyor: »Szabo ve Lukács tarihsel materyalizmi kendi 'vülger Marxist' bölümlerinden ayırma ve önceki Marxizmin etik itilimlerini [impuls] –ki bunlar her şeyden önce Kant, Hegel felsefesi ve de Fransız Aydınlanması'ndan kaynaklanırlar,– tekrardan canlandırma çabasında bir araya gelirler.«⁹¹ Bu olumlu değerlendirmelerin hemen yanı başında olumsuz eleştiriler de yer alıyor. Peter V. Zima'nın da işaret ettiği gibi, **Tarih ve Sınıf Bilinci**'nin yayımlandığı 1923'ten günümüze kadar hem ortodoks Marxistler hem de sosyaldemokrat reformistler Lukács'ın Marxist öğretiyi »Hegelleştirdiği«ni, Hegelci idealizm anlamında parçaladığını savunuyorlar. Ancak Lukács'ı Marxizmin ekonomist-determinist yorumlarıyla tartışmaya iten ve Hegel'le yeni bağlar kurmaya yönelten çok somut gerekçeler vardır: Lukács, kapitalizmin doğal olarak yakın zamanda yıkılacağı beklentisini kuşkuyla karşılar ve proletaryanın neden devrimci bir tutum almadığını sorgular. Rolf Nemitz de haklı olarak, Lukács'ın düşüncesinin merkezinde Avrupa'da beklenen devrimin gerçekleşmemesinden sonra, devrimin nasıl olanaklı olduğu ve »kapitalizmin ideoloji« sorunu olduğunu belirtiyor. Lukács, İkinci Enternasyonal'in ekonomizmine bir tepki olarak kapitalizmin beklenmeyen stabilizasyonunu açıklamayı denemektedir. Ancak bu çabada o tek isim değildir: Macaristan'da Eugen Varge, Anton Pannekoek, Almanya'da Rosa Luxemburg, Karl Korsch ve İtalya'da Antonio Gramsci aynı sorun üzerinde yoğunlaşmıştır. Lukács'a göre devrimi engelleyen neden, işçi sınıfının büyük bir çoğunluğunun kapitalizmi doğal bir durum olarak görmesidir.

91. Peter Lutz. *Georg Lukács Schriften zur Ideologie und Politik*, Darmstadt: Luchterhand Verlag, 1967, s. xxvii.

Bu da kapitalizmin değişmeyeceği algısına yol açar. İşçiler kapitalizmin tarihsel ve geçici karakterini anlayamamaktadırlar. İşte bu yüzden Lukács devrimci teorinin görevini »kapitalizmin sonsuzluğu« algısının parçalanması biçiminde saptar. (Nemitz)

Öte yandan Liber, Lukács'ın bu denemesinin sınırlarının ne denli genişlediğine dikkat çekiyor: Lukács Marxizmi, tarih ve toplum yasalarının bilgisi, sınırlı bilim metodu olarak ele almamakta, aksine; tarihsel ve toplumsal hakikatin evrensel, kuşatıcı bilgisi ve de onların öğelerinin diyalektik bütünlüğü olarak görmektedir. »Lukács, böylece Hegel'de olduğu gibi Marx'ta da merkezi düşünce olan, tarihsel sürecin diyalektik bütünselliğini (Totalität), merkezi düşünce olarak alır.«⁹² Ancak Hegel'den beri böylesi bir bütünselliğe, Geist'ın kendi bilincine varması süreci de aittir. Marxist tarihsel materyalist anlayışta ise böylesi bir kendinin bilincine varış, yalnızca proletaryanın devrimci sınıf bilinci, devrimci eylemi ve bu eylemin hedefe varmasıyla oluşur. Marx, bu görüşe, tarihsel ve ekonomik çözümlemelerle varmaktadır. Liber, bu noktada Lukács'ın Marx gibi emin olamadığını belirtiyor. Lukács açısından tarihsel süreç; proletaryanın, tarihsel gelişim yasalarına bağlı olarak kendiliğinden bilinç ve eylemin birlikteliği olan devrimci özne, kendisi için sınıf (Klasse für sich) olamadığını gösterir. Aksine proletaryanın (radikal devrimci beklentilerle orantılı olarak) yanlış düşünüp yanlış eylemesi olası, yani proletarya tarihsel görevini ıskalayabiliyor. İşte bu arka plandan dolayı Lukács, proletaryanın devrimci bilince kavuşmasının koşullarını sorgulama alanı olarak kavriyor. Bu ise Marxizm için temel sorun olan ideoloji tartışmasının başlamasıdır.

Lukács ideoloji sorununu ana başlık olarak ele almasına karşın, kavramı değişik bağlam ve anlamlarda kullanıyor. Lukács, ideoloji anlayışında baskın olan »yanlış bilinç« belirlemesinin yanı sıra, »ideolojik savaş, ideolojik olgunluk («ideolojik olgunluk« kavramı-

92. H.-J. Lieber. *Ideologie*, Paderborn/München/Wien/Zürich: UTB Schöningh Verlag, 1987, s. 72.

nı Lenin'in Düşüncesi adlı çalışmasında tekrardan kullanıyor) ideolojik alan (ideologischen Gebilde).« belirlemelerini de sıklıkla kullanıyor. »İdeolojik alan« kavramlaştırması ikinci bir ideoloji kavramı gibi görünüyor. Bu kavram yapının karşıtı olarak üstyapıyı imliyor ve bununla kültür ve bilim ifade edilmek isteniyor.

Lukács, **Tarih ve Sınıf Bilinci**'nden yıllar sonra yazdıklarında ideoloji kavramını daha da karmaşık bir hale sokuyor. Bir örnek: 1969'da yazdığı otobiyografik çalışmada (Über Stalin hinaus) Lukács, Stalin ile ilişkisini ve onun egemenliğini sürdürüş tarzına ilişkin konumunu anlatıyor. Lenin'in ölümünden sonra temel konularda Stalin'in safında yer aldığını, ancak bu konumunu açık bir polemikle ortaya koymadığını ekliyor. Stalin'in Tek Ülkede Sosyalizm tezini, muhalefetin argümanlarından daha ikna edici bulduğunu ifade ediyor ve Troçki'ye ve Bucharin'e karşı güvensiz olduğunu belirtiyor. Daha sonra her şeyin Troçki etkisini kırmak üzere hazırlandığını gördüğünü dile getiriyor. Lukács şöyle diyor: »**Bu ideolojik muhalefetin (abç) felsefe alanına da taşınmasıyla, 1937/1938'de yazdığım 'Genç Hegel' adlı kitabım Sovyetler Birliği'nde yayınlanamadı.**«⁹³ Stalin'in »Troçkizm bütün kökleriyle birlikte sökülüp atılmalı« sloganı üzerine oturttuğu aksiyonla birlikte Lukács, kendi içinde düşünsel ve moral eleştirinin yoğunlaştığını bildiriyor. Aynı makalede, »ideolojik ifadeler« »ideolojik çabalar« »ideolojik temel görev« »ideolojik ilerleme« ifadelerini kullanıyor.

Nemitz de ideoloji kavramının bu farklı kullanımlarından kalkarak, Lukács'ın ideoloji kuramını bir bütün olarak kavramanın olanaksızlığına değiniyor. Nemitz'in »şeyleşmenin ideolojik fenomeni« kategorisinden yola çıkarak Lukács'ın ideoloji anlayışının sorgulanması gerektiği önerisi doğru yöntem olarak görünüyor.

93. Georg Lukács. "Über Stalin hinaus" içinde: *Revolutionäres Denken-Lukács, eine Einführung in Leben und Werke*, yayına hazırlayan: Frank Benseler, Darmstadt/Neuwied: Luchterhand Verlag, 1984, s. 91.

Şeyleşmedeki İdeoloji Fenomeni

Lukács'a göre, Marx'ın kapitalizmi meta analiziyle açıklamaya başlaması bir tesadüf değildir. Marx'ın ekonomi çözümlemelerini veri olarak alan Lukács, bu çözümlemeleri birtakım temel sorunlarla birlikte tartışır. Lukács bu temel sorunların, metanın nesneleşme biçimi olarak metaların fetiş karakteri ve bu duruma denk düşen öznel davranıştan türediğini söyler. Lukács'a göre bunların kavranması, anlaşılması kapitalizm içindeki ideoloji sorunlarının açıkça görülmesine yol açar ve kapitalizmin çöküşünü kavramayı mümkün kılar. Yine Lukács, sorunu detaylı ele almadan önce »meta fetişizminin« çağımızın, modern kapitalizmin özel bir sorunu olduğunu ekler. Meta dolaşımı ve buna uygun nesnel-öznel meta ilişkileri ilkel toplumlar da vardır. Ancak Lukács, meta dolaşımı ve bunun yapısal sonuçlarının toplumun içsel ve dışsal yaşamını ne denli belirlediği sorunuyla ilgilidir.

Marx'tan yaptığı alıntılarla meta kavramını netleştiren Lukács, bu yapısal olguda en karakteristik şeyin; insanın kendi etkinliğinin yine insanın karşısına, insandan bağımsız, insana yabancı ve kendi yasaları olan bir güç olarak çıkması olduğunu vurgular. *»İnsan hem nesnel açıdan hem de çalışma sürecindeki edimleri açısından bu sürecin gerçek öznesi olmaktan çıkıyor, bunun tersine kendisinden tam anlamıyla bağımsız ve tamamlanmış olarak önünde çalışır halde bulduğu ve bu sürecin yasalarına istenç dışı kendini uydurmak zorunda kaldığı mekanik bir sistemin makineleştirilmiş bir parçası oluyor.«⁹⁴*

Bu karakteristik de hem nesnel hem öznel düzlemde ortaya çıkmaktadır. Nesneldir çünkü metalar ve meta pazarındaki hareketten oluşan bir dünya ortaya çıkıyor ve insanlar bu dünyanın yasalarını zamanla öğrenip kabul ediyorlar. Bu yasalar insana rağmen çalışan,

94. Lukács. *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Darmstadt: Luchterhand Verlag, 1988, s. 178-179.

insanın baş edemeyeceği güçler haline dönüşüyor. Özneldir çünkü yetkinleşmiş meta ekonomisinde insan etkinliği, insanın kendisine karşı nesnel bir yapıya kavuşuyor. Lukács bu noktada Marx'ın iş gücünün, işçi için bile işçiye özgü bir meta şekline bürünmekte olduğu görüşünü aktarıyor. *»Demek ki meta formunun evrenselliği, hem öznellik hem nesnellik düzleminde metada nesnelleşen insan emeğinin bir soyutlanmasıyla başlıyor.«⁹⁵*

Marx'ın kapitalizmi meta çözümlemesiyle açıklamaya başlamasının bir tesadüf olmaması gibi, Lukács'ın da ideoloji sorgulamasına meta çözümlemesiyle başlaması tesadüf değil. Gerhard Hauck, Lukács'ın **Marxist Olarak Rosa Luxemburg** (Rosa Luxemburg als Marxist) adlı makalesinden şu cümleyi alıntılıyor: *»Marxizmi burjuva biliminden ayıran, ekonomik motiflerin tarih açıklamasındaki önceliği değil, bütünselliğin görüş açısidir.«⁹⁶*. Hauck, Lukács'ın toplumsal sınıfları, onların sosyal-ekonomik durumlarının, toplumun bütünselliğini kavrayıp kavrayamamasına bağlı olarak ayrıştırdığını söylüyor. Bu durumda ele alınması gereken, »bütünsellik« kavramıyla ne anlatılmak istendiğidir. Bütünselliği içinde bir toplumun bilgisi, öncelikle sonsuz sayıdaki ilişkilerin (relasyon) ve insanlar arasındaki karşılıklı ilişkilerin (interaksiyon) sunumu değildir. Toplumdaki diğer olguları yönlendiren, onları belirleyen belirli bir yapı ilişkisi (Strukturverhältnis), bir biçim ilişkisi (Formbeziehung) saptanabilirse, bu ilişkinin bilgisi bütün bir toplumun bilgisiyle aynı şeydir. İşte Lukács'a göre, kapitalist toplumda böylesine bir yapısal ilişki söz konusudur ve bu meta değişimdir. *»Çünkü insanlığın geldiği bu aşamada hiçbir sorun yoktur ki son çözümlemede, bu sorunun çözümü meta yapısının bilmecesinin çözümünde aranmasın.«⁹⁷* Hauck'a göre de Lukács açısından anlamlı olan, bu yapısal temel olguda meta dolaşımının bireyler arasındaki toplumsal ilişkiyi şeyler arasında-

95. Lukács. age, s. 175-176.

96. Lukács. age, s. 94.

97. Lukács. age, s. 170.

ki nesnel ilişkiye dönüştürmesidir. Bu »nesneleştirme« ya da »şeyleşme« öncelikle ve yalnızca bütünsellik çözümlemesinin ön koşulu olarak belirleyici bir anlama sahiptir. *»Burada geçerlilik kazanan ilke bizim açımızdan en önemli olandır: Hesaplamaya, hesaplana-bilirliğe göre ayarlanmış olan rasyonelleştirme ilkesi.«*⁹⁸ Lukács, bu ilkenin egemenliğinin insan emeğinin ürünü olan her bir şeyin »şey karakteri«ni değiştirdiğini düşünmektedir. Salt niceliksel bir ilişki olan değişim değerinde ürünler formal-soyut nesnelliğe sahiptirler. Lukács, yukarda aktarılan, meta yapısından kaynaklanan ilke ile kapitalist toplumun »yapısal temel olgu«sunu gösterdiği kanısındadır. Meta üretiminin egemen üretim tarzı olması, iş gücünün de bir meta olarak alınıp satılmasını sağlar. Sonra politika, hukuk, bürokrasi ve de kişilik tipleri bu ilkenin altında şekillenir. Hauck'a göre Lukács bu tezini temellendirirken Max Weber'in Batı rasyonalizmi (okzidental Rationalismus) çözümlemesinden yararlanmaktadır. Yine Hauck, Weber'in »rasyonelleştirme« kavramıyla Lukács'ın »şeyleşme« konsepti arasında çok sınırlı ilişki kurulmuş olmasına dikkat çekiyor ve bu durumu da hayretle karşılıyor.

Lukács meta ilişkilerinin, insanların bilincinde sermayenin saf, gerçek, çarpıtılmamış forumları olarak belirlediğini dile getirir. İnsanların birbirleriyle ve gereksinmelerini gidermek için gerçek nesnelerle kurduğu, ama meta ilişkisi içinde gizli kalan ilişkileri, yine meta ilişkileri altından tanınamaz, algılanamaz hale gelir ve dolayısıyla şeyleşmiş bilinç için bu ilişkiler artık toplumsal yaşamı temsil eder duruma dönüşür. *»Nasıl ki kapitalist sistem kendini ekonomik olarak daha üst bir aşamada üretiyor ve yeniden üretiyorsa, kapitalizmin gelişim sürecinde şeyleşme yapısı da insanların bilincine daha derinlemesine, yapısal bir biçimde yerleşir«*⁹⁹. Bu aşamada -ortodoks Lukácsçı denebilecek- Franz Jakubowski'nin sorunu nasıl ele aldığına bakmak yerinde olur kanısındayım: Jakubowski, ilk olarak

98. Lukács. age, s. 177.

99. Lukács. age, s. 185.

kafa ve kol emeği arasındaki ayrımın, kendini maddi olgulardan bağımsız gösteren bir bilincin var olmasını olanaklı hale getirdiğini savunuyor. İdeoloji de yanlış bilinç oluşunu, bu olguya borçludur. Jakubowski, Engels'ten alıntılıyor: *»Ekonominin konusu şeyler değil, bireylerarası ilişkiler ve son aşamada sınıflararası ilişkilerdir. Ama bu ilişkiler sürekli olarak şeylere bağlıdır ve şey olarak görünüşe çıkarlar.«* Bu şeyleşmiş görünüş sadece ekonomiyle bağlantılı değildir, burjuva toplumunun bütün bir yapısında ve onun bilincinde kendini gösterir. Görünen o ki Lukács üzerinde Engels'in bu saptamasının etkisi oldukça belirleyici düzeyde. *»Burada şeyleşmenin, 'insanın kendine yabancılaşmasının' (Marx) çözülmesiyle Lukács'ın düşüncesindeki hümanizmin gerçek verimli anlamı kendini gösteriyor. Bu [insanın kendine yabancılaşması] kapitalizmde bilincin merkezi kategorisi, ideolojilerin temelidir. Bu şeyleşmenin ortadan kaldırılmasını proleter sınıf bilinci gösteriyor.«*¹⁰⁰ Jakubowski, kapitalist ekonominin bir meta ekonomisi olduğunu belirttiikten sonra, metanın kapitalist ekonomi için temel fenomen olduğu gibi, ideolojik üstyapının da temeli olduğunu dile getiriyor. Peter V. Zima da benzer bir yaklaşımla kendisi için önemli olanın, Lukács'ın iş bölümü ve burjuva biliminin »yanlış bilinç«i arasındaki ilişkiyi, bağlantıyı saptaması olduğunu söylüyor. *»O [şeyleşme] yanlış, ideolojik (Marx) bilincin, asıl kaynağıdır.«*¹⁰¹ Lukács'a göre burjuvazi ve onun düşünürleri şeyleşme fenomenini kavrayamadığı gibi şeyleşme fenomeninin belirlenimi dışına da çıkamamaktadır. *»Kapitalizmin ekonomisi kendi yarattığı bu dolaylısızlıkta durup kaldığı gibi, burjuvazinin şeyleşmedeki ideoloji fenomenini kavrama çabaları da tıkanıyor.«*¹⁰² Lukács, burjuva düşünürlerinin, bu fenomeni kapita-

100. Franz Jakubowski. *Der ideologische Überbau in der materialistischen Geschichtsauffassung*, Frankfurt: Verlag Neue Kritik KG. 1968, s. 74.

101. Peter V. Zima. *Ideologie und Theorie: Eine Diskurskritik*, Tübingen: Francke Verlag, 1989, s. 76.

102. Lukács. *age*, s. 186.

list temelinden koparıp ebedi biçimler haline dönüştürdüğünü belirtir. Burjuva düşünürleri, söyleşme fenomenini derinlikle kavradıklarını söyledikleri noktada aslında yüzeyde dolanmaktadır. Zima'nın anlatımıyla, işin bölüşümü ve söyleşme ilişkisi içinde burjuva düşüncesi, hakikatin parçalanmış bir fotoğrafını verir. Bütün bu anlatılanlardan Jakubowski şu sonucu çıkarıyor: *»Öyleyse bir yanlış bilinç, doğru bilgiye izin vermeyen, toplumsal anlamda belirli bir konuma ve toplumsal bir mevkiye uygun olmalıdır.«*¹⁰³

Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi Lukács'ın meta çözümlemesi büyük ilgi yaratıyor. Bunun gibi söyleşme fenomeniyle ilişki içinde irdelenen ideolojik, yanlış bilinç tezi önemli oranda etki yaratıyor ve kabul görüyor. Bununla birlikte Lukács'a yöneltilen sarı-sıcı eleştiriler de söz konusu. Hiç kuşkusuz bu bağlamda Rolf Nemitz'in eleştirisini anmak gerekiyor. Nemitz, Lukács'ın toplumu metaya bağlı olarak çözümlemede bir sakınca görmediğini vurguluyor. Öyle ki bu, *»meta fetişizmi bulmacası«*nın *»dünya bulmacası«*na dönüşmesine yol açıyor. Lukács kapitalizmde, insanların meta sahibi olmadan ilişki içine girebildikleri kiliseyi, okulu, aileyi, dernekleri vb. tartışmaz. Nemitz'e göre Lukács, kapitalist üretimde işçileri, tıpkı yaşamın maddi üretiminden kopuk olan aydınlar gibi ele almaktadır. Lukács, aydınların seyredici düşüncesini (anschauenden Denken) ve işçilerin kapitalizmin sonsuzluğu yanılsamasını, bir ve aynı olan söyleşmiş bilinç gibi kavramaktadır. Nemitz, Lukács'ın **Marx'ın Feuerbach Üzerine Tezler**'inden birincisini işçilere uyguladığını düşünür ve Lukács'ın **Das Kapital**'i algılayışını da eleştirir: *»Marx'ın Kapital'i kapitalizmde, pratik-etkin yaşamın hareket yasaları üzerine bir teori olarak değil de yanlış bilincin ortaya çıkışı üzerine bir teori olarak okunmuş...«*¹⁰⁴ Nemitz'e göre Lukács, gerçek yaşam ilişkilerinden kaynaklanan *»tanrısallaştırılmış, yüceltilmiş formları«* (ver-

103. Franz Jakubowski. age, s. 90.

104. Rolf Nemitz. *Ideologie als "notwendig falsches Bewusstsein" bei Lukács und Kritischen Theorie*, içinde: *Theorien über Ideologie*, Berlin: Argument Verlag, 1986, s. 50.

himmelten) aşağıdan yukarıya doğru geliştirecek yerde; tam tersine dinsel, felsefi, edebi vb. formları sürekli aynı »dünyasal çekirdeğe« (şeyleşmeye, meta fetişizmine) geri götürür. Böylece **Das Kapital** bir kez daha tersten okunmuş olur.

Sınıf Bilinci

Lukács'ın felsefesinde proleter düşünce, tıpkı burjuva düşüncesinde olduğu gibi, şeyleşme eğiliminden bağımsız değildir. Meta dünyasının mistikleştirilmesi ve insanlar arasındaki hakiki ilişkileri perdeleyen şeyleşme olgusu, empirik olarak burjuva düşüncesini ve proleter düşüncesini aynı tarzda belirler. Lukács şöyle diyor: »*Toplumsal varoluşun nesnel gerçekliği onun dolaylılığı içinde burjuvazi ve proletarya için aynıdır.*«¹⁰⁵ Kapitalist toplumun bu iki temel sınıfının ortak kaderi olan şeyleşme olgusu karşısındaki bilinçlerini araştırmak, Lukács'ın ideoloji konseptini anlamak için vazgeçilemez bir öneme sahiptir.

Lukács, **Sınıf Bilinci** adlı makalesine »Sınıf bilinci nedir?« sorusuyla başlamaktadır. Bu soru, kendisiyle birlikte bir sorular zincirini de başlatıyor: Sınıf bilincinden teorik olarak ne anlaşılıyor? Sınıf bilincinin, sınıf mücadelesinde pratik olarak işlevi nedir? Üçüncü soru ise Lukács'ın ideoloji anlayışı açısından daha yoğun önem kazanıyor. Soru şu: »*Sınıf bilinci sorununda söz konusu olan 'genel' bir sosyolojik soru mudur, yoksa proletarya açısından tarihte şimdiye kadar ortaya çıkmış olan herhangi bir sınıf için olduğundan tamamen farklı anlam mı taşıyor?*«¹⁰⁶ Bu soru dizisine Lukács, sınıf bilincinin niteliği ve işleviyle bir birlik-bütünlük oluşturup oluşturmadığını ve bunlarda basamak ve katmanların farklılığından söz edilip edilemeyeceğini ekliyor. Lukács son olarak da, »böyle bir farklı-

105. Lukács. age, s. 269.

106. Lukács. age, s. 119.

lığın saptanması söz konusuysa bunun proletaryanın sınıf mücadelesi açısından anlamı nedir?» sorusunu ele alıyor.

Lukács, bu soruları bir tarih tartışmasıyla yanıtlamaya başlar. Marx ve Engels'in görüşlerine dayanarak sürdürdüğü bu tartışmada, burjuva tarih anlayışının tarihin nesnelerini değişmez, ebedi, tıpkı doğa yasalarının nesneleri gibi algılandığını belirtir. Tarihi böyle kavramak aslında var olan ilişkilerin değişmez olduğu anlayışından kaynaklanır. Oysa Marx, belirli sosyal ilişkilerin, tıpkı diğer insan ürünleri gibi bir şey olduğunu ve bunu kavrayamamanın anlaşılmasız olduğunu söylemektedir. Ancak bu yaklaşımda sanki tarihsel süreçlerde bilincin oynadığı her türlü rol, artık ortadan kaldırılmış gibidir. Ama Marxizm, insanların kendi tarihsel eylemlerini kendilerinin yaptıklarını ve bunu bir **bilinçle** sürdürdüklerini yadsımaz. İşte bu nokta Lukács'ın ideoloji anlayışının ortaya çıktığı yerdir. Lukács, Engels'e gönderme yapar. Engels, Mehring'e mektubunda şöyle diyordu: *»İdeoloji, düşünür diye adlandırılanların bilinciyle uygulanan bir süreçtir, ama bu bilinç bir yanlış bilinçtir. Onları [düşünürler] harekete geçiren gerçek devindirici güçler, onlar için bilinmezdir.«*¹⁰⁷ Lukács, bu alıntıdan yola çıkarak yukarda değinilen bilincin bir »yanlış bilinç« olduğunu belirtir. Lukács'a göre diyalektik yöntem bu noktada kalmaya izin vermez. Söz konusu »yanlış bilinç« in ait olduğu tarihsel bütünlüğün bir aşaması olarak, etkin olduğu tarihsel sürecin bir uğrağı olarak, somut araştırılması gerekir. Dikkat edilirse bu noktada iki şeyi saptamak olasıdır: Birincisi, Lukács, Engels'in »yanlış bilinç« saptamasını temel alıyor ve bununla yetinilemeyeceğini belirtip Engels'in »yanlış bilinç« saptamasını geliştirmeye girişiyor. İkincisi, daha bu ilk belirlemelerde Lukács »yanlış bilinç« i; bir bilincin ait olduğu tarihsel bütünlüğün uğrağı, etkin olduğu tarihsel sürecin bir basamağı olarak ele almakla (belli belirsiz de olsa) »yanlış bilinç« in başka bir tarihsel dönemde var olmayacağını duyumsatıyor.

107. Friedrich Engels. *Engels an Franz Mehring in Berlin* 14 Temmuz 1893, içinde: MEW 39, Berlin: Dietz Verlag, 1968, s. 97.

Lukács, burjuva tarih biliminin de somut araştırmalara yöneldiğini hatta tarihsel materyalizmin tarihsel süreçlerdeki somut olayların **bir kereliği** ilkesini yok ettiği eleştirisinin yapıldığını anımsatır. Bu noktada Lukács, tarihsel materyalizmle burjuva görüşü arasında bir ayrım belirler: Burjuva düşüncesi somutu; empirik tarihsel bireyde ve bu bireyin empirik olarak verilmiş bilincinde bulmayı deniyor. Burjuva tarih bilimi, somutu yakaladığını düşündüğü yerde, asıl somutu elinden geçiriyor: »*Somut bütünlük olarak toplum (die Gesellschaft als konkrete Totalität), toplumsal gelişmenin belirli aşamasındaki üretim düzeni ve düzenin toplumda ortaya çıkardığı sınıflara bölünmüşlük.*«¹⁰⁸ Bu noktada bir parantez açıp Lukács'ın felsefesinde taşıyıcı kavramlardan biri olan bütünsellik kategorisi üzerinde bir kez daha durmak gerekiyor: Hauck'un saptadığı gibi Lukács, bütünsellik kavramıyla iki ayrı olguya gönderme yapıyor: İlk olarak işinden dolayı birbiriyle bağlantılı olan bireylerin bütünlüğü ve ikinci olarak da nesnelerin nicel ve nitel yönlerinin (şeylerin değişim değeri ve kullanım değeri) parçalanamaz bir bütünlük oluşturması. Ancak kapitalist üretim sürecinde her iki bütünlük de sonu felaketle bitecek şekilde parçalanıyor.

Lukács, Marx'ın toplumsal ilişkiyi bireyden bireye bir ilişki olarak değil, sınıflararasındaki bir ilişki olarak ele aldığını anımsatır. Dolayısıyla somut araştırma, bir bütün olarak toplumla ilişkilidir. Lukács buradan yola çıkarak ekler: İnsanların kendi varoluşlarına ilişkin her türlü bilinçleri bu bütünle, toplumla ilişkide ortaya çıkar. Bu bilinç, bir yandan öznel toplumsal-tarihsel durumdan çıkagelen, »doğru«¹⁰⁸ anlaşılır ve anlaşılması gereken bir yapıya sahiptir. Öte yandan nesnel düzeyde toplumsal gelişmede asıl olanı göremeyen »yanlış bilinç«¹⁰⁸ olarak görünmektedir.

Lukács, »doğru bilinç«¹⁰⁸i ve »yanlış bilinç«¹⁰⁸i sınıflar açısından sorgulamaktadır: Öncelikle küçük burjuvazinin bilinci; içi boş, toplumsal eylemlilikten kopuk ve ideolojiktir. Bunun nedeni küçük

108. Lukács. age, s. 125.

burjuvazinin sınıfsal yapısıdır. Aynı şekilde köylülerin de sınıf bilinci ideolojik ve kaypaktır. Lukács'a göre, küçük burjuvazi ve köylülük için gerçek anlamda bir sınıf bilincinden söz edilemez. Sınıf bilinciyle eylemek de sadece kapitalizmin iki temel sınıfının becerebileceği bir şeydir. Bunlardan burjuvazinin sınıf bilinci Lukács'a göre »yanlış bilinç«tir. Proletaryanın sınıf bilinci ise doğrudur. Geline bu noktada yanıtlanması gereken can alıcı soru, Lukács'ın bu sonuca nasıl vardığıdır: Neden burjuvazi yanlış bilinç içindedir ve neden proletarya doğru bir bilinçle eyleyebilmektedir? Lukács, bu soruları da burjuvazinin ve proletaryanın sınıfsal konumundan yola çıkarak açıklar: *»Burjuvazinin sınıf bilincini 'yanlış' kılan sınırlar nesnel-dir, sınıfsal konumunun kendisidir«*.¹⁰⁹ Bu, toplumsal yapının ekonomik-nesnel sonucudur. Keyfi, öznel ya da psişik bir olgu değildir. Yine Lukács'a göre, *»Sınıf bilinci ve sınıf çıkarları burjuvazi için de çelişkili bir karşılık ilişkisi içinde bulunuyor. Yalnız bu çelişki karşıtların birbirini dışladığı bir çelişki (kontradiktorischer) değil, diyalektik bir çelişki«*.¹¹⁰ Burjuvazinin sınıf çıkarları ve sınıf bilinci arasındaki çelişki nereden kaynaklanır? Diğer sınıfların üretim süreçlerindeki konumu ve bunu izleyen sınıf çıkarları bir sınıf bilinci oluşturmalarına engel olurken, burjuvazinin üretim sürecindeki konumu, bir sınıf bilincinin oluşmasını sağlar. Ancak bu sınıf bilinci, başlangıçtan itibaren özü gereği trajik bir lanete tutsaktır. Burjuvazi gelişiminin en yüksek noktasında çözümsüz, aşılamaz bir çelişkinin içine düşmüştür. Bu çelişkinin sonucunda, burjuvazinin kendisini yok etmek durumuna gelmesi söz konusu olur. Burjuvazinin bu trajik konumu tarihsel olarak da şöyle görünmektedir: Burjuvazinin eski düşmanı feodalizm daha yok edilmeden, yeni düşman proletarya tarih sahnesine çıkmıştır. Burjuvazinin politik ifade biçimi, toplumdaki zümresel örgütlere karşı mücadelesini özgürlük adına veriyor olmasındaydı. Ancak bu, zaferin hemen ertesinde yeni bir baskıya

109. Lukács. age, s. 131.

110. Lukács. age, s. 142.

dönüşmek zorundaydı. Sosyolojik olarak da çelişki şöyle görünmektedir: Burjuvazi tarihsel olarak ilk kez sınıf mücadelesi vermiştir ve kendi toplumsal formu ilk kez sınıf mücadelesinin görüntüye çıkmasını sağlamıştır. Bununla birlikte burjuvazi, sınıf savaşının gerçekliğini toplumsal bellekten, bilinçten silmek için teorik ve pratik her şeyi devreye sokmak durumundadır. Lukács, olguyu ideolojik anlamda ele almanın da aynı ikircikli, çelişik duruma işaret ettiğini belirtir: *»Burjuvazinin gelişimi bir yandan önceden hiç olmadığı oranda bireyliğe anlam yüklüyor ama öte yandan bu bireyselliğin ekonomik koşulları, meta üretiminin yarattığı şeyleşme dolayısıyla bireyliği ortadan kaldırıyor.«*¹¹¹ Lukács'a göre buna benzer çelişkileri çoğaltmak olanaklıdır ve bunlar kapitalizmin derinliklerindeki çelişkilerin yalnızca bir yansımasıdır. Yine bu çelişkiler burjuva sınıfının bilincine ve üretimin bütün süreçlerindeki konumuna uygun bir biçimde yansımaktadır. *»Bu yüzden söz konusu çelişkiler burjuvazinin sınıf bilincine diyalektik çelişkiler olarak çıkar, yoksa burjuvazinin kendi toplumsal düzeninin çelişkilerini kavramadaki sıradan bir yeteneksizliğinden değil.«*¹¹² Lukács, kapitalizmin bütün bir toplumu sarıp sarmalayan bir üretim düzeni olmasının burjuvaziyi, üretim süreçlerinin tümü üzerinde bir bilinç edinmeye zorladığını ekler. Bununla birlikte kapitalist sınıfın üretim sürecinde çıkarlarına uygun olarak aldığı konum, kendi üretim düzeyini -teorik bile olsa- kontrol altına almasını engeller. Lukács, bunun çok çeşitli nedenleri olduğunu belirtir. Öncelikle kapitalizm için üretimin, sınıf bilincinin merkezi noktası olması görünüştedir ve bu yüzden teorinin merkez noktası olarak yalnızca görünüşte bir rol oynamaktadır. Lukács, Marx'ın Ricardo eleştirisinden yola çıkarak, kapitalistlerin çıkarlarının, kapitalin somut gerçekleşme sürecinde yapmaya çalıştıkları çözümlerlerin sürekli olarak belirleyici olana değil, ikincil olana takılıp kaldığını belirtir. Bu dengesiz durum, sermaye ilişkisinin bi-

111. Lukács. age, s. 142.

112. Lukács. age, s. 143.

reysel bir yönü olmasının yanı sıra toplumsal bir ilke de olmasından kaynaklanır. Yani sermayenin özel mülkiyet olarak fonksiyonu ile nesnel ekonomik fonksiyonu çözülemez diyalektik bir çelişki olarak yan yana bulunmaktadır. Lukács, Marx'tan alıntılar: »Sermaye, bireysel değil toplumsal bir güçtür« ve ekler: Ama bu toplumsal güç ve onun hareketi sermaye sahiplerinin ayrı ayrı olan çıkarlarından dolayı saptırılan bir toplumsal güçtür. Yine sermayenin toplumsal fonksiyonu, sermaye sahiplerinin kavrayamadığı bir biçimde, sermaye sahiplerine rağmen işlevini yerine getirmektedir. İşte sermayenin bu bireysel ve toplumsal ilkesi arasındaki çelişkiden dolayı Marx, anonim şirketleri (Aktiengesellschaft) »kapitalist üretim tarzının, kapitalist üretim tarzı içinde ortadan kaldırılışı« olarak görür. Lukács, salt ekonomik açıdan ele alındığında, anonim şirketlerin ekonomi tarzının tek tek kapitalistlerin ekonomi tarzından çok farklı olmadığını ve üretim anarşisinin tröstler, karteller aracılığıyla ortadan kalkmadığını, bu çelişkinin bir başka yerde yuvalandığını saptar. *»Bu olgu, burjuvazinin sınıf bilinci için belirleyici momentlerin önemli olanlarından biridir. Burjuvazi toplumun nesnel-ekonomik gelişiminde bir sınıf gibi davranır ama kendinin yönlendirdiği bu sürecin gelişimi, burjuvaziye sadece nesnel-yasallıkla, kendi kendine oluşan bir süreç olduğu bilinci şeklinde yansır«.*¹¹³ Burjuva düşüncesinde ekonomik yaşam, sürekli ve özsel anlamda bir gereklilikle tek tek kapitalistlerin konumlarından hareketle ele alınır, incelenir. Tek tek kapitalistlerin söz konusu bu konumu; kendiliğinden birey ile olanüstü, insanüstü bir doğa yasasının karşı karşıya gelmesinden kaynaklanır. Buradan da yalnızca bireysel çıkarla sınıf çıkarının çelişkisi ortaya çıkmaz, aynı zamanda sorunların teorik ve pratik çözümünün ilkesel olanaksızlığı da gündeme gelir. Söz konusu bu sorunlar, kapitalist üretim biçiminin zorunlu olarak yarattığı sorunlardır. Lukács, bu ifadelerini açıklamak için Marx'ı devreye sokar: Marx Das Kapital'de, kredi sisteminin aniden para sistemine dönüşmesi-

113. Lukács. age, s. 144-145.

nin teorik korkuya pratik bir panik eklediğini ve dolaşımı sağlayan acentelerin, kendi ilişkilerindeki bu aşılabilir sınırları görünce, korkudan titrediklerini söylüyordu. Lukács, bu korkunun yersiz olmadığını ekler. Bu, tek tek kapitalistlerin kendi kaderleri hakkında hiçbir şey söyleyemeyecek durumda olmasından daha fazla bir şeydir. *»Bu korkunun ortaya çıkardığı olgular ve konumlar burjuvazinin bilincine factum brutum [değiştirilemez olgu] olarak kaçamayacağı ya da bastıramayacağı şeyleri zorla sokar ki aslında burjuvazi bunları bilince çıkaracak durumda değildir. Çünkü böylesi olguların ve konumların arkasında duran belirgin neden 'kapitalist üretimin gerçek sınırının sermayenin kendisi olmasıdır'. Ama bilince varılması, kapitalist sınıfın kendi kendini yok etmesi anlamına gelecek bir bilgi«.*¹¹⁴ Bu söylenenlerden çıkacak sonuç da kapitalist üretimin nesnel sınırlarının, burjuvazinin sınıf bilincinin sınırlarına dönüşmesidir. Lukács, kapitalizmin eski tutucu üretim tarzlarından farklı olarak, devrimci bir üretim biçimi oluşturduğunu anımsatır. Bu yüzden de sistemin nesnel ekonomik sınırlarının bilince çıkarılamama zorunluluğu, sınıf bilincinde içsel, diyalektik bir çelişki olarak ortaya çıkar. *»Yani burjuvazinin sınıf bilinci **formel** olarak ekonomik bilinçliliğe göre ayarlanmıştır. Bilinçsizliğin en yüksek aşaması, 'yanlış bilinç'in en keskin biçimi kendini ekonomik fenomenlere bilince uygun şekilde egemen olur gözükmekle giderek yoğunlaşmasında dışlaştırıyor. Bilincin toplumsal görünümünün bütünüyle ilişkisi açısından bu çelişki, **ideolojik ve ekonomik temelin ortadan kaldırılmaz karşılığı olarak kendini ifade ediyor«.***¹¹⁵ Lukács, burjuvazinin sınıf bilincinde içsel olan bu diyalektik çelişkinin, başka bir bilinçli ve etkin tarihsel aktörle, (proletarya) birlikte daha da yoğunlaştığını ekler. Burjuvazinin toplumdaki ekonomik yapıları irdeleyişinde temel olan, artı değerın asıl neden ve kökenini saklama ve mistikleştirme tutumudur. Bu saklama ve mistikleştirme girişiminin teorik du-

114. Lukács. age, s. 145.

115. Lukács. age, s. 146.

rumu yalnızca sermayenin organik bileşimiyle (Zusammensetzung) ilişkiliyken (ki burada gözlenecek olan da görünüşlerin ardındaki gerçek devindirici güçleri görememe yeteneksizliğidir) pratiğe geçildiğinde, kapitalist toplumun temel gerçekleriyle ilişkilendirir, yani sınıf savaşıyla. Kapitalistlerin göremediği, görüntülerin arkasında kalan asıl devindirici güçler, sınıf savaşında, teorik sözcükleriyle birlikte kendilerinin de kaçamayacağı bir gerçeklik durumuna gelir. Kapitalistlerin bilincine varamadıkları bu devrimci ilkenin, proletaryanın teorik ve pratiği dolayısıyla toplumsal bilinç düzeyine çıkması, burjuvaziye ideolojik olarak bilinçli bir savunma durumuna iter, sıkıştırır. Böylece: *»Burjuvazinin 'yanlış' bilincindeki diyalektik çelişki keskinleşir: 'Yanlış' bilinç, bir bilincin yanlışlığına dönüşür.«*¹¹⁶

Yine Lukács'a göre burjuvazi egemenliğini toplumun bütününe yaymak zorundadır; bunu yapabilmek için de toplumun bütününü kendi çıkarlarına uygun bir örgütle kuşatması gerekir. Bu ise burjuvazinin bütünlüğe sahip bir devlet, ekonomi, toplum vb. öğretisine sahip olması ile olanaklıdır. Bütün bunların olması bir dünya görüşünü gerektirdiği gibi bir dünya görüşünün varlığı anlamına da gelir. *»Burjuvazinin diyalektik-trajik sınıf konumu kendini şurada gösterir: Diyalektik-trajik sınıf konumu sadece burjuvazinin çıkarlarından dolayı değildir, aynı zamanda burjuvazi için kaçınılmaz bir gerekliliktir. Burjuvazi tek tek sorularda sınıf çıkarlarının bilincini o denli açık hale getirmelidir ki bu açık bilinç bütünü kavramaya yöneldiğinde, bunlar kendisi için sır dolu hale gelsin.«*¹¹⁷ Bunun neden böyle olduğunu Lukács, burjuva egemenliğinin bir azınlık egemenliği olmasıyla açıklar. Aynı zamanda burjuvazi, egemenliğini sürdürebilmesini kendi azınlık yönetiminin bir azınlık yönetimi olduğunun, diğer sınıfların bilinçle kavrayamamasına borçludur. Burjuvazi, diğer sınıfların böylesi bir bilinç geliştirmelerini önlemek zorundadır. Burjuva toplumunun aslında ne olduğunun saklanması,

116. Lukács. age, s. 148.

117. Lukács. age, s. 148.

burjuvazi için yaşamsal bir öneme sahiptir. Lukács, burjuva bilincinin yanlış bir bilinç oluşunu şu sözlerle daha da anlaşılır hale getirir: *»Burjuvazinin ideolojik tarihi başlangıçtan bugüne, [...] kendisi tarafından yaratılan toplumun gerçek yapısına karşı, kendi gerçek sınıfsal konumunun bilincine karşı verilen umarsız mücadeleden başka bir şey değildir.«*¹¹⁸ Lukács, Komünist Manifesto’da ifade edilen burjuvazinin kendi mezar kazıcısını yaratmış olmasının sadece ekonomik bir doğru olmadığını, ideolojik olarak da doğru olduğunu ekler. Bütün olarak burjuva bilimi, 19. Yüzyıl boyunca burjuva toplumunun gerçek temellerini saklayabilmek için olağan üstü bir çaba harcamıştır.

Lukács’a göre burjuvazinin içinde bulunduğu ideolojik durum, kaba (vülger) Marxistlerce proletaryaya da taşınmaktadır. Ancak bunun proletarya için bedeli burjuvazi için olduğundan çok daha ağır olur. *»Çünkü burjuvazide ortaya çıkan ‘yanlış’ bilincin kendi kendini aldatması, bütün diyalektik çelişkilerde, bütün nesnel ikiyüzlülüklerde en azından kendi sınıf konumuyla uyum içindedir.«*¹¹⁹ Sınıf konumundan dolayı toplumun bütünselliğini kavrayamayan burjuvazinin bilinci *»yanlış bilinçtir«*. Şimdi sorulması gereken proletaryanın bilincinin de *»yanlış bilinç«* olup olmadığıdır. Lukács’ın bu soruya yanıtlaması, Marx’ın **yabancılaşma çözümlemesinin** bir uyarlaması gibidir: Marx, burjuvazi ve proletarya arasında insanın kendine yabancılaşması açısından bir farklılık bulunmadığını söylüyordu. Ancak bu yabancılaşma içinde burjuvazi kendisini kaybetmiş duyumsamaz, yabancılaşmayı gerçeklik gibi yaşar. Proletarya ise yabancılaşma içinde kendisini kaybolmuş duyumsar. Lukács’a göre de toplumsal varlığın nesnel hakikati, kendi dolaylımsızlığı içinde proletarya ve burjuvazi için aynıdır. Ama bu, her iki sınıfın da dolaylımsız koşulları bilince çıkarmasına aracılık eden, dolaylımsız hakikati nesnel hakikat durumuna dönüştüren özgül aracılık kategorilerinin (spe-

118. Lukács. age, s. 149.

119. Lukács. age, s. 153.

zifischen Vermittlungskategorien) birbirinden tam anlamıyla farklı olmalarını engellemez. Lukács proletaryanın, burjuvaziden farklılaşan konumunu da Marx'ın meta çözümlemesiyle ilişkilendirerek açıklar. İşçinin kapitalist toplumda bir meta olması, kapitalist toplumun şeyleşmiş karakterinin yine işçi açısından en son sınırına varmış olması anlamına gelir. Meta hareketi içinde insan kişiliğinin ikileşmesi, parçalanması kapitalist için de geçerlidir. Ancak kapitalist kendi bilinci açısından bu durumu, nesnel ve kendi öznesinin bir etkinliği olarak kavrar. Bu yanılsama, hakikatin kapitalistten gizli kalmasına neden olur. Buna karşılık öznesi en acımasız şekilde parçalanmış olan işçi, yanılsama olanaklarından yoksundur. Bu nedenle işçi, kendisini bir meta yapan ve salt niceliğe indirgeyen sürecin nesnesi olmaktan kurtulamaz. İşçi açısından çalışma zamanının, sattığı metanın nesnel biçimi olarak kalması ve bunun yanında işçinin bir insan, özne olarak kendi yaşama biçimine sahip olması ikilik oluşturur. Ancak bu noktada özne ve nesnenin sert karşıtlığı henüz aşılabilmiş değildir. İş süresi sorunu, şeyleşme burada en yüksek aşamasına vardığı için, proleter düşüncenin bu dolaylımsızlığı aşma eğiliminde olduğunu gösterir. Çünkü işçi, bir yandan toplumsal varlığıyla tam anlamıyla nesne düzeyindedir ve kendini toplumsal iş sürecinin bir aktörü olarak değil dolaylımsız bir nesne olarak görür. Öte yandan da işçinin bu nesne rolü kendinde salt bir dolaylımsızlık değildir. Burada kendisini bir meta olarak nesneleştiren insanda, öznellik ve nesnellik arasında parçalanma söz konusudur. Yine bu parçalanmadan kaynaklanan konum, bilince kavuşma yeteneğini de sağlar. İşçinin kendi toplumsal varlığının bilincine kavuşması, kendi işgücünü bir meta olarak kavramasıyla başlar. Bu bilinç ise »*Meta strukturunun fetişist formunun parçalanmaya başlamasıdır. İşçi kendini ve kendinin kapitalle ilişkisini meta olarak tanır. İşçi bu nesne rolünün ötesine geçmede yeteneksiz kaldığı sürece onun özbilinci, metanın özbi-lincidir (Selbsbewusstsein der Ware)*«. ¹²⁰ Hauck bu görüşten yola

120. Lukács. age, s. 295.

çıkarak burada şeyleşmenin doruğuna kadar yükseldiğini, sanki ikinci bir kuvvet düzeyine çıktığını saptıyor. Bundan dolayı da proleter bilinç, görünüşteki şeyleşmiş dolayımsızlığın ötesine sürekli geçebilme olanağına kavuşur. Jakubowski'nin ifadesiyle: *»Ve o [tarihsel materyalizm] proletaryanın burjuva toplumu içinde kendini diğer sınıflardan özsel olarak o denli ayırdığı bilgisine varır ki proletaryanın kendisi bir -negatif- bütünselliktir, belirli oranda burjuva toplumunun dışında bir toplumdur. Dolayısıyla onun görüşü artık tikel [partikular] değildir, onun sınıf bilinci artık ideolojik değildir.«¹²¹* Öte yandan işçinin kendisini meta olarak bilmesi, pratik olarak bir başka sonuca yol açar: Bu bilgi, bilginin nesnesinde nesnel ve yapısal değişime yol açar. İşin meta olarak nesnel karakteri, onun kullanım değeri, tıpkı kapitalizmin değişim kategorileri içinde kaybolan diğer kullanım değerleri gibi iz bırakmadan yok olurken, bu bilincin içinde uyanır. Bu bilinç kapitalizmin değişim kategorilerini görümez hale getirdiği değerleri, toplumsal bir hakikat haline getirir. Metanın nesnelliğindeki özgünlük; onun şeyleşmiş kılıf altında insanlararası ilişkiler oluşturmaya ve niceleşmiş bu kılıfın altında canlı nitel bir çekirdek olmasıdır. Bu çekirdeğin ortaya çıkması her bir metanın, iş gücünün meta karakterine dayalı fetiş niteliğinin açığa çıkmasını sağlar. Lukács, bu anlatılanlarla kapitalist emek sürecini netleştirdiğini düşünür. Bu emek sürecinde bir yanda yalnızlaştırılmış birey, öte yanda bu bireyin emeğiyle toplum arasındaki ilişkinin, bireye dolayimli olarak görünen soyut genelliğin karşı karşıya gelmesi söz konusudur. Lukács, proletaryanın sınıf konumunun, yukarıda değinilen dolayımı aşabilmesini sağladığını bir kez daha belirtir. Lukács, proletaryanın kendisini bir meta olarak tanımasıyla, yani metanın kendisine yönelik bilinciyle sorunun tamamen çözüldüğünü düşünmez. Daha önemli olan proletaryanın dolayımsızlığı aşma eğiliminin, toplumun bütünselliğine yönelik bir niyet (intention) taşımasıdır. Proletarya düşüncede öyle bir aşamaya gelir ki, burada artık top-

121. Franz Jakubowski. age, s. 91.

lumsal nesneleri birer şey olarak algılama parçalanır. Toplumsal nesnelerin birer şey olmayıp, insanlararası ilişki olduğunun bilgisi proletaryanın bilincini, toplumun öz bilinci, toplumun kendine yönelik bilinci (Selbstbewusstsein der Gesellschaft) durumuna getirir. Yalnızca meta ilişkilerinin bilinci olarak proletarya, kendisini yalnızca ekonomik sürecin nesnesi olarak kavrar. Çünkü meta üretiliyor ve meta olarak işçi, bu mekanizmanın dolaylımsız devindirici çarkıdır. Ama sermayenin şey karakteri, aralıksız süren üretim ve yeniden üretim sürecinde eriyince, proletaryanın bu sürecin gerçek öznesi olduğu bilinci de oluşur. Bütün bunlardan sonra Lukács, proletaryanın, tarih sürecinin özne ve nesne özdeşliği olduğu sonucuna varır. Lukács'ın bu düşüncesine W. F. Haug karşı çıkıyor: Özne-nesne birliğinin proletaryada tamamlanmış olduğu görüşünü, »bir mitoloji« olmakla eleştiren W. F. Haug, Lukács'ın bilinci tarihin gerçek unsuru ve yakıtı gibi kavradığını ekliyor.

Lukács, proletaryada sınıf bilincinin pratik ve teorik olarak uyumlu oluşunu ve proletaryanın burjuvaziye her yönden üstün olduğunu belirtir. Ona göre yalnızca proletaryanın bilinçli istenci insanlığı felaketten kurtarabilir. *»Başka bir ifadeyle; kapitalizmin nihai ekonomik krizi kendini gösterdiğinde devrimin kaderi (ve bununla insanlığın), proletaryanın ideolojik olgunluğuna, sınıf bilincine bağlıdır.«*¹²² Görüldüğü gibi Lukács ideoloji sorununu proletarya açısından tartışırken, »yanlış bilinç« nitelemesi artık iş görmüyor. Lukács, proletaryanın sınıf bilincini, bütün başka sınıfların bilincinden ayıran biricik özelliği de şöyle tanımlıyor. *»Çünkü proletarya kendini sınıf olarak, sınıflı toplumu ortadan kaldırmadan kesinlikle kurtaramaz. Proletaryanın bilinci insanlık tarihinin son sınıf bilinci olmak zorundadır.«*¹²³ İnsanlık açısından böylesine yaşamsal önem taşıyan proleter sınıf bilincinin en belirgin ve en ağır sonuçlara yol

122. Lukács. age, s. 154.

123. Lukács. age, s. 154.

açan parçalanması da kendini, ekonomik mücadelenin politik mücadeleden ayrılmasında gösterir.

Varılan bu noktada **Tarih ve Sınıf Bilinci**'ne yöneltilen bir eleştiriyi anmakta yarar var: Zima, Cesare Cases'e ve Mario Vacatello'ya dikkatimizi çekiyor. Bu iki yazar, Lukács'ın asıl olarak devrimci teoriyi, proletaryanın praxisine bağlamaya çalıştığını savunur. Ancak Lukács bunu yaparken öyle bir noktaya varır ki burada artık teori ve sınıf bilinci özdeşleşir. Bu özdeşleştirmenin arka planında da bir entelektüelizm yatmaktadır. Bunun yarattığı tehlike ise, işçi sınıfını bir devrimci entelektüel grupla özdeş görmektir. Cases, Lukács'ın bu yaklaşımını açıklarken kayda değer bir saptama yapıyor: *»Bu hatanın temelinde yatan, Lukács'ın 'insan'ının genelleştirilmiş bir entelektüel olmasıdır.«*¹²⁴ Cases'in eleştirisiyle açılan parantezi kapatıp **Tarih ve Sınıf Bilinci**'ne dönülürse, ideoloji kavramının Lukács tarafından sadece olumsuz belirlendiği genel kanısının pek yerinde bir saptama olmadığını vurgulamak gerekiyor. Lukács şöyle diyor: *»İdeolojik momentler yalnızca ekonomik çıkarları gizlemekle kalmazlar. Yine yalnızca birer bayrak ve mücadele naraları değildirler aksine gerçek mücadelenin parçası ve onu oluşturan unsurların kendisidir.«*¹²⁵ * Lukács, proleter düşüncüyü tartışırken ideoloji hakkındaki bu olumlu tını belirleyici bir boyut kazanıyor. Lukács şöyle diyor: *»Proletarya için onun 'ideolojisi', altında savaştığı bayrak değildir, asıl fedeflerini saklayan örtü değildir, aksine hem hedefin hem de silahın kendisidir. Proletaryanın ilke dışı ya da ilkesiz her türlü taktiği, tarihsel materyalizmi boş bir 'ideoloji' düzeyine*

124. Cesare Cases. *Lehrstück Lukács*, J. Matzner (Hrsg.), Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1974, s. 38. (Aktaran Zima. age, s. 75.)

125. Lukács. age, s. 138.

* Y. Öner şöyle çevirmiş: *İdeolojik momentler yalnız ekonomik çıkarları »gizlemek ve örtmekle«* bayrakları ve mücadele sloganlarını boğmakla kalmıyor, aynı zamanda gerçeklikteki mücadelenin öğelerini de örtüyor. (s. 128)

düşürür.»¹²⁶ Lukács, olumlu yüklemine karşın ideoloji kavramını tırnak içinde kullanıyor. Ancak Marxizme ilişkin yaptığı saptamada bu tırnak işaretini de kaldırıyor. Ona göre Marxizm, »*Kendini öz-gürleştiren proleter sınıfın ideolojik ifadesidir*«¹²⁷. Bu ifadeyi alıntılayan Terry Eagleton ise şöyle yazıyor: »*Lukács, ideoloji kavramının II. Enternasyonal'in aşağılayıcı olmayan (pejoratif) olumlu belirlenimini alır ve hiç tereddüte düşmeden şöyle yazar: Marxizm 'proleteryanın ideolojik ifadesidir'. En azından bu, ideolojinin Lukács için yanlış bilinçle eş anlamlı olduğu yaygın yanlış görüşüne karşı bir belgedir.*«¹²⁸ Eagleton, Lukács'ın Marxist meta fetişizmi kavramına da bağlı kaldığını belirtip, negatif belirlenmiş ideoloji kavramının karşının artık »bilimsel Marxizm« olmadığını, aksine »Bütünsellik (Totalität) konsepti« olduğunu belirtiyor. Eagleton ekliyor: »*Sınıf bilincinin her türlü formu ideolojiktir, ama bazı formlar bir diğerinden daha fazla oranda ideolojiktir.*«¹²⁹ Bu sözlerle, »daha fazla oranda ideolojik« olmakla dile getirilmek istenen nedir? Acaba Eagleton, Lukács'ın »... *ideolojik olgunluk, kendi sınıf konumunun gerçek bilgisi, sınıf bilinci*«¹³⁰ belirlenimine mi gönderme yapıyor? Bu belirsiz. Ancak daha ilginç olan Eagleton'ın »*Lukács'a göre işçi sınıfının sosyalist ideolojisi doğal ki yanlış değildir*«¹³¹ saptamasıdır. Bu Lukács'ın ideolojiyi yanlış bilinç olarak kavramadığını savunmak için sığ bir argüman. Çünkü Lukács, proletaryanın sınıf bilincinin yanlış olmadığını savunur, genel olarak ideolojinin değil. Yukarıda da görüldüğü üzere Lukács ideolojiyi yanlış bilinç olarak açıkça tanımlamaktan çekinmez. Eagleton, Hegel'de yanlış bilincin do-

126. Lukács. age, s. 155.

127. Lukács. age, s. 405.

128. Terry Eagleton. *Ideologie: Eine Einführung*, Stuttgart/Weimer: Verlag J.B Metzler, 1993, s. 113.

129. Terry Eagleton. age, s. 113.

130. Lukács. age, s. 163.

131. Terry Egaletton. age, s. 124.

layımsız deneyimde sürekli görülebilen bir »doğal« durum olmasına karşın Lukács'ta yanlış bilinç, kapitalist toplumdaki şeyleşme sürecinden kaynaklanır, diyor. Eagleton, bir şeyi atlıyor: Lukács, »şeyleşmedeki ideoloji fenomeni«nden söz ediyor. İdeoloji kavramını anmayıp hemen yanlış bilinçten söz etmek titiz olmayan bir yaklaşım. Lukács, bu saptamasının arkasından burjuvazinin ve proletaryanın sınıfsal konumlarını çözümlemeye başlar. Çünkü meta fetişizmi, şeyleşme gibi kavramlar sınıf konumundan çok insanlara ilişkin belirlemelerdir ve proletaryayı da kapsarlar. Dolayısıyla sadece şeyleşme fenomenini çözümleyerek Lukács'ın proletaryanın sınıf bilincinin doğru olduğunu savlaması mümkün olamazdı. Eagleton, Lukács'ın proletaryanın sınıf konumuna ilişkin çözümlemesinin doğru olup olmadığıyla hesaplaşmaksızın, nasıl olup da proletaryanın doğru sınıf bilincine varabileceği sorusunu aydınlatmaya girişiyor. Bunu da, özne nesne birliğinin, proletaryanın kimliğinde sağlanıyor olması görüşüyle açıklamaya kalkıyor. Kuşkusuz Lukács'ın ideoloji anlayışı yanlış bilinç nitelemesiyle tüketilemeyecek, kuşatılamayacak oranda karmaşıktır. Ancak Eagleton'ın Lukács'ta ideolojinin yanlış bilinçle bir tutulmasına karşı çıkışı da bu karmaşıklığı kuşatmaktan uzaktır. Her iki yanılsamaya sürükleyen bu yaklaşımdan uzaklaşmak için, Nemitz'ın önerisi yerinde görünüyor: Lukács'ın ideoloji konseptini »reduksiyonist ideoloji eleştirisi« diye adlandırmak gerekiyor.

Antonio Gramsci (1891-1937)

Daha önce belirtildiği gibi Marx, toplumsal biçimlenişlerin çözümlemesini yaparken, ağırlıklı olarak, altyapı uğrağını ele almıştır. Marx altyapıyı, bir başka deyişle toplumun ekonomik uğrağını çözümlemek ve altyapıya önemli bir taşıyıcılık yüklemekle, kendinden önceki felsefenin gözden kaçırdığı bir gerçekliği kuramsallaştırmıştır. Yine daha önce vurgulandığı gibi, Marx'ın toplumsal formasyonun ekonomik uğrağını önemle ön plana çıkarması, bu kez üstyapıların ayrıntılı bir çözümlenmesinin yapılmasını yavaşlatır. Bu noktada, ayrıcalıklı bir isim olarak, Antonio Gramsci öne çıkar. Gramsci, bütün dikkatiyle toplumsal biçimlenişin üstyapısını çözümlemeye yönelmiştir. Bu nedenle Gramsci'yi »üstyapılar kuramcısı« diye adlandırmak yerinde bir nitelemedir. Doğal olarak üstyapılar kuramcısı olmak, önemli oranda ideoloji sorunsalı ile uğraşmak anlamında alınabilir. Gramsci, ideoloji sorunsalı açısından sarsıcı bir öneme sahiptir. Dolayısıyla ideoloji sorunsalında yoğunlaşmış hiçbir araştırmanın, düşünsel derinleşmenin üzerinden atlayamayacağı bir düşünerdür. Bu gereklilik Gramsci'nin zor anlaşılır üslubuna, yazılarının dağınıklığına karşın bir zorunluluktur.

Tarihsel Blok ve Uğrakları

Bu araştırma açısından Gramscigil »tarihsel blok« çözümlemesi öncelikli bir öneme sahip değildir. Ancak Gramsci'nin ideoloji anlayışına bir arka plan oluşturduğu için oldukça özet bir biçimde »tarihsel blok« anımsatması yapmak yerinde olacaktır.

Gramsci, toplumsal biçimleri »tarihsel blok« kavramıyla adlandırmaktadır. »Tarihsel blok« iki temel uğrak tarafından oluşturulmaktadır. »Yapılar ve üstyapılar bir 'tarihsel blok' oluşturur; yani üstyapıların karmaşık, çelişik, uyuşmaz bütünü, toplumsal üretim ilişkilerinin bütününe yansır.«¹³² »Tarihsel blok« sosyo-ekonomik uğrak olan altyapı ile politik-ideolojik üstyapıların organik bütünlüğüdür. »Organik bütünlük« saptaması, kimi Gramsci yorumcularının aksine, elinizdeki kitabın, Gramsci'nin altyapı ve üstyapı arasında organik bir bağ saptadığını dile getirmek için kullanıldı. Gramsci şöyle diyor, »Açıklama (Erörterung), altyapı ve üstyapı arasındaki zorunlu karşılıklı ilişkide temellenir«¹³³. Buna bağlı olarak Gramsci, altyapı ve üstyapı arasındaki zorunlu ilişkiyi »gerçek bir diyalektik süreç« olarak yorumlar.

Gramsci, »tarihsel blok«un yapısına yönelik yoğun bir araştırmayla karşımıza çıkmaz. Kuşkusuz bundan, Gramsci'nin kendisinden öncekilerin çözümlemelerini yeterli ve ikna edici bulduğu sonucunu çıkarabiliriz. Ona göre altyapı, klasik tanımında olduğu gibi, toplumsal güçler ve üretim ilişkilerinin bütünlüğü olarak düşünülmelidir. Bu bağlamda Gramsci'nin altyapı sorunsalını detaylı irdelemeyip, üstyapılar sorunsalıyla uğraşmış olması, yine onun yapının önemini görmediği ya da yadsıdığı düşüncesiyle de yorumlanmamalıdır. Gramsci, »tarihsel blok«un yapısı ve üstyapıları arasındaki bağın, özel bir toplumsal kategori olan **aydınların** dolayımıyla sağlandığını anlatır. Bütünleşmiş bir »tarihsel blok«, ancak egemen temel

132. Gramsci, *Philosophie der Praxis (Eine Auswahl)*, Frankfurt: S. Fischer Verlag, 1967, s. 163.

133. Gramsci, age, s. 163.

takımının (sınıfın), kendi aydınları aracılığıyla hegemonik bir düzene yerleştirmesiyle oluşur.

Gramsci için asıl sorun alanı olan üstyapılar, karmaşık bir bütünlüğü oluşturur. »Tarihsel blok«un altyapısında bir determinasyon söz konusu iken, buna karşılık üstyapı uğrağında bir »özgürlüğe« geçiş söz konusudur. Gramsci antik felsefenin **katharsis** kavramını, altyapı ile üstyapı arasındaki »zorunluluk« ve »özgürlük« düzeyini açıklamak için kullanır. Katharsis kavramının anlattığı: *»Bu şu anlama da gelir; 'nesneden öznele' ve 'zorunluluktan özgürlüğe' geçiş. Böylece insanı ezen, insanı kendi içinde öğüten ve edilgin duruma getiren ve bir dış güç olan yapı, bir özgürlük aracına, yeni bir ahlak-siyaset şekline dönüşür.«*¹³⁴

Gramsci, tırnak içinde dile getirmekle de olsa bir özgürlük düzeyi yüklediği (ki bu »özgürlük« nitelemesi üstyapının, altyapıyla karşılaştırmada anlamlanır) üstyapıyı, iki temel uğrağa ayırarak inceler. Gramsci(ye göre bir toplumsal biçimlenişin üstyapısı, **politik toplum** ve **sivil toplum** uğraklarının **organik bütünlüğünden** oluşur. Egemen sınıfın toplumun geri kalan kesimini yönlendirmesi (hegemonya), sivil toplum uğrağında işlenen bir başlıktır. Yine egemen sınıfın **zor** unsuruna karşılık gelen uğrak ise politik toplum kavramıyla incelenmektedir.

Gramscigil üstyapılar öğretisini incelemekten önce vurgulamak gereken bir nokta var: Gramsci'nin toplumsal biçimleri düalist diye adlandırılacak bir tarzda işlemesi, yapılan sınıflamaların ontolojik olduğu anlamına gelmez. Zaten »organik bütünlük«ten söz etmek düalizmi aşmaktır. Söz konusu bu ayrımlar epistemolojik ayrımlardır.

Politik toplum: İdeoloji sorunsalı açısından »tarihsel blok«un üstyapısının sivil toplum uğrağı, asıl başlığı oluşturur. Dolayısıyla alışagelmış Gramsci irdelemelerinin aksine önce politik topluma değinip, sivil toplumu daha sonra ele almak işlevsel olacaktır.

134. Gramsci, age, s. 164.

Politik toplum, kendisini devlet ya da hukuksal hükümet biçiminde dışlaştıran »doğrudan egemenlik« ya da buyurma erkidir. Gramsci çoğu kez politik toplumu, devletle aynı anlamda kullanır. Politik toplum, egemen sınıfın diğer toplumsal katmanlara, yürürlükte olan üretim modeline uygun davranması için uyguladığı zorlama, baskı aygıtıdır. Politik toplum, üstyapının zorlama işlevine bağlı uygulamalarının dile gelişidir. Toplumsal kendiliğinden onaşmanın yok olduğu, eksik olduğu ya da **yönetim krizi** diye adlandırılan aşamalarda egemen sınıf, toplumun bütününe karşı zor kullanır. Bu anlamda politik toplum; varolan düzeni, sistemi zor dolayımıyla sürdürme işlevine sahiptir. Politik toplum uğrağındaki zor, yalnızca militer değil, aynı zamanda yasal zordur. Gramsci, zor uygulamasını da ikiye ayırmıştır: Politik toplumun sivil toplumla bağları sarsılmamışken, güçlüyken uygulanan zor, yani siyasal zorlama ya da bir başka kavramla **politik-militer zor**. İkinci olarak politik toplumun sivil toplumla olan bağlarının zayıfladığı, özerkleştiği anlarda uygulanan zor, **teknik-militer zor** ya da doğrudan zor kullanma.

Yukarıda özetle anlatılanlardan şu iki sonucu çıkarmak gerekmektedir: İlk olarak Gramsci'nin sorunu ele alışıyla, bir toplumsal biçimdeki olağan durum, egemen sınıfın yönetimini onaylamayan toplumsal grupların denetim altında tutulmasıdır. Baskı altında tutulan gruplar kimi dönemler, egemen sınıfla çelişir bir duruma gelirler. Bu durumda yönetici grup egemenliğini devam ettirebilmek için yasal bir zor kullanır. İkinci olarak; egemen sınıfın yönetimi açısından, organik bunalım dönemleri diye adlandırılabilirler dönemler söz konusudur. Bu durumun olağanüstü ve geçici olmasına karşın, egemen sınıf sivil toplum alanındaki denetimini yitirir. Bu aşamada egemen sınıf, yönetiminin devamını sağlamak için politik topluma dayanır. Devlet aygıtının zorlamaya dayanan işlevi de bürokrasi tarafından uygulanır.

Yukarıda Gramsci'nin çözümlemesinin politik toplumla sivil toplum arasında ontolojik bir ayrıma dayanmadığı söylendi. Gramsci, parlamento ve siyasi partileri her iki toplumun, uğrağın unsurları olarak görür. Devlet bu anlamda, sivil toplum ve politik toplum alanını kapsar. Yani devlet, zor unsuruyla güçlendirilmiş, pekiştirilmiş

hegemonyadır. Gramsci, devleti şöyle tanımlıyor: *»Şu saptanmalıdır ki genel devlet tanımının içine 'civile' toplum tanımına bağlanabilecek olan ögeler girer (bu anlamda denilebilir ki, devlet = siyasal toplum + sivil toplum, yani zorlayıcı bir güce bürünmüş hegemonya.«*¹³⁵

Politik toplum başlığında son olarak bir noktayı daha vurgulamak yerinde olur kanısındayım: Gramsci, tarihsel blokun üstyapı uğraklarından biri olan politik toplumun, baskın bir karaktere sahip olduğu dönemlerde diktatorial bir yönetimden söz eder. Bunun aksi olan durumda, yani tarihsel blok içinde sivil toplumun baskın olduğu dönemler içinse hegemonal bir sistemden söz eder.

Sivil toplum: Gramsci tarafından toplumsal biçimlenişin üstyapısının bir diğer uğrağı olarak ele alınan sivil toplum kavramı, üzerinde yoğun tartışmaların sürdüğü bir başlığı oluşturmaktadır. Sivil toplum kavramı ekseninde yapılan tartışmalar, Hegel öncesine uzanmakla birlikte, Hegel kilit isim olarak kalmaktadır. Kuşkusuz bunda, Hegel-Marx, Hegel-Gramsci ve Gramsci'nin Marx'la ve Hegel'le olan ilişkisi ana neden olmaktadır. Marx, sivil toplum kavramını Hegel'den almıştır. Ancak Marx, kavrama yeni içerik kazandırmış, sivil toplumu, altyapı kavramlaştırmasının içine yerleştirmiştir. Gramsci ise sivil toplumu, Marx'ın yorumlayışının tam tersine üstyapı uğrağı olarak ele almıştır. Önemli Gramsci yorumcularından Hugues Portelli, Gramscigil sivil toplum kavramlaştırmasının Hegel'e ve Marx'a birden dayandığını dile getirir. Hugues Portelli'nin sivil toplum üzerine çalışmasını kaynak gösterdiği Norberto Bobbio ise, Gramsci'nin kendisinin sivil toplum kavramını Hegel'den aldığını vurguladığını anımsatır. Dahası Gramsci, Hegel'in sivil toplum kavramını üstyapıya ilişkin bir kavramlaştırma olarak kullandığını savlar. Bu ise Gramsci ve Marx'ın, Hegel'i bu bağlamda yorumlayışlarının farklılık taşıdığını gösterir.

135. Gramsci. *Gefängnis Hefte*, Hamburg/Berlin: Argument Verlag, 1992. cilt 4, s. 783.

Gramsci'nin ideoloji kavramını sivil toplumdan ayrı olarak düşünemeyiz. Gramsci, sivil toplumu şöyle tanımlıyor: *»Toplumsal bir grubun toplumun tümü üzerindeki siyasal ve kültürel hegemonyası, devletin etik bir içeriği olarak sivil toplum.«*¹³⁶ Sivil toplum, tarihsel blokun düşünsel ve etik boyutunu adlandırmaktadır. Sivil toplumun alıntıda görüldüğü gibi tanımlanması; sivil toplumla ideolojinin neredeyse örtüşen, aynı olan kavramlar olduğu izlenimi vermektedir. Gerçekte de Portelli'nin vurguladığı gibi sivil toplumun kuşattığı alan, ideoloji alanını oluşturmaktadır. Gramsci'nin hegemonya kavramlaştırmasında önemli bir etki kaynağı da Lenin'in düşüncesidir. Bu boyutu vurgulamakla birlikte hemen eklemek gerekir ki, Gramsci'nin ideoloji başlığıyla tartıştığı hegemonya düşüncesi, bu kitapta incelenen filozofların görüşleriyle ilişkilendirilebilecek özelliğindedir.

Yukarıda aktarılan sivil toplum-ideoloji ilişkisi göz önünde tutulursa, aşağıda dile getirilmeye çalışılacak olan Gramscigil ideoloji anlayışı, ideoloji kavramı ekseninde yazılmış bir Gramscigil sivil toplum dile getirimi olarak düşünülebilir.

Felsefe, İdeoloji, Bilim

Wieland Elfferding ve Eckhard Volker birlikte kaleme aldıkları ve Gramscigil ideoloji kavramını sorguladıkları araştırmalarında, Gramsci'nin kavramı birbiri arasında bağlantı olmayan anlamlarda kullandığını belirtiyorlar. Bu yazarlar, ideoloji kavramının bilimin karşısı olarak kullandığı gibi yine bilimin bir ideoloji olarak da adlandırıldığını Gramsci'den aktarıyorlar. Ve ekliyorlar: *»İdeoloji bir yandan dünya görüşü ve felsefe diye konulurken diğer yandan kültürel*

136. Gramsci. *Passato e Presente*, aktaran: Norberto Bobbio, *Gramsci ve Sivil Toplum*, Savaş Yayınları, 1982, s. 20.

hareket, din ve pratik etkinlik olarak adlandırılıyor.»¹³⁷ Gramsci'nin ideoloji kavramına bütün bu yüklemeleri verdiği doğrudur. Ancak sorun, Gramsci'nin ideoloji kavramının bir tutarlılığa sahip olup olmadığı, kavramın gelişi güzel ya da net bir bilinçle kullanılıp kullanılmadığı sorunudur.

Gramsci, altyapıyla sıkı bir bağıllık içinde gördüğü toplumsal güçler arasındaki ilişkinin, insanların iradelerinden bağımsız olduğunu vurgular. Ona göre toplumsal gruplaşmalar, somut, maddi üretim güçlerinin gelişme temelleri üzerinde oluşur. Her toplumsal grubun üretimde belirli bir işlevi vardır. Toplumsal güçler arasındaki ilişki neyse odur, yani bir veri olarak ortadadır. Gramsci'nin örneğiyle işletmelerin sayısı, bu işletmelerde çalışanların sayısı, kentlerin nüfusu neyse odur, bunlar insan istencinden bağımsız olarak verilmiştir. Bir toplumsal biçimlenişin değişebilir olup olmadığı ancak toplumsal güçlerin çözümlenmesiyle saptanabilir. Bunların ardı sıra Gramsci, *»Toplumsal temel üzerinde, bu temelin gelişmesi sırasında oluşan çelişkiler zemini üzerinde doğan değişik ideolojilerin...«*¹³⁸ belirlemesiyle ideolojilerin kaynağının ne olduğuna ilişkin görüşünü dile getirir. Gramsci, ideolojilerin nasıl oluştuklarının ayrıntılı bir araştırmasına kalkışmaz. Ancak yukarıdaki alıntıda da görüldüğü gibi, ideolojilerin toplumsal somut, maddi ilişkilerden kaynaklandığını vurgulamaktadır. Bu noktada Gramsci, Marx'ın sorunu ele alış biçimiyle uyum içindedir. İdeolojinin kaynağına ilişkin tartışmaları kapanmış bir tartışma olarak gördüğü izlenimi vermektedir.

Gramsci, ikinci temel tutamağını da yine Marx'tan alır. Marx'ın, insanların yapısal çatışmaların bilincine ideoloji alanında erdiklerini vurgulaması, Gramsci için ideoloji tartışmasında kaynak oluşturan bir nitelik taşır. Gramsci, Marx'ın söz konusu görüşünün yalnızca psikolojik ve etik olarak ele alınmasının yeterli olmayacağını, bu

137. Wieland Elfferding / Eckhard Volker. *Società civile, Hegemonie und Intellektuelle bei Gramsci*, içinde: *Theorien über Ideologie*, Berlin: Argument Verlag, 1986, s. 61.

138. Gramsci. *Philosophie der Praxis (Eine Auswahl)*, Frankfurt: S. Fischer Verlag, 1967, s. 327.

görüşün bilgi kuramı açısından da irdelenmesi gerektiğini vurgular. Gramsci'nin, Marx'ın saptamasını bilgi kuramı açısından ele almasının yarattığı sonuç ise, toplum üzerindeki hegemonyanın pratik-kuramsal ilkesinin bilgi kuramsal bir önem taşıdığıdır. *»Bir hegemonya aygıtının gerçekleştirilmesi; yeni bir ideolojik alan yarattığı, bilinçlerde ve bilgi yöntemlerinde yenilik oluşturduğu oranda bir bilgi olgusu, bir felsefei olgudur.«¹³⁹*

Böylece Gramsci'nin ideoloji anlayışını sorgularken, bu sorgulamanın arka planını oluşturması gereken iki tutamak saptanmış oluyor: Bir Gramsci açısından ideolojilerin kaynağı maddidir; iki, ideoloji başlığı, bir toplumsal biçimlenişin hegemonya altında tutulmasıyla ilintilidir ve bu anlamda pratik bir önem taşır. Gerhard Hack'un da belirttiği gibi, Gramsci'nin ideoloji konsepti ekonomizme, ekonomik determinizme karşı bir mücadeledir. Gramsci kendisinden önce yapılmadığı oranda Marxist politika için ideolojik mücadelenin önemine vurgu yapmaktadır.

Bu arka plandan sonra Gramscigil ideoloji kavramı daha yakından sorgulanabilir. Gramsci, Marx'ta gördüğümüzün aksine, ideoloji kavramının tarihsel gelişmesini sorgulama sınırları içine almıştır. **İdeoloji Kavramı** başlıklı makalesine, kavramın duyumcu (sensualist) felsefedeki ilk belirlenimini anımsatarak başlar. Gramsci, araştırmasına »ideler biliminin« nasıl olup da »ideler sistemi« biçimine dönüştüğünü sorarak devam eder. Gramsci'ye göre kavramın olumsuz içerikle kullanımı yaygınlaşmıştır ve bu da ideoloji kavramının kurumsal çözümlemesini değiştirip bozmuştur. Gramsci, bu olguyu üç saptamayla açıklamayı dener: İlki; ideoloji yapıdan ayrı olarak değerlendirilmeye başlanmış, yapıları değiştiren şeyin ideolojiler değil de, tam aksine, ideolojileri değiştiren etkenin yapı olduğu savlanmıştır. Bu ifadenin Marx'ı da hedeflediğini düşünebiliriz. İkinci tutamak; bazı siyasal çözümlemelerin »ideolojik« olduğu ve yapıyı dö-

139. Gramsci. age, s. 163.

nüştürme yeteneğinden yoksun olduğu savlanmıştır. Bu da ideolojinin yararsız, saçma bir şey olduğunun düşünülmesine neden olmuştur. Ve üçüncü tutamak noktası olarak; ideolojilerin yararsız, saçma ve görünüşten başka bir şey olmadığı yargısı yaygınlaşmıştır.

Bu yaklaşım Gramsci'nin bir ideoloji sınıflaması yapmasını getirmektedir. Ona göre ideolojileri iki başlıkta toplamak olanaklıdır. Ya da başka bir deyişle, belirli bir yapı için zorunlu tarihsel organik ideolojilerle, insanlar tarafından ortaya atılan ve ideoloji diye adlandırılan gelişigüzel kavramlar arasında bir ayırım yapmak gerekir: *»Belirli bir yapı için zorunlu tarihsel organik ideolojilerle, isteğe bağlı, rasyonalist 'kasıtlı' ideolojiler arasında bir ayırım yapmak gerekir.«*¹⁴⁰ Gramsci'nin ideolojileri bu biçimde ele alması, yukarıda görüşlerine değinilen Wieland Elfferding ve Eckhard Volker gibi düşünürlerin bir eleştirisinin önünde engel oluşturur. Anımsanacağı gibi adı anılan düşünürler, Gramsci'nin ideoloji kavramını kullanış tarzında homojenlik olmadığını saptıyorlardı. Bu eleştirinin kaynağında, yine yukarıda dile getirilen, Gramsci'nin ideolojileri iki grupta toplamış olmasının göz ardı edilmesi yatıyor olsa gerektir. Çünkü Gramsci, ideolojiden olumsuz bir vurgulamayla söz ettiğinde sıklıkla parantez içinde *»olumsuz anlamıyla«* uyarısını yapar.

Bütün bunlardan sonra bir adım daha atıp Gramsci'nin ideolojiyi nasıl tanımladığını sorgulayabiliriz. Gramsci, ideolojiyi Portelli'nin de belirttiği gibi oldukça geniş sınırlara taşımıştır. Gramsci: *»İdeoloji terimine sanatta, hukukta, ekonomik etkinlikte, bireysel ve toplumsal yaşamın bütün görünümlerinde örtükçe bulunan en yüksek bir dünya görüşü anlamı verilirse...«*¹⁴¹ belirlemesini yapıyor. Bu alıntı, dünya görüşü kavramının, ideoloji kavramı tarafından içerildiğini gösterir. Gramsci, felsefeyi de tıpkı dünya görüşü gibi ideoloji olarak ele alır. *»Felsefeyi bir dünya görüşü diye tanımladığı-*

140. Gramsci. age, s. 170.

141. Gramsci. age, s. 134.

mız...»¹⁴² ifadesi bunun bir işaretidir. Öte yandan Gramsci, felsefeyi, dini ve ideolojiyi birbirine bağlı olarak ele alır. Gramsci, din denildiğinde davranış normlarına sahip olan bir dünya görüşü anlaşılıyor, din ile ideoloji ve son aşamada da ideoloji ile felsefe arasında nasıl bir ayırım olabileceğini sormaktadır. Bunlarla birlikte Gramsci, bir üçüncü kavramı da ideolojinin kapsamına alır: **Kamusal düşünüş** (Alltagsverstand) ya da **sağduyu** (bon sens). Gramsci, kamusal düşünüş, din ve felsefe arasındaki ilişkiyi irdelerken şöyle diyor: »Felsefe ne dinin ne de kamusal düşünüşün olmadığı entelektüel bir dirdir.«¹⁴³ Gerçeklikte dinin ve kamusal düşünüşün örtüşmediği, aynı şey olmadığı, dinin bağlantısız kamusal düşünüşün bir ögesi olduğu da görülmelidir. Bunun dışında kamusal düşünüş tıpkı din gibi kolektif bir ilişkidir. »Bir tek kamusal düşünüş yoktur, çünkü o da tarihsel bir üründür ve bir tarihsel oluşturdur. Felsefe, dinin ve kamusal düşünüşün eleştirisi olduğu gibi bunların aşılmasıdır ve bu anlamda kamusal düşünüşün karşısı olan 'sağduyuyla' uyum içindedir.«¹⁴⁴

Gramsci, felsefenin çok zor kavranan bir bilgi olduğunun sandıldığını ve bunun değiştirilmesi gerektiğini savlamaktadır. Felsefenin güç kavranır bir şey olarak algılanmasının arkasında, yine felsefenin bir uzmanlar, filozoflar kümesine ait bir düşünsel etkinlik olarak görülmesi yatmaktadır. Oysa Gramsci'ye göre her insan »filozof«tur. Bu dilegetirim, Gramsci'nin felsefeyi ya da filozofları küçümsemediği anlamında yorumlanmamalıdır. Gramsci, her insanın »filozof« olduğu şeklindeki deyişini, bir başka felsefe düzeyinin varlığıyla birlikte tartışır. Ona göre kendiliğinden ve »herkese özgü« (Jedermannphilosophie) bir felsefe söz konusudur. Bu »herkese özgü« ve kendiliğinden olan felsefenin niteliklerinin tanımlanması ile her

142. Gramsci. age, s. 150.

143. Gramsci. *Gefängnis Hefte*, cilt 6, s. 1377.

144. Gramsci. age, cilt 6, s. 1377.

insanın »filozof« olduğu ortaya konulabilir. Kuşkusuz felsefe bir ideoloji olduğuna göre »herkese özgü felsefe« kavramlaştırması da aslında bir ideoloji tartışmasıdır. Herkese özgü felsefeye üç aşamada rastlanır. Bir; kavramların bir bütünü olan dilde (her konuşan varlığın kendine özgü bir düşünce biçimi vardır). İki; kamusal düşünüş ve sağduyuda. Üç; dinsel inançlarda ya da »folklor« başlığı altında toplanan bütün inanış sistemlerinde. Gramsci'ye göre, insanlar dünya görüşü açısından, aynı düşünceleri ve davranış biçimlerini paylaşan belirli bir gruba aittirler. Bu anlamda insan ya »yığın insanı« ya da »kolektif insan«dır. İnsan bir dünya görüşüne eleştirisel değil de bağlantısız ve tesadüfen katılıyorsa yığın insanıdır. Öte yandan, insanın kendi dünya görüşünü eleştiriyor olması, şimdiye kadar ki felsefeyi de eleştiriyor olmak anlamına gelir. Bireyin bu eleştirel çabası »kendini bil« önermesiyle başlar

Gramsci'ye göre felsefe tarihi, »Belirli bireylerden oluşan bir sınıfın ideolojik girişim denemeleridir.«¹⁴⁵ Söz konusu bu felsefe tarihi, kelimenin tam karşılığıyla »filozofların felsefesinin tarihidir«. Sınıfın amacı ise, yeni bir dünya görüşü yaratmak ve buna uygun davranış kuralları koymaktır. Böylece Gramsci, bir ideoloji olarak ele aldığı felsefeyi, diğer ideoloji basamaklarından ayırarak inceler. »Filozofların felsefesi; yönetici grupların dünya görüşü«¹⁴⁶ dür.

Gramsci'nin ideoloji tartışması, sürekli olarak bir toplumun egemenlik altında tutuluyor olması gerçekliğiyle birlikte düşünülmelidir. Gramsci, Croce'nin »politik ideoloji« kavramını praxis felsefesinden türettiğini söyler ve onu şöyle eleştirir: Croce'ye göre politik ideolojiler pratik icatlar, politik yönetim aletleridir. Politik ideoloji yönetilenler açısından salt yanılsama, kandırmaca; yönetenler açısından ise istekle ve bilinçle yapılan aldatmadır. Oysa Gramsci'ye göre: »Praxis felsefesi için ideolojiler iradi, keyfi (willkürlich) ol-

145. Gramsci. *Philosophie der Praxis*, s. 147.

146. Gramsci. *age*, s. 148.

manın dışındadır. İdeolojiler onlara karşı savaşılmaması gereken, egemenlik aparatı olan özlerinin açığa çıkarılması zorunlu olan tarihsel gerçek olgularıdır. İdeolojiye karşı bu savaş ahlaksal vb. nedenlerden değil aksine politik mücadele nedenleriyle yapılmalıdır. ...Bu mücadeleye, yönetilenler yönetenlerden entelektüel anlamda bağımsızlığa kavuşturulabilmeli, bir hegemonya parçalanıp bir başkası kurulmalıdır.»¹⁴⁷ Gramsci'ye göre toplumun yönetimini eline geçirmiş olan sınıfın egemenliğinin gelişmesiyle de yine bu yönetici sınıfa ait olan ideoloji, toplumun bütün katmanlarına ve etkinliklerine yayılır. Yönetici sınıf, ideolojinin bu yayılma işlevini, yarattığı aydınlar aracılığıyla sağlar.

Yönetici sınıfların ideolojisi –toplumu yönetici sınıfa bağlama gerekliliğinden dolayı– toplumun bütününe yayılmalı, toplumun her hücrelerine işlemelidir. Ancak toplum yalnızca bir gruplaşmadan oluşan homojen bir olgu değildir. Toplum, içinde çeşitli ve farklılıkları olan katmanları barındırır. İşte bu gerçeklikten dolayı, yukarıda sıralanan Gramscigil ideoloji basamakları, asıl anlamını kazanır. Gramsci'nin toplumsal blokun ideolojik birliğinin sağlanması sorunsalı; düşünsel anlamda bir gelişmişlik düzeyine sahip olan insanla, »so-kaktaki adamın« yönetici sınıfın nasıl egemenliği altında tutulacağı, dolayısıyla yönetici sınıfın yönetiyor olmasının devam etmesi sorudur. Değil mi ki toplum düşünsel anlamda değişik düzeylerde olan insan katmanlarına sahiptir; öyleyse, yönetici sınıfın ideolojisi toplumun bu katmanlarına değişik düzeylerde yayılabilir. Bu bağlamda Gramsci, İmmanenz felsefesinin bir zaafı olduğunu dile getirmektedir. Bu felsefe, aşağı ve yukarı, sıradan insan ve entelektüel insan arasında bir ideolojik birlik sağlayamamıştır. Öte yandan praxis felsefesi »sıradan insanları« kamusal düşünüşün ilkel felsefesinde bırakmaz, aksine daha yüksek bir dünya görüşüne yönlendirmeye çalışır.

147. Gramsci. *Gefängnis Hefte*, cilt 6, s. 1325.

Gramsci'nin sıraladığı ideoloji basamakları toplumsal katmanlara şu biçimde yansır: Toplumsal katmanların en »ileri« kesimlerine karşılık gelen dünya görüşü, felsefedir. Bunu ortakduyu izler, folklor ise en aşağıda yer alan toplumsal katmanlara seslenen dünya görüşüdür. Gramsci, Katolik Kilisesi örneğiyle sorunu tartışır. Tıpkı Katolik Kilisesi örneğinde olduğu gibi, »üstün felsefeyle kamusal düşünüş (*Alltagsverstand*) arasındaki ilişkiyi politika sağlar.«¹⁴⁸ Kamusal düşünüş tarihsel bir üründür ve din de bunun bir parçasıdır. Gramsci, kamusal düşünüşün ve dolayısıyla da dinin, tinsel bir düzen oluşturmayaacağını savunur. Kamusal düşünüşün ve onun bir parçası olan dinin »kendiliğinden« bir birliğe kavuşamıyor oluşu bir »baskı yöntemini« gerektirir. İşte bu noktada politika devreye girer. Kamusal düşünüş, geleneksel ideolojilerle, yönetici sınıfın ideolojisini aynı anda içinde taşır. Gramsci, kamusal düşünüşün »sağlıklı« bir çekirdek taşıdığını, bunun da **sağduyu** olarak adlandırılacağını vurgular. Kamusal düşünüş nedensellik ilkelerini üstü kapalı bir biçimde kullanmakla birlikte, art arda ileri sürülen yargıları değil, basit olan ve kolay anlaşılan asıl nedeni bulup seçer.

Yukarıda ortakduyunun ya da kamusal düşünüşün, Gramscigil ideoloji sıralanmasında folklor ve felsefenin arasında bulunduğu söylendi. Gramsci şöyle diyor: »*Kamusal düşünüş, zaman ve uzamda özdeş olan bütünlüklü bir dünya görüşü değildir. O, felsefenin 'folkloru'dür.*«¹⁴⁹ İdeolojik blokun en alt aşamasına yerleştirilmiş olan folklor, özgün bir olgu olarak kavranmamaktadır. Bir dünya görüşü olan folklor, ilkel ve bağlantısızdır. Folklor, tarihte karşılaşılan her dünya görüşünün; düzenden yoksun kalıntıları içinde taşır ve bu kalıntıların bir toplamıdır.

Gramsci'nin ideoloji anlayışının bir başka boyutunu da »*ideolojik gereç (material)*« başlığı altında dile getirilen görüşler oluşturu-

148. Gramsci. *Philosophie der Praxis*, s. 136.

149. Gramsci. *age*, s. 205.

rur. Gramsci, egemen sınıfın ideolojik yapısı (struktur) nasıl organize ettiğini sorgulama sınırına alır. Bu teorik ve ideolojik olan gereçlerin en dinamik bölümü basındır. Gramsci, yayınevlerinin örtük ya da açık ama belirli bir programları olduğunu ve bir akıma bağlı olduklarını vurgular. Akla gelebilecek hemen her türlü yayımı bu ideolojik işleviyle tartışır. Gramsci şöyle devam eder: »*Basın gerçi, ideolojik yapının dinamik bölümüdür, ama biricik olanı değil: Kamuyu doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak etkileyen, ya da etkileyebilecek olan her şey ona aittir.*«¹⁵⁰ Böylece kütüphaneler, okullar, değişik dernekler ve kulüpler ideolojinin maddi yapısının (materiel-len struktur der Ideologie) içinde sıralanır. Gramsci'nin mimariyi de ideolojik yapının sınırlarına almış olması, cadde ve alan isimlerini ideolojik gereç başlığında tartışması çarpıcıdır. Gramsci, modern toplumda kilisenin, ideolojinin maddi yapısındaki yerini sağlamlaştırma çabasına dikkat çeker ve kilisenin bu çabasını araştırmamanın da verimli bir çalışma olacağını öne sürer. Böyle bir araştırma, ideolojinin maddi yapısının canlı ve tarihsel bir modelini ortaya çıkarır. Yine bu araştırma, toplumda etkin olan ideolojik güçleri titiz ve kesin bir biçimde görmeyi sağlar. Bunların ardı sıra Gramsci, egemen sınıfın bu fantastik mevzi ve kaleleri kompleksine karşı proleteryanın ne yapabileceğini sormaktadır. Gramsci egemen sınıfa karşı yapılabilecek tek şeyi »ayrılığın tini« (Der Geist der Abspaltung) kavramıyla açıklar. Bu tin, proleteryanın kendi tarihsel kişiliğinin bilinci-ne sahip çıkmasıdır. Aynı zamanda »ayrılığın tini« öncü sınıftan, potansiyel müttefik sınıflara doğru yayılmayı hedeflemek zorundadır. Bu söylenenlerin gerçekleşebilmesi de çok yönlü bir ideolojik çalışmayı gerektirir.

Değnilmesi gereken bir başka boyut da Gramsci'nin bilimlere ilişkin düşüncesidir. Bilim, insanlar tarafından sanki yaşamın temeli olan bir olgu gibi kavranılmaya başlanmıştır. Özellikle 1700'lü yıllardan sonra yaygınlık kazanan bu yaklaşım, genel değer sistemi için-

150. Gramsci. age, s. 423.

de bilimlere oldukça özel yer verilmesini getirmiştir. Bilimle ideolojik yanılsamalardan uzaklaşılacağı düşünülmüştür. Oysa: »Gerçekte bilim de bir üstyapı, bir ideolojidir.«¹⁵¹ Bu bilimin uzun süreler karanlıkta, bir başka egemen ideoloji olan dinin gölgesinde kalmasından da anlaşılabilir. Din, bilimi soğurduğunu savuna gelmiştir. Dolayısıyla Arapların tekniği ve bilimi Hristiyanlar tarafından salt bir büyücülük olarak görülmüştür. Ama bilim adamlarının bütün çabalarına karşın, bilim kendini çıplak nesnel bilgi olarak hiçbir zaman sunmaz. Bilim her zaman bir ideoloji tarafından çepeçevre sarılmış olarak görünür ve somut olarak bilim; nesnel olgunun bir hipotezle ya da bir hipotezler sistemiyle birliğidir. Bu hipotezler, yalın nesnel olguyu arkalarında bırakırlar. Gramsci'ye göre buradan yola çıkarak bilimsel metodolojiye ait olan bir soyutlama süreciyle, nesnel bilgiyi hipotez sisteminden ayırmak kolaydır. Böylece nesnel bilgi alıkonulup, hipotez sistemi bir kenara bırakılabilir. Gramsci, bilimsel boş inanların (wissenschaftlicher Aberglaube) gülünç yanılsamalar getirdiğini; öyle ki dini boş inanların bunların karşısında soylu kaldığını da ekler. Bununla birlikte Gramsci, bilimsel araştırma yöntemini bilimden ayrı olarak ele alır. Ona göre bilimsel araştırma yöntemiyle saptanan veriler ideolojiden bağımsız olabilir. Gramsci'nin bilime ilişkin görüşleri ele alınırken dikkat edilmesi gereken bir noktaya Hermes Spiegel da işaret ediyor: Gramsci, Bucharin'in ortaya koyduğu kaba materyalist ontolojiyi ve bilim kavramını eleştiriyle parçalamayı denemektedir.

Bir başka notunda Gramsci, bilim hakkında iki tanımlama olduğunu dile getirmektedir. Bunlardan ilki bilimi, fenomenlerin ve fenomenlerin yasalarının (kurallara uygunluk, birlikte varolma »ko-existenz«, eşgüdüm »koordinasyon«, nedensellik »kausalite«) araştırılması diye tanımlar. İkinci eğilim ise bilimi, fenomenler arasında pratik bir düzen getirmesiyle tanımlar. Bununla bilim, fenomenleri

151. Gramsci. age, s. 176.

düşünce için daha kontrol edilebilir bir duruma getirir ve fenomenlerin kullanım için denetimini sağlar. Bu tanımlama bilimi, gerçekliğin tasarruflu (ekonomik) bir betimlemesi olarak anlar. Gramsci'ye göre bilime ilişkin en önemli soru »gerçekliğin nesnel varoluşu«dur. »Kamusal düşünüşte bu soru kesinlikle yoktur, ama kamusal düşünüşün bu kesinliği [gerçekliğin nesnel varoluşuna ilişkin] nereden kaynaklanır? Temel olarak dinden [en azından Batı dinlerinden, özellikle Hristiyanlıktan]: Bu yüzden din bir ideolojidir, en çok yayılmış ve en çok kökleşmiş ideolojidir.«¹⁵² Gramsci, burada olduğu gibi, gerçeğin nesnelliğinin kanıtını bilimden beklemenin bir yanılgı olduğunu belirtmektedir. Bu beklenileni yapmak bilimin bir çabası olmaz, bunu yapmak bir dünya görüşüdür, bir felsefedir. Gramsci, bilimin bu doğrultuda ne yapabileceğini de sorgular: Bilim, duyumların ve bilginin başlangıç öğelerinin seçimini yapar: Bilim, bazı duyumları geçici ve aldatici, görüntü olarak ele alır; çünkü bu duyumlar özel, bireysel koşullara bağlıdır. Öte yandan bilim bazı duyumların da sürekli olduklarını kabul eder, çünkü bunlar özel, bireysel koşullara bağlı değildir. Bilimsel çalışmanın iki boyutu vardır. Bunlardan ilki, aralıksız olarak bilgi yöntemini düzenler; duyu organlarını da güçlendirir ve düzene sokar. İkincisi ise, duyular için zorunlu olarak varolanlarla, duyular için keyfi ve geçici olanları ayırır. Böylece bilim, bütün insanlar için ortak olanı ve bütün insanların aynı biçimde gördüklerini ve duyumsadıklarını saptar. Nesnelliğin sağlanmasıyla, yerleşmesiyle kendinde varolma (an sich Sein), sürekli varolma, bütün insanlar için varolma ve her türlü tikel bakış açısından bağımsız olarak varolma iddia edilebilir. »Ama bu bir dünya görüşüdür, bir ideolojidir.«¹⁵³ Gramsci'ye göre tarihsel materyalizm bu yaklaşımı onaylar. Tarihsel materyalizm, içeriksel olarak aynı olmasına karşın, kamusal düşünüşün bakış açısını onaylamaz. Kamusal düşünüş gerçeğin nesnelliğini bu nesnelliğin Tanrı tarafından yara-

152. Gramsci. *Gefängnis Hefte*, cilt 3, s. 505.

153. Gramsci. *age*, cilt 3, s. 505.

tıldığını onaylamakla var sayar. Bu yüzden kamusal düşünüş, dinsel dünya görüşünün bir ifadesidir. Bunların ardı sıra Gramsci, bilimin öne sürdüğü şeylerin nesnel gerçek olup olmadığını, bilimin iddialarının kesin olup olmadığını sormaktadır. Gramsci bilimin iddialarının daha çok gerçeğin nesnelliğinin bilgisi, araştırma yönteminin sürekli daha çok yetkinleştirilmesi ve gözlem organlarının daha da iyileştirilmesi için bir savaş olup olmadığını sorar. Eğer böyleyse, önemli olan gerçeğin nesnelliği değil, aksine bu yöntemleri, maddi aparatları geliştiren insandır. Böylece önemli olan kültür, dünya görüşü ve insanla gerçeklik arasındaki ilişkidir. *»Bu yüzden gerçekliği insanın dışında aramak bir paradokstur. Bunun gibi din için de paradoks (günah) gerçekliği Tanrının dışında aramaktır. ... Tarihsel materyalizm açısından düşünmeyi varolmaktan, insanı doğadan, tarihsel etkinliği maddeden, özneyi nesneden ayırmak olanaklı değildir. Böyle bir ayırım yapılırsa insan, saçmalamanın ve anlamsız soyutlamaların içine düşer.«¹⁵⁴*

Son olarak Gramsci'nin, Marx'ın ideoloji anlayışıyla olan ilişkisini daha yakından görebileceğimiz bir boyuta girmeye çalışmak yerinde olacaktır sanırım. Gramsci'ye göre bir temel sınıfa bağlı olan ideolojiler, özsel ideolojilerdir. Bu anlamda bir sınıfa bağlı olan ideoloji »organik«tir. Öyleyse proleterya da özsel-organik bir ideoloji yaratabilir. Gramsci, *»Marx, yeni bir dünya görüşünün yaratıcısıdır.«¹⁵⁵* diyor. Bir başka deyişle Marx, yeni bir ideoloji oluşturmuştur. Gramsci'nin bu konudaki görüşlerini izlerken bir parantez açıp onun bir uyarısını aktarmakta yarar olacağı düşüncesindeyim. *»Diyorum ki: pratik olarak tarihsel materyalizm de kelimenin kötü anlamıyla bir ideoloji olmaya eğilim gösteriyor, yani tarihsel materyalizm mutlak ve ebedi hakikat olmaya eğilim gösteriyor.«¹⁵⁶* Gramsci

154. Gramsci. age, cilt 3, s. 506.

155. Gramsci. *Philosophie der Praxis*, s. 181.

156. Gramsci. *Gefängnis Hefte*, cilt 3, s. 504.

bu satırları kaleme alırken, tarihsel materyalizmin kaba materyalizmle ve maddenin metafiziğiyle karıştırılmasını düşünmektedir. Bu yanlışlığa düşenlerden biri de Bucharin'dir.

Gramsci, Croce'nin Marx yorumunu da kaba olmakla eleştirmektedir. Croce'ye göre ideoloji yönetilenler için salt bir yanılsama, aldanmadır. Yönetenler için ise bilinçli bir aldatma edimi. Ancak Gramsci, Marxçı görüşle, üstyapıların objektif bir gerçeklik olduğunun altının çizildiğini söyler. İskeletin sarsılmaz bir gerçeklik, derinin de salt bir yanılsama olduğunu söylemek olanaklı değildir. Gramsci, bu yaklaşımını önceki sayfalarda da belirttiği gibi, Marx'ın insanların toplumsal konumlarının bilincine üstyapı alanında kavuştuğunu saptamış olmasıyla temellendirir. Tıpkı bilimlerin bir üstyapı unsuru olması gibi, praxis felsefesi (Marxizm) de bir üstyapıdır. Diğer felsefelerle praxis felsefesi arasındaki kökten farklılık ise, *»başka ideolojiler organik olmayan yaratımlardır«¹⁵⁷* sözleriyle ortaya konulur. Gramsci'ye göre organik bir ideoloji olan praxis felsefesinin yükümlülükleri vardır. *»Praxis felsefesinin iki görevi vardır: Modern ideolojinin en incelmış biçimine karşı mücadele etmek için bağımsız bir aydınlar grubu oluşturmak ve hâlâ ortaçağ düzeyinde bir kültürel aşamada olan halk yığınlarını eğitmek.«¹⁵⁸*

Gramsci'nin aktarılmaya çalışılan ideoloji anlayışı çok tartışmalı bir soruyu da ortadan kaldırmaktadır. Bilimin ideoloji olduğu olumlandığında; Marxizmin bir bilim mi yoksa bir ideoloji mi olduğu sorusu anlamını yitirir. Gramsci, Marx'ın görüşlerini bilim niteliğiyle adlandırmak yerine, »organik ideoloji« kavramlaştırmasını kullanmakta ısrar eder. Hauck'un dikkatimizi çektiği gibi proletaryanın gündelik bilincinin toplumsal hakikate daha yakın olduğunu (metanın öz bilinci — Lukács) savunmak da artık söz konusu değildir.

157. Gramsci. *Philosophie der Praxis*, s. 280.

158. Gramsci. *age*, s. 187.

Louis Althusser (1918-1991)

Althusser, son otuz yılın en fazla tartışılan filozoflarından biridir. İdeoloji sorunsalının, Althusser'in bütün tartışmalarının anabaşlığını oluşturduğunu söyleyebiliriz. Althusser'in ideoloji tezleri; bir yandan Marx'la bir tartışma, bir Marx yorumu oluştururken, öte yandan Lukács ve Gramsci ile bir hesaplaşma niteliğindedir. Althusser, Gramsci ile polemik yapan, yer yer Gramsci'yi yargılamaya varan bir tartışma üslubu sürdürse de birçok felsefeci tarafından Gramsci'nin ideoloji anlayışını yeniden biçimlendirdiğinin altı çizilmektedir. Gerçekten de Althusser, Gramsci'nin terminolojisini kullanmamakla birlikte, Gramscigil ideoloji anlayışının etkilerini taşır. Bununla birlikte Gramsci'nin, Marx'ı özel olarak ideoloji sorunsalı çerçevesinde yorumlayışı, Althusser için kabul edilir değildir. Anımsanacağı gibi Gramsci, Marx'ı bir filozof olarak, görüşlerini de bir felsefe (Praxis felsefesi) olarak ele almıştı. Althusser bu doğrultuda, Marx'ın görüşlerinin nasıl adlandırılabilceği arka planıyla oluşmuş bir bilim-felsefe tartışması başlatır.

Bilim ve Felsefe

Peter V. Zima, »*Althusser'in temel sorunsalı ideoloji ve bilimin karşılıklı olarak sınırlarının belirlenmesidir*«¹⁵⁹ saptamasını yapıyor. Az önce söylendiği gibi Althusser, bu tartışmayı aslında Marxçı görüşleri bir kavramla adlandırmak isteğiyle sürdürmektedir. Althusser'e göre bir Marxist teoriden söz edilebilir. Bu ise aynı zamanda, bilim ve felsefeyi Marxizme yüklemek anlamına gelir. Hemen belirtmek gerekiyor, Marx ve Marxizm Althusser'e göre aynı anlamda gelmemektedir. Bu söylenilen, bir paradoks ve zorlama bir yorum olarak algılanabilir. Ancak Althusser, Marx'ı dönemlere ayırarak okumakta ve yorumlamaktadır. Dahası Althusser, »*1844 El Yazmaları'ndan sonra Alman İdeolojisi, ideolojinin açık bir teorisini sunar... Fakat bu teori, Marxist değildir*«¹⁶⁰ dile getirimini kullanmakta ve bu anlayışını temellendirmeye çalışmaktadır. Marx'ın, bir takım yapıtlarında Marxist olmadığını söylemek, Marx'la Marxizm arasında sınırlar çizmenin oldukça köktenci bir anlatımıdır. Böylesine bir ayırım oluşturabilmek için, kuşkusuz yazarın tutamaklara sahip olması gerekir. Althusser'e göre bu tutamaklardan birisi Marx'ın kavramlaştırmalarıdır: »İnsan«, »yabancılaşma«, »özgürlük«, gibi kavramlar bilimin kavramları olamaz ama »artı değer« vb. kavramlar bir bilimin kavramları olabilir.

Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Althusser'in Marx'ın **Alman İdeolojisi** adlı kitabında dile getirdiği ideoloji anlayışını Marxist olmamakla eleştirmesinin, Marx'ı dönemlere ayırarak bu dönemleri ilişki içinde ele alma çabası vardır; çünkü bir düşünür dönemlere ayrılarak ele alınınca araştırmacı açısından bir kolaylık oluşur. Dönemlere ayrılarak ele alınan, görüşleriyle tartışılan düşünü-

159. Peter V. Zima. *Ideologie und Theorie (Eine Diskurskritik)*, Tübingen: Francke Verlag, 1989, s. 169.

160. Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1989, çev. Yusuf Alp/Mahmut Özişik, s. 39.

rün, belirli bir süreci çabucak yargılanıp bir kenara konabilir. Bu ise söz konusu düşünürün görüşlerinin, bütünlüklü kavranmasının önünde engel oluşturur.

Althusser'in yukarıda dile getirilen yaklaşımını Zima da şöyle eleştiriyor: *»Onun metin çözümleme yönetimi kuşku kaldırır, çünkü onun yöntemi dikkati sözlüksel alanda yoğunlaştırmıştır. Anlamsal alanda ise sallantılı kavramlarla iş görülmüştür. Ve Marx'ın yazılarındaki anlatının söz dizimine gerekli önem verilmemiştir.«¹⁶¹*

Althusser, bilim ve felsefe (ideoloji) arasında sınır çizmeyi, ikisini birbirinden ayırmayı oldukça net bir yaklaşımla temellendirmeyi denemektedir. Ona göre felsefe, tarih boyunca, sürekli bilimlerden sonra oluşmuş, bilimleri izlemiştir. İnsanlık önce bir bilim yaratır, bu bilimin oluşmasından sonra da felsefeler ortaya çıkar. Şöyle diyor, *»Felsefenin doğması için bilimin ya da bilimlerin var olması gerekir.«¹⁶²* Althusser, yukarıda aktarılan anlayışını sıklıkla yinelemektedir. Ona göre insanlık tarihinin doğru gözlenmesi ve kavranması felsefenin bilimleri izlediğinin kanıtıdır. Althusser, bilim tarihinde üç ve »muhtemelen« koşuluyla birlikte dört **»teorik kıta«** saptar. Marx öncesinde insanlığın bilgisine iki »teorik kıta« açıktır. İlk olarak Thales'in (Althusser burada bir parantez açarak, Thales'i mitik bir ad olarak ele alır) belki de bir grup insanın oluşturduğu **»matematik kıtası«**. İkinci olarak da Galileo'nun ve yandaşlarının oluşturduğu **»fizik kıtası«**. Althusser'e göre »matematik kıtası«nın insanlığın bilgisine açılması Platon felsefesini yaratmıştır. Platon, Thales'in »matematik kıtası«nın felsefedeki ifadesidir. Aynı yaklaşımla Galileo'nun »fizik kıtası«nı ortaya koyması ile Descartes'in felsefesi oluşur. Althusser'in saptadığı üçüncü »teorik kıta« ise Marx'ın keşfettiği (Devrimci Marxizm Nedir? adlı çalışmada da Marx'ın **kurduğu** yeni bilim) **»tarih kıtası«**dır. Bu »kıtanın« bulgulanmasıyla

161. Peter V. Zima. age, s. 169.

162. Althusser, *Lenin ve Felsefe*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2. baskı, 1989, çev. Bülent Aksoy/Erol Tulpar/Murat Belge, s. 70.

ortaya çıkan felsefe devrimi ise, **»diyalektik maddeciliktir«**. Althusser kendi sistemini yeniden sorguladığı **Özeleştirici Öğeleri** adlı çalışmasında da söz konusunu görüşlerini koruduğunu ifade etmektedir. Dördüncü »teorik kıta« ise »muhtemelen« Freud'un görüşleriyle yaşam alanı kazanmaktadır. Althusser gelecekte yeni »teori kıtaları«nın oluşabileceğini bildirmekte, ancak bu konuda spekülasyon yapmanın doğru olmayacağını belirtmektedir. Tek tek bilimler ise yukarıda sıralanan »teorik kıtalar«dan »epistemolojik« kopmayla oluşan »bölgesel formasyon«lardır. Epistemolojik kopma ile oluşan ve bölgesel formasyon olan bilimler de yeni felsefeler yaratır. Örneğin Newtoncu kopmanın etkisiyle Kant felsefesi oluşması gibi.

Robert Pfaller, Marx tarafından yeni bir bilimin kurulmuş olması tezinin, iki önemli sorunu ortaya çıkardığını yazıyor: 1) Bu yeni bilimin kendinden önce oluşan ve yeni bilimin nesne alanını işgal eden teorik formasyonlarla ilişkisi sorunu. 2) Bu yeni bilimin kendi karşılığı olarak gördüğü felsefenin belirlenmesi sorunu. Pfaller, Althusser'in bu iki sorunu da ele aldığını ekliyor. Buradaki ilk sorun »epistemolojik kopma« ile ilgilidir. Yani yeni bilimle birlikte hangi teorik formasyonun koptuğuyla. Althusser'e göre bu formasyon; ne klasik politik-ekonomi, ne tarih felsefesi ve ne de »genç« Marx'ın ardılı olduğu Feuerbach'ın felsefi antropolojisi. *»Öncelikle bu demektir ki genç Marx'ın felsefesi onun sonraki biliminin temeli olarak değerlendirilemez. Öyleyse epistemolojik kopuş tezi, Marx'ın hümanist yorumlarına bir saldırıdır.«*¹⁶³ İkinci sorunu ise Althusser, bilim ve felsefe arasındaki fark ve felsefenin bilimden sonra oluşması görüşü ile ele alır. Marx'ın bir felsefesi varsa, Marx'ın bilimden yola çıkarak bulunmalıdır. Ancak bir bilim kuran Marx, yalnızca yeni felsefenin koşullarını yaratmıştır, »tarih kıtası«nın keşfedilmesiyle birlikte bir felsefenin de biçimlenmesi söz konusu olmuştur. Felsefenin bilimi izlemesi nedeniyle, yeni felsefenin henüz tamamlanmadığı söylenebilir. »Kapital'den Marx'ın felsefesine« giden yol

163. Robert Pfaller. *Althusser: Das Schweigen im Text*, München: Fink Verlag, 1997, s. 46.

Marx tarafından geride bırakılmamıştır. Bu felsefeyi kurmak Althusser'e göre, bir epistemolojik çalışmayla olacaktır. Pfaller burada haklı olarak dikkatimizi bir noktaya çekiyor: Althusser'in Marx felsefesine ilişkin ifadeleri, onun ilk dönemlerine aittir. *»Çünkü Althusser'in felsefe konsepti (her türlü bilimden başka olan) zamanla köklü değişikliklere uğramıştır.«¹⁶⁴* Bu değişim de felsefenin teorik içeriğinden çok politik işlevlerinin öne çıkarılması doğrultusundadır.

Pfaller'le açılan parantezi kapatalım. Yukarıda aktarılmaya çalışılan bilim ve felsefeye ilişkin görüşler, Althusser'in kendinin de vurguladığı gibi, Hegel'in *»Minerva'nın baykuşu akşamın alacakaranlığında kanatlarını açar«* alegorik anlatımını onaylamaktadır. Althusser'in, Hegel'i bu olumlayışı Lukács ve Gramsci'yi Hegelci olmakla yargılaması anımsanırsa kuşkusuz ilginçlik kazanmaktadır.

Marx'ın **Feuerbach Üzerine Tezler** adlı çalışmasında ortaya koyduğu ve *»şimdiye kadar filozoflar dünyayı yorumlamakla yetindiler, ama sorun dünyayı değiştirmektedir«* biçiminde özetlenebilecek olan ve çok bilinen XI. Tezi, Althusser'e göre yeni bir bilimin ilanıdır. İşte tam da bu noktada Gramsci *»hata«* yapmıştır. Bu cümleyi Gramsci, Marx'ın yeni bir felsefe ilan ettiği biçiminde okumuş ve Marxçı görüşlere *»Praxis felsefesi«* demiştir. Bu noktada Hermes Spiegel'i devreye sokmakta yarar var. Spiegel, *»praxis felsefesi«* tanımına yöneltilen eleştirinin (rölativizm, historizm) Gramsci'nin gerçeklik ve bilgi kavrayışının doğru bir çözümlemesine dayanmadığını belirtiyor. Bu eleştiri Althusser'in, Gramsci'ye empirik temellendirilmiş bir diyalektik anlayışı mal etmesinden kaynaklanmaktadır. Öte yandan Althusser'e göre felsefenin ortadan kaldırılması söz konusu değildir. Bilimsel oluşumların felsefe devrimlerine yol açtığını söyleyen Althusser'in, bilimlerin sürekli olduğunu da savunduğu anımsanırsa felsefesiz (ideolojisiz) bir insanlık durumu düşünmesi tutarsızlık olurdu. Felsefe olarak felsefe kalıcıdır ancak, felsefenin

164. Robert Pfaller. age, s. 55.

ne olduğu bilinerek. »Marxizmin temelinde bir bilim yatar: Her yönüyle eşsiz bir bilim ama bir bilim... Marxizm (yeni) bir praxis felsefesi değil ama (yeni) bir felsefe pratiğidir.«¹⁶⁵

Althusser'e göre felsefe bir nesneye sahip değildir. Bu ise felsefenin, yukarıda dile getirilen bilimle ilişkisi içinde ele alınmasını gerektirmektedir. Ancak Althusser, bir başka çalışmasında eklem gereği duyar, »nesnesi olmayan (bilimin bir nesnesi olduğu anlamında) felsefenin bedeli (enjeu) vardır; felsefe bilgi üretmez ama tezler ileri sürer.«¹⁶⁶ Bu tezler, bilimsel ve politik eylemliliğin sorunlarının uygun bir biçimle ortaya konulmasının yolunu açar. Bilim, nesnel olgularla kanıtlanabilirlik özelliğine sahiptir, oysa felsefe nesnel doğrulanabilirlik olanağından yoksundur. Bilimin nesnel önermeler getirebilmesi, onun birleştirici olmasını sağlar, oysa felsefe böyle olmadığı için »bölücüdür«.

Vurgulanması gereken bir başka boyut ise, Althusser'in felsefeyi bir ideoloji olarak ele alıyor olmasıdır: »Felsefe de, din ve ahlak gibi ideolojiden başka bir şey değildir, bir tarihe sahip değildir.«¹⁶⁷ Althusser, felsefenin ideolojilerin en önünde yer aldığını eklemektedir. Bir ideoloji olan felsefe, aynı zamanda dünya görüşlerini teori alanına taşımaktadır. Anımsanacağı gibi felsefenin; en incelmış, en önde duran ideoloji olarak tanımlanması Gramsci'ye aittir. Daha sonraki çalışmalarında Althusser, felsefeyi »son aşamada sınıf savaşının teorideki devamı« olarak tanımlayacaktır. Teorideki sınıf savaşı da birincil olan sınıf savaşıyla karşılaştırıldığında ikincildir. Bütün bunlarla birlikte, Althusser açısından, ideolojinin insanlık için sürekli kalıcı bir olgu olduğunu belirtmek gerekir. Althusser'in bilim ve felsefe ilişkisine değgin görüşlerini birkaç eleştiriyle noktalamak yerinde olacak.

165. Althusser. age, s. 106.

166. Althusser. *Felsefe ve Bilimadamlarının Kendiliğinden Felsefesi*, Ankara: Birey Toplum Yayınları, 1984, çev. Ömer Sezgin, s. 14.

167. Althusser. *Lenin ve Felsefe*, s. 64.

Althusser'in ideoloji karşıtı olan düşüncelerinin sağlam temellere oturmadiğı sıklıkla ifade edilmektedir. Bu eleştirinin bir örneğini, »*Althusser'in ideolojiye karşı savaşı boşluğa asılı kalmaktadır, Onun ideolojiyi bilim dolayımıyla olumsuzlaması soyuttur*«¹⁶⁸ ifadesi oluşturuyor. Bir başka eleştiri başlığı ise; Althusser'in Lukács ve Gramsci'yi Hegelci olmakla eleştirirken, yukarıda belirtildiği gibi kendisinin de felsefeyi bilimle ilişkilendirmişinin Hegelci görüşle örtüşmesidir. Öte yandan Zima da Althusser'in rasyonalist bir Marxizm oluşturmayı denediğini vurgulamaktadır. Zima'ya göre böylesine rasyonalist bir akımın temsilcileri; Spinoza, Hobbes, Saussure ve Lacan olmuştur. Althusser de yukarıda sayılan isimlerin ve özellikle Spinoza'nın etkisiyle düşünmektedir. Bu noktada Althusser'in de bilim-felsefe karşıtlığına ilişkin görüşlerini **Eleştirinin Öğeleri** adlı çalışmasında yeniden ele aldığını anımsatmak gerekiyor. Burada Althusser, (bilim kıtaları anlayışını korumakla birlikte) önceki çalışmalarında Spinozacı olduğunu, Marx'ı anlayabilmek için Spinoza'dan »dolandığını« dile getiriyor. Marxizmin burjuva ideolojisiyle olan uzlaşmazlığını, bilim ideoloji arasındaki uzlaşmazlığa indirgediğini, bunun hatalı ve safça olduğunu belirtiyor. Bu teorist eğilimin ürettiği ve onun alt ürünü olan yapısalcılık denilen küçük köpek de hiç kuşkusuz bu fırsattan yararlandı ve bacaklarımın arasından tüydü diyor.

Elinizdeki kitabın Althusser'in yukarıda aktarılmaya çalışılan görüşlerine getirdiği eleştiri ise bir başka noktada odaklanmaktadır. Althusser'in taşıyıcı saptaması olan, *felsefenin her zaman bilimlerden sonra geldiği, bilimsel gelişmelerin izleyicisi olarak felsefelerin oluştuğu* saptaması tartışma kaldırır bir saptamadır. Bu saptama temel tez olduğu için de sarsılması, Althusser'in söz konusu başlıktaki bütün görüşlerinin sarsılması anlamına gelir. Althusser, felsefenin bilimi izlediği tezini oldukça keyfi, dayanaktan yoksun bir önka-

168. Herbert Bosch/Jan Christoph Rehmann. *Ideologische Staatsapparate und Subjekteffekt bei Althusser*, içinde: *Theorien über Ideologie*, Berlin, Argument Verlag, 1986, s. 127.

bul olarak almaktadır. (Tezin asıl sahibi Bachelard'dır.) Bu tezi kabul etmesi için okura, hiçbir ikna edici tutamak verilmemektedir. Aynı tutumla bir başka düşünür bir başka şema ortaya çıkarmakta hiç de güçlük çekmeyecektir. Kuşkusuz ki bilimle felsefe arasında yoğun bir etkileşim vardır. Bu etkileşim yer yer bilimsel koyumların felsefeyi belirlemesini de sağlar. Bunun belki de en çarpıcı örneği Kopernicuscü evren tasarısının, Bruno ve benzer düşünürler dolaşımıyla, yeni bir toplumsal yapılanmanın önünün açan felsefeler yaratmasıdır. Ancak bütün bir felsefe-bilim tarihini bu bakış açısıyla ele almanın gerçekliği ne denli kuşattığı tartışma kaldırır. Örneğin Althusser söz konusu önkabulünün sonucunda felsefeyi Platon'la başlatmak durumunda kalmıştır. Ona göre Platon öncesinde »olsa olsa dünya görüşleri« vardır. Althusser'in aynı yaklaşımı Marx'ı dönemlere oldukça köktenci bir biçimde ayırmasının da nedenlerinden biridir. Marx'ın felsefe yoğunluklu yapıtları »bilimsel« olmadığı gerekçesiyle bir kenara bırakılmaya kalkışılmaktadır. Oysa Thales'te, Galileo'da ve dahası Marx'ta gözlemlenecek olan; bilimselle felsefi söylemin iç içe oluşudur: Ancak bu yaklaşımı da bütün filozoflara ve bilim insanlarına taşımak doğru görünmemektedir.

Bir diğer boyut: Belirli bir tarihsel dönemin bilimi ya da bilimsel bilgisi olarak ele alınan görüşler, yıllar sonra söylenceler olarak karşımıza çıkar. Bunun tam tersi olan durumlar da olanaklıdır: Yıllar boyunca söylence olduğu düşünülen anlayışlar, görüşler, belirli bir tarihsel dönemde, bilimsellik nitelemesi kazanırlar. Bilginin tarih boyunca böylesine bir karmaşık yol izlediğini olumlamak, bilim ve felsefe/ideoloji arasında katı sınırlar çizmeye çalışmanın pek de anlamlı bir uğraş olmadığını ortaya çıkarır. Öyleyse bilim ya da felsefe/ideoloji olduğu yaklaşımıyla karşılıklı sınırları »belirginleştirilen« anlayışlar bir dönem için anlamlı olabilir. Bu dönemin, kimi zaman ne denli kısa olduğuna bilim tarihinden örnekler bulunabilir. Paul K. Feyeraband, **Yönteme Hayır** adlı kitabında bilimsel kuramların söz konusu işleyişini, atomcu kuram, Çin tıbbı, Kopernicus vb. örneklerle oldukça çarpıcı bir biçimde açıklıyor. Sınırlı da olsa yukarıda aktarılmaya çalışılan arka planlardan dolayı, Althusserci bilim/felsefe ayrımı, benim sorunu kavrayışımla kabul edilebilir dendir.

Devletin İdeolojik Aygıtları

Althusser'in bilim ve felsefe üzerine görüşlerini özetledikten sonra yine Althusserci ideoloji konseptinin önemli dört başlığına değinmek gerekiyor. Aşağıda sıralanacak olan bu dört temel tutamak, Zima tarafından da Althusser'in ideoloji anlayışını sorgulamada bir model olarak kullanılmıştır. Bu dört tutamak: 1) Althusser'e göre kapitalizmde ve kapitalizm öncesi toplumsal biçimlenişlerde ege-men sınıf, kendi iktidarını yalnız doğrudan baskısıyla değil; ideolo-jik aygıtların, yine ideolojiye dayanan baskısıyla birlikte sürdür-müştür. 2) Devlet aygıtı olarak ideoloji ve ideolojik praxis, yine dev-letin kurumları olarak (kilise vb.) maddi form kazanırlar. 3) İdeoloji-nin tarihi yoktur. 4) İdeoloji bireyleri »özne«ler olarak çağırır, ad-landırır.

Bu çalışmada yukarıda sıralanan Althusserci ideoloji çözüm-lemesinin ilk iki başlığı bir arada ele alınacak. Althusser, Marx'ın devleti tanımlayışına katılmaktadır. Devlet, iktidarı elinde tutan sı-nıfın, yine iktidarını sürdürebilmek için, diğer toplumsal sınıflar üze-rinde uyguladığı baskı aracıdır. Althusser'e göre devlet iktidarı ve devlet aygıtı birbirinden ayrılmalıdır. Devlet iktidarı, devleti yok ede-bilmek için ele geçirilmelidir. Bununla birlikte, Althusser'e göre Marxçı devlet anlayışı, »betimleyici« bir teoridir. Oysa betimleyici teoriden, teori olarak teoriye geçmek gerekir. Öyleyse, *»Devlet teo-risini geliştirmek için yalnızca devlet aygıtı ile devlet iktidarı ayırı-mını değil, fakat açıkça devletin (baskı) aygıtının yanında olan fakat onunla karıştırılmaması gereken bir gerçeği göz önüne almak zo-runludur. Bu gerçeğe kendi kavramının adını vereceğim: Devletin ideolojik aygıtları.«*¹⁶⁹

Devletin ideolojik aygıtları (DİA), devletin baskı aygıtıyla ay-nı şey değildir. Marxist anlayışta devlet aygıtının kapsamına, hükü-met, yönetim, ordu, polis, mahkemeler, hapishaneler vb. girmekte-

169. Althusser. *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s. 28.

dir. İşte bütün bunlar Althusser'e göre devletin baskı aygıtıdır. Devletin baskı aygıtı zor kullanarak işler. Althusser, DİA'ların »empirik« bir listesini verir. Althusser'e göre bu liste yeniden düzenlenebilir ve sıralanışının özel bir anlamı yoktur. Althusser, DİA'ları şöyle sıralıyor:

- Dini DİA
- Öğretimsel DİA (okullar sistemi)
- Aile DİA'sı
- Hukuksal DİA
- Siyasal DİA (partiler)
- Sendikal DİA
- İletişim DİA'sı (basın, radyo, TV vs.)
- Kültürel DİA (edebiyat, spor, güzel sanatlar vb.)

DİA'lar devletin baskı aygıtına, oranla çok sayıdadırlar. Devletin baskı aygıtı »kamu« alanındadır ama DİA'ların büyük çoğunluğu »özel« alandadır. Yine Althusser'e göre önemli olan DİA'ların »kamu« ya da »özel« alanda olması değil, onların işleyiş biçimidir. DİA'ların devletin baskı aygıtından farklılığı: »Devletin (baskı) aygıtı 'zor kullanarak' işler oysa DİA'lar ideolojiyi kullanarak işlerler.«¹⁷⁰ saptamasıyla netleşiyor. Böyle olmakla birlikte, devletin her aygıtı hem ideoloji kullanarak hem de baskı kullanarak işlemektedir. Ancak DİA'larda ideoloji kullanmak, birincil olan işlevdir. Devletin baskı aygıtındaysa, ideoloji kullanımı ikincil planda kalmaktadır. Ama DİA'larda da sembolik de olsa bir baskı, zor kullanma gözlemlenir.

Burada hemen bir parantez açıp Gramsci'ye dönmek gerek-mekte. Anımsanacağı gibi Gramsci »tarihsel blok« kavramını iki uğ-rağa ayırıyor ve bunları »sivil toplum / politik toplum« kavramlarıyla adlandırıyordu. Gramsci'nin »politik toplumu« açıklayışı, Althus-ser'de »devletin baskı aygıtı« kavramlaştırmasına ve »sivil toplum« ise DİA'lara karşılık geliyor gibi görünmektedir. Kanımca Althus-ser, Gramsci'nin görüşlerini birkaç yeni gözlem ve yeni kavramla yinelemektedir.

170. Althusser. age, s. 29.

Althusser DİA'lar tezini yeni bir soruyla açmayı sürdürür: Bu dağınık, bölük pörçük DİA'lar topluluğunun birliğini sağlayan nedir? *»Eğer DİA'lar ideolojiye öncelik vererek işliyorsa, onların çeşitliliğini birleştiren şey de işte bu işleyiş olmalı; çünkü işleyişlerin temeli olan ideoloji, bütün çeşitliliği ve çelişkilerine karşın, yönetici ideolojinin altında, yani yönetici sınıfın ideolojisi altında, aslında her zaman birliğe sahiptir.«¹⁷¹* Yönetici sınıfın devlet iktidarını elinde tuttuğu, dolayısıyla devletin baskı aygıtını denetlediği düşünülürse bununla, aynı yönetici sınıfın DİA'ları da belirlediği olumlanmak durumundadır. DİA'larda gerçekleşen, bütün çelişkilerine karşın, egemen sınıfın ideolojisi.

Bunun ardı sıra Althusser, oldukça belirgin bir biçimde Gramsci'yi anımsatan görüşünü aktarır. Gramsci, bir sınıfın sivil toplumu denetim altına almadan iktidar olamayacağını yazıyordu. Althusser ise hiçbir sınıf DİA'lar üstünde egemenlik oluşturmadan, devlet iktidarını sürekli olarak elinde tutamaz saptamasını yapar.

Bu anlatılanlardan sonra Althusser, ideolojiyle işleyen DİA'ların asıl *işlevinin* ne olduğunu araştırmaya yönelir. DİA'ların asıl işlevi; tıpkı devletin baskı aygıtında olduğu gibi, varolan toplumsal ilişkilerin sürekliliğini sağlamaktır. Yani üretim ilişkilerinin yeniden üretimini sağlamak. DİA'ların her biri bu amaç için kendilerine özgü yollardan katkıda bulunurlar. Örneğin siyasal DİA, bireyleri devletin siyasal ideolojisine uyumlu kılar, iletişim DİA'sı egemen ideolojiyi yurttaşlara yayar.

Bu başlıkta vurgulanması gereken bir boyut da Althusser'in, feodal toplumlarda dini DİA'yı, egemen DİA olarak ele alıyor olmasıdır. Feodal toplumlarda dini DİA ve aile DİA'sı ikilisi, egemen DİA'dır. Bunun gibi kapitalizmde ise öğretimsel DİA ve aile DİA'sı ikilisi egemen DİA durumundadır. Althusser'in aile DİA'sını hem feodal toplumda, hem de kapitalist toplumda egemen DİA olarak göstermesi önemli oranda eleştirilerin yoğunlaştığı yerdir. Bu eleştiri-

171. Althusser. age, s. 30.

riler onun yaşadığı yıllardan başlayarak süregelmiştir. Buna karşın Althusser, söz konusu eleştirilerden hiç de etkilenmemiş gibi görünmektedir; aksine, ölümünden sonra yayımlanan otobiyografik çalışmasında aileyi yalnızca egemen DİA olmakla ele almaz, DİA'ların »en korkuncu« nitelemesini de verir. Althusser şöyle diyor: *»İnsanlığın üç büyük narsist yarasına (bunlar Galilei, Darwin ve bilinçaltı yarasıdır) özel bir dördüncü ekleme yapılmalı mıdır? Bir dördüncü ki bunlardan çok daha önemlidir, çünkü bunun üzerindeki örtünün kaldırılmasını hiç kimse istemiyor. (Aile her zaman kutsal olanın yeri olmuştur, yani aile her zaman gücün ve dinin alanıdır.) karşı durulamayan aile gerçekliği devletin ideolojik aygıtı olarak kendini dışlaştırıyor.«*¹⁷² Burada bir parantez açarak Althusser'in otobiyografisini kimi yorumcuların »adresi belli olmayan mektup« diye değerlendirdiğini, benim ise otobiyografiyi bir anlamda »devletin ideolojik aygıtlarının ve özel olarak da aile DİA'sını empirik yeniden anlatımı« olarak okuduğumu eklemem gerekiyor. Benim bu yaklaşımımı sorgulayan Erich Wulff, kapitalist toplumun dayatmaları karşısında artık ailenin, insanların belirli bir süre için de olsa, bir sığınma alanı olup olmadığını soruyor. Wulff bir şeyi atlıyor: Böyle bir gelişmenin varlığını kabul etsek de bu aileyi »en korkunç DİA olarak« adlandırmamayı neden gerektirsin? Neden diğer DİA'ların insanın üzerinde yarattığı baskıdan kaçarken sığınak olarak aileyi görmesini bu DİA'nın egemen DİA olmasına yeniden bağlamayalım ve neden ailenin DİA olarak görevini iki kat daha iyi yaptığını düşünmeyelim? (Bir, düzene bağlama işlevini sürdürmek; iki, kendisi gibi bu işlevi sürdüren diğer DİA'ların basıncından kaçanları tekrardan düzene kazandırmak, bağlamak.) Neden ailenin kapitalizmin acımasızlığından kaçan insanları, Wulff'un ifadesiyle, biraz »dinlendirerek« kapitalizme tekrar sunduğunu düşünmeyelim?

172. Althusser. *Die Zukunft hat Zeit/Die Tatsachen: Zwei autobiographische Texte*, Frankfurt: S. Fischer Verlag, 1993, s. 122.

İdeolojilerin Tarihi Yoktur

Althusser, »ideolojilerin kaynağının ne olduğu?« sorusunu, kendini içinde tanımladığı düşünce akımının eski yanıtını yineleyerek karşılar. İdeolojiler; toplumsal biçimlenişler içinde düzenlenmiş üretim tarzları ve bu üretim tarzları çerçevesinde gelişmiş olan sınıf mücadeleleri tarihinden kaynaklanır. Sorunun ortaya bu biçimde konulması, ideolojilerin tarihinin, yine ideolojilerin dışında bulunduğu anlamını taşır. ideolojilerin tarihinin, ideolojinin dışında olması ne demektir?

Althusser, Marx'ın **Alman İdeolojisi** adlı çalışmasında dile getirdiği »ideolojinin tarihi yoktur« saptamasıyla bir tartışma başlatmıştır. Ona göre, »*Alman İdeolojisi'nde bu formül açıkça pozitivist bir bağlamda yer alır. İdeoloji (Alman İdeolojisi'nde) katıksız yanılısma, katıksız rüya, yani hiçlik olarak tasarlanmıştır. Tüm gerçekliği kendinin dışındadır.*«¹⁷³ Althusser, oldukça çarpıcı bir örnek ekseninde tartışarak, Marx'ın bu yaklaşımına karşı çıkar. Söz konusu bu ideoloji tanımlaması, tıpkı Freud öncesi psikolojinin, rüya olgusunu tanımlaması gibidir. Marx, ideolojiyi Freud öncesi yazarların rüya teorilerinin konuluşuna benzer bir biçimde düşünmüştür. Freud öncesinde rüya, günden arta kalanların; gelişigüzel, kimi ke-reler tersine çevrilmiş, karmakarışık sunulmuş, bütünüyle fantezi ürünü olan şeylerdir. Rüya, pozitif gerçeklik olan günün artıklarının, uykuda düzensiz birleşmesiyle oluşmuş değersiz bir şeydir. İşte Althusser'e göre Marx'ın **Alman İdeolojisi'nde** ortaya koyduğu ideoloji anlayışı da tam anlamıyla böyledir. »*İdeoloji Marx için, biricik anlamlı ve pozitif gerçekliğin, varoluşlarını maddi olarak üreten, maddi, somut bireylerin somut tarihinin gerçekliğin 'günden arta kalanlarıyla' kurulmuş anlamsız ve yarasız, katıksız bir rüya, hayali bir birleştirmedir.*«¹⁷⁴ Bu anlamda Marx'ın »ideolojinin tarihi yok-

173. Althusser. *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s. 40.

174. Althusser. *age*, s. 41.

tur» saptaması; ideolojinin tarihi kendi dışındadır, onun tarihi varolan tek tarihin, somut bireylerin tarihinin içindedir, biçiminde anlaşılmalıdır. Öyleyse, ideolojinin –bir rüya olduğu için– hiçbir şey ve bir tarihten de yoksun olduğunu söylemek olumsuz bir tez önermektir.

Althusser ise, *»Benim açıkça Alman İdeolojisi'nin terimlerini benimseyerek savunmak istediğim tez ise (ideolojinin tarihi yoktur) Alman İdeolojisi'nin pozitivist-historisist tezinden kökten ayrılır«*¹⁷⁵ belirlenimini yapmaktadır. Bu belirlemeyse iki tutamağı olumlamaktadır: Althusser, ilk olarak ideolojilerin son aşamada sınıf mücadeleleriyle belirlense de bir tarihleri olduğunu, ikinci olarak da *»genel olarak«* ideolojinin tarihi olmadığını olumlu anlamda savunmaktadır.

Althusser, *»ideolojinin tarihi yoktur«* önermesinin doğrudan doğruya, Freud'un *»bilinçdışı ebedidir«* önermesine bağlanması gerektiğini söyler. Öyleyse, *»Tıpkı bilinçdışı gibi ideoloji de ebedidir.«*¹⁷⁶ Althusser, bu aşamadan sonra bir ideoloji teorisi sunmak için gerekli noktayı yakaladığı kanısındadır. İki tez önerir: İlki; ideoloji bireylerin gerçek varoluşlarıyla aralarındaki imgesel ilişkiyi dile getirir. İkincisi; ideolojinin varoluşu maddidir.

Bu noktada konunun biraz genişlemesini göze alarak Pfaller'in *»ideoloji ebedidir«* tezini nasıl değerlendirdiğine bakmanın yararlı olacağı kanısındayım. Pfaller, Althusser'in bu teziyle, Spinoza'nın görüşleri arasındaki bağa işaret ediyor. Spinoza'nın yaklaşık olarak şu sözlerle aktarılabilecek ifadesini anımsatıyor: *»Güneşe baktığımızda onun bizden iki yüz adım uzakta olduğunu tasavvur ederiz, bizden gerçek uzaklığını bilmediğimiz sürece de yanılığımız devam eder. Güneşin uzaklığını öğrendiğimizde yanılığ ortadan kalkar ama tasavvur ortadan kalkmaz.«* Burada tasavvurlar bilgiye karşın varlığını sürdürür, çünkü onların bilginin varoluş nedenlerinden başka

175. Althusser. age, s. 41.

176. Althusser. age, s. 42.

bir varoluş nedenleri vardır. Althusser, Spinoza'nın bu görüşünü, ideoloji kavramının karşılığı olarak kabul etmektedir. İdeoloji yalnızca bilimin önünde olmakla kalmamakta, bilimin oluşmasından sonra da varlığını sürdürmektedir. Bir ideoloji yanlış olduğu gösterilse de varlığını sürdürür. *»Çünkü ideoloji ister hakiki bilinç, ister 'yanlış bilinç' olarak görülsün, bilinçten (bilgiden) başka bir şeydir.«*¹⁷⁷ Bundan dolayı da bilgi ile ideolojinin yeri doldurulamaz. Pfaller, bu görüşün tutarlı sonucu olarak, Althusser'in »ideoloji ebedidir« tezine vardığını belirtiyor. Dahası ideolojinin »ebedi« olması çok anlamlıdır. İlk olarak bilimin, ideolojinin yerini doldurduğunun düşünüldüğü örneklerde, ortadan kalkan ideoloji değil; ideolojinin tarihsel-özel bir formudur. Burada bile daha nitelikli bilimsel bilginin iş gördüğünü söylemek olanaklı değildir. *»Daha çok, ideolojinin bir tarihsel formu, bir başka ideoloji tarafından yeri doldurulacaksa, kendi işlevini bırakabilir. En iyi olasılıkla bir ideoloji bir diğeriyle sonlanıyor; ideolojinin kendisi sürekli varoluyor.«*¹⁷⁸ İkinci olarak ideoloji »sınırsızlık« anlamında da »ebedi«dir; çünkü ideoloji bir toplumun herhangi bir sınıfına bağlı değildir. İdeolojinin işlevi onun hakikat değeriyle ilişkili değildir. İdeoloji aldatma ve yalandan tamamen başka bir şeydir, egemenlik altında tutulanların egemenler tarafından bir yanılsamaya sürüklenmesi de değildir. Buradan da ideolojinin »ebedi« oluşuna ilişkin üçüncü aspekt ortaya çıkar: İdeoloji, sınıf ilişkilerinin çarpıtılarak yansıtılmasına hizmet etmez. Pfaller, Althusser'in ideoloji konseptine göre, ideolojinin işlevinin değiştirerek, sınıfsız toplumda da var olacağını ekliyor. Bu görüşlerin tutarlı sonucu olarak Althusser, ideolojinin Marxist gelenek içindeki bütün rasyonalist yorumlarını bir kenara bırakır.

Tekrar Althusser'e dönelim. Althusser, yaygın bir biçimde ideolojilerin gerçekliğe denk gelmediğinin ve bununla birlikte ideolojilerin gerçekliğe ima yoluyla değindiğinin kabul edildiğini vurgular.

177. Robert Pfaller. age, s. 78-79.

178. Robert Pfaller. age, s. 79.

İdeolojiler dünyayı imgesel bir biçimde tasarlıyorlarsa, dünyanın asıl gerçekliğine ulaşmak için, ideolojilerin »yorumlanması« gerekir. Görüldüğü gibi Althusser, psikanalizin rüya çözümlemesini ideoloji alanına taşımaktadır. Ancak sorunun bu şekilde ortaya konulması, bir başka sorun yaratır: İnsanlar neden gerçek koşullarını tasarlarlarken, imgesel bir yer değiştirmeye gerek duyarlar? Althusser, bu soruna temel olarak iki yanıt verildiğini belirtir. Bu iki yanıt; bu kitapta da ele alınan Helvétiusçu, Holbachçı görüşler ve »genç« Marx'ın yaklaşımıdır. Althusser'e göre her iki yanıt da yanlıştır. Sorunun Marx öncesinde aldığı yanıt: Bir grubun yığınları sömürebilmek için, bilinçli yönlendirmesinin bu sonucu yarattığıdır. Marx'ın yanıtı ise bunun, yabancılaşmanın bir sonucu olarak ortaya çıktığıdır. Her iki yanıtta da ideolojilerde dünyanın imgesel olarak tasarlanması, insanların gerçek dünyalarının yansıdığı tezi kabul edilmiştir. Althusser'in tezi ise şöyledir: *»İnsanlar ideolojide gerçek varoluş koşullarını, gerçek dünyalarını kendilerine temsil etmezler, orada onlarla temsil edilen, kendilerinin bu varoluş koşullarına karşı ilişkileridir.«*¹⁷⁹ İnsanlar bir ideolojiyi »gerçek olarak« yaşamıyorsa, gerçek dünyanın imgesel olarak tasarlanması temeli, yukarıdaki saptama olmalıdır. Böylece Althusser'e göre her ideoloji; bireylerin varolan üretim ilişkileriyle değil; ama üretim ilişkilerinden kaynaklanan ilişkilerle olan imgesel ilişkisini göstermektedir. *»Demek ki ideolojide, bireylerin varoluşunu yöneten gerçek ilişkiler sistemi değil, fakat bu bireylerin içinde yaşadıkları gerçek ilişkisiyle hayali ilişkisi (temsil edilir) gösterilir.«*¹⁸⁰ Althusser, bununla birlikte oluşan yeni sorunun ayırımıdadır: Bireylerin toplumsal ilişkilerle olan ilişkileri, neden imgeseldir? Althusser, bu soruyu daha sonra yanıtlayacaktır, dolayısıyla bu soruyu tartışmadan önce Althusser'in ikinci tezini özetlemek daha verimli olacak kanısındayım.

179. Althusser. *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s. 45.

180. Althusser. *age*, s. 45.

İdeolojilerin varoluşu maddidir: Bu tezi Althusser, temel olarak iki tutamakla tartışıyor. Devletin ideolojik aygıtları kavramlaştırması anımsanırsa, Althusser'in ideolojiyi her zaman bir aygıtla ve bir pratikle düşündüğü belirginleşir, ortaya çıkar. Böyle bir varoluş »maddi« olarak ele alınır. Althusser'in ikinci tutamağı ise, madde- nin birçok değişik anlamlarla tartışıldığı ya da bir başka anlatımla son belirlenimde »fiziksel« anlamda yine maddeye dayanan değişik kipliklerde varolduğudur. Bir ideoloji ile birlikte yaşayan birey, ideolojik aygıtın maddi olan pratiklerine katılır. Bu pratikler ise bir ideolojik aygıtla birlikte gerçekleştiğinden, maddi pratikler olmaktadır. Dini DİA ile eyleyen bireyin, ayinlere katılması buna bir örnektir.

Althusser, bütün bunlardan sonra iki tez öne sürmektedir. 1) Bir pratik, bir ideolojinin aracılığıyla ve bir ideoloji içinde vardır. 2) Bir ideoloji, özne aracılığıyla özneler için vardır.

Özne Kategorisi

Althusser'in yukarıda aktarılan ikinci tezi onun, ideoloji anlayışının odak noktasında duran kavramı da gün ışığına çıkarır: ***Özne kategorisi***. Özne kategorisinin özel önemi, Althusser'in ideoloji anlayışını sorgulamakta olan hemen her çalışmada özellikle vurgulanmaktadır. Althusser'in özne kategorisi, daha ilkeri yıllarda yayımlamayı düşündüğüm çalışma açısından da özel bir öneme sahiptir.

Özne kategorisini tartışmaya Pfaller'le bir parantez açarak başlamak yerinde olacak: Pfaller, Althusser'in özne kategorisine de Spinoza'dan dolanarak vardığını gösteriyor. Spinoza yaklaşık olarak şöyle diyordu: İnsanın salt usla kavradığını yalnız usla savunması, tutkuyla inandıklarını da yine yalnız tutkuyla savunması doğasından kaynaklanır. Bu neden böyledir? Özgürlük yanılsaması bilgiye bir engel oluşturmaktadır; çünkü bu yanılsama tek başına yanlış bir yanıt değil, hiçbir soru ortada yokken verilmiş bir yanıttır. Özgürlük yanılsaması, bir soruya akılsal bir yanıt üretme girişiminden kaynaklanmadığı, aksine tutkudan kaynaklandığı için tutkuyla savunulur. İnsanlar yalnızca bu yanılsamaya tutkuyla bağlanmazlar, aynı

zamanda bu yanılısamanın yol açtığı özgür olmayışa da tutkuyla bağlanırlar. Pfaller, Spinoza'nın bu olguyu, *»bir mutlulukmuş gibi kölelikleri için mücadele ediyorlar«* sözleriyle dile getirdiğini anımsatıyor. Spinoza'nın bu söylediklerinden –özellikle sınıflı bir toplumda- ideolojinin belirleyici toplumsal işlevi ortaya çıkmaktadır: İdeoloji insanların her türlü etkiyi (en iyi olasılıkla kendilerinin de katkıları olabilen) tam anlamıyla kendi etkileri olarak görmelerini sağlar. Bu kendine mal etme işlevi, ideoloji üreten öznenin belirleyici başarısıdır. Böylece özne kendini olup bitenin merkezi olarak görür. Bütün bunlardan dolayı Althusser, Spinoza'nın ilk ideoloji teorisyeni olduğunu ilan eder. Althusser'e göre Spinoza, ideolojinin sürekli olarak öznenin yanılısamasıyla örtüşen *»hayali merkez«* oluşturduğunu görmüştür.

Althusser, *»ideoloji özne aracılığıyla ve özneler için vardır«* saptamasıyla ne anlatmak istemektedir? Özne için olmayan ideoloji olamaz. İdeolojiler ancak ve ancak somut özneler için vardır ve ideolojilerin gerçeklik kazanması öznelerin dolayımıyla olanaklıdır. Yine Althusser'e göre özne kategorisi, başka belirli adlarla da işleyebilir (Platon'un ruh ya da Tanrı kavramı gibi). İdeoloji hangi tarihsel döneme ait olursa olsun özne kategorisi, ideolojinin *»kurucu kategorisidir«*. *»Özne kategorisi her ideolojinin kurucu kategorisidir. Fakat aynı zamanda hemen ekliyoruz, özne kategorisi her ideolojinin kurucu kategorisi ise bu, her ideolojinin (her ideolojiyi tanımlayan) işlevinin somut bireyleri özneler haline getirmek olmasındandır.«*¹⁸¹ Böylece her ideoloji bu *»çifte oluşturma«* eylemliliğiyle var olmaktadır.

Bunlardan sonra Althusser, kendinin de içinde bulunduğu gibi, her insanın ideoloji içinde yaşadığını ekler. Her bireyin ideoloji içinde oluşu, insanın doğası gereği ideolojik bir hayvan (*l'homme est par nature un animal idéologique*) olmasından dolayıdır. Althusser, Hristiyan inancında da dile gelen *»logos içinde yaşarız«* (Aziz

181. Althusser. age, s. 51.

Paul) anlayışını »ideoloji içinde yaşarız« biçiminde yorumlamaktadır. Yine Althusser bundan, özne kategorisinin her insan için bir »apaçıklık« olduğu sonucuna varır. İdeoloji ise »apaçıklıkları« zorla »apaçık« diye kabul ettirmektedir. Bu, ideolojinin işlevlerinden biri olan »ideolojik tanımadır«. Althusser, bununla ne anlatmak istediğini örneklerle açmayı dener: İki insanın sokaktaki selamlaşması, çalınan kapının arkasından gelen »benim« seslenişinin ardı sıra, »benim« diyenin kim olduğunu doğru olarak bilmek ideolojik tanımadır. Kuşkusuz bu saptamalar Althusser'i, *»Bu sözler ve somut örneklerle sizin ve benim her zaman zaten özne olduğumuzu ve bu nedenle de, bizim gerçekten somut bireysel, birbiriyle karıştırılmaz ve (doğal olarak) yerini başkasının alamayacağı özneler olduğumuzu garanti eden ideolojik tanımanın kurallarını durmadan uyguladığımızı belirtmek istiyorum«*¹⁸² sonucuna vardıracaktır. Yine Althusser'in örneğiyle, şu anda yazılanlar ve yine şu anda sizin okuduklarınız ideolojik tanıma kuralından başka bir şey değildir.

İdeoloji somut bireyleri, somut özneler haline getirmektedir. Bu ideolojinin işleyiş biçimidir. İdeoloji bir »çağırma« ya da »adlandırma« ile bireyler arasında özneler seferber eder. Althusser, kendisine seslenilen bireyin, 180 derecelik bir açıyla arkasına dönmekle birlikte, özne olduğunu söylemektedir. *»İdeolojinin varoluşu ile bireylerin özneler olarak çağrılmaları veya adlandırılmaları bir ve aynı şeydir.«*¹⁸³

Althusser hemen ekler: Aslında ideolojinin dışında geçiyormuş gibi görünen her şey ideolojinin içinde geçmektedir. Yani ideolojinin içinde olup bitenler, ideolojinin dışında geçiyormuş gibi algılanır. Bu ise ideoloji içinde yaşayan bireylerin kendilerini, ideolojinin dışında yaşıyormuş gibi algılamalarını yaratır. *»İdeoloji aracılığıyla, ideolojinin ideolojik karakterinin fiili yadsınması ideolojinin etkilerindendir. İdeoloji hiçbir zaman: 'ben ideolojiyim' demez. 'İde-*

182. Althusser. age, s. 52.

183. Althusser. age, s. 54.

oloji içindeyim' (kesinlikle pek az rastlanan bir durum) ya da 'ideoloji içindeyim' (genel durum) diyebilmek için, ideolojinin dışında, yani bilimsel bilginin içinde olmak gerekir.»¹⁸⁴ Althusser, ideolojinin sonsuz olduğunu anımsatarak devam eder. Bireyler zaten her zaman öznedirler. Bireyler doğmadan önce dahi öznedirler. Doğumdan önce çocuğun babanın soyadını alacağı belirlenmiştir.

Son olarak Althusser'in özne kategorisinde bir sınıflama yaptığını vurgulamak gerekecek. Althusser bu ayrımı Hristiyan din ideolojisi örneğiyle açıklamaktadır. Bu yeni özne, büyük harfle yazılacaktır ya da »büyük özne« diye adlandırılacaktır. Dinlerdeki Tanrı büyük özne durumundadır. Büyük özneler ise, ideolojinin yeni bir işlevinin ortaya konulmasını sağlar. Öznelerin, öznenin uyruğu haline gelmesi gibi.

184. Althusser. age, s. 54.

Bibliyografya

Althusser, Louis

- *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, Çev.: Yusuf Alp Mahmut Özışık, İstanbul: İletişim Yayınları, 1989.
- *Felsefe ve Bilimadamlarının Kendiliğinden Felsefesi*, Çev.: Ö. Sezgin, Ankara: Birey Toplum Yayınları, 1984.
- *Politika ve Tarih*, Çev.: A. Şenel, Ö. Sezgin, Ankara: V. Yayınları, 1987.
- *Die Zukunft hat Zeit. Die Tatsachen*, yayına hazırlayan: Olivier Corpet, Yann Moulier Boutang, Çev.: Hans-Horst Henschen, Frankfurt am Main: Fischer, 1992.
- *Lenin ve Felsefe*, Çev.: Bülent Aksoy, Erol Tulpur, Murat Belge, İstanbul: İletişim Yayınları, ikinci baskı, 1989.
- *Özeleştirici Öğeleri*, Çev.: Levent Targu, İstanbul: Belge Yayınları, birincibaskı, 1991.

Anderson, Perry

- *Gramsci Hegemonya Doğu/Batı Sorunu ve Strateji*, Çev.: T. Günersel, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1988.

Barth, Hans

- *Wahrheit und Ideologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.

Barion, Jakob

- *Was ist Ideologie?*, Bonn: Bouvier, 1974.

Bluhm, William T./ Gustafsson, Bo/ Hall, Stuart/ McDonough, Roisin/ Lumbley, Bob/ McLennon, Gregor/ Hirst, Paul O.

- *İdeoloji Üzerine*, Çev.: C. Şahan, İstanbul: Kuram Yayınları.

Bobbio, Norberto/ Texier, Jaques

- *Gramsci ve Sivil Toplum*, Çev.: A. İpek, K. Somer, İstanbul: Savaş Yayınları, 1982.

Böke, Henning/ Müller, Jens C. / Reinfeldt, Sebastian (yayına hazırlayan)

- *Denk-Prozesse nach Althusser*, Argument-Sonderband, Neue Folge 228, Hamburg: Argument, 1994.

Bosch, Herbert/Rehmann, J. Christoph

- *Ideologische Staatsapparate und Subjekteffekt bei Althusser* (Bölüm 6), içinde: *Theorien über Ideologie*, Das Argument, Sonderband AS 40, Berlin: Argument, üçüncü baskı, 1986.

Callinicos, Alex

- *Tarih Yapmak: Toplum Kuramında Etkinlik Yapı ve Değişim*, Çev.: Nermin Saatçioğlu, İstanbul: Özne Yayınları, birinci baskı, 1998.

Cliff, Tony

- *Lenin*, Cilt 1: *Partinin İnşası*, Çev.: Tarık Kaya, İstanbul: Z Yayınları, birinci baskı, 1994.
- *Lenin*, Cilt 2: *Bütün İktidar Sovyetlere*, Çev.: Tarık Kaya, Bernar Kutluğ, İstanbul: Z Yayınları, birinci baskı, 1994.
- *Lenin*, Cilt 3: *Kuşatılmış Devrim*, Çev.: Bernar Kutluğ, İstanbul: Z Yayınları, birinci baskı, 1996.

Eagleton, Terry

- *Ideologie: eine Einführung*, Çev.: Anja Tippner, Stuttgart/Weimar: Metzler, 1993.
- *[Ideoloji]*, Çev.: Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1991.]
- *Eleştiri ve İdeoloji*, Çev.: E. Tarım, S. Öztöpaş, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.

Elfferding, Wieland/ Volker, Eckhard

- *Societa civile: Hegemonie und Intellektuelle bei Gramsci* (Bölüm 4), içinde: *Theorien über Ideologie*, Das Argument, Sonderband AS 40, Berlin: Argument, üçüncü baskı, 1986.

Feyerabend, Paul K.

- *Yönteme Hayır*, Çev.: A. İnam, İstanbul: Ara Yayınları, 1989.

Gramsci, Antonio

- *Hapishane Defterleri*, Çev.: Adnan Cemgil, İstanbul: Belge Yayınları, 1986.
- *Aydınlar ve Toplum*, Çev.: V. Günyol, F. Edgü, B. Onaran, İstanbul: Örnek Yayınları, ikinci baskı, 1983.
- *Philosophie der Praxis: eine Auswahl*, Frankfurt am Main: Fischer, 1967.
- *Gefängnishefte* (Kritische Gesamtausgabe), yayına hazırlayan: Klaus Bochmann und Wolfgang Fritz Haug, Çev.: K. Bochmann, R. Graf, W.F. Haug, P. Jehle, G. Kuck, J. Meinert u. L. Schröder, cilt 2, 3, 4, 6, Hamburg/Berlin: Argument, birinci baskı, 1992.

Hall, Stuart/ Haug, Wolfgang Fritz / Pietilä, Veikko

- *Die Camera obscura der Ideologie: Philosophie-Ökonomie-Wissenschaft; Drei Bereichsstudien/ Projekt Ideologie-Theorie*, Argument-Sonderband AS 70, Berlin: Argument, 1984.

Hall, Stuart/ Lubble, Bob/ McLennan, Gregor

- *Siyaset ve İdeoloji: Gramsci*, Çev.: Sadun Emrealp, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, birinci baskı, 1985.

Harman, Chris

- *Parti ve Sınıf*, Çev.: Tarık Kaya, İstanbul: Z Yayınları.

Hauck, Gerhard

- *Einführung in die Ideologiekritik: Bürgerliches Bewußtsein in Klassik, Moderne und Postmoderne*, Argument-Sonderband AS 209, Hamburg: Argument, 1992.

Haug, Wolfgang Fritz

- *Elemente einer Theorie des Ideologischen*, Argument-Sonderband AS 203, Hamburg/Berlin: Argument, 1993.
- *Meta Estetiğinin Eleştirisi: Kapitalist Toplumda Görüntü, Cinsellik ve Reklam*, Çev.: Ayşe Gül, İstanbul: Spartaküs Yayınları, birinci baskı, 1997.

Hirschfeld, Uwe (yayına hazırlayan)

- *Gramsci-Perspektiven: Beiträge zur Gründungskonferenz des „Berliner Instituts für Kritische Theorie“ e.V. vom 18. bis 20. April 1997 im Jagdschloß Glienicke/ Berlin*, Argument-Sonderband Neue Folge AS 256, Berlin/Hamburg: Argument, 1998.

Huth, Werner

- *Glaube, Ideologie und Wahn: das Ich zwischen Realität und Illusion*, Frankfurt am Main/Berlin: Ullstein, 1988.

Jakubowski, Franz

- *Der ideologische Überbau in der materialistischen Geschichtsauffassung*, Frankfurt am Main: Verlag Neue Kritik, 1971.

Karádi, Éva/ Vezér, Erzsébet (yayına hazırlayan)

- *Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis*, Çev.: Albrecht Friedrich, Frankfurt am Main: Sendler, 1985.

Karsz, Saül

- *Theorie und Politik: Louis Althusser*, Frankfurt am Main/Berlin/Wien: Ullstein, 1975.

Laclau, Ernesto

- *İdeoloji ve Politika*, Çev. Hüseyin Sarıça, İstanbul: Belge Yayınları, birinci baskı, 1985.

Laugstien, Thomas

- *Verwaltung durch Sinn bei Luhmann* (Bölüm 9), içinde: *Theorien über Ideologie*, Das Argument, Sonderband AS 40, Berlin: Argument, üçüncü baskı, 1986.

Lenin, W. I.

- *Was sind die „Volksfreunde“ und wie kämpfen sie gegen die Sozialdemokraten?*, içinde LW (Lenin Werke), cilt 1, Berlin: Dietz, yedinci baskı, 1972.

- *Der ökonomische Inhalt der Volkstümlerrichtung und die Kritik an ihr in dem Buch des Herrn Struve*, içinde: LW, cilt 1, Berlin: Dietz, yedinci baskı, 1972.
- *Was tun?*, içinde: LW, cilt 5, Berlin: Dietz, altıncı baskı, 1973.
- *Unsere Aufgaben und der Sowjet der Arbeiterdeputierten*, içinde: LW, cilt 10, Berlin: Dietz, altıncı baskı, 1972.
- *Empiriokritizismus und historischer Materialismus*, içinde: LW, cilt 14, Berlin: Dietz, altıncı baskı, 1973.
- *Die Erkenntnistheorie des Empiriokritizismus und des dialektischen Materialismus II*, içinde: LW, cilt 14, Berlin: Dietz, altıncı baskı, 1973.
- *Über die Wahlkampagne und die Wahlplattform*, içinde: LW, cilt 17, Berlin: Dietz, beşinci baskı, 1973.
- *Über die Diplomatie Trozki's und über eine Plattform von parteitreuen Sozialdemokraten*, içinde: LW, cilt 17, Berlin: Dietz, beşinci baskı, 1973.
- *Der Reformismus in der russischen Sozialdemokratie*, içinde: LW, cilt 17, Berlin: Dietz, beşinci baskı, 1973.
- *Prinzipielle Fragen der Wahlkampagne*, içinde: LW, cilt 17, Berlin: Dietz, beşinci baskı, 1973.
- *Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus*, içinde: LW, cilt 19, Berlin: Dietz, dördüncü baskı, 1971.
- *Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus*, içinde: LW, cilt 22, Berlin: Dietz, üçüncü baskı, 1972.
- *Staat und Revolution*, içinde: LW, cilt 25, Berlin: Dietz, üçüncü baskı, 1972.
- *IV. Konferenz der Gewerkschaften und der Betriebskomitees Moskaus*, içinde: LW, cilt 27, Berlin: Dietz, üçüncü baskı, 1972.
- *Kommunismus*, içinde: LW, cilt 31, Berlin: Dietz, beşinci baskı, 1972.
- *Der „linke Radikalismus“, die Kinderkrankheit im Kommunismus*, içinde: LW, cilt 33, Berlin: Dietz, beşinci baskı, 1973.
- *Über die Bedeutung des streitbaren Materialismus*, içinde: LW, cilt 33, Berlin: Dietz, beşinci baskı, 1973.

Lenk, Kurt

- *Ideologie: Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, Frankfurt am Main/New York: Campus, 1984.

Lieber, Hans Joachim

- *Ideologie*, München/Wien/Zürich: UTB Schöningh, 1985.

Lichtheim, George

- *Das Konzept der Ideologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

Lukacs, George

- *Geschichte und Klassenbewußtsein: Studien über marxistische Dialektik*, (Sonderausgabe), Darmstadt/Neuwied: Luchterhand, onuncu baskı, 1988.
- *Schriften zur Ideologie und Politik*, yayına hazırlayan: Heinz Maus/ Friedrich Fürstenberg, Soziologische Texte cilt 51, Werkauswahl cilt 2, Neuwied/Berlin: Luchterhand, 1967.
- *Taktik und Ethik*, Politische Aufsätze I: 1918-1920, yayına hazırlayan: Jörg Kammler / Frank Benseler, Darmstadt/Neuwied: Luchterhand, 1975.
- *Moskauer Schriften: zur Literaturtheorie und Literaturpolitik 1934-1940*, yayına hazırlayan: Frank Benseler, Frankfurt am Main: Sandler, 1981.
- *Marxismus und Stalinismus: Politische Aufsätze*, Ausgewählte Schriften IV, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1970.
- *Lenin'in Düşüncesi*, Çev.: Mehmet R. Zoralı, İstanbul: Belge Yayınları, birinci baskı, 1979.

Mandel, Ernest

- *Lenin und das Problem des proletarischen Klassenbewußtseins*, içinde: *Lenin. Revolution und Politik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, ikinci baskı, 1970.

Marx, Karl/ Engels, Friedrich

- *Die heilige Familie*, içinde: *Ausgewählte Marx/Engels Werke (AGW)*, cilt I, Berlin: Dietz, 1989.
- *Ökonomische philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, içinde: *Marx/ Engels Werke (MEW)*, Ergänzungsband (1. Teil), Berlin: Dietz, 1968.
- *Die deutsche Ideologie*, içinde: *AGW*, cilt I, Berlin: Dietz, 1989.
- *Das Kapital*, içinde: *MEW*, cilt 23, Berlin: Dietz, 1984.
- *Das Kapital*, içinde: *MEW*, cilt 26.1 (Vierter Bd. des Kapitals), Berlin: Dietz, 1971.
- *Briefe an Annenkow*, içinde: *MEW*, cilt IV, Berlin: Dietz, 1980.
- *Das Elend der Philosophie*, içinde: *MEW*, cilt IV, Berlin: Dietz, 1980.
- *Thesen über Feuerbach*, içinde: *AGW*, cilt I, Berlin: Dietz, 1989.
- *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, içinde: *MEW*, cilt 8, Berlin: Dietz, 1972.
- *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, içinde: *AGW*, cilt II, Berlin: Dietz, 1987.

Mannheim, Karl

- *Ideologie und Utopie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.

Pelinka, Anton

- *Ideologien im Bezugsfeld von Geschichte und Gesellschaft*, Vergleichende Gesellschaftsgeschichte und politische Ideengeschichte der Neuzeit, cilt 2, yayına

hazırlayan: Anton Pelinka und Helmut Reinalter, Innsbruck: Inn-Verlag, 1981.

Pfaller, Robert

- *Althusser. Das Schweigen im Text: Epistemologie, Psychoanalyse und Nominalismus in Louis Althusser's Theorie der Lektüre*, München: Fink, 1997.

Portelli, Hugues

- *Gramsci ve Tarihsel Blok*, Çev.: K. Somer, Ankara: Savaş Yayınları, 1982.

Sieburg, Friedrich (yayına hazırlayan)

- *Gespräche mit Napoleon*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1962.
- *Napoleon*, München: Wilhelm Heyne Verlag, sekizinci baskı, 1981.

Sziklai, László

- *Georg Lukács und seine Zeit: 1930-1945*, Çev.: Ágnes Meller, Berlin/Weimar: Aufbau-Verlag, 1990.

Störig, H. Joachim

- *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, Frankfurt am Main: Fischer, 1987.

Texier, Jaques

- *Gramsci ve Felsefe*, Çev.: K. Somer, Ankara: Birey Toplum Yayınları, 1985.

Therborn, Göran

- *İdeolojinin İktidarı ve İktidarın İdeolojisi*, Çev.: İrfan Cüre, İstanbul: İletişim Yayınları, 1989.

Thieme, J. Gottfried

- *Der ideologische Wahn*, Frankfurt am Main: Fischer, 1991.

Volker, Eckhard

- *Ideologische Mächte und ideologische Formen bei Marx und Engels* (Bölüm 1), içinde: *Theorien über Ideologie*, Das Argument, Sonderband AS 40, Berlin: Argument, üçüncü baskı, 1986.

Vranicki, Predrag

- *Geschichte des Marxismus*, 1. ve 2. cilt, Frankfurt am Main: Suhrkamp, birinci baskı, 1983.

Whitney, Charles

- *Francis Bacon: die Begründung der Moderne*, Frankfurt am Main: Fischer, 1989.

Zima, V. Peter

- *Ideologie und Theorie: eine Diskurskritik*, Tübingen: Francke, 1989.

Bu kitapta bağımsız bir ideoloji konseptine sahip olan ve kendinden sonraki tartışmalar için kaynak niteliğindeki filozoflar-isimler araştırıldı.

Bu çalışmayla, felsefe tarihinde, ayak seslerini dört yüz yıl önce duyuran, yaklaşık iki yüz elli yaşındaki ideoloji kavramı daha anlaşılır hale getirildi.

***Bacon • Helvétius • Holbach • Tracy
Napoléon Bonaparte • Marx • Lenin
Lukács • Gramsci • Althusser***

ISBN 975-8295-33-0



9 789758 295333