

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>

Michèle BARRETT

Marx'tan Foucault'ya İDEOLOJİ



DORUK

Ücretsiz PDF Kitap Alın - <https://ranney.org>

DORUK YAYINCILIK - ISTANBUL

Tüm Hakları Saklıdır.

Orjinal Adı:

*The Politics of Truth:
From Marx to Foucault*

Yazan:

Michèle BARRETT

Çeviren:

Ahmet FETHİ

Yayına Hazırlayan:

Selma KOÇAK

ISBN:

975-553-394 x

Basım Yeri Yılı:

Ege matbaacılık, Ankara 2004

Dizgi:

Doruk Yayıncılık

Sayfa Düzeni

Doruk Yayıncılık

Kapak Tasarımı:

Doruk Yayıncılık



RU

İMÇ. Blokları 6. Blok 6103 Unkapanı Eminönü / İSTANBUL

Tel & Fax: (0.212) 528 11 06 - (0.212) 528 05 43

Mithatpaşa cad. 58/1-2 Kızılay Ankara

Tel & Fax : (0.312) 417 33 72 - 417 35 72

e-posta: dorukyayimcilik@mynet.com

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Mich le BARRETT

MARX'TAN FOUCAULT'YA İDEOLOJİ

Çeviren
Ahmet FETHİ



İÇİNDEKİLER

Önsöz	7
Bölüm I Klasik Marksizm ve İdeoloji Teorileri	9
1 Marx: Miras Bırakılan Çelişkiler	11
2 İdeoloji: Eleştiri mi, Betimleme mi?	33
3 Bilim ve Determinizm Sorunları	55
Bölüm II Marksist Modelin Çöküşü	73
4 İdeoloji, Siyaset, Hegemonya: Gramsci'den Laclau ve Mouffe'ye	75
5 Öznellik, Hümanizm, Psikanaliz: Althusser'in Lacan'ının Ötesi	117
Bölüm III Hakikatın Siyaseti	169
6 Tarih, Söylem, Hakikat ve Erk: Foucault'nun İdeoloji Eleştirisi	171
7 Sonuç: Post-Marksizm ve İdeoloji Kavramı	217

ÖNSÖZ

Bu kitabın ana konusu “ideoloji” kavramıdır, ideolojiyi düşünceler, hatta değerler anlamında almıyorum; eleştirel toplumsal teoride sahip olduğu daha güçlü anlamında ele aldım. Marksist ve daha geniş çevrelerde oydaşık bir ideoloji tanımı, “evraf çıkarlarına hizmet eden gizemleştirme” benzeri bir şey olurdu. Başlangıçta, bu kavrama farklı yönlerden gelmiş eleştirileri gözden geçirmeye ve sınıfın tek toplumsal çıkar bölümlenmesi olmadığı bir dünyaya Marksist bir ideoloji teorisinin nasıl uyarlanabileceği üzerinde düşünmeye niyetliydim. Benim bundaki yatırıma, eşitsizliği yaratmada ve yeniden üretmede ideoloji ve kültürün rolünü gerçekten çok ciddi bir şekilde ele almadan kadınların ezilmişliğinin açıklanamayacağını daha önce ileri sürmüş olmamdı. Peki, eleştirmenlerin sorduğu gibi, toplumsal sınıfla ilişkili olarak geliştirilmiş bir teorinin çerçevesi içinde bu yapılabilir mi?

Bu sorunları ayrıntılı ele alma seyri içinde, ideolojiye Marksizme özgü eleştirel anlamında kullanmama (daha çok John Thompson’ın göstermiş olduğu gibi), fakat toplumsal sınıfla ilgili gizemleştirmelerle sınırlamaktan çok herhangi bir toplumsal egemenlik ya da sömürü biçimine uygulamama da olanak veren yeni bir ideoloji teorisi formülasyonu ile çıkacağımı sandım. Fakat Foucault, “Çalışmak, daha önce düşünülenden başka bir şeyi düşünmeye çalışmaktır” dediğinde, herhalde haklıydı. Her neyse, sınıfla açıklayıcı bağlantıları ve ekonomik determinizmi soyulduktan sonra kavramdaki güç ya da tınının fazla korunup korunamayacağı konusunda önemli ölçüde daha kuşkuluy oldum ve bu nedenle, bizzat ideoloji kavramının çağdaş

toplumsal çözümleme bakımından değeri konusunda oldukça isteksiz bir notla bitiriyorum.

Bir ideoloji teorisinin ele aldığı sorunlar, isteksizlik duyulacak sorunlar değildir. Aksine, ele almak zorunda olduğumuz en ilginç ve gerçekten siyasal olarak en önemli konular arasındadırlar. Fakat bunları düşünmek için ve kısmen Marksist gelenekteki kısıtlayıcı ve daraltıcı şeyler nedeniyle, Marksist ideoloji kavrayışından uzaklaşmamız gerekir. Kitabın daha sonraki bölümlerinde, Marksizmin daha genel zayıflıklarından bazılarını, özellikle de “evrenselciliği”ni tartışıyor ve “görecilik” konusunu yeniden düşünmeyi öneriyorum. “İdeoloji”nin ele aldığı şeyin modern bir teorisi bakımından Marksist geleneğin diğer bir önemli sorunu da, orada boşuna bir öznellik teorisi aramamızdır. Kitabın ileriki sayfalarında, özellikle psikanalitik projenin böyle bir teoriye katkısıyla ilişkisi içinde bu sorunları da ele alıyorum.

Birçok okuyucunun kabul edeceği gibi, bu kitabın başlığı Foucault’dan ödünç alınmıştır. Foucault, hoş bir nükte ile, “hakikat dışılığın iktisadı”nı “hakikatin siyaseti”yle karşılaştırmıştır: “İnsanların kafasında geçenler ile üretim koşulları içindeki yerleri arasındaki ilişkiyi göstermek için kullanılan Marksizmin ideoloji anlatımı olarak *hakikat dışılığın iktisadı* ve bilgi, söylem, hakikat ve güç arasındaki ilişkilerle kendi yaklaşımı olarak *hakikatin siyaseti*. Bu kitaba “Gerçek Dışılığın İktisadı” başlığını koymak yerine Foucault’nun tercih ettiği terimi kullanmakla, daha genel bir post-Marksizmin gemi direğine kendi renklerimi çiviliyorum ve bu konuda, kuşkusuz bunu “siyasi olarak” yorumlayacak okuyuculara bir not ekleyeceğim.

Klasik Marksizm, sosyalizme giden tek yol değildir: Marksizmi eleştirmek, hatta kesin bir şekilde eleştirmek, bir muhafazakarlık biçimi değildir. E. P. Thompson, birine “Marx’ı okumalısınız ... bizim tarafta yer alan bugüne kadarki tek bütünüyle bilimsel ekonomisttir”, diye öğütte bulunan William Marris’i aktarmıştır. Thompson’ın söylediği gibi, Marx bizim taraftadır, karşıda değil; Marx sosyalizmi icat etmedi ve Marksizmin “bilimsel” statüsü değil, tercihler, değerler, erkeklerin ve kadınların mücadeleleri sosyalizmi getirecekti.

BÖLÜM I

KLASİK MARKSİZM VE İDEOLOJİ TEORİLERİ

MARX: MİRAS BIRAKILAN ÇELİŞKİLER

Marx'ın ideoloji teorisiyle ilgili önemli yazısına bakan herhangi biri, Marx'ın bu konuda düşündüğü şeyin ürkütücü çeşitlilikte yorumlarıyla karşılaşır. Ürkütücü diyorum; çünkü anlaşmazlıklar yelpazesi, önemli bir düşünürle ilgili "ikincil kaynaklar" da normal olarak karşılaşılandan çok daha geniştir ve anlaşmazlık konusu olan sorunlar, kesinlikle temel sorunlardır. Bu kafa karışıklığının birçok nedeni vardır ve kuşkusuz bunlardan biri de sadece ana hatlarını çizdiği konumun çok tartışmalı olduğu ilk çalışmalarında "aktarılabılır alıntılar"ın - Marx'ın doğrudan ideolojiyi ele aldığı ya da onu tanımlama riskini göze aldığı pasajların- bulunur olması olgusudur. Bu nedenle bu anlaşmazlıkların bir kısmı, daha fazlasıyla Marx'ın ideoloji konusunda söylediklerine değil, bir bütün olarak bu teorilerin farklı yorumları temelinde Marx'ın söylemiş olabileceklerine -ya da gerçekten söylemeye *niyet ettiğine*- dayanır. Ayrıca Marx'da ideoloji kavramının birkaç ayrı ve bazı bakımlardan çelişkili- kullanımı vardır ve elbette, çeşitli yorumcular bunları seçici bir şekilde çekip almışlardır. Sorun, siyasal çömezler arasındaki öğretisel bir anlaşmazlık konusu ya da profesyonel markoloğların akademik ukalalığı sorunu değildir.

Zira eserlerinin çeşitli yerlerine serpiştirilmiş bazı anlamlı ve aydınlatıcı pasajlarda Marx, insan kuşaklarının imgelemine yakaladı "ideoloji"ye kapitalist topluma eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşmayı harekete geçirdi. Fakat çok büyük olsa da çağdaş Batı siyasal dünyasında Marksizmin kimi temel zayıflıklarının suçu bu, inandırıcı, yine de birçok yönde doyurucu olmayan düşüncelerin kapısına koyulabilir.

Yüz yıldan fazla bir süre önce temel düşünceleri formüle edildiğinden beri dramatik bir şekilde değişen bir dünyada bir çözümleme ve eylem kılavuzu olarak Marksist teorinin birçok genel eleştirisi yapılabilir. Bu eleştiriler, bazen bizzat düşünce ve savların eleştirisini gerektirir; bazen de bu zaman süreci içinde toplumsal dünyanın anlamlı biçimde değiştiğinin açıkça bir kabulüne dayanır. Geçmişte, siyasal bilincin içinden çıkılması güç ya da rahatsız edici yanlarını açıklamak için Marx'ın ideoloji üzerine düşünceleri tekrar tekrar alınıp kullanılmıştır. Fakat şimdi, modelin çok iyi işlemediği ya da en azından çok fazla gerilmiş olduğu giderek daha fazla kabul edilmektedir. Bu, "kapitalist ideoloji"nin beyin yıkamasından zarar gören halka tepeden bakmaya itiraz sorunu değildir. Daha çok, bir ideoloji teorisinin, herhangi bir ideoloji teorisinin bütün çerçevesinin, genel olarak toplumsal teoride yeni bir araştırma çalışmasının odağı olmuş olmasıdır. Toplumsal teorisinin bütün alanı, kültür ve öznellik sorunlarını daha ciddiye alacak şekilde yeniden düzenleniyor. Genelde, kısaca "sınıf çıkarına hizmet eden gizemleştirme" benzeri bir şey olarak anlaşılan ideolojiye Marksist yaklaşım, post-yapısalcı damardaki çağdaş düşüncenin temel hedeflerinden biridir. Öznelğin, özellikle de siyasal öznelğin nasıl oluştuğu ve etkili olduğu; çeşitli türden özdeşleşmelerin nasıl oluştukları, ifade edildikleri ve zamanla değiştikleri; aracılık ve motivasyon sorunlarının hak ettikleri ciddiyette nasıl ele alınabileceği konularında sonsuz derecede karmaşık bir değerlendirmeye gereksinmemiz olduğunu ileri sürüyor olacağım.

Ne var ki, bu konuda Marx'ın eserine geri dönmek gerekir; çünkü onun düşünceleri etrafında süren tartışmalar, haki-

katene, ideoloji üzerine düşüncenin “klasik geleneği”ni oluşturur.¹ Göreceğimiz gibi, belli temel konularda -ideolojinin zorunlu olarak bir yanılısama ya da çarpıtma olup olmadığı, ekonomik olarak belirlenip belirlenmediği gibi konularda -Marx’ın savlarındaki tutarsızlıklar ve vurgu değişiklikleri, sonraki Marksist teoride uzun bir tartışma destanının ortaya çıkmasında önemli bir rol oynamıştır. Ideoloji ile ilgili Marksist tartışmalar, özellikle Avrupa’da iki savaş arası dönemden beri, daha geniş bir toplumsal ve siyasal teoriye yayılmış olmasına karşın, tarihsel gelişimiyle ilgili bir bilgiye sahip olmadan ideoloji kavramı yeterince anlaşılamaz.

O halde, Mara’nın yazılarındaki değişik ideoloji tanımlarına bakarak başlayalım, İlk karşılaştığımız, belki de en sorunlu olanıdır: 1845-1846’da yazılan Marx ve Engels’in *Alman İdeolojisi*’nin başlangıcında karşılaştığımız tanım.

Marx I İnsanlar kendi kavrayışlarının, düşüncelerinin, vb. üreticileridirler -üretken güçlerinin ve en ileri biçimlerine kadar bu güçlere karşılık gelen karşılıklı ilişkilerinin belirli bir gelişimiyle koşullanan gerçek, aktif insanlar. Bilinç, bilinçli varoluştan başka bir şey asla olamaz ve insanların varoluşu, onların fiili yaşam süreçleridir. Eğer bütün ideolojide insanlar ve onların koşulları, ca-

Terimin Marksist öncesiyle ilgili bir parça tarih isteyenler için Jorge Larraín, terimi Machiavelli’ye kadar geri götürdü. Larraín, dinsel düşünme tarzına karşı bir bilimsel düşünme tarzının on altıncı yüzyıldan itibaren gelişimini kavramın felsefi ardağındaki başlıca faktör olarak yorumlar. Hem Larraín, hem kavramın tarihiyle ilgili yararlı bir taslak veren Raymond Williams, *idéologie* terimini kullanan ilk kişinin Destutt de Tracy olduğunu kabul ederler. 1790’larda Fransa’da yazan de Tracy, bu yeni terimle, eski metafizik düşünceden uzak düşüncelerin rasyonalist bir bilimini saptamaya çalıştı.

“Aşırılıklarını kabul edemeyen... eski dostlarından düş kırıklığına uğrayan, onlara karşı dönüp, siyasal pratik cahili akılsız ve doktriner entelektüeller oldukları aşağılayıcı anlamda ‘ideologlar’ diye etiketleyen” Napoléon Bonaparte’ın kullandığı şekliyle terimin aşağılayıcı anlamı, kavramın nispeten uygun (“modernist” terimlerle) kullanımını hızla gölgelerdi. Jorge Larraín, *The Concept of Ideology* (Londra, Hutchinson, 1979); “Raymond” Williams, *“Ideology” Keywords* (Londra, Fontana, 1976).

mera obscura'daki gibi başaşağı görünüyorsa, bu gö-rüngü, tıpkı nesnelerin retina üzerinde ters durmaları o nesnelerin fiziksel yaşam sürecinden kaynaklandığı gi-bi, insanların tarihsel yaşam sürecinden kaynaklanır.² (*Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, 3. Basım, 1992, s. 42)

Bu bir tek pasaj, herhalde, Marx'ın diğer pasajlarından daha fazla kafa karışıklığına neden olmuş ve daha fazla yarar-sız tefsir üretmiştir ve burada ek yapmayı önermiyorum. Ters dönmüş imge metaforunun çok güçlü olduğu anlaşılmıştır - herhalde, yararından daha fazla öyledir. An yanılısıma (optik bir yanılısıma gibi) olarak hakiki bir ideoloji anlayışına ve bu-nunla bağlantılı, ideolojinin maddi gerçekliğin bir bakıma ter-si ya da karşıtı olduğu fikrine yol açmıştır. Bu anlamlandırma çerçevesinde "sahte bilinç" belalı düşüncesi güç kazanmıştır. Kabaca belirtirsek, düşünce treni şöyle ilerler: Maddi koşullar, örneğin işçi sınıfının gerçek ya da hakiki çıkarlarını açıkça gös-terir, ideolojide ise bu çıkarlar basit tersine dönmeye gizem-leşir -böylece insanlar kendi çıkarlarını, gerçekte olduklarının karşıtı gibi görürler. Bu nedenle sahte bilinç, siyasal bilincin olması gereken şeyin ayna- imgesidir.

"Sahte bilinç" nosyonunun meziyetleri ya da kusurları ne olursa olsun, Karl Marx'la fazla ilişkisi yoktur denilebilir. Bu nedenledir ki, John Plamenatz'ın ideoloji üzerine yazdığı kiti-bı bahtsız siyaset bilim öğrencilerinin başına sarmak yerine kütüphanelerin arşiv bölümüne göndermek gerekir. Plame-natz'da "Marx, ideolojiye çoğunlukla 'sahte bilinç' demiştir" ya da "Marx, devletle ilgili burjuva düşüncelerin bir sahte bi-linç örneği olduğuna inanıyordu", hatta "Marx, ideolojiyi mey-dana getiren öğeleri ayırt etme zahmetine katlanmadı, dolayı-sıyla bu öğelerin tamamının 'sahte bilinç' başlığı altında uy-

2 Karl Marx ve Frederick Engels, *The German Ideology*, ed. C. J. Arthur (Londra, Lawrence ve Wishard, 1974), s. 47. (*Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, 3. Basım 1992)

gun bir şekilde toplanıp toplanamayacağı sorusunu sormadı” gibi kesin ifadelerle rastlanır.³

Aslında öyle görünüyor ki, Marksist felsefe uzmanlarına göre Marx “sahte bilinç” ifadesini *hiçbir zaman kullanmadı*. Örneğin şu anda bu tür uzmanların belki de en yetkini olan David McLellan, Marx’ın “sahte bilinç” terimini asla kullanmadığını, Engels kaynaklı olduğunu ve *locus classicus*’unun Engels’in Franz Mehring’e 1893 tarihli mektubu olduğunu yazar. Elbette bu tarih Marx’ın ölümünden çok sonraya rastlıyor ve Marx’ın düşüncelerini Engels’in daha sonraki sunumlarından ayırma projesi şimdi önemli ölçüde gelişmiş durumdadır ve ikisini atlama tehlikesinin daha fazla farkında olmamızı sağlıyor.⁴ Dahası, önemli mektupların şimdiki çevirileri “yanlış bilinç türü” şeklinde düzeltilmiştir.⁵ Marksist bilginliğin bu ince-likleri, belki de sınırlı önemdedirler; fakat “sahte bilinç” kavramının Marx-sonrası bir kavram olduğuna dair genel kanı, kuşkusuz çok anlamlı bir noktadır.

“Sahte bilinç” ifadesi, Marksist ideoloji teorilerinin, hem destekleyenlerinin hem de eleştirenlerinin zaman zaman kaba bir kısaltma olarak yararlı buldukları bir versiyonunu özetler. Örneğin Martin Seliger, ideoloji üzerine “Ortodoks Marksist öğretisi” anlatımında Plamenatz’ın yanlışlığını kabul eder (bu konuda çeşitli yorumcuların yaptığı gibi); fakat hemen ardından, Marx bizzat sahte bilinç terimini kullanmamış olsa bile Marx’ın tutumunu doğru bir şekilde yansıttığını ileri sürer. Seliger, genel olarak Marx ve Engels’in eserlerinde tekrarlanan karışıklığın kaynağı olarak gördüğü *camera obscura* metaforunu, Marx’ın ideoloji üzerine düşüncesinin en zayıf nok-

3 John Plamenatz, *Ideology*, Siyasal Bilimde Anahtar Kavramlar Dizisi (Londra, Macmillan, 1979), s. 23-25.

4 David McLellan, *Ideology*, (Milton Keynes, Open University Press, 1986), s. 18. Bu yorumun doğrulanması için bkz. Jorge Larrain, *Marxism and Ideology* (Londra, Macmillan, 1983). Bkz. Terrell Carver, *Marx and Engels: The Intellectual Relationship* (Brighton, Wheatsheaf, 1983).

5 Karl Marx ve Frederick Engels, *Selected Correspondance*, 3. Basım (Londra, Lawrence ve Wishard, 1975), s. 434.

tası olarak saptar.⁶ Bu konuda kuşkusuz haklıdır; fakat ideoloji kavramı üzerine başka ve belki de daha doyurucu formülasyonları Marx'ın diğer yazılarında arama yönünde açık savlar da var. Tartışılardan bir bakıma farklı bir ideoloji yorumunu gösteren ve incelemek istediğim Marx'ın sonraki savı, *Alman İdeolojisi*'nden aktarılan pasajı takip eder.

Marx II Çoktan yeryüzüne inen Alman felsefesinin tam tersine, burada yeryüzünden göğe çıkıyoruz... Gerçek, aktif insanlardan yola çıkıyoruz ve onların gerçek yaşam süreci temelinde, bu yaşam sürecinin ideolojik yansı ve yankılarının gelişimini gösteriyoruz, insan bey-ninde oluşan hülyalar da zorunlu olarak, empirik olarak seçilebilir maddi öncüllere bağlı maddi yaşam süreçlerinin yüceltilmeleridir. Bu nedenle ahlâk, din, metafizik ve ideolojinin geri kalan kısmı ve bunlara karşılık gelen bilinç biçimleri, artık bağımsızmış gibi görünmezler. Bunların tarihi yoktur, gelişmeleri yoktur; fakat kendi maddi üretimlerini ve maddi ilişkilerini geliştiren insanlar, kendi gerçek varoluşlarıyla birlikte, kendi düşüncelerini ve düşünce ürünlerini de değiştirirler. Bilinç yaşamı belirlemez, yaşam bilinci belirler.⁷ (*Alman İdeolojisi*, s. 42-43)

İdeoloji konusunda “materyalist” tutum olarak anlaşılan şeyin -maddi nedenlerin ideolojik görüngüleri belirlediği inancının- en ünlü ifadesi bu olmalı. Bu pasajda sözcüklerin biçimi oldukça uzlaşmazdır -belirlenme tek yönlü bir süreçtir. Marx'ın bir yanda “gerçek” diğer yanda “ideolojik” arasına koyduğu (sonunda belirleyici olan) karşıtlığa dikkat edin. Burada din, ahlâk ve metafiziğe gönderme yapmakla Marx ve Engels, ideolojinin zorunlu olarak çarpık ya da yetersiz bir dünya görüşü olduğu düşüncesinin temel ögesini sergilerler.

6 Martin Seliger, *The Marxist Conception of Ideology: A Critical Essay* (Cambridge University Press, 1979), s. 31, 33.

7 Marx ve Engels, *German Ideology*, s. 47.

Marx, dini sır olmaktan çıkarmanın daha genel bir toplum yorumunun anahtarı olduğuna inandığı için, din merkezi bir konudur. Bütünlüklü felsefesinde bu o kadar merkeziydi ki, "din eleştirisinin her eleştirinin önkoşulu" olduğunu savunuyordu.⁸ Birçok yazar, haklı olarak, *Alman İdeolojisi*'nde Marx ve Engels'in geliştirdiği savların habercisi olarak, sol-Hegelci felsefede geliştirilen din eleştirisine -en başta da Ludwig Feuerbach'ın- işaret etmiştir. Örneğin Jorge Larrain, Marx'ın din eleştirisinden şöyle söz eder: "Burada Marx, kendi ideoloji kavramının önemli öğelerinden birini, yani dinin eksikli bir gerçekliği zihinde telafi ettiğini; gerçek dünyanın çelişkilerini çözme çabasında gerçek dünyanın ötesine geçen uyumlu bir çözümü imgelemde yeniden kurduğunu tahmin eder."⁹ Larrain, bu "tahmin" sürecinin, Marx'ı bizim şimdi "ideoloji" dediğimiz şey konusunda terimin kendisini kullanmadan teorik bir tutum geliştirmeye götürdüğünü ve bu durumun, Marx'ın daha sonra *Kapital*'de ideoloji olarak meta fetişizmi üzerine çalışması için de geçerli olduğunu belirtir.¹⁰ Bir an için bunu bir tarafa bırakarak, Marx'ın din ve "insan beyninde, -oluşan (diğer) hülyalar" eleştirisinin tözsel noktası üzerinde yoğunlaşalım. Jorge Larrain, Marx ve ideoloji üzerine yazı yazarlar arasında genel terimlere geniş kabul gören bir tezi, ayrıntısıyla ve büyük bir inandırıcılıkla eklemler: Marx'ın ideoloji kavramı, sadeleştirilemez "hassas" bir çekirdeği bulunan bir kavramdır. Burada din eleştirisi, genelde Marx'ın insanların kendi toplumsal dünyalarını kavrama aracı olan inanç sistemlerine ve düşün yapılarına götürdüğü kesin eleştirel yaklaşımın bir örneği olarak işe yarayabilir.

Marx'ın görüşlerinin bu yorumuna meydan okumamazlık edilmedi. Joe McCarney'in kitabı *The Real World of Ideology*, zorunlu bir eleştirel kategori olarak kullanılıp kullanılmadığı merkezi konusunda Marx'ın ideolojiye yaklaşımının alternatif

8 Karl Marx, "Toward a Critique of Hegel's *Philosophy of Right*" *Early Texts*, çev. David McLellan (Oxford, Basil Blackwell, 1971), s. 115.

9 Larrain, *Marxism and Ideology*, s. 13.

10 a.g.y., s. 8.

bir anlatımını sunmaya çalışır. Bunu yapmak için McCarney, “Marksist ve Marksist- olmayan yorumcular aynı zarf içine koyan bir yanlış anlama iklimi” bulunduğunu ileri sürer.¹¹ “Eleştirel” ideoloji görüşü, ideolojinin “epistemolojik” tanımı olarak bilinen sorunu gündeme getirir. McCarney, Marx’ın ideoloji kavramını nitelik bakımından zorunlu olarak eleştirel görenlerin, ideolojinin söz konusu önermelerin doğruluğu ya da sahteliği üzerinde etkili epistemolojik bir kategori olduğunu -ideolojinin bilgiye karşıtlık içinde oluşan bir kategori olduğunu- varsayıklarını belirtir, ideolojiye pozitif yanlışlık atfetmekle sahte bilinç nosyonu, doğal olarak, ideolojinin “epistemolojik” tanımının en güçlü biçimidir. (McCarney, ideolojiyle ilgili “bilissel kusur” teorisine işaret eder.) McCarney, Marx’ın kullandığı ideoloji kavramının herhangi bir türden epistemolojik bir kategori değil, kesinlikle betimleyici bir terim olduğunu ileri sürer.¹² Birincisi, McCarney, Marx’ın ideoloji terimini, kendi başına bir kavram olmaktan çok genellikle bir sıfatla birlikte kullandığını belirtir -“Alman” ideolojisi ya da “burjuva” ideolojisi. Bu bağlamda, önemli bir çeviri hatasının anlamlı bir yanlış anlama sonucu doğurduğuna dair teoriyi öne çıkarır. Söz konusu pasaj ünlü *camera obscura* pasajıdır: McCarney, “bütün ideolojide” olarak çevrilen *in der ganzen Ideologie* (harfi harfine “ideolojinin tamamında”) ifadesinin genel olarak ideolojiye değil, özel olarak tartışılan Alman ideolojisine gönderme yaptığını ileri sürer. Dolayısıyla, McCarney’in görüşüne göre, pasajın, özellikle de optik metaforun teorik havası bütünüyle abartılmıştır.¹³ İkincisi, McCarney, diğerlerinin yaptığı gibi, sahte bilincin Marx’ın kullandığı bir nosyon olmadığında ısrar eder.¹⁴ Üçüncüsü, McCarney, Marx’ın yaklaşımının alternatif bir yorumunu, Marx’ı Marksist gelenekte daha sonra geliştirilen, özellikle Lenin ve Lukács tarafından geliştirilen savlarla daha yakından ilişkilendiren bir yorumu öne çıkarır.

11 Joe McCamey, *The Real World of Ideology* (Brighton, Harvester, 1980), s. 140.

12 a.g.y., s. 80, 92.

13 a.g.y., s. 3-4, 86.

14 a.g.y., s. 95.

Bu son nokta özellikle anlamlıdır; çünkü McCarney, çoğunlukla Marksist düşüncedeki başlıca vurgu farklılığı olarak algılanan şeyi uzlaştırmaya çalışır. McCarney, öncelikle Lenin'le bütünleşen ideolojinin tikel bir sınıfın düşüncesi ve bilinci olduğu görüşünü Marx'ın da paylaştığı, dolayısıyla Marx ve Engels için ideolojinin nesnel olduğu, toplumsal sınıfların tarihsel varoluşuna dayandırıldığı sonucuna varır. McCarney, ideolojiyi "sınıf çıkarlarına hizmet eden düşünce" olarak tanımlar.¹⁵ Gizemleştirme ya da yanılsama bakımından değil, özgül tarihsel toplumsal sınıfların nesnel varoluşu bakımından bu vurgulanır. Bu ideoloji görüşü ile ideolojiyi sınıflarla ilgili ve ait olduğu toplumsal sınıfın nesnel tarihsel konumuna göre ilerici ya da gerici olarak gören George Lukács'ın görüşleri arasında bir benzerlik vardır. (Bu nedenle Lukács'ın tarihsel roman çözümlemesi, burjuvazinin siyasal yükselme döneminde -kabaca 1848'e kadar- yazılan romanları, sınıfın gerilemeye başladığı tarihten sonra yazılanlardan daha ilerici olarak yorumlar.)¹⁶ Marx, Lenin ve Lukács arasındaki bu ilişki, McCarney'in görüşünde olumsuz değildir. Bu nedenle, ideoloji konusunda "bir tek, evrilen" Marksist düşünce "gelenegi" bulunduğunu, "gelenegin üyelerinin gözünde, konunun Marksist ele alınışlarında klasik bir statüye uydurulabilir olan" bir gelenegin bulunduğunu ileri sürer.¹⁷

McCarney'in savı, esas olarak, Marx'ın eleştirel ideoloji kavramı ile Lenin ve Lukács'ın daha betimleyici, sınıf bilinçli yaklaşımları arasında olduğu sanılan farklılığın bir yanlışlığa dayandığını göstermeye yöneliktir. McCarney'in Marx'ı, geleneksel olarak Marx'ın kullanımını Marksist gelenekteki diğer birçok yazarın kullanımından -kuşkusuz, Lenin ve Lukács'ın, fakat en anlamlısı Gramsci'nin- ayırt eden "eleştirel" ve "epistemolojik" tonlarından arındırılmış bir ideoloji kavramını kullanır. Daha sonra göreceğimiz gibi, bu anlaşmazlık, ideoloji

15 a.g.y., s. 127.

16 George Lukács, *The Historical Novel* (Harmondworth, Peregrine Books, 1969).

17 McCarney, *Real World*, s. 127.

ile ilgili tartışmalarda temeldir ve anlaşmazlığın acımasızca tekrarlanması, Marksist gelenekte iç tutarlılık arayanlara sorun yaratmaktadır.

McCamey'in savı şahsen beni ikna etmiyor, ideoloji konusunda bir "sahte bilinç" konumunun Marx'a yansıtılma derecesini vurgulamakta haklıdır. Marx'ın ideolojiye birçok göndermesinin, sadece kendileriyle polemige girdiği "ideologlar"a çoğunlukla idealist eğilimleri bulunan profesyonel filozoflara yönelik olduğu da doğrudur. Diğer yanda, ezici ağırlıkta kanıtlar, Marx'ın bu konudaki genel ruh halinin eleştirel *olduğunu* gösterir. Plamenatz ve Seliger gibi yazarları konularına sempati duymamakla suçlamak nispeten kolay olmasına karşın, Marx'ın ideoloji kavramını değişik, fakat tutarlı "eleştirel" anlamları bulunan bir kavram olarak yorumlayan Allen Wood ya da Bhikhu Parekh gibi ciddi ve konularına sempatik bakan bilim adamlarının vardığı sonuçları çürütmek daha zordur.¹⁸ Marx'ın ideoloji sorununa yaklaşımındaki çarpıtma ve yanılsama metaforları kadar Marx'ın bir bütün olarak bu alandaki çalışmasında geliştirilen tözsel savlar da, yadsınamaz bir şekilde "epistemolojik"tir. Erken Marx'taki yabancılaşma teorisinden *Kapital'deki* meta fetişizmi teorisine kadar Marx'ın bilinç ve ideoloji çözümlemesi, mistifikasyonun bilgiyle maskesi düşürülmeye açık olduğu inancına temellendirilir. Son olarak, Marx'ı ideoloji üzerine anlaşılmış bir tutumun süregeldiği "klasik" (yani Marksist-Leninist) bir geleneğin birinci sırasına koyma arzusu, Marksist teorideki temel anlaşmazlığı ve savı tıkamak pahasına gerçekleştirilebilir bir arzu olması olası görünüyor.

Marx III Egemen sınıfın düşünceleri her çağda egemen düşüncelerdir; yani, toplumun egemen *maddi* gücü olan sınıf aynı zamanda egemen *entelektüel* gücüdür de. Maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf, aynı zamanda zihinsel üretim araçlarını da kontrol eder;

18 Bkz. Allen Wood, *Karl Marx* (Londra, Routledge ve Kegan Paul, 1984). s. 117-120; Bhikhu Parekh, *Marx's Theory of Ideology* (Londra, Croom Helm, 1982), s. 10-13. (Wood tarihsel idealizmi, işlevsel ideolojiyi ve ideolojik yanılsamayı, Parekh idealizmi ve savunmayı saptar).

öyle ki, bu nedenle, genel olarak konuşursak, zihinsel üretim araçlarından yoksun olanların düşünceleri o sınıfa tabidir. Egemen düşünceler, hakim maddi ilişkilerin ideal ifadesinden başka bir şey değildir.¹⁹ (*Alman İdeolojisi*, s. 70)

Yine *Alman İdeolojisi*'nden alınan bu pasaj, ideolojinin toplumsal sınıfla ilişkisi konusunda iki ayrı belirleme yaparak, ideolojiye farklı bir perspektiften yaklaşır. Marx, egemen sınıf düşüncelerinin egemen düşüncelerde olduğu büyük iddiasıyla başlar; fakat bunun niçin böyle olduğunu ileri sürmeye geçtiğinde yaptığı açıklama çok basittir -egemen sınıf, ideolojik üretim araçlarını kontrol eder. O halde bu, fikir ve bilinç oluşturma araçlarının sahipliğinde ya da kontrol edilmesinde asli olarak varolan ideolojik güçle ilgili genel bir belirlemedir. Bunu yüzeysel değeriyle alırsak, bütünüyle tartışmasızdır ve örneğin Rupert Murdoch ve Robert Maxwell'in göze çarpan örnekleri olduğu son derece siyasallaşmış küçük bir ideologlar grubunun, basının sahibi ve denetçisi olması olgusunun Britanya'daki siyasal kültür düzeyini belirlediğine pek çok sosyalist ikna etmek gerekmez.

Ne var ki, görünüşte açık bu belirlemenin son derece tartışmalı iki boyutu var. İdeolojik üretim araçlarından yoksun olanların, genel olarak konuşursak, bu nedenle egemen sınıfa "tabi" olduklarını söylemek, popüler bilinç ve popüler kültür etrafında bir dizi güç konuyu akla getirmektir. Marx'ın bu pasajda onayladığı geleneksel ideolojik "tabilik" nosyonunun, kurbanı oldukları söylenen ürünlere birçok kadının duyduğu tutkulu hevese fazla hak vermediği hafif TV dizileri, telif ücretleri ya da romantik öykü gibi kültürel görüngüler üzerine feminist çalışmalar bu sorunları en çarpıcı biçimde ortaya çıkardı.²⁰ En azından bu tür "tabilik" süreçlerinin etkili olma biçim-

19 Marx ve Engels, *German Ideology*, s. 64.

20 Örneğin bkz. Judith Williamson, *Consuming Passions* (Londra, Marion Boyars, 1986); Rosalind Coward, *Female Desire* (Londra, Paladin Books, 1984); Ien Ang *Watching Dallas* (Londra, Methuen, 1985); Janice Radway, *Reading the Romance* (Chapel Hill, North Carolina University Press, 1984).

lerinin, sonunda hiç kimsenin çıkarına olmayan çıkar anlaşması nosyonunun ötesine giden ideolojinin inşasına katılım da hesaba katılarak daha sofistike bir çözümlenmesine gereksinmemiz olduğu geniş ölçüde kabul ediliyor. Feministler bu sorunu güçlü bir şekilde gündeme getirmiş olmalarına karşın, açıkça genel bir sorundur ve birçok kişi, genel olarak Marksist ideoloji teorisinin kırılğan bir ögesine dokunduğunu ileri sürer. Yani, görünüşte kavramda asli olarak varolan bir varsayım, bilincin ilerici düzeylerini ya da yanlarını az çok saptayabileceğimiz varsayımına meydan okur. Bu sorun daha sonra ayrıntılı olarak ele alınacak.

Marx'ın belirlemesiyle ilgili ikinci bir sorunun kabulü de dolaylı olarak feminizme atfedilebilir. Dale Spender'in tezi şöyledir: Erkekler dili kontrol ederler, medyayı kontrol ederler, yayın ve eleştiri kurumlarının kapılarını kontrol ederler: Marx'ın "zihinsel üretim araçları" dediği şeyleri kontrol ederler ve temsil ettikleri çıkarlar, sermayenin çıkarlarından çok erkeklerin çıkarlarıdır. Dale Spender'in kitaplarının başlıkları -örneğin, *Man Made Language, Women of Ideas - and What Men Have Done to Them* ve *For the Record*²¹ - feminist ataerkil kültür eleştirisinin bu versiyonunun altında yatan teoriyi gösterir. Spender'in çalışmasının teorik konumu geniş ölçüde eleştirilmiştir²² ve burada ayrıntısıyla üzerinde durmama gerek yok.

Spender'in Marx'ın belirlemesini genişletip farklı bir egemen gruba uygulaması -sınıftan çok cinse dayalı- Marx'ın buradaki savının zayıflığını gösterir. Egemen sınıfın ideolojisinin egemen olduğu belitsel midir ya da bu, zihinsel üretim araçlarının sınıfsal kontrolü sayesinde mi gerçekleşir? Açıkçası, sadece cinsiyeti değil, ırkçılık ve bununla bağlantılı yapısal etnik eşitsizlikleri de hesaba katacaksa, Marx'ın belirlemesi-

21 Dale Spender, *Man Made Language* (Londra, Routledge, 1980), *Women Ideas and What Men Have Done to Them* (Londra, Pandora Press, 1982) ve *For the Record* (Londra, Women's Press, 1985).

22 Kesin bir eleştiri için bkz. Maria Black ve Rosalind Coward, "Linguistic, Sexual and Social Relations: A Review of Dale Spender's *Man Made Language*" *Screen Education*, 39 (1981); ayrıca bkz. Alison Assiter, "Did Man Make Language?", Roy Edgeley ve Richard Osborne (eds.) *Radical Philosophy Reader* (Londra, Verso, 1985) içinde.

nin önemli ölçüde yeniden düşünülmesi gerekiyor. İngiliz medyasının ve kültürel pratiklerinin ırkçı niteliğini²³ ve kontrol etmek bir yana, bu alanlara katılımdan siyahların dışlanması- nı çözümleyen giderek büyüyen bir yazın var. Bu ırkçılık karşıtı savlar da, zihinsel üretim araçlarının kontrolü nosyonu- la aynı çerçevede işler: Bu, "egemen sınıf" düşünceleriyle ilgili savı nasıl etkiler? Bu noktaların önemi, Marx'ın ideoloji teo- risinin zorunlu olarak toplumsal sınıfla ilişkili olduğu varsayımı- na meydan okumasında yatar. Sorun salt Marx'ın sezgisinin başka bir toplumsal bölünmeye -cins ve ırk bölünmesi gibi- uygulanabilmesi değil, bu diğer toplumsal bölünmelerin öne- mini kabul etmenin, egemen sınıf terimiyle anlatılmak istene- ni yeniden düşünmeye bizi zorlamasıdır.

Aktarılan pasajın açık anlamının altında yatan şey, ide- olojinin sınıf-kaynaklı niteliğiyle ilgili Marx'ın ileri sürdüğü çok daha ince bir savdır. Bir dönemin belli karakteristik düşünce- lerinin, olumsal olarak değil, özsel olarak söz konusu toplu- mun üretim ilişkileriyle bağlantılı olduğunu ileri sürerek, ege- men sınıf düşüncelerinin egemen düşünceler olduğu iddiası- nın başka bir boyutuna uzanır. Marx'ın verdiği örnekler, aristokratik onur ve sadakat nosyonları ile burjuva özgürlük ve eşitlik düşünceleridir.²⁴ Marx, genel olarak öyle varsayılma- sına karşın, bu düşüncelerin uygun düştükleri üretim tarzlarıyla (bağımlı emeğe dayalı feodalizm ve biçimsel olarak özgür emeğe dayalı kapitalizm) tesadüfen çakışmadığını ileri sürer. Böylesi düşüncelerin "düşünce olarak kavranan hâkim maddi ilişkiler" olduğuna, dolayısıyla üretim ilişkilerinin parçası ve analitik olarak bu maddi temelden ayrılamaz olduğuna inanır.

Genel bir ideoloji teorisi geliştirme projesiyle ilişki için- de incelendiğinde bu sav da sorunludur. Daha sonra görece-

23 Bkz. Charles Husband (ed.), *White Media and Black Britain* (Londra, Ar- row Books, 1975); Stuart Hall, "The Whites of Their Eyes: Racist Ideolo- gies and the Media" George Bridge ve Rosalind Brunt (eds.) *Silver Li- nings: Some Strategies for the Eighties* (Londra, Lawrence and Wishard, 1981) içinde; Cecil Gutzmore, "Capital, 'Black Youth' and Crime," *Race and Class*, cilt 25, no. 2 (1983) içinde.

24 Marx ve Engels, *German Ideology*, s. 65-67.

gimiz gibi, Ernesto Laclau siyasal ideolojilerin “sınıf aidiyeti” niteliğinin, daha önce birçok kişi tarafından yapıldığı gibi hesaba katılamayacağını gösterdiğinde, siyasal ideoloji konusundaki Marksist teoride belirleyici bir değişiklik oldu.²⁵ Çeşitli sınıf ideolojileriyle aynı hizaya konulmasının olanaklı olduğu anlaşılan ve dolayısıyla, zorunlu olarak bir “sınıf aidiyeti” niteliği bulunduğu söylenemeyen bir dizi fikrîsel yapının (“yurtseverlik” bunun iyi bir örneğidir) varolduğu açıktır, ideolojinin sınıfla bağlantılı olup olmadığı ya da hangi anlamda bağlantılı olduğu ile ilgili tartışmalar, son yıllarda oldukça önemli olmuştur. Geriye dönüp Marx’ın ideoloji üzerine düşüncesiyle ilgili yorumlara bakarsak, bu merkezi konudaki görüşlerinin sorunlu olduğunu ve çeşitli okumaların sunulmakta olduğunu görebiliriz.

Örneğin Bhikhu Parekh, “Marx’a göre bir ideoloji, ister bir sınıf, bir ulus, bir meslek ya da bir ırk olsun, sistematik olarak bir toplumsal gruba yönelik önyargılıdır. Bu nedenle, ideolojiyi bir sınıfa yönelik önyargılı bir düşünce gövdesi olarak tanımlamak yanlıştır” diye yazar.²⁶ Diğer yanda, bu konudaki Marx yorumcularının çoğunluğuyla aynı çizgide olan Goran Therborn, “ideolojilerin maddi, sınıfsal belirlenimi üzerinde merkezileşen klasik Marksist sorunsal’a işaret eder.”²⁷ O halde, Marx’ın kendi yazılarının belirsizliklerinde ve Marksist gelenekteki değişik yorumlarda, ideolojinin toplumsal sınıfla ilişkisi konusunda önemli tartışmalar ve gerçekte kafa karışıklığı için temelin zaten bulunduğunu görebiliriz. Yine de, daha sonra göreceğimiz gibi, bu bağın bütünüyle koparıldığı an, geleneksel olarak anlaşıldığı şekliyle Marksist siyasal teörünün geçerliliği için belirleyici oldu.

25 Ernesto Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism* (Londra, New Left Books, 1977).

26 Parekh, *Marx’s Theory*, s. 47.

27 Goran Therborn, *The Ideology of Power and the Power of Ideology* (Londra, Verso, 1980), s. 9. (*İktidarın İdeolojisi ve İdeolojinin İktidar*, çev. İrfan Cüre, İletişim Yayınları, 1989).

Marx IV {O zaman bir toplumsal devrim çağı başlar} Ekonomik temelin değişmesiyle birlikte bütün muazzam üstyapı da az çok hızlı bir şekilde dönüşür. Böylece dönüşümler değerlendirilirken, doğal bilimin kesinliğiyle belirlenebilen üretimin ekonomik koşullarının maddi dönüşümü ile insanların bu çatışmanın bilincine vardıkları ve savaşıarak çözmeye çalıştıkları hukuksal, siyasal, dini, estetik ya da felsefi -kısaca ideolojik- biçimleri daima ayırt etmek gerekir. Nasıl ki, bir kişiyle ilgili fikrimiz o kişinin kendisiyle ilgili ne düşündüğüne dayanmıyorsa, aynı şekilde, böyle bir dönüşüm dönemini de o dönemin kendi bilinciyle yargılayamayız; aksine, bu bilinç, maddi yaşamın çelişkilerinden, toplumsal üretken güçler ile üretim ilişkileri arasındaki mevcut çatışmadan hareketle açıklanmalıdır.²⁸ [*Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları; 5. baskı, 1993, s. 23-24]

1859'a gelindiğinde Marx, kendisinin ve Engels'in 1845-1846'da yazdıkları *Alman İdeolojisi*'nde ana hatlarını çizdikleri formülasyonlardan uzaklaşmıştı. Bu pasaj, ideoloji üzerine üç önemli tezi özlü bir şekilde tanıtmasıyla dikkate değerdir: Ünlü "temel ve üstyapı" metaforu, ideolojik "mücadele" düşüncesi ve ideoloji ile bilgi (ya da bilim) ayrımı. Burada Marx'ın ideoloji teorisindeki "topografik" metafor denilen şeyin üzerinde durmamız gerekmiyor -aynı metinde bunu aşağıdaki terimlerle betimler: "Üretim ilişkilerinin toplamı, toplumun ekonomik yapısını, üzerinde hukuksal ve siyasal bir üstyapının yükseldiği ve belirli toplumsal bilinç biçimlerinin karşılık geldiği gerçek temeli oluşturur."²⁹ (s.23) Bu, muazzam bir güç kazanmış bir ideoloji imgesinin klasik bir ifadesi olması

28 Karl Marx, "Preface to a Contribution to the Critique of Political Economy" Marx ve Engels, *Selected Works*, cilt 1 (Londra, Lawrence and Wishart, 1973), s. 182 içinde. [*Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, 5. baskı 1993]

29 a.g.y., s. 181.

na karşın, burada bile, devlete ilişkin olarak sunulan "toplumsal bilinç" in üstyapıyla ilişkisi bir bakıma açık olmadığı için, formülasyonun belirsiz olduğunu belirtmek gerekir. Stuart Hall'ün *Alman İdeoloji'sinden* alınan benzer bir pasajla ilişki içinde yorumladığı gibi, bu embriyonik temel/üstyapı modelinde iki değil, daha çok üç *düzlem* var gibi görünüyor -birincisi, maddi üretim "temel"i; ikincisi, sivil toplum ve devlet düzlemi ve üçüncüsü, bilinç, felsefe, din, vb. alanı.³⁰ Marx'ın ideolojiyi sivil toplum ve devlet -siyasal topluluk olarak toplum- düzlemine denk yücelme isteksizliği, ideoloji konusunda klasik determinist denilen tutumdaki birçok belirsizlikten birinin kaynağıdır. Kuşkusuz, birçokları için ekonomik olarak verili "gerçeklik" in yansıması olarak değişmez bir ideoloji kavrayışını simgeleyen temel-üstyapı metaforu, epeyce eleştirel ilgiye maruz kalmıştır, ideolojiyle ilgili klasik tartışmalardaki belirleme sorununu daha genel değerlendirilirken buna işaret edilecek.

Tartışılan pasajın ikinci bir özelliği de ideoloji düzleminde sınıf mücadelesinin bilincinde olan ve "savaştan" insanlara (herhalde burada bir defalık halk diyebiliriz) Marx'ın yaptığı göndermedir. Gerçekten bir tabirden fazla bir şey olmayan bu yan cümle, Marx'ı Gramsci olmak üzere olan Marx olarak yorumlamanın en sağlam kanıtıdır. Bu ifadeyi, Marx'ın ideolojiyle ilgili konumunun genel bir okunması düzeyine yükseltmek, daha yakın zamanlarda ilgi konusu olan kültürel siyaseti Marx'a yansıtmaktır ve ne yazık ki bir bütün olarak Marx'ın yazılan bu yansıtmayı haklı çıkarmıyor.

Pasajın son cümlesini, bilim/ideoloji ayrımı üzerine tartışmaya uygun düşen Marx'ın yöntembilimsel konumuyla ilgili genel bir fikir vermek için aktarıyorum. Epistemolojik bir gerçekçi olduğunu göstermek için daha açık bir ifadede bulu-

30 Stuart Hall'ün, ne yazık ki baskısı tükenen bir derlemedeki makalesi, ideolojinin belirlenimi sorunları konusunda Marx'ın düşüncesinin gelişmesiyle ilgili örnek bir değerlendirme verir: "Rethinking the 'Base and Superstructure' Metaphor," Jon Bloomfield (ed.) *Class, Hegemony and Party* (Londra, Lawrence and Wishard, 1977) içinde.

nabilir miydi? Marx bir toplumun kendisiyle ilgili söyleminin geçerliliğini kabul etmez, bunu bir bilgi kaynağı olmaktan çok açıklanması gereken bir görüngü olarak görür. Ne var ki, bu da, özgül bilim ve ideoloji sorunu konusunda Marx yorumlarının kaçınılmaz çeşitliliği konusundan ve epistemolojik gerçekçilik geleneklerinin, örneğin Foucault'nun konumuyla bağdaşıp bağdaşmadığı ya da ne ölçüde bağdaştığı ile ilgili daha genel anlaşmazlık sorunundan daha az açık bir konudur.

Sözünü etmek istediğim son iki "Marx" versiyonu, yakın zaman yorumcularının Marx'ın yazılarından farklı konumlar çıkarmış olduğu versiyonlardır. Marx'ın 1851-1852 tarihli metnini, "On Sekizinci Brumaire", değerlendirdiğinde Stuart Hall, *Alman İdeolojisi* ile bu metin arasında geçen birkaç yıl içinde Marx'ın ideoloji ile ilgili düşüncesindeki kopuşun önemini vurgular.

Marx V Stuart Hall "On Sekizinci Brumaire"den söz ederek yazar: Louis-Napoleon'un rejimi -tekil bir despotizm biçiminde ortaya çıkan- aslında, tikel bir sınıf çıkan üzerine oturur: Gerilemeye mahkûm olmasına karşın, o sırada Fransa'daki "en kalabalık" sınıf olan küçük mülk sahibi köylülüğün çıkarları üzerine. Bu sınıf bölüntüsü kendi başına yönetemez: Napoléon *aracılığıyla* ve onun düşüncelerinin aracılığıyla yönetir. Büyüyen devlete geçici rıza gösteren bu sınıftır -zira devlet "havada asılı" değildir: Fakat geçmişin (daha büyük ve başka bir Napoléon geçmişinin) ruhlarını, adlarını, savaş çılgınlıklarını ve giysilerini canlandıran Louis Napoléon, bu sınıfın siyasal düzlemdeki iktidarının *yürütücüsüdür*. Sermaye, bir "ertelemeye" razıdır. "Bonapartizm" bunun adı ve biçimidir. Bu savı daha ayrıntılı incelemeden, dönemin bu ve diğer ilgili denemelerinden, Marx'ın siyasal/hukuksal üstyapılar ve devlet biçimleri alanını, kendi temellerine karşılık gelen basit yansıtıcı ya da ifade edici anlamda düşünmediğini görmeye yeter. Marksist bir üstyapılar teorisi geliştirmede bu deneme, *eksen* olmalıdır.³¹

31 Hall, "Base and Superstructure" s. 60.

Burada, Louis Althusser'in daha sonra siyasal "düzlem" -toplumsal oluşumun kendi başına etkili olan bir kesimi- dediği şeyin özgül işleyişi değerlendiriliyor.³² Hall'ün savının amacı, yirminci yüzyıl Marksist teorisinde devletin işleyişini ideolojik bakımdan çözümleyen ve bu çözümlemeyi mekanik olmayan bir şekilde toplumsal bütünlüğün diğer yanlarıyla ilişkilendirmeye çalışan yeni geleneği bizzat Marx'ın kendisine kadar geri götürmektir. Deyim uygunsa, bizzat Marx'ın ekonomi ile ideoloji arasındaki dolaylı bir ilişkiyle çalıştığı varsayımından insanları vazgeçirmek olduğu kadar, sadece Gramsci'nin değil, Althusser, Poulantzas ve (daha yakın zamanlarda) Lac-lau'nun da katkıları bakımından Marx'taki referans noktasını göstermektir. Stuart Hall'ün vurguladığı gibi, siyasal düzlem -şimdilik hem devleti hem "sivil toplum'u dahil edebileceğimiz- bir bütün olarak toplumsal ilişkilerde belirlenme genel sorununa Marx'ın yaklaşımıyla böylesine önemli bir dolayım kurmayı sağlar.

Marx VI John Mepham *Kapital'in* birinci cildinden söz ederek yazar: [Marx'ın görüngüsel biçim ile gerçek ilişki aynını], düşünce ile gerçeklik, arasındaki ilişki ve gerçeklikle ilgili yanılsamaların kökenleriyle ilgili tözsel bir epistemolojik teoriyi içerir. Bu teori, bizzat gerçekliğin görüngüsel biçiminin ideolojik yanılsamaların kaynağı olduğu teorisidir... ideolojik dil, sadece dikkatleri gerçek toplumsal ilişkilerden uzaklaştırmaz, onlara başka bir anlam vermez, hatta doğrudan yadsımaz. Bunları düşünceden yapısal olarak dışlar.³³

32 Louis Althusser, "Contradiction and Overdetermination" For Marx, çev. Ben Brewster (Harmondsworth, Penguin Books, 1969); Louis Althusser ve Etienne Balibar, *Reading "Capital"* (Londra, New Left Books, 1977) (*Kapital'i Okumak*, çev. Celal A. Kanat, Belge Yayınları, 1995 (kısaltılmış çeviri))

33 John Mepham, "The Theory of Ideology in *Capital*," John Mepham ve David-Hillel Ruben (eds.), *Issues in Marxist Philosophy*, cilt 3: *Epistemology, Science, Ideology* (Brighton, Harvester, 1979), s. 151-152 içinde.

John Mepham, Marx konusunda yazı yazan birçok yazarın kabul ettiği bir konuda ve ideoloji kavramı üzerine genişletilmiş bir sav ileri sürer -Marx *Kapital*'i yazmaya başladığında ideoloji sözcüğünden büyük ölçüde vazgeçilmiş olmasına karşın, ideoloji ile ilgili en ayrıntılı ve sofistike teorik savlarını içeren çalışmanın bu olduğu savı.³⁴ *Kapital*'deki "meta fetişizmi" teorisinin, insan emeğiyle oluşan ilişkilerin nasıl şeyler arasındaki ilişkiler gibi görüldüğünü açıklayan kapitalist toplumdaki ideolojinin teorisi olduğu uzun süreden beri geleneksel olarak kabul edilmektedir.³⁵ ("Meta fetişizmi", bazen yanlış varsayıldığı gibi kapitalizmdeki tüketimcilik bir betimlemesi değil; *şeyleşmenin* bir çözümlemesidir.) John Mepham, *Kapital*'de "görüngüsel biçim)" kavramlarını "gerçek ilişki"ye bağlayan tezi belirtir: Bu, basitçe, görüngüsel biçimin gerçek ilişkiye bulanıklık ya da görünmezlik kazandırdığı tezidir. Bu nedenle, örneğin bir şeye karşılık bir ödeme gibi görünen ücret biçimi, gerçekte, satın alınan şeyin bir üründen çok emek zamanı olduğu bir sözleşmenin parçası olması olgusunu maskeleyer. Mepham, Marx'ın bir yanda görüngüsel biçim ya da görüntü ile diğer yanda gerçek ilişki ya da öz arasına koyduğu ayrımın -kapitalizmin işleyişiyle ilgili bütün çözümlemesinin dayandığı bir ayrım- yüzeydeki ve temeldeki süreçler nosyonundan çok daha büyük bir epistemolojik içeriği bulunduğunu ileri sürer Mepham'a göre bu ayrımın sistematik olarak ideolojiyle ilişki içinde ve özel olarak da bir mistifikasyon sorununun gündeme geldiği yerde akla getirilmesinin nedeni budur. Bu nedenle, Marx'ın meta fetişizmi çözümlemesi, "ideolojik yanılsamaların kaynağı, bizzat gerçekliğin görüngüsel biçimidir" şeklindeki genel bir teorisinin sadece bir örneğidir.³⁶

34 Bu konuda ayrıca bkz. Larrain, *Marxism and Ideology*, s. 8.

35 Ben Fine şunu yazar: "Meta fetişizmi, kapitalizmin ekonomik biçimlerinin altında yatan toplumsal ilişkileri gizleme biçiminin en basit ve en evrensel örneğidir... görüntü (zorunlu olarak sahte olmaksızın) ile gizlenen gerçeklik arasında ideoloji çözümlemesiyle ele alınabilen bir çatallaşma kurur" (Tom Bottomore vd. (eds.) *A Dictionary of Marxist Thought* (Oxford, Basil Blackwell, 1983), s. 87). (*Marksist Düşünce Sözlüğü*, çev. Mete Tunçay, İletişim Yayınları, 1993)

36 Mepham, "Theory of Ideology" s. 150-151; bu bağlantıyla bkz. Hall'ün Darstellung değerlendirmesi (*Kapital*'de temsil teorisi), "Base and Superstructure" s. 61-63.

Mepham, Marx'a göre "aldatıcı olan(ın), insanın görünüşte dolaysız bir şekilde deneyimle tanıdığı toplumsal ilişkilerin biçimi" (değer, ücret, para, metalar, vb.) olduğunu vurgulayarak, Marx'ın ideolojiyi "açıkça algılanabilir olguların bir tür aldatıcı algılanması" olarak gördüğüne dair görüşü çürütür.³⁷ Aktarılan pasajın son kısmında, Mepham'ın ideolojinin, belli algıların sistematik ve gizemleştirici bir şekilde söylemden dışlanmasıyla etkili olduğunu ileri sürdüğü kısımda işaret edilen budur. Marx'ın kendi sözleriyle: "Meta olarak ürünleri damgalayan ve oluşmaları meta dolaşımının zorunlu bir ön hazırlığı olan nitelikler, insanlar ... anlamlarını çözmeye çalışmadan önce doğal, kendinden anlaşılır toplumsal yaşam biçimleri kararlılığını zaten kazanmışlardır."³⁸

İdeoloji kavramına Marx'ta bulunacak altı farklı yaklaşımı sergiledim. Bu yaklaşımlar, dikişsiz bir "Marksist ideoloji teorisi" ağı oluşturmazlar ve Marx'ı bir ideoloji "teorisi" üretmiş gibi ele almak haksızlıktır. Marx'ın bazı önermelerinin muazzam gücü ve belagati vardır. Sorun, Marx'ın farklı zamanlarda ileri sürdüğü ya da yorumcuların onun eserlerinden çıkardığı tek tek savların, sonraki tartışmalarda anlaşmazlık konusu olmuş sorunlarda genel bir tutum meydana getirmemesidir. Marx'ta, hem ideolojiyi düşünmek zorunda kaldıklarında eski moda ekonomik determinizmden hoşlananları hem de daha Gramscici bir ideolojik ve kültürel mücadeleyi destekleyenleri memnun edecek şeyler var. Gerçekten de Gramsci'de olduğu gibi, Marx, şaşırtıcı derecede değişik bir olası "okumalar" yelpazesine hammadde sağlayan Rorşah lekesi* benzeri bir şey olmuştur.

Marx'ın ideolojiyle ilgili önermeleri sonraki yazar ve düşünürleri, farklı biçimlerde etkilemiştir: Bazıları "camera obscura"yı, bazıları Gramsci'yi nüjdeleyen şeyleri, bazıları da meta fetişizmini tercih eder.

37 Mepham, "Theory of Ideology," s. 167-168.

38 Aktaran a.g.y., s. 152.

* Nelere benzediği, kendisine neler anımsattığı sorularak bir kimsenin düşünce yapısını ve kişiliğini anlamak için kullanılan çeşitli biçimlerde düzensiz mürekkep lekelerinden oluşan şekil- ç.n.

Bu konumların tamamı, metinsel desteğiyle birlikte Marx'ın yazılarından çıkar. Bir anlamda, temel konularda Marx'ın görüşleriyle ilgili değişik yorumlardan hangisinin en makulü olduğunu araştırmak önemli olmaktadır. Başka bir anlamda ise, aslında hiç de önemli değildir. Marx, ideolojiyle ilgili öyle bir metaforlar yelpazesi saçmıştır ki her birimiz, sersemletici bir imge ve modeller yelpazesi arasında yolumuzu bulmak zorundayız. Tam da Marx'ın kendi yazılarının "açıklık"ının ya da içsel olarak çelişkili doğasının (tercih ettiğiniz görüşe bağlı olarak) Marksist gelenek içinde geniş bir tartışma ve anlaşmazlık alanı açmış olması, herhalde en anlamlı noktadır. Tartışma paradigması, son yıllarda geniş ölçüde ve sesli bir şekilde eleştirilmiştir; Marksist projeye yöneltilen bu daha temel itirazlara bakmadan önce, gelenek içinde en fazla tartışma yaratan konuların ana hatlarını çizmeye çalışmak istiyorum ve bundan sonraki bölümlerin temelini bu oluşturacak.

Larrain'in ileri sürdüğü, gibi,³⁹ Marksist gelenekte ideoloji ile ilgili tartışmanın belki de en süregelen konusu, zorunlu olarak "eleştirel" bir tutum alıp almama sorunudur -örneğin, ideolojiyi yanılısma, mistifikasyon, çarpıtma, vb. olarak kavramlaştırarak. Bu "epistemolojik" tanım (ideolojik diye kategorileştirilen şeyden üstün bilgi konumundan konuştuğu için böyle denilen), çoğunlukla, daha nötr bir görüşü benimseyen ve ideolojiyi tarihsel toplumsal sınıfların dünya görüşü olarak gören yazarların -Lukács ya da Lenin gibi- karşısına çıkarılır. Bu konu, her zaman Marksizmde oldukça siyasallaşmış bir konu olageldi; fakat şimdilerde daha geniş ve daha güncel bir siyasal anlam kazandı. Çağdaş radikal siyasette baskı görenlerin kişisel sesi, son zamanlarda yeni bir güç kazandı ve Marksist ideoloji teorisi, yeni ve sesli meydan okumalarla karşı karşıyadır.

Çoğunlukla "ideoloji ve bilim" başlığı altında tartışılan epistemoloji sorunu bununla ilgilidir. Marx'ın epistemolojik açıdan ne ölçüde bir gerçekçi, ne ölçüde bir görececi olarak yorumlanabileceği konusunda fikirler değişmektedir ve bu,

39 Larrain, *Concept of Ideology*.

birçok lokal tartışmanın etrafında döndüğü konudur. Çağdaş teori bakımından da bütünyle yeni bir yaşam gücü kazanmıştır: Foucault'nun, "hakikat rejimleri"nin işleyişi lehine "Hakikat"i reddi, epistemolojiyi toptan yeniden düşünme örneğinden başka bir şey değildir. Foucault'nun kesin bir şekilde açığa kavuşturduğu gibi, bizzat ideoloji kategorisi, böyle sine önemli bir yeniden düşünmeden yarasız beresiz çıkmaz.

Üçüncüsü, "determinizm" sorununu, Marksist gelenekte ya "temel/ üstyapı" metaforu biçiminde ya da daha yakın zamanlarda "eklemleme" ya da "görelî özerklik" tartışmaları biçiminde süren ideolojiyle ilgili tartışmaların tanımlayıcı karakteristiği olarak saptayabiliriz. Burada da, çağdaş toplumsal teorisyenlerin çalışmalarında, sadece insanların verdiği yanıtlarda değil, bizzat sorunun kendisinde de önemli bir dönüşüm görüyoruz. Bunu gerektiği gibi açıklamak için, ideolojinin zorunlu olarak eleştirel ya da aşağılayıcı bir terim olup olmadığı sorunundan ve bunun neden olduğu belalı konulardan başlayarak, bu üç konuya sırayla girmemiz gerekecek.

İDEOLOJİ: ELEŞTİRİ Mİ, BETİMLEME Mİ?

“İdeolog” teriminin, kaçınılmaz bir eleştirel çağrışımı vardır; ideologlardan söz ettiğimizde, bilerek, böylesi insanların belli bir görüşün temsilcileri ya da sözcüleri olmaktan fazla bir şey olduklarını ima ederiz -ikna ve söz sanatında beceriklidirler ve hoşlanılmayan olguların üstünü örtmeye ve aykırı bilgiyi çarpıtmaya çalışabilirler. Fakat ideolog terimi, zorunlu olarak eleştirel bir terim değildir: Sovyetler Birliği’nde parti “ideologları”nın işgal ettikleri çeşitli mevkiler, bir zamanlar siyasal stratejinin önemli bir parçasını oluşturan saygın siyasal görevlerdi. Batı’nın kapitalist demokrasilerinde, hükümette bir ideoloji bakanlığı sandalyesi kuşkuyla karşılanırdı; zira, hükümetin propaganda işlevine açıkça izin verildiği savaş zamanları hariç, siyasal inanç ve davranışın açık ikna mekanizmalarından çok olgularla ilgili rasyonel savlara dayandığına inanılır. Elbette, Sovyetler Birliği’nde ideolojinin bir siyasal strateji meselesi olduğu açıkça kabul edilir: “Sağduyu” aldatmacası yoktur ve siyasal tutumların her zaman zaten *siyasal* olduğu yadsınmaz.

"İdeolog" teriminin çağrışımlarındaki bu fark, ideolojinin anlamı konusunda Marksist gelenekte karşılaşılan iki farklı gelenekten kaynaklanır. "Batılı" görüş, gevşek bir şekilde, bir önceki bölümde gösterdiğim şeyin Marx'ın tutumu olduğuna dayanır; Sovyet görüşü ise, yine gevşek bir şekilde, Lenin'in tikel bir sınıfın bakış açısı olarak ideoloji anlayışına dayanır, ideoloji üzerine yakın zamanda yayımladığı iki kitabıyla haklı olarak önemli bir etkide bulunan Jorge Larrain,¹ Marksist düşüncede bu alandaki temel çelişkiyi açığa kavuşturmakla onurlandırılmalıdır. Kavram üzerine özet bir denemesinde, "Marksist gelenekte iki başlıca ideoloji kavrayışının varlığı, birçok tartışmanın kaynağıdır. Bugünün kimi yazarları, bu versiyonlardan sadece birinin hakikaten Marksist olduğuna inanırken, Marx ile Lenin arasındaki farkı kabul edemeyen bazıları ise, iki versiyonu uzlaştırmaya çalışırlar" sonucuna varır.² Larrain, ideoloji üzerine birçok tartışmayı bu karşıt kavrayışlar -Marx'taki "olumsuz" ya da "eleştirel" ideoloji teorisi ile Lukács ve Gramsci'de olduğu kadar Lenin'de de rastlanan tarihsel toplumsal sınıflarla bağlantılı genel dünya görüşlerinin ve bakış açılarının "olumlu" ya da betimleyici tanımı- etrafında merkezileştirir. Kuşkusuz, bunu Marksist ideoloji teorilerindeki temel bölünme olmasa da temel bölünmelerden biri olarak görmek için neden var. Ne var ki konuyu bütünsel kavrayışında Larrain'in bu farkı abarttığı ileri sürülebilir; ideoloji kavramı, diğer birçok anlamlı tartışmayı da üretmiştir ve bunlardan bazıları bugünkü teori tartışmalarını etkilemektedir.

İDEOLOJİNİN 'ELEŞTİREL' TANIMI

Önce bütünün "Marx" kutbunu ele alarak tartışmaya bakalım. Bir önceki bölümde ileri sürdüğüm gibi, Marx'ın çeşitli

1 Jorge Larrain, *The Concept of Ideology* (Londra, Hutchinson, 1979) ve *Marxism and Ideology* (Londra, Macmillan, 1983).

2 Larrain'in ideoloji üzerine giriş yazısından, Tom Bottomore vd1. (eds.) *A Dictionary of Marxist Thought*, s. 223.

ideoloji tanımlarının hepsinde eleştirel bir çekirdek vardır, ister yanılısma ve mistifikasyondan ve din eleştirisinden, ister meta fetişizmi teorisinden ve kapitalizmdeki diğer şeyleşme biçimlerinden söz etsin, Marx'ın ideoloji düşüncesini kullanışı, tartışmasız biçimde "eleştirel" bir kavrayışa dayanır. Larra-in'in terimleriyle, ideolojiyi düşüncenin bir tür çarpıtılması olarak kavraması anlamında "olumsuz" bir kullanımdır. Marx'ın bir yanda bilgi ya da bilim ile öte yanda ideoloji arasında bir ayrımı açıkça önermesi anlamında "epistemolojik" bir kullanımdır da: Ideolojinin yetersiz bilgi statüsü hakkında iddialarda bulunur.

Marx'ın kullanımıyla uyumlu sonraki yaklaşımlara rastlamak zor değil ve bu kullanım salkımından bir iki örnek vereceğim. Kesinliği bakımından göze çarpan yakın zamanın bir örneğine bakalım. Terry Lovell, "O halde ideoloji, yetersizliği toplumsal olarak motive edilen yanlış inançlar üretme ve yayma olarak tanımlanabilir. Bu tanım, diğer iki kategoriye, toplumsal olarak motive edilmeyen yanlış inançlar ve toplumsal olarak motive edilen geçerli inançlar kategorilerini kabul eder ve ikisini de ideoloji kategorisinin dışına yerleştirir" diye yazar.³ Lovell, tam da bu kesin tanımın, hem çarpıtılmış bilgi olarak hem de sınıf bağlantılı düşünceler olarak ideoloji tanımının maruz kaldığı birçok tuzaktan sakındığını ileri sürer. Konuyla ilgili bütün Marksist yazarların değil, fakat bizzat Marx'ın hayranlık verici bir muhakeme yöntemi izlediğini belirten Lovell, "verili bir düşünceler gövdesinin ya da teorinin sınıf çıkarlarına hizmet ettiğini kanıtlamak, her zaman ideoloji etiketini haklı göstermeye yetmez. Çalışmayı değerlendirmek için *ilk önce* epistemolojik ölçütü uygulamak her zaman zorunludur. Sadece söz konusu düşüncelerin kendi nesneleri için yetersiz oldukları bolca gösterildiğinde ve yetersiz kalan yanların sistematik bir şekilde sınıf çıkarlarına dokunduğu da gös-

3 Terry Lovell, *Pictures of Reality: Aesthetics, Politics and Pleasure* (Londra, British Film Institute, 1980), s. 51-52.

terildiği zaman, ideoloji eleştirisinin tamamlan"dığında ısrar eder.⁴ Terry Lovell'ın tanımı, Marx'ın kendi düşüncesinin "eleştirel" ve "epistemolojik" geleneğinde bir açıklık modelidir. Lovell kendi savını sınıfsal bir ideoloji çözümlemesine bağlar ve ideolojiyi, Raymond Williams'ın "duygu yapıları" dediği şey gereğince kurmaktan çok, özel olarak bilinçli inançlar düzleminde kurar: Bu ikisi de, daha sonra göreceğimiz gibi "eleştirel" tutumla yan yana gitme eğilimindedir.

"Marx kutbu"nun bakmak istediğim ikinci örneği, genel bağlamını Althusser'in kapitalist devletin bir "ideolojik aygıt"ı olarak okulun işleyişiyle ilgili değerlendirmesinden almayı önerdiğim için daha tartışmalı olabilir. Louis Althusser'in iyi bilinen denemesi aşağıdaki seyriz izleyen bir pasaj içerir:

1. "Okul, devletin hâkim ideolojik aygıtıdır."
2. "Her toplumsal sınıftan çocukları ilköğretim çağından alır; sonra on yıl boyunca ...kafalarına... egemen ideolojiyle sarılmış bir miktar 'know-how' (... doğal tarih ... edebiyat) ya da basitçe saf haliyle egemen ideoloji (etik, yurttaşlık bilgisi, felsefe) doldurur."
3. "Yaklaşık 16 yaşlarında çocukların büyük bir kitlesi dışarı atılır (işçiler ve köylüler) ... Okula uyum gösteren gençliğin bir kısmı ... biraz daha ileri gider (teknisyenler, sekreterler, alt düzey yöneticiler)... Bir kısmı zirveye ulaşır (entelektüeller, yöneticiler, polis, politikacılar, idareciler, ideologlar)."
4. "Yolda dışlanan her kitleye, sınıflı toplumda yerine getirmek zorunda oldukları role uygun ideoloji pratik olarak verilir." (Sömürülen işçilerin "ulusal" ve "apolitik" olan bir bilinci vardır; yöneticilerin "insan ilişkileri" vardır; baskı araçları itaati güçlendirebilir; ideologlar bilinci manipüle edebilirler.)

4 a.g.y., s. 53.

5. Bu yaşamsal sonucu (sömürenler ile sömürülenler arasındaki ilişkilerin yeniden üretimi) üreten mekanizmalar ... doğal olarak ... okulu ideolojiden arınmış tarafsız bir ortam gibi gösteren evrensel olarak egemen bir ideolojiyle kaplanır ve gizlenir.”⁵

Bu pasaj, ideolojiyle ilgili “eleştirel” tutumun ideal bir örneği olarak görülebilir. Althusser, belli bilinç biçimlerinin ve dünyayı yetersiz kavramanın nasıl sistematik olarak sınıf çıkarıyla, bu örnekte kapitalist sistemin çeşitli araçları arasındaki uygun ilişkileri yeniden üretme gereğiyle ilişkili olduğunu gösterir, ideolojinin epistemolojik niteliği üzerinde açık bir ısrar vardır (Althusser’in genel ideoloji/bilinç kavramı savunusuna uygun olarak) ve özgül ideolojik bilinç biçimlerinin doğrudan doğruya sınıf sisteminin gereklerine atfedilmesi söz konusudur.

Bu noktada, Althusser’in önermesiyle ilgili iki sorunu belirtmek gerekir. Savın merkezi bir teması da işçi ve köylü kitlesinin “apolitik” bilincinin açıklanmasıdır ve elbette, “eleştirel” ideoloji teorilerinin önemli siyasal işlevi budur. Bu teoriler, işçilerin nasıl ve niçin sömürüldüklerini ifade eden bilinç biçimleri ve değişim olanaklarını geliştirmediklerini açıklamaya çalışmalıdırlar. Althusser olayında birçok kişi, onun bu konuda aldığı aşırı tutumun mücadele ve direnişe ne kadar az yer bıraktığı üzerinde yorumda bulunmuştur.⁶ İşçilerin bilincini ele alırken Althusser popüler sagduyuya işaret eder ve betimlemesinin büyük bir kısmı tırnak içine alınır: “Oldukça ge-

-
- 5 Louis Althusser, “Ideology and Ideological State Apparatuses” *Lenin and Philosophy and Other Essays*, çev: Ben Brewster (Londra, New Left Books, 1971), s. 147-148. (Orijinali bir kitap olarak yayımlanan bu denemeler Türkçede iki ayrı kitap olarak yayımlandı: *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev: Yusuf Alp ve Mahmut Özışık, İletişim Yayınları, 3. Basım 1991; *Lenin ve Felsefe*, çev: Bülent Aksoy, Erol Tulpar ve Mürat Belge, İletişim Yayınları, 2. Basım 1989)
- 6 Doludizgin bir “Althussercilik” eleştirisi için bkz. E.P. Thompson, *The Poverty of Theory* (Londra, Merlin Press. 1978). (Teorinin Sefaleti çev.: Ahmet Fethi, Alan Yayınları, 1994).

lişmiş', 'profesyonel', 'etnik', 'yurttaş' 'ulusal' ve apolitik bilinç." Doğrudan ileri sürmeye hazır olduğu tek öge, işçilerde apolitik bir bilincin bulunduğu düşüncesidir. Yine de Althusser'in iddialarının dayandırılabilceği empirik kanıtlardan kuşulanmak için epey boşluk var. İşçilerin bilincinin tabi olduğu "hâkim bir ideoloji"nin bulunduğu dair yaygın Marksist nosyonu eleştirel incelemelerinde Nicholas Abercrombie, Stephen Hill ve Bryan Turner, "Hâkim İdeoloji Tezi"nin empirik olarak yanlış olduğunu güçlü bir şekilde ileri sürerler.⁷ Diğer şeyler arasında, geç kapitalist toplumda işçilerin bilinciyle ilgili birçok sosyolojik incelemeyi çözümler ve bu işçilerin, apolitik olmak bir yana, yaşadıkları dünyanın adaletsizliği ve sömürçülüğü konusunda açıkça formüle edilmiş bir kavrayışa, "zenginler için ayrı bir yasa, yoksullar için ayrı bir yasa" ifadesiyle özetlenebilecek bir kavrayışa sahip oldukları sonucuna varırlar.⁸ Abercrombie ve arkadaşlarına göre, işçilerin bu eşitsizliği kabul etmesinin nedenleri, işçi sınıfı içinde etkili olan bir "değer konsensusu" ya da "hâkim ideoloji" nosyonundan çok reformizmin anlaşılabilir ekonomik yararlarıyla ilişkilidir. Aksine, işçi sınıfının içinde önemli değer anlaşmazlığının varolduğunu ileri sürerler -hâkim sınıf, değer konsensusu ya da "hâkim ideoloji"yle birbirine bağlı olmasına karşın.⁹ Bu sav, sadece Althusser'in tezine değil, "eleştirel" tutumla bağlantılı birçok sava ve işçi sınıfının yetersiz radikal bilincini teorileştirme çabasına da açıkça meydan okur.

Daha fazla Althusser'le sınırlı ikinci bir sorun da tartıştığım pasajdaki ideolojiye yaklaşımı ile başka yerlerdeki yaklaşımı arasındaki tutarsızlıktır. Zira, ideoloji üzerine "öteki" Althusser'i - öznelğin oluşmasında ideolojik adlandırmanın rolü üzerine çalışmasının daha sonra değerlendirilecek Althusser'i bu Althusser'le uzlaştırmak zordur.

7 Nicholas Abercrombie, Stephen Hill ve Bryan Turner, *The Dominant Ideology Thesis* (Londra, Allen and Unwin, 1980).

8 Bkz. David Held, "Power and Legitimacy in Contemporary Britain", Gregor McLennan, David Held ve Stuart Hall (eds.), *State and Society in Contemporary Britain* (Cambridge, Polity Press, 1984), s. 331 içinde.

9 Abercrombie, Hill ve Turner, *Dominant Ideology Thesis*, s. 153.

'SINIF BİLİNCİ' TANIMI

Bazen “olumlu”, “nötr” ya da betimleyici denilen karşı kutuptaki en önemli figürler Lukács ve Lenin’dir. Bu görüş ile “eleştirel” görüş arasındaki keskin karşıtlık Lenin’den bir aktarmayla görülebilir: “İşçi kitlelerinin kendi hareket sürecinde geliştirmiş oldukları bağımsız bir ideolojiden söz edilemeyeceğine göre, *tek tercih* ya burjuva ideolojisi ya da sosyalist ideolojidir. Orta yol yoktur (zira, insanlık ‘üçüncü’ bir ideoloji yaratmamıştır ve dahası, sınıf uzlaşmazlıklarıyla bölünmüş bir toplumda sınıfsal olmayan ya da sınıf üstü bir ideoloji asla olamaz).” Bu pasajın dipnotunda Lenin, işçilerin elbette sosyalist ideolojinin gelişmesine katkıda bulunabileceklerini, fakat “işçi olarak değil, sosyalist teorisyenler olarak (bunu yaptıklarını); başka bir ifadeyle, ancak kendi çağlarının bilgisini az çok edinebildikleri ve bu bilgiyi geliştirebildikleri ölçüde bunda rol oynadıklarını ekler.¹⁰ Bu pasajdan, Lenin’in ideolojiyi tikel bir çağın ya da sınıfın dünya görüşü olarak değil, böyle bir sınıfa uygun sistemleştirilmiş ve ayrıntılandırılmış bir düşünce gövdesi olarak yorumladığını fark edebiliriz: Ideolojiyi, entelektüellerin ve profesyonel ideologların ürettiği bilgi olarak görüyor. Sınıflı toplumda sınıfsal olmayan ideolojinin varolamayacağındaki ısrarı da eşit derecede önemlidir; bu o kadar doğrudur ki “ideoloji” ile “sınıf bilinci” terimleri bu gelenekte neredeyse birbirinin yerine geçer bir hal alır.

Lenin’in ideoloji kavrayışı, kopmaz derecede sınıf mücadelesiyle bağlantılıdır. 1923’te Lenin’in ölümünden hemen sonra yazılan övgüsünde George Lukács, Lenin’in, proletaryanın sınıf bilincini otomatik olarak verili gören “Marksizmin mekanik uygulaması”nı fark eden ilk kişi olduğunu vurguluyordu. Bu hata -Lukács’ın, *proletaryanın kendi sınıfına uygun devrim-*

10 V. I. Lenin, “What Is To Be Done?”, *Selected Works in Twelve Volumes* (Londra, Lawrence and Wishart, 1936), cilt 2, s. 62 içinde (Ne Yapmalı?, çev: Muzaffer Erdost, Sol Yayınları, 1992)

ci konuma ideolojik olarak tedricen evrilebileceğini düşünmek olarak tarif ettiği¹¹. Lenin'in parti örgütlenmesi ve bilincin yükseltilmesinde öncü partinin önemi teorilerini geliştirerek mücadeleye çalışması bir hataydı. Bu nedenle Lenin'in ideoloji kavrayışı, sınıf bilinciyle yakından bağlantılı olmasına karşın, bilincin tarihsel ekonomik ilişkilerin basit bir ayna imgesi olarak görüldüğü yansıtmacı bir tutum düzeyine inmez. Bu durumda Lenin'in kavrayışı, "kendinde" bir sınıf ile bilinci "kendisi için" bir sınıftan söz edilebilecek noktaya yükselmiş bir sınıf arasında Marx'ın yaptığı ayrım kadar geri gider. "Yanılsama" nosyonu, bu ideoloji kavrayışına hiç uygun değil: Bilinç, tarihin özgül bir döneminde tikel bir sınıfa uygundur ve ideolojinin mutlak tarihsel olmayan bilgiyle varsayılan ilişkisi değil, bu tarihsel gerçeklik ideolojilerin gücünü ve zayıflığını verir.

Bu noktayı belirtenin Lukács olması tesadüf değil. Zira, Lenin'in ideoloji anlayışının temeli, ideoloji ve bilince yansıtmacı bir tarzda bakan Alman düşünce gelenegidir. Hegelci *Zeitgeist* ya da çağın tını, bizzat Lukács tarafından özgül toplumsal sınıflarla bağlantılı olarak çözümlediği bir *Weltanschauung* düşüncesine ya da genel dünya görüşüne yol verir. Lukács, sınıf ideolojisini ve sınıf bilincini, Marx'ın temel-üstyapı metaforunda gerçekleştiği gibi ekonomik ilişkiler tarafından *belirlenmiş* görmez; aksine, ideoloji ve bilincin, bir üretim tarzının diğer özelliklerinden analitik bakımdan ayrılmaz olduğu (Hegelci) bir *bütünlük* görür. Lukács'ı kimi daha çarpıcı edebiyat teorileri geliştirmeye götüren, "bütünlük" olarak topluma bu vurgudur: Bir toplumdaki üretimin tarihsel örgütlenmesini o toplumdaki tikel bir sınıfa özgü genelleşmiş bir dünya görüşüyle bütünleştirir, sonra o sınıfın kültürel ve ideolojik ifadesini buna emdirir. Bu karmaşık bütünlük, kopmaz derecede iç bağlantılıdır ve Lukács'ın kültür üzerine daha ses getiren açıklamalarından bazılarına yol açan da budur. Örneğin, burjuva

11 Georg Lukács, *Lenin: A Study in the Unity of His Thought* (Londra, New Left Books, 1977), s. 24.

gerçekçi romanın, ancak burjuvazi tarihsel olarak ilerici bir sınıf olduğunda ilerici bir sanat biçimi olabileceğini ve gerileyen bir sınıfın sanat biçimi olarak modernizmin, zorunlu olarak dekadan, bir stil olduğunu ileri sürer.¹² Bu tip formülasyonlar, ancak toplum “anamlı bir bütünlük” olarak düşünülürse olanaklı olur ve bu görüşü sürdürmenin giderek zorlaştığı anlaşılmıştır. Gerçekten de bazı çağdaş teorisyenlerin çalışmalarında toplum, “anamlı” modelin gösterdiği kadar dehşetli bir şekilde entegre olması bir yana, bir “bütünlük” olarak bile düşünülemez.

Engels’in “sahte bilinç” terimini kullanmasına işaret ettiği bir pasajına bakarak Lukács’ın yaklaşımının “Marx kutbu”ndan ne kadar farklı olduğunu görebiliriz. Lukács şöyle yazar: “Mehring’e bir mektubunda Engels’in vurguladığı gibi, bu bilinç sahtedir. Ne var ki diyalektik yöntem, bu bilincin ‘sahteliği’ni basitçe ilan etmemize ve katı bir hakiki ve sahte karşıtlığında direktmemize izin vermez. Aksine, bu ‘sahte bilinç’i tarihsel bütünlüğün bir vehçesi ve tarihsel süreçte bir evre olarak somut bir şekilde soruşturmamızı ister.”¹³ Burada Lukács, sorunlu sahte bilinç nosyonundan uzak durur, fakat son zamanlarda terimi sevimsiz yapan nedenlerden ötürü değil. Lukács’ın eleştirisi, bütün bilinç biçimlerinin tarihsel gerçeklik bakımından çözümlenebileceği ve dolayısıyla, “sahtelik”in bilince değil, bu bilincin bir parçasını oluşturduğu topluma atfedilebileceği inancına dayanır,

Lukács’ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*, bir parti örgütlenmesi ve mücadelesi meselesi olarak sınıf bilincini yeniden kavramlaştırırken Lenin’in dönüştüreceği felsefi ardalanı en açık bir şekilde gösteren metindir. Esas olarak, ideoloji “sınıf bilinci” olarak kavramanın zayıflığını açığa vuran bir metin olduğu için bu kadar çok çözümlenmiştir. Bu nedenle, “betimleyici” yak-

12 Bkz. Lukács, *The Historical Novel* ve “On modernism,” *The Meaning of Contemporary Realism* (Londra, Merlin Press, 1972).

13 Lukács, *History and Class Consciousness* (Londra, Merlin Press, 1971), s. 50.

laşımdaki genel güçlüklerden bazılarını görmek için bu metinle ilgili savları inceleyebiliriz. Herhalde bu şavlardan en iyi bilineni, "tarihsicilik" suçlamasıdır. Lukács'ın savlarının temeli, tarihsel materyalizm de dahil olmak üzere bilginin, tamı tamına sınıf bilinci kadar tarihin bir ürünü olduğu inancıdır: Gerçekten de ikisi de ideoloji teriminin bu kullanımına dahil edilir. Elbette bu, ideoloji ile bilim ayrımının radikal bir reddini oluşturur; çünkü ikisi de bir toplumun tikel bir çağdaki bütünlüğünün ürünü olarak görülür. Basitçe nesnel bilginin temeli olarak tarihi -bilimden çok- göstermesinden ötürü buna tarihsizm denilir. Bu, açıkça, ideoloji ile ilgili kabaca "olumlu" ya da "tarihsel sınıf bilinci" düşünce okulunun diğer yandaşlarına da yöneltebilecek bir "suçlama"dır. Bununla birlikte, sadece açık bir konumdan, yani ideoloji/ bilim ayrımının geçerliliğine dayanan bir konumdan *hareketle* yöneltebilecek bir suçlama olduğu da söylenmelidir. Bu nedenle, ideoloji ile ilgili tartışmalarda geniş ölçüde kullanılan eleştirel bir terim olmasına karşın, sadece bilimin nesnel epistemolojik statüsüne bağlı olanların eserlerinden en güçlü savlarını bulur. Daha sonra göreceğimiz gibi, Marksizmin "bilimsel" statüsünün en göze çarpan savunucusu ve "tarihsiciliğin" yanlısının eleştiricisi Louis Althusser'dir.

Gareth Sledman-Jones, Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ni kapsamlı eleştirisinde, Lukács'ın duruşunun daha genel bilim-karşıtı tonlarını açığa çıkarır.¹⁴ *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ni "romantik bilim-karşıtı burjuva düşüncesi geleneğinin Marksist teorideki ilk önemli patlaması"¹⁵ diye betimleyerek, Lukács'ın içine daldığı bilim-karşıtı Alman felsefesi geleneğine

14 Gareth Stedman-Jones, "The Marxism of the Early Lukács," New Left Review (eds.), *Western Marxism: A Critical Reader* (Londra, Verso, 1983) içinde. Bu makale, kapsayıcı bir Lukács eleştirisi ve bu tartışmadan sadece bir temayı aldım. Daha sonra yazarı tarafından eleştirilen Althusserci bir bakış açısıyla yazılmıştır: "The Rise and Fall of French Marxism" Lisa Appignanesi (ed.), *Ideas from France: The Legacy of French Theory* (Londra, Institute of Contemporary Arts, 1985) içinde.

15 Stedman-Jones, "The Early Lukács," s. 25.

ve Alman insan bilimlerindeki nedensel çözümleme reddine işaret eder. Stedman-Jones, Lukács'ın bilim ve bilinçle ilgili alışılmış düşünme biçimlerinin olağanüstü tersi bir noktaya nasıl vardığını gösterir: Burjuva ideolojisinin bir parçası olarak bilim, salt tikel bir sınıf görüşünün ifadesi olma düzeyine indirilirken, proletaryanın bilinci -hakiki evrensel sınıfın bilinci olarak- nesnel bir statü kazanır.¹⁶ Stedman-Jones'un belirttiği gibi, bu, işçi sınıfının öznelliğine tuhaf bir şekilde evrensel, nesnel bir statü yüklemeye olduğu kadar, oldukça görececi bir bilgi kavrayışına da yol açar. Lukács, özellikle erken eserlerinde, tarihsicilik suçlamasının en kırılgan hedefidir. Bununla birlikte, ideolojiyi tarihsel bir bütünlük içindeki bilinç gereğince gören diğer birçok kişiye de bu suçlama yöneltilmiştir. Lenin, Karl Korsch ve zaman zaman Gramsci, yönelimleriyle "tarihsici" görülmüştür. Ne var ki bunlardan hiçbiri Lukács'ın yaptığı gibi mekanik bir sınıf bilinci kavrayışıyla hareket etmez, hiçbirinin Stedman-Jones'un Lukács'ta saptadığı bilim-karşıtı bir çizgisi yoktur ve hepsi ideolojik mücadeleye önem verir (Gramsci'de, çalışmasının ana konusudur). Bu anlamda, Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ni, ideoloji konusunda "tarihsel sınıf bilinci" tutumunun aşın "kutbu" -savları, Lenin'in siyasi bilinci değiştirmede partinin rolüne yaptığı vurgudan önemli ölçüde etkilenen bir kutup-olarak görmek akla uygundur. Agnes Heller, Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin "sonraki yaşamında kendisi tarafından kesinlikle reddedilmesine karşın, teorik faaliyetinin paradigmatik ifadesi olarak görülmeye devam" edilmesini yorumladı.¹⁷ Ben, bir bütün olarak Lukács'ın eserlerinde bu özel kitabın yeriyle ilgili belalı sorunları askıda bırakıyor ve burada salt bir durumun örneği olarak kullanıyorum.

16 a.g.y., s. 37.

17 Agnes Heller, "Lukács Later Philosophy" Lukács Revaluated (Oxford, Basil Blackwell, 1983), s. 117. Heller'in Derlemesi, genel olarak Lukács'ın sempatik bir yeniden değerlendirmesidir; daha önceki bir denemeler kümesi için bkz. Istvan Meszaros (ed.) *Aspects of History and Class Consciousness* (Londra, Routledge, 1971).

Buraya kadar Lukács'ı, ideoloji teriminin betimleyici kullanımına karşıt eleştirel kullanımı sorunuyla ilişki içinde tartıştım. "Tarihsicilik" başlığı altında, bir sonraki bölümde daha doğrudan tartışılacak ideoloji/ bilim ayırımına dokundum, Diğer birçok tartışmalı konunun da Lukács'ın konumundan kaynaklandığını belirtebiliriz -özellikle de ideolojinin zorunlu olarak bir "sınıf aidiyeti" kavramı olup olmadığı sorunu ve "hümanizm" konusu. Bu iki konu da sonraki bölümlerde ele alınacak.

BAZI 'KLASİK' ARABULUCULUKLAR

Klasik gelenekten birçok yazar, yukarıda tartışılan iki kategorik uçtan hiçbirine düşmeden ideolojiye bakma yollarını göstermiştir. Bu sorunun çözümünün, birçok Marksist teorisyen için merkezi bir konu olduğu anlaşılmış olmasına karşın, sadece bir iki tanesine -salt olasılıkları göstermek için- bakmayı öneriyorum. 1923'te, Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin yazıldığı aynı yıl Karl Korsch, ideoloji sorununu, eleştirel/ betimleyici tartışmasının iki kutbundan da eşit ölçüde uzak bir tutum oluşturacak şekilde ele alan bir deneme yazdı. Korsch, II. Enternasyonalin "vulger Marksizm"i dediği şeyi kesinlikle reddeder. "Yanılsama olarak ideoloji" tutumunu şu terimlerle betimler: "Vulger Marksizme göre üç gerçeklik derecesi vardır: (1) Son kertede tek nesnel ve hiç ideolojik olmayan gerçeklik olarak ekonomi; (2) ideolojiye bürünmüş olduğu için bir bakıma daha az gerçek olan hukuk ve devlet; (3) nesnesiz ve bütünüyle gerçekdışı olan ideoloji."¹⁸

Korsch, ideolojilerin "gerçek" olarak kavranması ve tarihsel materyalist bir konumdan ve devrimci mücadele içinde

18 Karl Korsch, *Marxism and Philosophy* (Londra, New Left Books, 1972), s. 72-73.

ele alınması gerektiğinde ısrar eder. 1859 tarihli önsözden aktarma yapar (bu kitabın birinci bölümündeki Marx IV) ve bu pasaja göre, özgül koşullar altında belli zihinsel temsillerin ideolojik olarak düşünülebileceğini söyler. Marx ve Engels'in hem siyasal bilinci hem de siyasal felsefeleri salt ideoloji olarak görme yanlısına düşmediklerini ileri sürer ve genel olarak Marx'ı "eleştirel" bakışın aşırılıklarından uzaklaştırmaya çalışır. Diğer yanda Korsch, bilinci maddi gelişmenin soyut bir yansıması olarak gören yaklaşımın materyalist ya da Marksist olmaktan çok bütünüyle düalist, hatta "metafizik" olduğunu ileri sürerek, mekanik "yansıma" modeline şiddetle saldırır. Bunun yerine Korsch, bilinçle "birlikte" entelektüel yaşamı genel olarak tarihsel sürecin "gerçek, fakat ideal (ya da 'ideolojik') bir bileşeni" olarak anlamayı önerir.¹⁹ Bu şekliyle, ihmal edilebilir bir yanılsama ya da tarihsel olarak verili sınıf bilincinin kaçınılmaz tezahürü olmaktan çok bir mücadele alanıdır.

Korsch'un iki değişik ideoloji kavrayışına getirdiği çözümler -bu haliyle çözümse- bizi İtalyan siyasal düşünürü Antonio Gramsci'yle ilgili tartışmalara başlıca katkıya götürür. Larrain, Gramsci'nin çalışmasının "olumlu" ideoloji kavrayışı için belirleyici bir ilerleme olduğunu ileri sürmüştür:²⁰ Gramsci, ne ideolojiyi bir yanılsama olarak görmeye eşlik eden sorunlardan ne de ideolojiyi mekanik olarak bağlantılı tarihsel bir toplumsal bütünlüğün parçası olarak görme "tarihsicilik"ten kaynaklanan sorunlardan zarar gören bir ideolojiye bakma yolu formüle eder. Larrain, Gramsci'nin Marx'taki ideolojinin güçlü "eleştirel" anlamını reddinin *Alman Ideolojisi* metninden habersiz olduğu bir sırada gerçekleştiğine de işaret eder (Lukács için de aynı şey geçerlidir): Bu nedenle, "olumlu" ideoloji kavrayışı, "olumsuz" modelin en güçlü ifadesine tepki olarak değil, ondan habersiz gelişir.²¹

19 a.g.y., s. 71, 73.

20 Larrain, *Marxism and Ideology*, s. 78.

21 a.g.y., s. 78-79.

Gramsci'nin çalışması, hiçbir şekilde, ideolojiyle ilgili olumlu/olumsuz tartışmasıyla sınırlı değil ve ayırt edici katkısı başka başlıklar altında da tartışılacak; bugün, "klasik" Marksist gelenek içindeki en popüler ideoloji teorisyenidir. Marx'ın kısaca, ideolojinin insanların sınıf çatışmasının bilincine vardıkları ve "savaşarak" çözdükleri yer olduğu düşüncesine işaret ettiği 1859 tarihli formülasyonu, Gramsci'nin çalışmasında köklü ve ayrıntılı bir açıklamasını ve gelişmesini bulur. Her şeyden öte, Gramsci ideolojiyi bir mücadele -sosyalist projeye popüler destek sağlama uzun erimli savaşımında entelektüellerin ve ideologların rol aldığı bir mücadele- sorunu olarak kavrar. Gramsci'nin sol entelijensiya arasındaki popülarlığına katkıda bulunan ve çalışmasının son yıllarda yeniden ele alınmasına neden olan, ideoloji teorisini ideolojik ve kültürel mücadelenin siyasal dış açısı etrafında bu merkezileştirmesidir. Gramsci'nin insanın siyasal aracılığı üzerindeki ısrarı -bunu sınıfın aracılığına bağlayıp bağlamadığı bir anlaşmazlık konusudur- onu ideolojiyle ilgili "yansıtmacı" tutumdan ve toplumun "anamlı bir bütünlük" olduğu, görüşünden keskin bir şekilde ayırır. Geniş bir sosyalist siyasal projenin parçası olarak ideolojik mücadelenin zorunluluğu üzerine ısrarı, onu, geleneksel olarak maddi temelin aldatıcı temsili olarak ideoloji "eleştirel" görüşüyle el ele giden ekonomik üretim noktasında mücadelenin önceliği tutumundan da eşit ölçüde uzaklaştırır. Bu anlamda, Gramsci'nin yazılarında öne çıkardığı seçenegin güçlü dikkate alındığında, çalışması, bu tartışmanın en önemli çözümünü oluşturur.

Gramsci'nin bir "rıza" mücadelesi olarak hegemonya anlayışı, onu epeyce ilgi uyandıran bir entelektüellerin rolü teorisi önermeye götürür. Gramsci, sınıf çatışmasının sürdüğü genel alanda "entelektüeller"ın önemli bir rol oynadığını ileri sürer: Bireysel ideologların işleviyle sınırlı değil, daha geniş bir siyasal önemleri vardır. Çok daha önemlisi Gramsci "geleneksel" ve "organik" entelektüelleri ayırt edebileceğimizi göstermiştir -birincisi egemen blokun sesi, ikincisi hegemonik ha-

kimiyete karşı mücadelede ilerici sınıf güçleri adına konuşanlar olmak üzere.²² Hegemonik çekişmede sınıfların daha elverişli noktalara hareket ettiği “konum savaşı”nda entelektüeller kesinlikle önemlidir; sonra “manevra savaşı”nda ya da devlet erkini, ele geçirmede daha az önemlidirler. Fakat Gramsci, Lenin’in görüşüyle belirgin bir karşıtlık içinde hegemonya kazanmayı iktidarın devrimci ele geçirilişinin bir *önkoşulu* olarak gerçekleşmesi gereken bir şey gibi görür.

Gramsci, şimdi genelde “ideolojik mücadele” denilen şeyi, siyasal bakımdan kendi başına etkili ve anlamlı görür: Bu anlamda, alışılmış “tarihsici” varsayımlardan çok uzak bir entelektüel çalışma teorisidir, ideoloji konusunda Gramsci’nin konumu, “sınıf bilinci” konumundan oldukça farklıdır -ve hegemonya mücadelesine yaptığı vurgu, genellikle “sınıf bilinci” konumuyla bağlantılı “içkinci” ve “kendiliğindenci” eğilimlerden çok uzaktır. Diğer yanda, işçi sınıfı entelektüellerine işaret etmek için kullanılan “organik” teriminin, Lukácsçı bir tınısı vardır ve Gramsci’nin savlarında “tarihsici” kalıntı olarak düşünülebilecek şeyin tek örneği budur.²³

Gramsci’yi “tarihsici” görüp görmeme sorunu, burada ilgilendiğimiz sınıf bilinci/eleştirel ideoloji tanımları yelpazesinde konulacağı yere bağlıdır. Bana göre Gramsci, iki uç arasında bir tür denge ya da çözüm tutturur; hiç kimse onun, kendisini Lukácsçı “anamlı bir bütünlük” görüşüne yaklaştıran hegemonya mücadelesine vurgusunu “eleştirel” tanım ile birleştirdiğini gösteremez. Ne var ki Gramsci’nin çalışmasında tözsel, gerçekten temel tanımsal güçlüklerin bulunduğu ve ideoloji konusunda Gramscici bir bakışı açısıyla ayrıntılı bir genel yargının bu sorunları çözmesi gerektiği söylenmelidir.

22 Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, ed. Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell-Smith (Londra, Lawrence and Wishart, 1976, bölüm 1. [*Hapishane Defterleri* çev: Adnan Cemgil, Belge Yayınları, 1986])

23 “Gramsci’nin olgun eserlerinde bile, tarihsiciliğin pek çok etkisini görürüz” diye yazar Nicos Poulantzas: *Political Power and Social Classes* (Londra, New Left Books, 1976), s. 138.

Sorunlar şunları kapsar: İdeoloji ile hegemonya kavramları arasındaki ilişki ya da entelektüel işbölümü nedir? İdeoloji özgül bir siyasal kavram, hegemonya daha geniş kültürel bir kavram mıdır (Hall ve arkadaşlarının gösterdiği gibi)? Bu iki kavram, rızanın zora dayanan ve dayanmayan yanlarına vurguyla nasıl ilişkilendirilir? (Örneğin, bu iki kavram Althusser'in ideolojik ve baskıcı devlet aygıtları ayrımıyla nasıl karşılaştırılır?) Gramsci'nin "zorunlu üstyapılar" olarak organik ideolojiler tanımı, bir mücadele alanı olarak ideoloji nosyonu ile çelişir mi? İdeolojinin belirlenimi sorunu bakımından bu belirsizliğin ne anlamı vardır? İdeoloji ya da hegemonya açıkça sınıf çözümlemesine bağlanır mı ya da diğer siyasal çatışmalara ve hareketlere de uygun mudur? Gramsci'nin sezgi ve formülasyonlarının muazzam verimli olduğu -özellikle, Batı Avrupa'da post-Leninist siyasal tartışmalarda- kanıtlanmış olmasına karşın, yazılarında bırakılan bazı teorik belirsizlikleri çözmeye acilen gereksinim var.

BUGÜNÜN KİMİ BAKIŞ AÇILARI

İdeolojinin eleştirel, "epistemolojik" bir şekilde mi yoksa sınıf bilinci üzerinde yoğunlaşan nötr biçimde mi düşünülmesi gerektiği konusunda klasik gelenekteki temel farklılığın, çağdaş ideoloji teorileri için hâlâ ne ölçüde önemli olduğunu tartışarak bu bölümü kapatmak istiyorum. Kabaca Marksist yazında ve Marksist gelenekten etkilenen yazılarda, tartışmanın yankılarının zorunlu olarak devam ettiğinden kuşku duyulamaz. Birçok yeni bakış açısında eskisinden daha az önem verilmesine karşın, aşılmış bir sorun değildir. Bu konunun devam ettiğini göstermek için, ideoloji konusunda nötr/eleştirel çizgiye göre ayırt edilebilen konumların örnekleri olarak geneldeki kutupsal konumlarla karşılaştırıldığında, ayrıntılı, sofistike ve "yumuşak" olsa da- John Thompson ve Goran Therborn'un yakın zamandaki çalışmalarına değineceğim.

John Thompson'ın ideolojinin nasıl tanımlanması gerektiği konusundaki görüşü, bugünün birçok teorisyenini değerlendirdiği *Studies in the Theory of Ideology*'de açıklanıyor. Thompson'ın kendisi, ideolojinin "birincil aracı" olarak dil üzerinde yoğunlaşır ve yaklaşımı, Jürgen Habermas gibi yazarların güç ve hakimiyet çözümlemelerinden özellikle etkilenir, ideolojiyi şu terimlerle tanımlar: "*ideolojiyi incelemek, anlamın (anlamlandırma) hakimiyet ilişkilerini sürdürmeye nasıl hizmet ettiğini incelemektir.*"²⁴ İdeolojinin etkili olmasında üç ana sürecin ya da kişiliğin saptanabileceğini gösterir. Birincisi, Weberci geleneksel, rasyonel ya da karizmatik zeminde meşruluk isteme anlamında *meşrulaştırmadır*. İkincisi, *başka türlü göstermedir*. Hakimiyet ilişkilerinin, sık sık kendileri de gizlenecek şekilde "ender kasıtlı" gizlenmesi Thompson'ın klasik "eleştirel" tanıma (örneğin, John Mepham'ın Marx'ın ideolojiye daha sonraki yaklaşımında saptadığı "düşünceden yapısal dışlama" düşüncesine) en çok yaklaştığı nokta budur.²⁵ Habermas, ideoloji "toplumun temellerini düşüncenin ve yansıtmanın nesnesi yapmayı engellemeye" hizmet eder dediğinde, buna eş bir noktayı belirtir.²⁶ İdeolojik operasyonun üçüncü biçimi, Thompson'a göre geçici, tarihsel bir durumu kalıcı, doğal, zamandışıymış gibi temsil etme anlamına gelen *şeyleştirir*.²⁷

Bu kiplikler, dogmatik bir şekilde belirtilmez ve Thompson, işleyişlerinde önemli ölçüde üst üste binmelerin olduğunu ve başkalarından tikel çözümlemeler istenebileceğini açıklar. Ne var ki onlar, ideolojiyi bir yanda, hakimiyet bakımından kavranan genel bir toplum, diğer yanda etkili olan önemli mekanizmanın dil olduğunda bir ısrar anlayışı içine yerleştiren bir tutum sergilerler. Bu bağlamda Thompson, klasik

24 John B. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology* (Cambridge, Polity Press, 1984), s. 130-131.

25 John Mepham, "The Theory of Ideology in *Capital*," John Mepham ve David-Hillel Ruben (eds.), *Issues in Marxist Philosophy*, cilt 3: *Epistemology, Science, Ideology* (Brighton, Harvester, 1979) içinde.

26 Jürgen Habermas, "Ideology" Tom Bottomore (ed.), *Modern Interpretations of Marx* (Oxford, Basil Blackwell, 1981), s. 166.

27 John B. Thompson, *Theory of Ideology*, s. 131.

Marksist modelden kalkış yaptığı halde, "sınıftan genel bir "hakimiyet" teorisine önemli bir sıçrayış yaparak, konunun epistemolojik denilen tarafında bir tutum benimser.

Goran Therbom ise, yakın zamanda, "eleştirel" boyuttan soyulmuş bir ideoloji tanımını ileri sürdü, ideolojinin, "insani koşulun, kendileri için farklı derecelerde anlam ifade eden bir dünyada insanların kendi yaşamlarını bilinçli aktörler olarak yaşadığı yanına işaret edeceğini" ileri sürer.²⁸ Therbom, öncelikle öznellik sorunuyla -klasik gelenekte bütünüyle ihmal edilen, fakat daha yakın zaman tartışmalarında merkezi bir yer işgal eden bir konuyla- ilgilenir ve özneliliğin hem sınıf hem de diğer toplumsal ilişkiler tarafından inşa edilmiş olarak açıklanmasını olanaklı kılacak bir ideoloji tanımını formüle etmeye çalışır. Therbom, ideolojiye böyle bir yaklaşımın bilinçdışı psikodinamik süreçlerin önemini kabul etmeyi gerektireceğini ve bilincin büyük ölçüde simgesel dil kodlarıyla işlev gördüğünü kabul eder. İdeolojiyle ilgili tanımsal ifadesini şu belirlemelerle bitirir: "Bu nedenle, burada kullanılan ideoloji kavrayışı, bilerek verili bir toplumun söylemlerini ve kurumsalaşmış düşünce sistemlerini hem toplumsal aktörlerin "bilinç"ini, hem günlük nosyon ve "deneyim"leri hem ayrıntılı entelektüel öğretileri içerir. Fakat bunları ideoloji olarak incelemek, bunlara tikel bir bakış açısından bakmak demektir: Düşünce gövdeleri ya da kendi başına söylem yapıları olarak değil, tikel bilinçli aktörler, insan özneler dünyasında varolmanın tezahürleri olarak. Başka bir ifadeyle, bir metni ya da bir sözü ideoloji olarak kavramak, insan özneliliğinin oluşumunda ve dönüşümünde bunun nasıl etkili olduğu üzerinde yoğunlaşmaktır."²⁹

Bu tanım, ideoloji teriminin böylesine her şeyi kapsayan ve genel bir tarifine herhangi bir engelin olup olmadığının sorulmasına neden olabilir. Felsefi sistemlerden kültürel folklorun keyfi kalıntılarına kadar Gramsci'nin saptadığı bütün bile-

28 G. Therbom, *The Ideology of Power and the Power of Ideology*, s. 2.

29 a.g.y.

şenler buraya dahil edilir -toplumsal varlık üzerine varoluşçu bir vurguya ek olarak- ve bu, yaklaşımı çok genelleştirir. Ne var ki Therborn'un tanımının genişliğini, (diğer değerlendirmelerin yanında) davranışın temel açıklanması olarak sınıf çıkarının ve-rildiği "sınıf bilinci" ya da eleştirel ideoloji görüşünün reddi motive eder. Therborn, Marksist gelenekte uzun süre hakim olmuş bu görüşün, ideolojinin "insanların" üretim ilişkilerinin ürettiği çatışmaların "bilincine vardıgı ... ve savaşıarak çözdü-gü" yer olduğu görüşünü benimseyen Marx'ın 1859 tarihli ön-sözü lehine reddedilmesi gerektiğini ileri sürer.³⁰

Therborn'un çalışması, klasik tartışmanın çağdaş çalış-malar üzerinde devam eden etkisini gösterir: Aslında diğerle-rinin de yapmış olduğu gibi, Marx'ın bu bir tek cümlesine bu kadar ağırlık vermekte haklı olup olmadığı tartışmalı bir nok-ta olmasına karşın. Daha sonra, özneliğin oluşmasında adlan-dırma sürecine Althusser'in yaklaşımını değerlendirirken gö-receğimiz gibi, üretim ilişkilerinin ürettiği çatışmaları "savaşı-arak çözme"ye vurguyu Therborn'un istediği özneliğin bilinçdi-şi ve bilinçli boyutlarının çözümlenmesiyle uzlaştırmada güç-lükler vardır. Bu alandaki kimi yakın zaman çalışmalarında durum değişmekte olmasına karşın, bilinçdışı süreçlerle ilgili mevcut tartışmaların büyük bir çoğunluğu, pratikte, sınıftan oldukça farklı başka dinamikler üzerinde yoğunlaşmıştır.³¹

Therborn, diğerlerinin yaptığı gibi, tikel bir Marx okuma-sının doğruluğunu kanıtlamakla hiçbir şekilde ilgilenmez ve genel yaklaşımı, Marksist gelenekten etkilenmesi, fakat ondan bağımsız olması ölçüsünde John Thompson'ninkine benzer. Bununla birlikte tanımı, hem epistemolojik boyutundan hem de sınıf üzerine örgütleyici bir yoğunlaşmadan soyulması du-rumunda bir ideoloji teorisinin hangi töze ve kesinliğe sahip olabileceğiyle ilgili kimi genel sorunları gündeme getirir. Gör-düğümüz gibi Gramsci, Marksizmde "olumlu" alternatif yakla-şımı geliştirmiş olmaya en güçlü adaydır ve teorisinin bir sınıf

30 a.g.y., s. 3-4

31 Çağdaş eğilimler için bkz. Free Association Books yayınları/ Londra.

çözümlemesini içinde mi yoksa ötesinde mi işlediği sorunu, toplumsal ve siyasal teoride keskin bir anlaşmazlık konusu olarak duruyor, ideoloji kavramına daha geniş bir gönderme kapsamı -filen bütün bilinçli anlamlandırma biçimleri kadar bilinçdışını da kapsayan- önermekle Therborn, öz olarak genel kabul görenden daha betimleyici bir ideoloji anlayışı için kararlı bir çaba gösteriyor. Alex Callinicos, hem epistemolojik tanımı hem de bilince vurguyu reddetmede Therborn'un haklı olduğunu ileri sürer ve Therborn'un ideoloji konusundaki tutumunu, "insanların gerçeklikle ilişkilerini yaşama yolu olan öncelikli gidimli pratikler" olarak özetler.³² Fakat Therborn'un tutumunun, Callinicos'un önerdiği gibi, Gramscici bir bakış açısıyla ele alınıp alınamayacağı açıktır, ideolojiyi değerlendirmesinin sonunda Callinicos, daha fazla ilerlemenin anahtarı olarak "Gramsci'nin düşüncesinin .söylen teorileriyle karşı karşıya getirilmesi" çağrısında bulunur;³³ fakat çağrı yapmak, gerçekleştirmekten daha kolaydır.

İdeolojinin epistemolojik açıdan zorunlu olarak zayıf görülüp görülmemesi konusunu değerlendirirken iki temel sorun ortaya çıktı ve her iki sorun da çağdaş teorik tartışmalarda merkezi rol oynar. Daha önce sözü edilen etkin tanımı, "ideoloji sınıf çıkarına hizmet eden mistifikasyondur" tanımını, bu noktayı açıklamak için alabiliriz. Birçok sosyoloji öğretilerinde taş tabletlere kazınan bu tanımın, iki önemli bakımdan Marx'tan alındığını belirtmek gerekir. Kûçümsenemez bir eleştiriye vurgu çekirdeği vardır ve ideolojinin gizini çözme projesini toplumsal sınıf anlayışına bağlar. Fakat Marx, bunları sürekli bir teorik süper yapıstırıcıyla birbirine bağlamasına karşın, bunları ayırma yönünde çabalara girişilmiştir. John Thompson, gördüğümüz gibi, toplumsal sınıfın tek taraflı rolü üzerine bir ısrardan çok genel bir "hakimiyet" kavramıyla ilgili temel savları formüle etti ve toplumsal yapı ile siyasal aracılık konusunda ilginç sorunları gündeme getiren bu savlar, ile-

32 Alex Callinicos, *Marxism and Philosophy* (Oxford University Press, 1983), s. 151, 134-135.

33 a.g.y., s. 153.

ride ele alınacak. Ayrıca, ideoloji ile sınıf arasındaki ilişki konusunda, Marksizmi biçimsel olarak "post-Marksist" bir döneme geçirmeye çalışan sesli bir tartışma var ve 4. Bölüm'ün konusu da bu olacak.

"Eleştiri" sorunu söz konusu olduğu kadarıyla, Richard Bernstein, "epistemolojik" ideoloji tanımının güçlü yanlarından birinin de "bütün 'inanç sistemleri'nin, eninde sonunda aynı epistemolojik statüye sahip" oldukları görüşünün görececiliğinden sakınmamıza olanak vermesi olduğunu belirtmiştir.³⁴ İdeolojinin geleneksel olarak taşıdığı eleştirel yoldan vazgeçmenin açık tehlikeleri, görececilik, çoğulculuk, öznelcilik ve felsefi pragmatizme genel bir kayış tehlikeleridir. Bütün bunlar, her zaman bireysel deneyimin üzerinde "doğru çizgi"ye ayrıcalık tanımış Marksist-Leninist solun kabullerinden çok, kişisel deneyimin otantik sesinin çok daha güçlü bir duruma geldiği yeni toplumsal grupların siyasetinde daha açıkça fark edilebilen özelliklerdir. Burada söz konusu olan, eleştiri ve gizemsizleştirme olarak ideoloji tanımının, bizi kendi deneyimimizi inşa etme yollarını eleştirel bir değerlendirmeye zorlayan bir tanım olması anlamında, ideoloji ve siyasal öznellik ile ilgili bir görüş farklılığıdır. Bu nedenle, ideoloji teorileri bir kişisel deneyim okuması- bu deneyime farklı bir cila, hatta olasılıkla bu deneyimin bir açıklamasını- önerme iddiasındadırlar. Deneyim-kaynaklı bir siyasal motivasyon ve ifade, (ister gençliğin öfkeli vejetaryenliği olsun, ister feminizmin bazı versiyonlarındaki "kimlik siyaseti"ni karakterize eden ahlâkçı baskı dereceleri olsun) ile güvenilirmez kişisel deneyim kategorisinin teorileştirilmesi ve eleştirisi olarak ideoloji anlayışı arasında epeyce gerilim çoğunlukla vardır.

Hem teorik gelişimiyle hem de Marksist siyasal örgütlenmelerin pratikleri ve davranış biçimleriyle Marksizmin, bilim ya da bilgi denilen şey ile ideoloji denilen şeyin aşın güvenli kurallarına eğilim göstermiş olması ve buna uygun olarak, deneyimin doğasını öznel yaşanan ve anlaşılan olarak küçümse-

34 Richard J. Bernstein, *The Restructuring of Social and Political Theory* (Londra, Methuen, 1979), s. 107.

mekten suçlu olması olgusu, sanırım bu sorunu ağırlaştırmıştır. Buna tepki olarak, bu öncelikler kümesini; reddeden bir siyasal atılımlar çiçeklenmesi gördük. Bununla birlikte, çağdaş sahnede yükselişin bazı anlamlarda tersine döndüğünü söylememize yeter siyasal görececilik eleştirisi giderek daha fazla ortaya çıkıyor.³⁵ Bir düzeyde, önemli bir devrimci projenin kozmik hakikatlerinden çok, sorunlar ve koalisyonlar temelinde bir siyasetin artan etkisi bunu beslemektedir.

Herhalde başka bir neden de öznelliği ciddiye almanın; hiçbir şekilde "otantiklik"ın tiranlığını kabul etmek olmamasıdır. Burada da en ilginç konu psikanalizdir. Geleneksel olarak, her renkten psikanalitik teori ve pratik, açıklamaya yönelik çok güçlü bir yönelimle tam donanmış olarak gelir. Psikanalizin sürekli tekrarlanan bir teması da *işin* (analitik iş, rüya işi) daha fazla anlamının aracı olduğu düşüncesidir. Psikanaliz, baskı dinamiklerini açığa çıkarma ve maddinin bilinçli ulaşımdan nasıl "gizlendiği"ni anlama sürecinde maskeyi kaldırmanın, gizlemsizleştirmenin rolünü vurgular. Psikanalizin post-yapısalcı yeni kullanımları, bu alanda daha büyük bir ihtiyat ve gerilimle çalışır ve Lacancılar, psikanalitik düşüncedeki varoluşçu eğilimlerin güçlü eleştirilerini ifade etmektedirler. Fakat burada bile, ister klinik bağlamda olsun ister psikanalitik düşüncelerin sinema ve edebiyat metinlerine uygulanmasında olsun, açıklayıcı amaçlara "izin verme"ye anlaşılabılır bir isteksizlik vardır. Psikanaliz, öznelliğin bir yorumu olarak ideoloji geleneksel teorisiyle çekişme içinde olduğu için, paralellik ilginç bir paralelliktir. Ne olursa olsun, bilginin statüsü (bundan sonraki bölümün ele alacağı) ile ilgili daha temel sorunları bir tarafa bırakırsak, "epistemolojik" denilen ideoloji tanımının yararlı ve aydınlatıcı çözümlerler üretebileceği ve tarihsel sınıf bilinci olarak ideoloji kavrayışından kesin bir üstünlüğünün bulunduğu ileri sürülebilir.

35 İngiltere örneği için bkz. *Feminist Review*, 31 (1989), özellikle Mary Louise Adams ve Pratibha Parmar'ın makaleleri; ABD örneği için bkz. Bella Brodzki ve Celeste Schenck (eds.), *Life/Lines: Theorizing Women's Autobiography* (Ithaca, Cornell University Press, 1989).

BİLİM VE DETERMİNİZM SORUNLARI

'İdeoloji' ve 'Bilim'

Kapital'ın Fransız okuyucularına Marx'ın uyarısı, bilimin nasıl "bilimdışı"laştığını yeni keşfeden modern okuyucu için tuhaf bir tınıya sahiptir. Marx şöyle yazar: "Bilime giden düz yol yoktur ve sadece dik patikalarında tırmanmayı göze alanların bilimin zirvesine ulaşma şansı vardır."¹ (*Kapital*, c. 1, çev: Alaatin Bilgi, Sol Yayınları, 1986, s. 31) Burada, bir on dokuzuncu yüzyıl araştırmacısı tarzında yorucu çalışma ve azmin, "hakikat"e ulaşan çok az yürekli insana nasip olduğu bir tür entelektüel hacının yürüyüşüyle, bilgi peşinde koşmaya Marx'ta alışılmadık olmayan bir bakıma ahlâkçı bir yaklaşımla karşı karşıyayız. Ne var ki, Marx'ın kendi çözümlemelerinin epistemolojik iddiaları ve statüsü konusunda anlaşmazlıklar olduğu gibi, Marx'ın, ideoloji ile bilim arasına açık bir ayrım koyabilen bir tutumu biçimsel olarak benimseyip benimseme-

1 Kral Marx, *Kapital*'ın Fransızca baskısına Önsöz (Londra, Lawrence and Wishart, 1970), cilt 1, s. 21.

diği konusunda da toplumsal bilim felsefecileri arasında anlaşmazlıklar vardır. Şu anda yeni "gerçekçi" felsefeciler arasında bir çalışma konusu olmasına karşın,² burada bu tartışmaların ayrıntısına girmek gerekli değil. Bunun yerine, bir adım daha geriye, Marx'ın yazılarındaki bilim ve ideoloji konusunda 1960'larda ileri sürülen Avrupa Marksizmi'ndeki savlara, özellikle de Louis Althusser'in ileri sürdüklerine dönmek istiyorum; zira bu savlar, bu alanda çözülmesi gereken bazı temel sorunları keskin ve oldukça tartışmalı biçimde ortaya çıkarmıştır. Bilim ve ideolojinin ayrılabilirliği iddiasıyla ilgili en güçlü, en güvenli ifadeleri bize Althusser verdiği için, onun çalışması, öncelikli inceleme konusudur.

Althusser, Marx'ın eserinin, "genç" Marx -en iyi yabancılaşma üzerine tezleriyle bildiğimiz yarı-Hegelci hümanist ve tarihsici- ile kapitalist toplumun işleyişiyle ilgili keşfi hem yapılı hem de bilimsel olan "olgun" Marx arasında temel bir uzaklaşma gereğince okunması gerektiğini önerdi. Althusser, genç Marx'ı Marksist görmez: "Elbette, Marx'ın gençliği onu Marksizme götürdü; fakat köklerinden olaganüstü bir kopuş, doğduğu Almanya'dan miras aldığı yanılsamalara karşı kahramanca bir mücadele ve bu yanılsamaların gizlediği gerçekliklere keskin bir dikkat pahasına."³ Althusser'in Marx'ın kapitalizmle ilgili bilimsel "keşifleri" demekte ısrar ettiği şeyi, Marx'ın meşakkatli bir teorik "uzun yürüyüş" yaparak geçmek zorunda kaldığı Hegelciliğin ideolojik niteliğinin karşısına çıkarması boşuna değil: Althusser, pratikte, basitçe bir söylemin diğerinden üstünlüğünü anlatmak için bilim/ideoloji ayrımını sık sık kullanır. Althusser, Hegelci Marx ile bilimsel Marx

2 Bkz. William Outhwaite, *New Philosophies of Social Science: Realism, Hermeneutics and Critical Theory* (Londra, Macmillan, 1987); (Londra, Routledge, 1977), özellikle s. 165-169; Russell Keat ve John Urry, *Social Theory as Science* (Londra, Routledge, 1975); Derek Sayer, *Marx's Method: Ideology, Science and Critique in "Capital"* (Brighton, Harvester, 1979); Gregor McLellan, *Marx and Methodologies of History* (Londra, Verso, 1981).

3 Louis Althusser, "On the Young Marx" *For Marx*, s. 84.

arasındaki mesafenin, çoğunlukla "epistemolojik bir kopuş" diye işaret edilen (Gaston Bachelard izlenerek) bir kopuş ya da kesintiden söz etmemize olanak sağlayacak kadar büyük olduğu sonucuna vardı.

Ne var ki sonraki birçok Marx okuyucusu, Althusser'in bu "iki Marx'ı" keskin bir şekilde ayrıştırmasını reddetti. Örneğin Jorge Larrain, Marx'ın düşüncesinin gelişmesinde iki değil üç evre görerek Rafael Echeverria'yı izler. Larrain, Marx'ın düşüncesinin elbette zaman içinde evrilmiş olmasına karşın, belirleyici "kopuşlar" düşüncesini dışarıda bırakmaya yeterli temel içyumu bulundugunu da ileri sürer.⁴ Althusser'in ideoloji/bilim ayrımını yeniden kavramlaştırmasının, yazılarında başlangıçta "ideolojik" sonraları "bilimsel" Marx görüşüne ne kadar dayandığı bütünüyle açık değil. İke olarak, Marksist çözümlemenin bilimsel doğasıyla ilgili Althusser'in iddialarının bu özgül savdan bağımsız olması umulur. Şimdi, önce Althusser'in bilgi üretimi teorisine ve ideolojiden nasıl farklı saydığına bakılarak, ardından tarihsicilikle ilgili tartışma bakımından Althusser'in konunun anlamı kısaca değerlendirilerek, daha geniş savlar ele alınacak. Sonra, ideoloji/bilim tartışmasının neden olduğu kimi daha genel epistemoloji sorunlarına geçeceğiz.

Althusser'in, 1966'da *For Marx*'da öne sürülen ideoloji ve bilimle ilgili savları, birçok sol entelektüel arasında olağanüstü derecede bir heyecan yarattı. Şimdi bu muazzam iddialı savlara bakıldığında, dürüstlüğü korumak güçtür: Sözünü etmekte olduğumuz keşfin yaşamlarımızı yavanlaştırması gibi, oturup düşünmenin gerçekte *teorik pratikten* başka bir şey olmadığı anlaşıldı. Althusser, aşağıdaki temelde ideolojinin bilimden ya da bilgiden kesin bir şekilde ayırt edilebileceğini ileri sürdü; ideoloji, diye yazıyordu, "pratik-toplumsal işlevin teorik işlevden (bilgi olarak işlev) daha önemli olmasıyla bilimden ayrılır."⁵ Althusser'in düşüncesinin bu noktasında ideolo-

4 Jorge Larrain, *Marxism and Ideology*, s. 9-10.

5 Althusser, *For Marx*, s. 231.

ji, "İnsanlar ile dünyaları arasında yaşanan ilişkidir."⁶ Bu ilişki, gerçek toplumsal ilişkileri ve insanların bu ilişkiler içinde nasıl konumlandıklarını betimlemesi anlamında hem gerçektir hem de tutucu ya da devrimci *iradenin* ideolojide ifadesini bulması anlamında imgeşeldir. Bu nedenle, ideoloji bilinçli düzlemle sınırlı değildir ve kendilerini bize dayatan imgeler, kavramlar ve her şeyden önce *yapılar* olarak etkili olur. Genel bir temsiller sistemi olarak ideoloji, Althusser'e göre, toplumsal bütünlüğün "organik" ya da "ayrılmaz" parçasıydı ve geleceğin komünist toplumunda bile ideolojinin her zaman varolacağını savunuyordu tartışmalı bir şekilde düşünüyordu.⁷

Diğer yanda, Althusser'e göre bilgi oldukça farklıydı. Althusser, içinde hammadde-lerin -alınan düşünceler- ve bir üretim aracının -birbiriyle bağlantılı bir varsayım, yöntem ve kavramlar kümesinden ibaret *sorunsal* dediği- bulunduğu bir üretim sistemi olarak bilgiden söz eder. Psikanalistlerin muhteşemlik diyebileceği bir uçuşla Althusser, hammadde-ler *Genellikler I*, kullanılan "sorunsal"a *Genellikler II* ve II'nin I'e uygulanmasının sonucuna *Genellikler III* ya da "bilgi" etiketini yapıştırır.⁸ Althusser'in "semptomatik okuma" nosyonu -kullanılan sorunsalın ipuçlarını çoğunlukla metnin açık niyet beyanlarından daha iyi veren teorik "sessizlikler"i ya da boşlukları açığa çıkaracak şekilde bir metni dikkatli okumak- birçok yönden, özellikle Pierre Macherey'in eserindeki edebi teoriye uygulamalarıyla yararlı bir nosyondur.⁹

Fakat genel olarak Althusser'in savları, geniş ölçüde ve ikna edici derecede eleştirildi. Örneğin Colin Sumner, semptomatik okumanın diğer okuma biçimlerinden daha "bilimsel" bir teknik olmadığını ileri sürer: "Basitçe, teorisyenin kendi

6 a.g.y., s. 233. Althusser'in *For Marx*'taki bazı formülasyonların teorisyenliğini reddettiğini belirtmek gerekir.

7 a.g.y., s. 231-236

8 Althusser, "On the Materialist Dialectic" *For Marx*, s. 182 vd.

9 Pierre Macherey, *A Theory of Literary Production* (Londra, Routledge, 1978).

ağı ile kavrayıp değiştirdiği hedef-metnin ağı arasındaki farklar konusunda düşüncesini okumaktır.”¹⁰ Althusser’in ideoloji ile bilimi farklılaştırma çabasındaki başarısızlığı değerlendiren Terry Lovell, Althusser’in önerdiği her ölçütün amaca uygun olmadığını ileri sürer, ideolojinin “aleni” ve “kapalı” olup sorunlarını teoriden çok siyaset ve pratikten çıkardığına, oysa bilimin “karşı-sezgisel”, “açık” ve teorik olarak üretilmiş sorunlara dayandığına dair Althusser’in savları, Lovell’e göre, hiç doyurucu değildi. Böylesi ölçütler, görelî olarak kolay “bilimi” Gramsci’nin “sağduyu” ya da “folklor” dediği şeyden farklılaştırma işinde yararlı olmasına karşın, çok daha zor olan bilimi ayrıntılandırılmış ideolojik düşünce sistemlerinden ya da felsefeden ayırma görevinde hiçbir yaran yoktur. Örneğin, neoklasik iktisadın ya da Parsoncu sosyolojinin “ideolojik”, oysa Marksist ekonomi politığın “bilimsel” olduğu nasıl ileri sürülebilir? Lovell, en belalı sorunun “teorik ideolojiler”i “bilimsel teoriler”den ayırt etmek olduğunu ve Althusser’in gerçekte buna dokunmadığını belirtir.¹² Bundan kaynaklanan genel epistemolojik sorunlara birazdan döneceğiz.

Poulantzas’ın belirttiği gibi¹³ Althusser, Marksist geleneği tarihsici eğilimlerinden kurtaran bir ideoloji teorisi öne sürdü. Althusser’in denemelerinden birinin başlığı -“Marksizm Bir Tarihsicilik Değildir”¹⁴- bilimsel tarihselcilik ve hümanizm sorunsalları olarak gördüğü şeyi reddetme kaygısını gösterir. Lenin ya da Lukács’ın savunduğu ideoloji görüşünün, bir bilim/ideoloji ayrımının uygun düşmediği bir görüş olduğunu görmek kolaydır. Zira, Poulantzas’ın yaptığı gibi yakıcı biçimde ifade edersek, tarihsici görüşte “ideolojiler, sınıfsal öznele-

10 Colin Summer, *Reading Ideologies: An Investigation into the Marxist Theory of Ideology and Law* (Londra, Academic Press, 1979), s. 172.

11 Terry Lovell’in değerlendirmesi, *For Marx’ın yanı sıra*, Althusser ve Balibar’ın *Reading Capital*’ine de dayanır. Bkz. *Pictures of Reality*, s. 34-36.

12 Lovell, *Pictures of Reality*, s. 36.

13 Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, s. 206.

14 Althusser, “Marxism Is not a Historicism” Althusser ve Balibar, *Reading Capital*, s. 119 vd. içinde.

rin sırtında taşınan plaka numaraları olarak görülürdü.”¹⁵ Ne var ki Althusser’in “bilgi”yle ilgili oldukça cafcacı iddialarının, birçok insanı kendi alternatif anti-tarihsici tutumunun çözüm olduğuna inandırmış olması olası görünmüyor.

Bu tartışmanın geleneksel parametreleri içinde, bilgi -özelikle Marksizm bilimi- ile işçi sınıfının ideolojik zayıflığı arasındaki ilişkiyi teorileştirmenin güçlüğüne sürekli geri dönüyoruz. Larrain, belki de yalnızca Gramsci’nin bilgi ile “iki-yönlü” olarak ideoloji arasındaki ilişkiyi düşündüğünü ileri sürdü. Verdiği örnekler, Gramsci’nin yaklaşımının Althusser’inkinden daha çok fikir verici, daha az katı ve doktriner olduğunu gösterir. Larrain, Gramsci’ye göre Marksist entelijensiya biliminin işçi sınıfının sözüm ona saf ideolojik aldanmasıyla ilişkilendirmenin üç şeklinden söz eder: Entelektüeller, mutlaktan çok sınıflar tarafından yaratılmıştır; bilim, mutlaktan çok faaliyetten hareketle geliştirilmiştir; proleter ideoloji, (ideolojik) sağduyu ile (bilimsel) praksis felsefesinin bir karışımı olabilir.¹⁶

Bu tür değerlendirmeler, konuyla ilgili birçok yazarın, ideoloji ile bilim arasında kesin bir bölünmeyi savunmanın, pratikte saptamanın, güç olduğu görüşüne götürür. Bununla birlikte, bu konuda çekinceli bir tutum ile bilgi ya da bilimin statüsüyle ilgili tam görececilik tutumu arasında uzun bir mesafe vardır. Yine de bilim ve ideoloji tartışmalarında madalyonun diğer yüzü budur. Zira, bir uçta Althusser’in katı bilimci tutumuyla karşı karşıyaysak, diğer uçta da her bilgi zorunlu olarak toplumsal olduğu için, nesnel ya da bilimsel bilgiden söz edemeyeceğimiz görüşüyle karşı karşıyayız. Şimdi bu soruna dönüyoruz.

Althusser’in eski arkadaşı Jacques Rancière, ideoloji ve bilime Althusserci yaklaşımı kesin bir şekilde reddetti. Belirttiği bir nokta, önemlidir. Bu nokta, Althusser’in ideoloji/bilim

¹⁵ Poulantzas, *Political Power*, s. 205.

¹⁶ Larrain, *Marxism and Ideology*, s. 86.

ayrımının aslında kopmaz derecede bağlantılı iki ayrı görüngü olarak yorumlanmasıdır: “Bilimsel teoriler, tam da burjuva toplumun varoluşunu meydana getiren bir söylemler, gelenekler ve kurumlar sistemiyle aktarılır... Hâkim ideoloji bilimin saf ışığının gölge ötekisi değil, bilimsel bilgilerin kazındığı ve bir toplumsal oluşumun bilgisinin öğeleri olarak eklemelendikleri uzamdır. Bilimsel bir teori, hâkim ideoloji biçimlerinde bir bilgi nesnesi olur.”¹⁷ Rancière’in belirttiği özgül nokta, Althusser bilimsel bilginin sınıf niteliğini anlamadığı için onun sınıf çözümlemesi bakımından başarısızlığını göstermek için tasarlanır. Daha da genel olarak, burada Althusser’le tartışmada Rancière’in konumu, “görenekçilik” konumudur. Bu, bilim ve epistemolojiyle ilgili birbiriyle bağlantılı bir dizi soruna götürür. Marksizm “gerçekçi” bir epistemolojiye sadık mıdır ya da bu görenekçilik, eşit derecede Marksizmle bağdaşır mı? Marksizm her bilginin sınıfsal niteliğinde ısrar mı eder, yoksa Rancière’in sözünü ettiği sınıfsal bağlantılardan bağımsız bilgi biçimlerine izin verir mi? Burada çoğunlukla işaret edilen durum, doğa bilimin durumudur: Timpanaro, Marksizmin doğal bilimleri alanındaki tözsel tartışmalara nesnel bir yaklaşıma çok az yer bırakarak, doğa bilimlerine ait bilginin sınıfsal bağlamını abarttığını ileri sürdü.¹⁸ Marksist teorideki farklı ideoloji tanımları bakımından bu tartışmaların ne anlamı vardır?

Terry Lovell, böylesi konumların kaçınılmaz olarak göreceliliğe ve her türlü nesnel bilgi iddiasından vazgeçmeye yol açtığı genel gerekçesiyle “görenekçilik”e -bütün gözlem dillerinin teori-emili niteliğinde ısrar eden anti-empirist savları tarif etmek için kullanılan bir terim- güçlü bir karşı tutum aldı. “Bütün görenekçiliklerin az çok yaklaştığı sınır konum, dünyanın fiilen teoride ve teori tarafından inşa edildiği bir konum-

17 Jacques Rancière, “On the Theory of Ideology - Althusser’s Politics” Roy Edgeley ve Richard Osborne (eds.), *Radical Philosophy Reader* (Londra, Verso, 1985), s. 116 içinde.

18 Bkz. Sebastiano Timpanaro, *On Materialism* (Londra, Verso, 1980).

dur. Teoriler arasında seçim yapmanın hiçbir rasyonel yolu olmadığına göre, görececilik kaçınılmaz sonuçtur. Epistemolojik görececilik, gerçek bir maddi dünyanın varolduğunu yadsımayı zorunlu olarak gerektirmez. Fakat bu dünyaya tek ulaşma yolumuz, onu birbirini dışlayıcı terimlerle betimleyen bir teoriler silsilesi yolu ise, o zaman bağımsız bir gerçeklik kavramının hiçbir hükmü ve işlevi kalmaz¹⁹ diye yazar Lovell. Diğer birçok kişiyle birlikte Lovell de Marksizmin epistemolojik konumuyla görenekçiliğin -gerçekçilik- karşısına eğilimli olduğunu ileri sürer ve Marx'ın kendisinin nesnel bilginin olabilirliğine inandığından kuşku yoktur. Ne var ki Althusser'in durumu daha tartışmalıdır. Terry Lovell, Althusser'in görececilikten sakınma temelini yeterince saptayamadığını ileri sürer; fakat Althusser'e atfettiği açıkça görenekçi bir konumu, yaklaşımındaki çelişkili ya da değişen öğeler dışında göstermek çok güçtür, Lovell'in de dikkat çektiği gibi, Althusser, "düşüncede-somut'tan bağımsız olarak varolan, fakat "düşüncede-somut"la kavranabilen "gerçek-somut" bir dünya önererek gerçekçi/görenekçi sorununu çözmeye (ya da bundan kaçmaya) çalıştı. Bu formülasyon, açıkça doyurucu değil ve Ted Benton'ın belirttiği gibi, sorunu hiçbir şekilde çözmez.²⁰ Fakat Althusser'i sistematik görenekçi olarak görmek, birçok savının -özellikle ideoloji/bilim ayrımı konusunda- genel eğilimine aykırıdır. Ömenin, Althusser'de aşağıdaki gibi anti-görenekçi pasajlar bulmak zor değil: "Marx, bir nesnenin bilgisinin eninde sonunda o nesnenin yerine geçebileceğine ya da onun varoluşunu yok edebileceğine inanma idealist yanılsamasına hiçbir zaman düşmedi."²¹

Bununla birlikte, Althusser'in birçok izleyicisinin tam boy görenekçi ya da görececi tutumlar aldığından kuşku duyulamaz. Terry Lovell bunu, Althusser'in doğrudan bir mirası

19 Lovell, *Pictures of Reality*, s. 15.

20 a.g.y., s. 32-43; Ted Benton, *The Rise and Fall of Structural Marxism: Althusser and His Influence* (Londra, Macmillan, 1984), s. 181.

21 Althusser, *For Marx*, s. 230.

olarak görür; Ted Benton ise, bana göre daha akla uygun olarak, Althusser'in düşüncesindeki gerçekçi/görenekçi "açmaz" ya da geriliminin dengesiz bir çözümü olarak görür. Neden olursa olsun, örneğin en önde gelen İngiliz Althusserci Paul Hirst'ün buradan aşın bir görenekçilik konumuna geliştiği tartışma götürmez, İngiltere'de yeni post-Althusserci "söylem teorisi"nin ayrıntılandırıldığı metin olan *Marx's Capital and Capitalism Today* (Marx'ın Kapital'i ve Bugünkü Kapitalizm) o günden bu yana epeyce eleştiriye konu oldu.²² Bu tartışmanın merkezi, bu yazarların bütün "epistemolojik teoriler"i, bir yanda bir nesneler dünyası ile diğer yanda bu nesnelerle ilgili bilgi dünyası arasında bir bölünmeye dayanan teorileri, reddetmesiydi. Bunun yerine, nesnelerin ve bilginin söylemde inşa edilmiş gibi düşünülmesi gerektiğini ve hangi söylemin "gerçeklik"i yansıtabileceği konusunda hiçbir varsayımın haklı olmayacağını önerdiler.²³ Epistemolojinin bu radikal reddi, birçok gerekçeyle eleştirildi- Terry Lovell, söylemlerin yeterliliğinin, doğrulanma bakımından dışarıda gerçekliğe havale edilebileceğinde ve söylemler hakkındaki yargıda bulunmanın tek ölçütü olarak onların iç tutarlılık arına bağlı olmadığımızda ısrar eder.²⁴ Daha da genel olarak, hem John Thompson hem de Jorge Larrain, epistemolojinin reddedilmesi gerektiği savındaki temel soruna işaret etti: Bunun *kendisi*, nesneler ile bilgi arasındaki ilişkinin gerçekte ne olduğunu "daha iyi bilme"yi öneren epistemolojik bir önermedir. Thompson, "Hindess ve Hirst, 'epistemoloji'yi küstahça küçümsemelerine karşın, bilme iddiasında bulunmaktan da *geri* durmazlar" der.²⁵ Larrain, Hindess ve Hirst'ün "söylem ile nesne arasındaki ba-

22 Anthony Cutler vd.l., *Marx's "Capital" and Capitalism Today* (Londra, Routledge, 1977), cilt 1; ayrıca bkz. Paul Hirst, "Althusser and the Theory of Ideology," *Economy and Society*, cilt 5, no. 4 (1976) ve *On Law and Ideology* (Londra, Macmillan, 1979). Çeşitli eleştirilerden en iyisi, herhalde Andrew Collier'in "In Defence of Epistemology"sıdır John Mepham ve David-Hillel Ruben, *Issues in Marxist Philosophy*, cilt 3 içinde.

23 Cutler vd.l., *Marx's Capital*, s. 214 vd.

24 Lovell, *Pictures of Reality*, s. 37.

25 John B. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology*, s. 97.

gıntıyı doğru etkilediği için kendi söylemlerinin tercih edilmesi gerektiğini" söylediklerini belirtir ve "gırtlaklarına kadar" epistemolojik girişim içinde oldukları yorumunu yapar.²⁶ Bu anlaşmazlıklar, hem güvenli bir ideoloji/bilim ayrımı iddiasının hem de epistemolojiyi toptan reddeden bir tutumu benimsemenin gerekçelerini savunmanın güçlüğünü göstermeye yarar. Söylem teorisini ve özel olarak Michel Foucault'nun çalışmasını tartışırken göreceğimiz gibi bu sorunlar, birçok insanı, ideolojiye ya da daha nötr bir söylem kavramına karşıt olarak "bilgi", "hakikat" ya da "bilim"i savunmak için makul bir temelin bulunup bulunmadığı belalı sorununu "parantez içine alma"ya ya da askıda tutmaya götürmüştür. Bir görüşmedeki çok ünlü bir pasajında Foucault, ideoloji terimine itirazlarını şöyle özetlemiştir: "İdeoloji nosyonu, üç nedenden ötürü bana yararlanılması güç görünüyor. Birincisi, hoşumuza gitsin ya da gitmesin, her zaman, hakikat sayılması istenen başka bir şeyin fiilen karşısında durur. Sorunun, bilimsellik ya da hakikat kategorisine giren bir söylem ile başka bir kategoriye giren söylem arasına çizgi çekmekte değil, hakikatın sonuçlarının, kendileri ne hakiki ne de sahte olan söylemlerde tarihsel olarak nasıl üretildiklerini görmekte olduğuna inanıyorum."²⁷

Böylece, Foucault'nun başka yerde "hakikat rejimleri" dediği şeyin bir tek kapsayıcı kavramsallaştırılmasıyla, bütün ideoloji/bilgi konusu ortadan kaldırılır. Herkes için olmasa bile, bazıları için bu, eski ideoloji/bilim tartışması çetin cevizi-ne bir çözümdür. Bu kitapta çeşitli biçimlerde göstereceğimiz gibi, bunlar için bile, epistemoloji yaşasını pratikte uygulamak, teorik açıklama düzeyinde olduğundan daha zordur. Epistemolojik tutkudan vazgeçmek, birçok insanın itiraf ettiğinden daha zor bir projedir ve bilgi iddiaları ya da hakikat iddiaları, epistemolojik iddiaların kendilerini reddetmeye çalışan teorik söylemlere sessizce kayması kadar kolay bir şekil-

26 Larrain, *Marxism and Ideology*, s. 190.

27 Michel Foucault, "Truth and Power" *Power/Knowledge Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, ed. Colin Gordon (Brighton, Harvester, 1980), s. 118.

de, Foucaultcu ve post-yapısalcı çalışmaya kayarlar. Örneğin Derrida'nın "metinselcilik"inden söz eden Alex Callinicos, bunun da kendi "meta-anlatı"sının bulunduğunu belirtir: Söylemsel farklılığı kaydetme açık Derridacı niyetle çelişen gizli bir değerlendirme gündemi.²⁸ Öyleyse bu, bir bilim ya da bilgi teorisinin doğrulamaya çalıştığı türden yargılar *olmadan* çalışmanın pratikteki güçlüğüne kanıtlar. Ne var ki bunu söylemek çok doyurucu bir şey söylemek değildir -fakat bilgi, söylem ve toplumsal dünyayı kavrayışımız konusunda daha yeni ve bazı bakımlardan yararlı kimi formülasyonlara daha sonra döneceğiz.

Determinizm Sorunu

"Belirlenimler" alanını terk ettiğimiz zaman, sadece Marx'ın düşüncesindeki şu ya da bu evreyi değil, onun bütün sorunsalını çöllerleştiririz.²⁹

Burada Stuart Hall, haklı olarak, ideoloji konusunda klasik Marksist çalışma geleneğinde *belirlenim* nosyonunun tanımsal statüsünü saptar. İdeoloji teorisi üzerine ve diğer modern çalışmalar, Marx'ın konumunun bu determinist yanına oldukça eleştirel bakan çeşitli konumlar benimsemiştir. Ne var ki bu savlara bakmadan önce, Marx'ın bu alandaki kendi düşüncelerini karşısında geliştirdiği entelektüel ardalanı anımsamamız daha iyi olur. Bilindiği gibi Marx, yıllarca Alman felsefi geleneğinin, özellikle Hegel'in çalışmasının karakteristik bakış açısıyla mücadele ederek çalıştı. Marksist materyalizm açıkça Hegelci okulun felsefi idealizmine bir alternatif olarak geliştirildi.

28 Alex Callinicos, "Postmodernism, Post-structuralism and Post-Marxism" *Theory, Culture and Society*, cilt 2, no. 3 (1985), s. 96.

29 Stuart Hall, "Rethinking the Base and Superstructure Metaphore", Jon Bloomfield (ed.), *Class, Hegemony and Party* (Londra, Lawrence and Wishart, 1977), s. 52 içinde.

Bu teorik devrimin kimi yanları, ideolojiyle, bağlantılı olarak vurgulanmalıdır. Birincisi Marx, materyalizmin bilinç ve kültürün aldığı biçimleri ekonomik ilişkilere gönderme yaparak açıklamamıza olanak sağlayan bir yöntembilim olduğunda ısrar eder. *Alman İdeolojisi*'nde belirttiği gibi, "yeryüzünden göğe" seyahate inanıyordu. Elbette, Marx'a göre Hegelci gelenek "gökten yeryüzüne" iner: Verili bir çağın karakteristik düşüncelerinin (çok bilinen bir *Zeitgeist*'in düşüncesi olarak) o toplumun bütün toplumsal ilişkilerini ayrıntılarıyla doldurmasını önerir. Marx'ın en ünlü ifadelerinden birçoğu -"varlık bilinci belirler" ifadesi iyi bir örnektir- belirleyici tarihsel gücü düşünceler dünyasına atfetmesiyle idealist Hegelciliğin reddinden kaynaklanır. Düşünce ve bilincin başka yerden açıklanması gerektiğinde -yani, bunların hareket ettirici gücünün eninde sonunda ekonomik olduğunda- ısrar sürecinde Marx, tanım gereği, uygunluğu bakımından maddi ve ideal diyebileceğimiz şey arasına bir ayrım koyar. Kendi başına bu ayrım, Hegelcilikten anlamlı bir kopuştur; zira, Hegelci bir toplum okumasında merkezi olan "bütünlük" nosyonunu kesintiye uğratar ve bu bütünlük içindeki "yansıma" teorisine bütünüyle yeni bir anlam önerir.

Toplumu, oluşturuşu ögeleri özünde ve ayrılmaz derecede birbirinin parçası olan bir *bütün* olarak görmek yerine, Marx'ın toplum görüşünün -hâlâ bir bütünlük olsa da- toplum içinde çok daha büyük bir ögesi ve işbölümü vardır. Düşüncesini geliştirme sürecinde Marx, toplumun sosyolojik bir DNA kodu gibi özü her hücreye nüfuz eden "anlamlı bir bütünlük" olduğuna varsayımını giderek daha fazla reddetti. Bu nedenle Marksizmde karşılaşılan "yansıma" teorisi, bütün görüntülerin toplumun temeldeki fikrîsel özünü yansıttığına dair Hegelci görüşle asla aynı değildir. Özel olarak, analitik bakımdan ayrı oluşturulan maddi ve ideal alanlar arasındaki ilişkiyi anlamaya çalışan bir teoridir.

Marx'ın ünlü "temel ve üstyapı" metaforunun Hegelci gelenekten önemli bir kopuş olduğuna söylenebilir. Bu topografik imgede sonradan hangi güçlükler görülürse görülsün, baş-

langıçta, Marx'ın bütünlük nosyonunun kavramsal katılığın-
dan kopma çabasının temsili olarak anlaşılmalıdır. 1930'larda
Franz Jakubowski'nin Marx'ı geniş anlamda Lukácsçı çizgide
bir "bütünlük" konumuna getirme çabasını değerlendirmek,
bu düşüncelerin tarihine ilginç bir ışık tutar. Jakubowski, te-
mel/üstyapı metaforunun salt heuristik ve yöntembilimsel bir
değerinin bulunduğunu belirtir; fakat bir bütün olarak savı,
toplumu "anamlı bir bütünlük" olarak görenlerin klasik meş-
guliyetlerini açığa çıkarır. Şöyle yazar:

Marx ve Engels'in yazılarındaki "üstyapı," çok geniş ve
belirleyici olmayan bir kavramdır. Toplumun "gerçek te-
mel"i, doğrudan üretim ilişkileri dışında, toplumsal ya-
şamın bütününe kucaklar. Temeli dolaysız geçimin üre-
timi olan toplumsal ilişkilerin bütünlüğünde ekonomiye
özel bir yer verilir. Bu, ekonomik ilişkilerin, kesin bir şe-
kilde geri kalandan ayrıldığı anlamına gelmez, hatta saf
kavramsal anlamda bile olamaz. Toplumsal yaşamın
birliği o kadar güçlüdür ki tek olası ayrım, herhangi bir
tikel temel ilişkiye ışık tutmak amacıyla yöntembilimsel
bir ayrım olur. Marx'ın temel ve üstyapı ayrıştırmasının,
farklı, üst üste binmeyen iki alan arasında mutlak bir
ayrım olduğunu düşünmek bütünüyle yanılgıdır. Yapa-
bileceğimiz tek şey, "üstyapı" kavramının çok genel bir
açıklamasını yapmaktır. Somut olarak belirlenemez ve
kesinlikle, bütün toplumsal ilişkilerin kapsayıcı bir cet-
velini yapmanın olanaklı olduğu anlamına gelmez.³⁰

Jakubowski'nin metaforu ele alışı, çok daha yakın za-
manlardaki herhangi bir açıklamada bulacağımız algılamadan
çok farklı olduğu için ilginçtir. Hemen hemen bütün modern
eleştirmenler fiilen karşıt bir konudan konuşurken, o Marx'ı
daha Hegelci, daha bütünlüyci bir modele çekmek istemiştir.

30 Franz Jakubowski, *Ideology and Superstructure: In Historical Materi-
alism* (Londra, Allison and Busby, 1976), s. 37.

Aslında Jakubowski'nin de metaforun salt yöntembilimsel olduğuna ve hiçbir "somut" göndergesinin bulunmadığına dair savını savunmak için göbeği çatlar ve örneğin "hukuksal üstyapının ekonomik temele siyasal üstyapıdan daha yakın durduğu"ndan söz eder.³¹ Marx'ın metaforunun olağanüstü etki ve rezonansının -haklı ya da (daha olasılıkla) haksız- bu kadar çok insanın ontolojik gerçekliği tasarlama ve toplumun değişik biçimlerinin tözsel sınıflandırılması bakımından onu ayartıcı bir metafor görmüş olması olgusunda yattığını söylemek gerçeğe daha yakın olurdu. Son yıllarda, Marx'ın ideoloji konusundaki determinist konumunun bir amblemi olarak temel/üstyapı metaforu, Marx'ın reddettiği Hegelci gelenekten oldukça farklı bir bakış açısından hareketle eleştirildi. Marx'ın ölümünden itibaren Marksist gelenek, özellikle İkinci Enternasyonal yıllarında, metaforu, doğrudan doğruya ekonomik üretim ilişkilerinin saf tepkisel olduğu düşünülen bir üstyapıda "yansıma"sı şeklinde basitleştirmeye eğilim gösterdi. Bu nedenle, yirminci yüzyıl determinist savının başlıca biçimi ekonomik indirgemecilik oldu. Üretim iktisadını, basit bir şekilde, ilk taşı çekildiğinde kaçınılmaz olarak devrilen siyasal, kültürel, hukuksal ve entelektüel parçaların başındaki domino taşı olarak gören tek yanlı bir model, genel olarak Marksizm atfedildi. Kuşkusuz Marksizmde, bu karikatürü bir ölçüde kendi kendine zarar veren bir karikatür haline getirmeye yetecek kadar kaba bir determinizm de vardı ve hâlâ duruyor.

Yine de Marksist gelenek içinde uzun bir süre ekonomik determinizme itirazlar yöneltildi. Kart Korsen, *Marxism and Philosophy* (Marksizm ve Felsefe) başlıklı denemesini, daha sonra ideolojinin "görelî özerklik"i denilen tez temelinde bir entelektüel mücadele isteğiyle bitirmiştir. Burjuva toplumdaki din, felsefe ve sanat ideolojilerine işaret eden Korsen, ideolojiyle ilgili yansıtma teorisi konusunda kavrayışlı bir eleştirel belirleme yapar: "Bu temsillerin doğru ya da yanlış yansıtamadığı hiçbir nesne yok gibi görünüyorsa, bunun nedeni, ekono-

31 a.g.y., s. 46.

mik, siyasal ya da hukuksal temsillerin, her biri bağımsız varolan tikel nesnelere sahip olmamalarıdır.” İdeolojik biçimler”, diyor Korsch, “toplumun ekonomik, hukuksal ve siyasal yapılarıyla birlikte ve aynı zamanda teoride elıştırılıp pratikte devrilmelidir.”³² Elbette bu savlar, Gramsci’nin çalışması nedeniyle bize tanıdık gelir; fakat determinist düşünce eleştirisinin yeni bir eleştiri olmadığını vurgulamak gerekir.

Bununla birlikte, bu konuların yaygın bir şekilde yeniden düşünülmesi, tarihsel olarak Avrupa’da “Althussercilik”in doğusuyla bağlantılıdır. *For Marx*’da (1966) Althusser, ekonominin “son kerte” belirleyici olduğuna dair Engels’in formülasyonuna karşı koymuş ve yekpare bir tarzda ekonomikten ideolojik olana akmayan belirlenim modellerine ağırlık vermesine olanak tanıyan alternatif bir “üstbelirlenmiş çelişkiler” kavramını öne sürmüştü. Althusser’le, üstyapıların “işleri bittiginde saygıyla yana çekildikleri ya da vakti geldiğinde, diyalektik düzgün yolunu geçerken Majesteleri Ekonomi’nin önünde onun saf görüngüleri olarak saçıldıkları asla görülmez, ilk andan son ana kadar, kimsesiz ‘son kerte’ saati asla gelmez”³³ dediği yerden çokça aktarılan pasajdan, metnin çiçeği toplanabilir.

Bu çerçevede Althusser, “egemen yapılar” ve “görelî özerklik” kavramlarını geliştirdi ve “ekleme” nosyonunu ayrıntılandırdı: Bu düşüncelerin, Fransa, İngiltere ve diğer birçok Avrupa ülkesinde (dikkat çekicidir; anaakım Marksist gelenekten gelen yazarlardan çok Frankfurt Okulu’nun popüler olduğu Birleşik Devletler’de değil) Marksist teori, sosyoloji alanında, kültürel, edebi ve film incelemeleri üzerinde muazzam bir etkisi olacaktı.

Diğer alanlarda olduğu gibi belirlenim konusunda da Althusser’in Marx’a yeniden şekil vermesinin, Marksizmi mantıksal olarak gidebileceğinden daha ileriye ittiğini ileri sürmek yerinde olabilir. Kuşkusuz, Althusser’in eseri, Marksizmin öte-

32 Karl Korsch, *Marxism and Philosophy*, s. 84.

33 Hirst, *Law and Ideology*, s. 18-19.

sindeki yazarları da içine alan tepki ve eleştirileri kışkırttı ve bu, kitabın II. kesiminde tartışılacak. Örneğin Paul Hirst, Althusserci “görelî özerklik” formülasyonunun Marksizm gibi eski “bütünlük”-temelli teorileştirme paradigması için neden yolun sonu olduğunu açıkladı. Kendisinin ve *Marx’s Capital and Capitalism Today*’ın diğer yazarlarının “siyasal düzlem”i (Althusserci terminoloji) bütünüyle özerk gördüklerine dair “suçlama”ya yanıt veren Hirst, “Neden özerk?” diye sorar. Toplumun (“toplumsal oluşum”), bütünlüğün belirli sektörlerini oluşturan ve bütün içindeki yerleri tarafından yönetilen “kerteler”e sahip olarak kavrandığı toplumsal topografya yaklaşımının, temelde yanıltıcı ve saçma olduğunu ileri sürer. Marksizmin üretim tarzlarının ardışık gelişimi anlatımı gibi tarihsel nedensellik genel teorilerinin bir eleştirisiyle devam eder ve “bu modeller, asalak pençesiyle bir siyasal teori olarak Marksizmi köleleştirip güçsüzleştiren bir karabasandır” diyerek bitirir.³⁴

Marksist ideoloji teorisinin zamanın saldırısına çok iyi direnmediğini ileri sürmek kuşkusuz akla uygundur. Açıklamaya çalıştığım gibi, bazıları söylediğimi “küçük beyinlerin cinliği” olarak görüp Marx’ın kaydettiği sezgilerin esinleyici doğasına dikkat çekse de, ideoloji kavramı Marx tarafından başlangıçta tutarlı bir şekilde işlenmedi. Ne olursa olsun, başlamak için bir dizi farklı yorum miras aldık. Ne var ki sınıf çıkarına bağlı bir mistifikasyon tanımı etrafında oluşan etkin bir konsensus olarak ideoloji kavramı, güçlüklerle doldu. Gördüğümüz gibi, ideoloji ile bilgi ayrımının temelinde yatan epistemolojik konular henüz çözülmüş olmaktan uzaktır, belirlenim ve toplumsal bütünlük konusu, her zamankinden daha tartışmalıdır. Altbölüm 2’de tartışılan eleştirel bir terim olarak ideoloji ile tarihsel sınıf bilincini düşünme kavramı olarak ideoloji arasındaki klasik anlaşmazlık, eleştirel tanım yönünde çözümlene yoluna girmiştir. Fakat biraz sonra göreceğimiz gibi, siyasal ideolojiyi “sınıf aidiyeti” doğasından koparma çabası,

34 Hirst, *Law and Ideology*, s. 18-19.

pratikte, Marksist ideoloji teorisinin tabutundan bir çivi daha çekmiştir.

İdeoloji kavramı etrafındaki tartışmalar en iyi, Marksizmin bu çağdaki mirası değerlendirilerek anlaşılır. Daha önce söz edildiği gibi, bugün çok daha geniş bir teorik ve kültürel referans çerçevesinde ele alınsa da ideoloji kavramı esas olarak Marksist bir kavramdır. Betimleyici bir değer ve kültür anlatımına karşıt olarak güçlü bir ideoloji teorisinin, sadece Marksizm içinde işlendiği de ileri sürülebilir. Post-yapısalcılığa ve post-modernizme götürdüğü gibi kesinlikte bizi “post-Marksizm”e de götüren toplumsal teorideki gelişmeler, Marksist çerçevenin kimi temel varsayımlarının inandırıcı eleştirilerini sunmaktadır. Kitabın bundan sonraki bölümünde, öncelikle başlıca dönüm noktaları olarak Gramsci ve Althusser’in modern okunmaları üzerinde yoğunlaşarak, bu eleştiri sürecinin sivri uçlarını oluşturan kimi savlara bakacağım.

Bölüm II’ye “Marksist Modelin Çöküşü” başlığını koydum; çünkü sonradan dış gelişmelerle de birleşen kendi referansları gereğince meydan okunan teorik bir paradigma durumuyla karşı karşıya olduğumuza inanıyorum. Bir ideoloji teorisi bakımından, bizzat kavramla ilgili biriken güçlüklerin, rakip ve giderek daha fazla ilgi çeken yeni bir söylem teorisiyle birleştiği bir durumla karşı karşıyayız. Bölüm II’ün konusu da bu olacak.

BÖLÜM II

MARKSİST MODELİN ÇÖKÜŞÜ

İDEOLOJİ, SİYASET, HEGEMONYA: GRAMSCI'DEN LACLAU VE MOUFFE'YE

Gramsci, radikal siyasal düşüncede paradoks gibi bir şeydir. Bir yanda, klasik Marksist gelenek içinde kültürel ve ideolojik siyasete en sempatik yaklaşım olarak çalışmasına çok hayranlık duyulur: Örneğin, İtalya, İspanya ve diğer ülkelerde Eurokomünizm stratejisinin benimsenen teorisini, İngiltere'de işçi siyasetini yeni ve gerçekçi bir şekilde yeniden düzenlemek isteyen birçok kişinin esini oldu. İdeolojiye yaklaşımı, hegemonya teorisi, entelektüellerin rolüyle ilgili anlatımı, taktiklerin ve iknanın öneminde ısrarı, kültür sorunlarına gösterdiği özenli ilgi ve gündelik kültür siyaseti, hem Marksist-Leninist hem İşçi Partici solun ahlâkçı kurallarından bıkan bir kuşak tarafından coşkuyla karşılandı.

Yine de Gramsci'nin çalışması, ideoloji teorisi alanında teorik bakımdan çözümlenmemiş birçok sorunu ortaya çıkardı -kısmen (olasılıkla Marx gibi) parlak sezgilerinin tek başına ya da birbirleriyle gerilim içinde durmaları nedeniyle. Daha ayrıntılı olarak tartışacağım bir örneği ele alırsak, ideolojiye yaklaşımının şimdi ünlenen hegemonya tanımıyla ve hege-

monya düşüncesinin kullanımıyla tamı tamına nasıl ilişkilendirildiği açık değildir. Daha da genel olarak, Gramsci'nin düşüncesi, çağdaş sol için hem entelektüel hem kültürel ikonik bir anlam kazandı; fakat uygulanabilir bir siyasal teori olarak Marksizmin hassas kırılma noktasında duran da Gramsci'dir -en azından, Ernesto Laclau'nun ve Chantal Mouffe'nin okuduğu Gramsci. Marksist teori ve siyasette merkezi sınıf kavramı statüsünde aslı duran bu son sav, bu bölümün büyük bir kısmını kapsayacaktır. Göreceğimiz gibi, bu tartışmanın çok önemli bir özelliği de tikel ideolojilerin zorunlu olarak farklı toplumsal sınıflarla ilişkili olup olmadığı ya da siyasal ideolojinin "sınıf aidiyetli" doğasıyla ilgili bu yüklem bir yanılgı olup olmadığı sorunudur.

GRAMSCI'DE İDEOLOJİ VE HEGEMONYA

Kuşkusuz bütün okuyucuların bildiği gibi Gramsci, bize ulaşan yazılarının çoğunu, faşist İtalyan hapishanesinin olağanüstü zor koşullarında yazdı. Sürekli kötüleşen sağlığı da dahil yazarken içinde bulunduğu koşulların, elimizdeki metinlerin doğasını etkilediği açıktır ve daha önemli bir nokta da eserlerinin, hapishane sansürüyle bağlantılı olarak birçok strateji ve dolambaçlı yolu birleştirmesidir. Bu çıplak olgular, bu kültürel yazıların görece olarak parçalı ve "açık" doğasını bir ölçüde açıklar.

İlk önce, Gramsci'nin doğrudan Marksist gelenekteki ideoloji kavramını ele aldığı *Hapishane Defterleri*'nden bir pasaja bakarsak, aşağıdaki belirlemeleri buluruz. Gramsci, ideolojinin Marksist gelenekteki anlamına (hatalı bir şekilde) ilişik hale gelen "olumsuz değer yargısı"na işaret eder; burada, Gramsci'nin, ideoloji konusunda "eleştirel" bir duruştan çok "olumlu" bir duruş benimseyen ilk ve tek kişi olarak saptanması gerektiğine dair Larrain'in belirlemesini dikkate almamız

gerekir. Gramsci -tamı tamına bu sözcüklerle olmasa da- Marksist düşüncedeki zayıf ideoloji anlayışının suçunun, ideolojiyi salt ekonomik temel tarafından belirlenmiş ve bu nedenle "saf görüntü, yararsız, süprüntü vb." olarak görenlere yüklenebileceğini ileri sürer: Bu bakımdan, Korsen'un "vulger Marksizm" eleştirisini savunur. Gramsci, daha sonra, "tarihsel olarak organik ideolojilerden -"zorunlu" olanların- psikolojik bir geçerliliğe sahip olduklarını ve "insanların hareket ettikleri, kendi konumlarının bilincini edindikleri, mücadele ettikleri vb. bir alan yarattıklarını" vurgular: Marksist gelenekte Gramsci'yi bazı bakımlardan eşsiz kılan, "psikolojik geçerlilik"e gösterilen bu dikkattir.

Aynı kısa, fakat oldukça yoğun tezler kümesinde Gramsci, "organik" ideolojilerin, bireysel ideologların polemiklerinden ayırt edilebileceğini ileri sürer ve "tikel bir yapının zorunlu üstyapısı" olarak ideoloji ile bireylerin bu "keyfi gayretkeşlikler"i anlamında ideolojiyi ayırt eder. Gramsci, Marx'ın "popüler bir inanç, çoğunlukla maddi bir güçle aynı enerjiye sahiptir" görüşüne işaret eder ve pasajı aşağıdaki ifadeyle bitirir: "Bu önermelerin çözümlenmesi, sanırım, biçim olmadan maddi güçler tarihsel olarak kavranamayacağı ve maddi güçler olmadan da ideolojiler bireysel kuruntular olacağı için, biçim ve içerik ayrımının salt didaktik bir değeri bulunmasına karşın, kesinlikle maddi güçlerin içerik ideolojilerin biçim olduğu *tarihsel blok* kavrayışını güçlendirecektir."¹

Birbiriyle bağlantılı bu tezleri değerlendirmede karşılaşılan bir güçlük de böylesine kısa bir pasajın bile, karmaşık, fakat ayrık kimi konum değişikliklerini içermesidir. Tek başına son cümle/ Gramsci'yi açık bir "tarihsici" saymaya yeterdi; fakat ideolojinin "bir mücadele alanı" olduğuna dair klasik Gramscici görüşün -"anamlı bütünlükler" gereğince düşünce

1 Gramsci, *Selections From Prison Notebooks*, s. 376-377 ed. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell-Smith (Londra, Lawrence and Wishard, 1976) s. 376-377.

tarihsici eğilimiyle hiç bağdaşmayan bir görüş - ileri sürüldüğü bir paragrafın sonuna gelindiğinde bu değerlendirmeyi yapmak güçtür. Başka bir sorun da Gramsci'nin bir şeyin "organik ideoloji" olarak düşünülüp düşünülemeyeceği konusunda çoğunlukla açık olmaması, dolayısıyla kültürel ve entelektüel mücadele değerlendirmelerinin çoğunlukla bir bakıma belirsiz olmasıdır. (Bu bir eleştiri değil; fakat Gramsci'nin çalışmasının farklı yorumlar için bu kadar zengin bir alan olmasında etkisi kuşkusuz vardır). Bu belirsizlikler, oldukça temel sorunları bile kuşatır. Örneğin, Gramsci'nin kültürel ve entelektüel görüngülerle ilgili genel değerlendirmelerinin ideoloji başlığı altında anlatıldığı sanılır; fakat durum tamı tamına ya da zorunlu olarak bu değil. Gramsci'nin "dünyayı anlama"nın farklı düzeylerini -felsefeden folklor- aydınlatıcı sınıflandırmasının ideolojiyi ele alış tarzı olarak düşünülüp düşünülmemesi gerektiği açık değil. *Hapishane Defterleri*'nden başka bir ünlü pasajda, değişik (azalan) sistematiklik ve iç uyum dereceleriyle dünya kavrayışları olarak felsefe, din, sağduyu ve folkloru ayırt eder. Felsefe, "kolektif bilinç bir yana, bir bireysel bilinçte bile, birlik ve iç uyuma indirgenemedikleri için" din ve sağduyunun gerektirmediği entelektüel bir düzeni gerektirir. Gramsci şunları söyler: "Her felsefi akım, geriye bir 'sağduyu' tortusu bırakır: Bu, onun tarihsel etkinliğinin belgesidir... 'Sağduyu' felsefenin folklorudur ve her zaman, gerçek anlamıyla folklor ile felsefe, bilim ve iktisat uzmanlıkları arasındaki ara konaktır. Sağduyu, geleceğin folklorunu yaratır."²

Demek ki felsefelerin -uyumlu bir şekilde savunulabilen sistematik düşünce gövdeleri- felsefi eleştiriye tabi dinin üzerinde yerlerini aldığı bir biçimler hiyerarşisiyle karşı karşıyayız. "Sağduyu" birçok biçim alır, fakat parçalı bir kurallar gövdesidir, "folklor"ü, "katı" popüler formüller olarak tarif eder. Gramsci, birinin sistematik (rasyonel) bir düzlemde savunduğu felsefe ile "sağduyu" tarafından belirlenen tavır arasında

2 a.g.y., s. 325-326.

çelişkiler olabileceğini belirterek, bu düzeyler arasında epeyce çatışma olabileceğini açıklar. Böylece, Gramsci'nin "çelişkili bilinç" nosyonuna ve entelektüel tercih ile "gerçek faaliyet" arasında yaptığı ayrıma ulaşırız.³ Şimdi İngiltere'de, kültürel yazıların yeni çevirilerinden giderek daha fazla görüldüğü gibi,⁴ Gramsci'nin kendisi, mimari, popüler şarkılar, dizi romanlar, polisiye romanlar, opera, gazetecilik vb. birbirinden farklı konulara kadar uzanarak, popüler kültür ve ideolojiye epeyce ilgi göstermiştir.

Yine de Gramsci'nin bu çeşitli görüngüleri ne kadar ideoloji olarak düşündüğü bir bakıma belirsiz kalır. Gramsci, bu biçimleri felsefe başlığı altında tartışır; fakat pek çok kişi, bunların ideolojik biçimler olduğunu kabul etme eğilimindedir. Gramsci'nin yaklaşımında ideoloji kavramının daha izlenimsel bir kullanımı, açıklayıcı ağırlığı ideolojinin omuzlarından büyük ölçüde aldığı için, zarara uğramadan gerçekleşebilir. Başka yazarlar da ideoloji kavramıyla alınan teorik yükü taşımak için başka bir kavram kullanırken, bunu yapabilir. Bu nedenle, Gramsci'nin ideolojiyi ele alış tarzının geleneğe nasıl uyduğunu görmek için, eş terimiyle -hegemonya- birlikte ele almak zorundayız. İtalyanca *egemonia* sözcüğü, çoğunlukla, Gramsci'nin katkısıyla eşanlamlı görülmüş olmasına karşın, Perry Anderson ve diğerlerinin vurguladığı gibi kökleri, Rusya'da devrim öncesi dönemde yürütülen proletaryanın köylülük üzerindeki "hegemonya"sıyla (ikna ederek nüfuz etme) ilgili tartışmalarda yatar.⁵

"Hegemonya" kavramı, Gramsci'nin siyaset ve ideolojiyle ilgili düşüncesinin örgütleyici odağıdır ve kavramı farklı kullanılması, genel olarak Gramscici yaklaşımın alameti farikasıdır. Hegemonya, en iyi, *rızanın örgütlenmesi* olarak anlaşılır -

3 a.g.y.

4 Gramsci, *Selections from Cultural Writings*, ed. David Forgacs ve Geoffrey Nowell-Smith (Londra, Lawrence and Wishart, 1985)

5 Perry Anderson, "The Antinomies of Antonio Gramsci," *New Left Review*, 100 (1976-1977).

bağımlı bilinç biçimlerinin şiddet ya da zora başvurulmadan inşa edildiği süreçler. Gramsci'ye göre egemen blok, sadece siyasal alanda değil toplumun bütününde etkili olur. Gramsci, "daha düşük" -daha az sistematik- bilinç ve dünyayı kavrama düzeylerini vurgulamış ve özellikle, "popüler" bilgi ve kültürün nasıl egemen bloğun projesine kitlelerin katılımını güvenceye alacak şekilde geliştiğiyle ilgilenmiştir.

Bu noktada, ideolojiyle ilgili anlamlı bir yorum farkını belirtmek gerekir. Gramsci'nin hegemonyayı kesinkes, rızanın örgütlenmesinin zora dayanmayan (ideolojik?) yanlarına işaret etmek için mi kullandığı, yoksa rıza sağlamanın zora dayanan ile zora dayanmayan biçimleri arasındaki ilişkiyi açıklamak için mi kullandığı açık değil. Stuart Hall ve arkadaşları, Gramsci'nin temel sorununun -devlet zora başvurmada nasıl yönetebilir?- onun sınıf egemenliğinin zora dayanmayan yanlarına dikkat çekmesine neden olan bir sorun olduğunu anımsatırlar. Fakat devlet ile "sivil toplum" arasındaki ilişkiye temel ilgisinin nedeninin bu olduğunu da ileri sürerler: Soyut olarak, "üstyapılar"a ya da "kültür"e bağımsız bir ilginin ürünü değil.⁶ Perry Anderson, bu soruna bir bakıma farklı bir hüküm verir; bazen hegemonya terimini zordan çok rızayı anlatmak amacıyla kullandığı, bazen de ikisinin bir sentezini anlatır göründüğü için Gramsci'nin hegemonyayı kullanımının tutarsız olduğunu belirtir. Anderson'ın açıklaması -devlet gücünün, burjuva hegemonyanın temel çivisi olduğu görüşüne dayanan- kısmen zor-bağılantılı savları hapisane sansüründen geçirme güçlüklerinin bir sonucu olarak Gramsci'nin rıza üzerine yoğunlaşmaya "kaydığını" söylemektir.⁷

Bir an için bunu bir tarafa bırakırsak, Gramsci'nin siyasal ve kültürel sosyalizm stratejisiyle ilişki içinde hegemonya-

6 Stuart Hall, Bob Lumley ve Gregor McLellan, "Politics and Ideology: Gramsci," Centre for Contemporary Cultural Studies, *On Ideology* (Londra, Hutchinson, 1984). Bu anlatımı hayranlık uyandırıcı bu denemeye borçluyum.

7 Anderson, "Antimonies" s. 49.

ya vurgu yaptığını ve en büyük ilgiyi de bu noktaya gösterdiğini söyleyebiliriz. "Konum savaşı" ve "manevra savaşı" kavramları, siper savaşı benzeştirmesiyle, sınıfların daha iyi stratejik noktalara ve "konum"lara hareketini gerektiren bir strateji kavramlaştırmasının kalbini oluşturur: Dolayısıyla "konum savaşı", siyasal hegemonya kazanma, rıza alma muharebesidir, insanların sadece geçici itaatlerini ya da oy desteklerini değil, "kalplerini ve zihinlerini" kazanma mücadelesidir. "Manevra savaşı" ise sonraki evredir: Devlet iktidarını ele geçirmedir; fakat bu, (Leninist siyasal düşünce geleneğine tam karşıt olarak) hegemonyanın zaten sağlanmış olduğu bir ortam olmazsa gerçekleşemez.

Bu sosyalist strateji modeli, entelektüellerin siyasal işlevi teorisini de içeriyordu. Gramsci, bunları tikel sınıfların ifadeleri olarak ya da özgül ve toplumsal bakımdan tanımlanmış rollere kilitli görmüyordu; entelektüelleri, sınıf çatışmasının ideolojik düzeyde "yürütüldüğü" alanda önemli aktörler olarak görüyordu. Özellikle hegemonik süreci -yani soldan- "geleeksel" entelektüelleri egemen bloktaki temellerinden koparmayı ve işçi sınıfının "organik" entelektüelleri dediği entelektüelleri geliştirmeyi gerektiren bir süreç olarak görüyordu.

Gramsci'nin bu süreçlerle ilgili görüşü, daha önce tartışılan değişik popüler ve sistematik bilgi biçimleri olarak yorumlanan bir ideoloji teorisini, daha geniş hegemonya kavramı gereğince teorileştirdiği daha genel bir siyasal ve kültürel projeye emdiren bir görüştür. Devlet ile sivil toplum arasındaki ilişkiye ilgisi, onu, doğrudan doğruya ideolojinin toplumsal bakımdan "yapıştırıcı" işlevleri ve şiddet dışı bir düzeyde rıza sağlama biçimleri üzerinde çalışmaya götürür.

Ne var ki bunu söylemişken, daha önceki bölümlerde tartışılan ideolojiyle ilgili kimi "klasik anlaşmazlık"lara Gramsci'nin hangi çözümleri önerdiğini değerlendirmek yararlı olur. Bunlardan ikisi hemen halledilebilir ve iki örnekte de Jorge Larraín'in Gramsci yorumu bana yararlı görünüyor: Bölüm

2'de, Larrain'ın Marksist gelenekte "olumlu" ideoloji kavrayışının en yüksek ifadesi olarak gördüğü Gramsci'yi, Bölüm 3'te, bilim ya da bilgi ile ideoloji arasındaki ilişkiye Gramsci'nin yapıcı "iki yönlü" yaklaşımını ele aldık.⁸ Önceden ele alınacak üçüncü konu determinizm konusudur ve burada Gramsci, determinist olmayan bir ideoloji teorisinin *par excellence* savunucusu olarak layık olduğu yere gelmiştir. 1979'da, daha sonra eserini eleştireceği bir düşünür hakkında yazan Chantal Mouffe, "Gramsci'nin hegemonya kavrayışında, kökten anti-ekonomist bir ideolojik sorunsalın, pratik olarak etkili" olduğunu, onaylayarak ilan etti.⁹

Stuart Hall'ün "temel ve üstyapı" üzerine makalesi, Marksist ideoloji teorisindeki determinizm tartışmasının koşullarını kesin bir şekilde saptadı. Hall, Gramsci'yi "indirgemeci bir üstyapı anlatımına karşı polemige" giren olarak okur ve Gramsci'nin, kapitalizmin nasıl salt bir üretim sistemi olmayıp bütünsel bir toplumsal yaşam biçimi olduğunu bize gösterdiğini ileri sürer. Hall'ün Gramsci okumasında üstyapılar, kültür ve sivil toplumu sermayenin gereksinmelerine giderek daha fazla uygun hale çektikleri için yaşamsaldır. Aile, hukuk, eğitim, kültürel kurumlar, kilise ve siyasal partiler gibi çeşitli sivil toplum kurumlarıyla etkili olup yeni birey ve uygarlık tipleri yaratarak kapitalizmin egemenlik alanını *genişletirler*. Bu, yalnızca bir ekonomik çıkar meselesi değildir; zira, Gramsci ekonomik indirgemeciliğe karşı çıkar ve hegemonyayı, siyasal, kültürel ve toplumsal otorite olarak kavramlaştırır. Yine de Stuart Hall, Gramsci'nin "üstyapılar, bütün bunları sermaye için *yapar*" sonucuna vardığını savunur.¹⁰

8 Larrain, *Marxism and Ideology*, Bölüm 2.

9 C. Mouffe (ed.), *Gramsci and Marxist Theory* (Londra, Routledge, 1979), s. 178.

10 Stuart Hall, "Rethinking the 'Base and Superstructure' metaphor," s. 65-66.

Ne var ki klasik Marksist gelenekte hiçbir zaman bütünüyle eklemlenmemiş, fakat Gramsci'nin kimi düşüncelerinin çarpıcı sonuçlarıyla son zamanlarda etkilediği bir konu var: Bu, ideolojilerin "sınıf aidiyeti" olarak betimlenmesi gerekip gerekmediği sorunudur. Göreceğimiz gibi, bu konunun araştırılması, Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'nin artık aşılmış olduğunu ileri sürdükleri Marksizme önemli bir meydan okumaya neden oldu. İdeoloji teoriniz ne olursa olsun, özsel ve formatif bir kapitalizm çözümlemesi kategorisi olarak toplumsal sınıf etrafında örgütleneceği hesaba katıldığı için, Marksist gelenekte hiçbir zaman gündeme getirilmemiş bir konudur. Dolayısıyla, ideolojileri tikel toplumsal sınıfların bilinç ifadeleri olarak görmenizin ya da ideolojiyi sınıf çıkarına hizmet eden mistifikasyon olarak görmenizin gerçekte önemi olmaz. Her iki durumda da ve diğer tanımlarda da bir kapitalizm çözümlemesinde ideolojinin rolü ve işlevinin toplumsal sınıf gereğince anlamlandırılması belitsel olur. Diğer belirgin toplumsal bölümlenmelerden kaynaklanan rakip teorik ve siyasal iddialara gönderme yaparak sınıfsal çözümlemenin statüsünü sorgulamakta olan feministleri ve diğerlerini açıkça ilgilendiren sonuçlarıyla çok temel düzeyde bir sorun haline getirilen tam da budur.

SINIFSAK VE SINIFSAK OLMAYAN SİYASAL İDEOLOJİLER

Ernesto Laclau'nun *Politics and Ideology in Marxist Theory* (1977) (Marksist Teoride Siyaset ve İdeoloji) adlı kitabının formülasyonlarına bakarak başlayalım ve başlamadan, bu kitapta ileri sürülen savın, Laclau'nun daha sonraki eserlerindeki, özellikle Chantal Mouffe'yle birlikte yazdığı *Hegemony and Socialist Strategy*'deki (1985) (Sosyalist Stratejide Hegemon-

ya) savlardan daha fazla pek çok Marksistten kabul gördüğünü de belirtelim.¹¹ Laclau'nun ilk metni, Marksist siyasal teori-deki "indirgemecilik" sorunuyla ilgiliydi ve özellikle, siyasal ideolojiyi neredeyse tanım gereği salt sınıf ideolojisi olarak görenleri eleştiriyordu.

Felsefi konuşursak, "indirmek", A terimi biçiminde ortaya çıkan bir görüngüyü başka bir şeyi -B terimini- akla getirerek (ya da o şeye indirgeyerek) açıklamaktır. Marksizmde indirgemecilik sorunu akut bir sorun olmuştur; zira, klasik açıklama stratejisi şöyledir: Tikel bir görüngüye (çoğunlukla, işçi sınıfının tutuculuğu, ırkçılık gibi dehşetli bir görüngü), *gerçekte*, daha önde gelen sınıf ve sınıf çatışması neden olur ya da onun fonksiyonudur. Bu düşünce stilinde Marksizm yalnız değil: Örneğin psikanalizin, çok daha belirgin bir açıklayıcı indirgemecilik eğilimi vardır. Fakat Marksist teoride sorun, özellikle toplumsal eşitsizliğin kaynağını düşünürken rakip açıklayıcı faktörler olarak cinsiyet ve ırk sorununa tepki olarak, son yıllarda çok tartışılan bir konu olmuştur.¹² Her neyse, Laclau, siyasal ideolojinin toplumsal sınıf çıkarlarının sonuçlarıyla açıklandığı ya da buna indirgendigi bir çözümlemeye uymayan yanlarını Marksistlerin nasıl ihmal ettikleriyle ilgilendiriyordu.

Bu tartışmadaki anahtar figür, Marksist teoride "siyasal özgüllüğü"nü belirleme çabası genel olarak Laclau'nun beğenisini kazanan Nicos Poulantzas'tı. Geriye dönerek, toplumsal oluşumda görece özerk bir öğe olarak siyasal "düzeni"

11 Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory*

12 Kadınların ezilmesiyle ilgili Marksist "açıklamalar"daki başlıca sorun olarak indirgemecilik değerlendirmesi için bkz. Michèle Barret, *Women's Oppression Today: The Marxist/Feminist Encounter* (Londra, Verso, 1988), s. 23 vd. Daha yakın zamanların bir eğilimi, klasik Marksizme özgü önceden verili çıkarlar üzerine yoğunlaşmaktan vazgeçerek indirgemecilik sorununu ortadan kaldırmaktadır; örneğin bkz. Barry Hindess, "The Problem of Reductionism" *Politics and Class Analysis* (Londra Basil Blackwell, 1987) ve Les Johnstone, "Class and Political Ideology: A Non-reductionist Solution," *Marxism, Class Analysis and Socialist Pluralism* (Londra, Allen and Unwin, 1986).

kurma projesinin eş bir modeli olarak Bölüm I'de tartışılan Stuart Hall'ün Marx'ın *On Sekizinci Brumaire*'ini okumasına gönderme yapabiliriz. Ne var ki Laclau'ya göre Poulantzas'ın yaptığı muazzam katkısı, "çözümlemesinin tamamına egemen olan genel varsayım"ı zayıflattı: "Her çelişkiyi bir sınıf çelişkisine indirgeme ve her ideolojik öğeye bir sınıf aidiyeti verme."¹³

Laclau, farklı ve bütünüyle orijinal bir yaklaşım önerdi. Althusser'in ideolojik öznelerin oluşturulduğu adlandırma (seslenme) süreci teorisinin siyasal ideolojinin çözümlemesine de uygulanabileceğini ileri sürdü. Bu, sınıfsal olmayan ideolojik öğelerin, örneğin, popüler-demokratik temaların faşist ideolojik konfigürasyonlarda birleştirilmesinde etkili olduklarını ve bu süreçlerin, tarihsel olarak ya sınıftan bağımsız ya da sınıfa eklenmiş olabileceklerini, fakat hiçbir koşulda sınıf ideolojilerine *indergenemez* olduklarını görmemize olanak sağladı. Faşist ideolojinin, kendisinin betimlediği tikel tarihsel kertelerde, (Marksist siyasal çözümlemede genel kabul gördüğü gibi) aşırı tutucu grupların doğal siyasal söyleminden çok "popüler-demokratik" öğelerin siyasal söyleme eklenmesi olarak anlaşılabilirliğini öne sürdü. "Popüler-demokratik" ifadesiyle Laclau, ideolojinin kendi öznelerini "işçi sınıfı"ndan çok "halk" olarak ele aldığını, dolayısıyla oluşturduğunu anlatmak ister. Laclau, haklı olarak, faşizmi yeniden düşünmesinin "popüler adlandırmaların sınıfsal olmayan niteliğinin kusursuz bir gösterimi"ni verdiğini iddia etti.¹⁴

İlginçtir, o sırada Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory*'de, Marksizmin kabul edilen bilgelikinden köklü bir şekilde kopmamak için epey çaba harcadı. Bir noktada açıkça, "tarihsel süreçlerin nihai belirlenmesinde üretim ilişkilerinin önceliğini kuşkuyla hale getirmek niyetinde değiliz"¹⁵ amentüsünü tekrarlar: Şimdi bütünüyle reddettiği bir formülasyon.

13 Laclau, *Politics and Ideology*, s. 113.

14 a.g.y., s. 142.

15 a.g.y., s. 135.

Daha da ilginç, böylesine aydınlatıcı bir şekilde açıkladığı sınıfsal olmayan ideolojik öğeler ile geleneksel sınıf mücadelesi zemini arasındaki ilişkiyi ifade etmek için ulaştığı formülasyondur. O dönemde Marksizmin teorik kapanma mantığından henüz kurtulmadığını gösteren bir pasajda, yönünü tersten bir indirgemecilik biçimine çevirir: *"Popüler demokratik adlandırma, sadece hiçbir kesin sınıfsal içeriğe sahip olmamakla kalma, par excellence ideolojik sınıf mücadelesi alanıdır da. Her sınıf, aynı zamanda hem sınıf hem halk olarak ideolojik düzlemde mücadele eder ya da daha doğrusu, kendi sınıfsal amaçlarını popüler amaçların tamamlanması gibi sunarak kendi ideolojik söylemine tutarlılık kazandırmaya çalışır."*¹⁶ Bu pasaj, Laclau bir eliyle bize verdiğini diğer eliyle geri aldığı için ilginçtir: O kadar güzel açıkladığı siyasal ideolojinin sınıfsal olmayan öğelerinin tam bağımsızlığının tadını çıkarmamıza izin vermek yerine, gizli de olsa "sınıfsal amaçlar"ı popüler-demokratik görüntüler gündemini ele geçirme çabası olarak onarmamızı emreder. Laclau'nun sonraki çalışmasını tartışırken bu ikircikliliklere tekrar döneceğiz.

Bu arada, Laclau'nun kitabının -oldukça tartışmalı da olsa- siyasal ideoloji alanındaki çalışmayı müthiş etkilediği vurgulanmalıdır. Colin Mercer'in İtalyan faşizmi üzerine incelemesi, bunun bir örneğidir. Mercer, diğerlerinin yanı sıra Maria Macciocchi'nin gün ışığına çıkardığı Mussolini'nin operavari olaylarıyla ilgili büyüleyici malzemeyi değerlendirir: Kadınlar, evliliklerini simgeleyen demir bantlar karşılığında altın evlilik yüzüklerini çıkarıp *Il Duce*'ye verirler. Bu olayları popüler-demokratik söylemlerin faşist siyasal ideolojide serbest dolaşımına olanak tanıyan stratejiler olarak gören Mercer, bunları ve diğer birçok olayı toplumsal alanın "cinsiyetleştirilmesi" ve "siyasetin "estetikleştirilmesi" olarak teorileştirir. Bunu, "bu tür rejimlerde, halk ve kültür alanlarının stratejik önemde temel alanlar olduğuna ve önceden hazırlandığına dair Gramsci'nin

iddiasına bir kanıt" olarak görür ve Gramsci'nin bu koşullarda "siyasal sorunlar kültürel sorunlar kılığına bürünür" şeklindeki sözlerini aktararak bitirir.¹⁷

Siyasal ideoloji ve "sınıf aidiyeti" konusunun peşini bırakmayan belalı sorunu hiçbir şey daha açık hale getiremezdi. Mercer'in anti-indirgemeci okulun sevgilisi Gramsci'den yaptığı aktarma, ideoloji, kültür ve popülizmi kesinlikle ciddiye alan, fakat eninde sonunda "siyasal" siyasetin bir örtüsü olarak gören bir Gramsci'yi karşımıza çıkarır. Gramsci'nin yorumlanması konusunda süren anlaşmazlıkların büyük bölümünün temeli buradadır.

Stuart Hall'ün bir siyasal ideoloji olarak "Thatcherizm" üzerine çalışması, Laclau'nun öngörülerini çağdaş İngiliz siyasetinin Gramscici yorumu bağlamında kullanma girişimlerinden biridir.¹⁸ Yurtseverlik - Falklands Savaşı çıktığında daha önce olmayan muhafazakar bir parti-siyasal özdeşleşmesi olarak Bayan Thatcher'ın kesin bir şekilde "yakaladığı"- temasını değerlendirmek, bu stil düşünmeye en kolay ulaşma yollarından biri olabilir. "Yurtsever sosyalizm" düşüncesinin İngiltere'de bir bakıma alışılmamış olması ölçüsünde, bu temanın başarısı çarpıcı oldu. Hükümet ile ulus özdeşleşmesi üzerinde ısrarı o kadar çok duyduk ki Margaret Drabble'ın son zamanlarda belirttiği gibi, eski parlamenter ifade "Majestelerinin Sadık Muhalefeti"yle karşılaşınca fillen şaşıyoruz.

Stuart Hall, "Thatcherizm"i, "organik Toryizm temalarını -ulus, aile, görev, otorite, standartlar, gelenekçilik- saldırgan yeni bir neo-liberalizm temalarıyla -özçıklar, rekabetçi bireycilik, anti-devletçilik- birleştiren" bir siyasal ideoloji olarak çö-

17 Colin Mercer, "Fascist Ideology," James Donald ve Stuart Hall (eds.), *Politics and Ideology* (Milton Keynes, Open University Press, 1985), s. 237 içinde.

18 Bkz. Stuart Hall ve Martin Jacques (eds.), *The Politics of Thatcherism* (Londra, Lawrence and Wishart, 1983) ve özellikle Hall'ün 1979 tarihli denemesi "The Great Moving Right Show"; Stuart Hall, *The Hard Road to Renewal* (Londra, Verso, 1988).

zümledi.¹⁹ Bu alanda peş peşe yazdığı yazılarında Hail, başlangıçta Thatcher hükümetinin seçilmesinden önce geliştirilen bu savları ayrıntılandırdı ve İngiliz siyasetindeki "savaş sonrası konsensus"un çöküşünün sol için doğurduğu sonuçlarıyla ilişkilendirdi. İlk çözümlemelerinde Hail, Thatcherizmin, kendi gerçek çıkarlarını temsil etmeyen siyasal saga kayan kitlelerin bir yargı hatası olarak nasıl görülemeyeceğini, insanların yaşamındaki gerçek koşulları, deneyimleri ve çelişkileri dile getiren ve bunları yeni terimlerle ifade eden ideolojik gelişmeler gereğince görülmesi gerektiğini açıklamak üzerinde yoğunlaştı. "Otoriteryan popülizm" terimi, bu düşünceleri açıklamak için geliştirildi.

Projesi, basitçe kimi ekonomik politikaları dayatmaktan çok toplumsal yaşamın bütün dokusunu yeniden yapılandırmak, bütün öznellik ve siyasal kimlik oluşumunu değiştirmek olduğu için Thatcherizm, niyet itibarıyla "hegemonik"ti (bunda başarılı olmasa da). Stuart Hall, bu siyasal niyeti Gramscici tarzda özetledi: "Thatcherci siyaset, kavrayışı ve projesiyle 'hegemonik'tir: Amaç, sadece ekonomik cephede değil, aynı anda birçok cephede mücadele etmektir ve bu, bir toplumsal oluşuma gerçekten hâkim olup onu yeniden yapılandırmak için, siyasal, moral ve entelektüel liderliğin ekonomik hakimiyetle birleştirilmesi gerektiği bilgisine dayanır. Thatcherlar, devlette olduğu kadar sivil toplumda da 'kazanma'ları gerektiğini biliyorlar."²⁰

Stuart Hall, Thatcherci temaların, hem "organik Tory" hem saldırgan neo-liberal, ideoloji, temalarının, cinsiyet, aile ve cinsellikle ilgili siyasal inşalara ve ırkçılık ve etnisite siyaseti bakımından dönüştürülmesine epeyce ilgi göstermiş olduğu için anılmaya değerdir. Bu nedenle, çözümlemesi çoğunlukla sol bir izleyiciye (özellikle, bir gün uyanıp her şeyin kötü bir

19 Hall, "Great Moving" s. 29.

20 Hall, "Authoritarian Populism: A Reply" *New Left Review*, 151 (1985), s. 119.

rüya olduğunu ve işçi sınıfının kendine geldiğini göreceğini umanlara) yöneltmişse de -böyle olduğuna inanıyorum- içsel olarak farklılaşmış ve cinsiyetlere ve ırklara bölünmüş bir grup olarak "sol"a seslenmiştir. Stuart Hall'ün Thatcherizm yorumunun soldan bu kadar çok eleştiriye vesile olması, bana göre, ideoloji teorisinin taşıdığı siyasal ağırlığın göstergesidir. Hall'ün çalışmasını uzun bir eleştirel değerlendirmeye tabi tutan Bob Jessop ve arkadaşları, Hall'ün temel hatalarından birinin, ideolojik süreçler, üzerinde yoğunlaşmasıyla ve medya gibi aleni ideolojik kurumları çözümlemesiyle "ideolojicilik", ya da Thatcherizmin "yapısal dayanakları"nı ihmal etme eğilimi olduğunu ileri sürdüler.²¹ Bu, klasik idealizm suçlamasıdır ve göreceğimiz gibi, ideolojiyle ilgili çağdaş tartışmalarda epeyce su yüzüne çıkar. Hall'ün taktik olarak Thatcherizmin önemli ve özgül ideolojik yanlarına dikkat çektiği için ideolojicilikle suçlanmayı "üzücü" bulduğunu belirttiği yanıtı, yerinde bir yanıttır.²² Başka yerde öne sürdüğüm gibi, klasik Marksistlere göre *herhangi bir* ideoloji değerlendirmesi, pratikte, hemen hemen her zaman gereğinden fazla ciddidir.

POST-MARKSİZM

Bir siyasal ideolojinin bütün öğelerinin sınıf-bağlantılı görülüp görülmeyeceğiyle ilgili tartışmalardan bu altbaşlığın tarif ettiği konuma giden yol uzun görünebilir. Yine de bu, Ernesto Laclau'nun vardığı son noktadır ve Marksizm içinde ileri sürülen eleştirel savların, sistematik bir teori olarak Marksizmin geçerliliğine meydan okuyacak şekilde kimi önemli "post-yapısalcı" düşüncelerle çakıştığı çok ilginç bir noktayı belirtir. Bana öyle geliyor ki post-yapısalcılığın felsefi projesi, tüm ka-

21 Bob Jessop vd l., "Authoritarian Populism, Two Nations and Thatcherism" *New Left Review*, 147 (1984).

22 Hall, "Authoritarian Populism," s. 120.

tilanları kazanmasa da, önemli bir dönüşüme uğramak üzere olan Marksist kesinliklerin yeniden düşünülmesine neden olduğu için, burada bir "paradigma değişikliği"nden söz edebiliriz -böyleşi ifadeler çoğunlukla gevşek bir şekilde kullanılsa da. Tam da Marksizmde ideoloji teorilerinin taşıdığı epistemolojik ve siyasal ağırlık nedeniyle, burada "ideoloji" anahtar ögedir, aslında bana göre tartışmaların merkezi odağıdır.

Böyle bir değişikliği değerlendirirken, Laclau'nun, Althusser'i izleyerek teorik sorunların, kesin konuşulursa, asla "çözülmedikleri"ni, "aşıldıkları"ni ileri sürdüğü ilk kitabında belirttiği bir kehanetten söz etmek gerekir. Çözülmezler, çünkü, mevcut teorinin koşulları içinde çözülebilirler, genel olarak "teorik" sorun olmaz, daha çok teorik çerçeveyi o tikel duruma uygulamanın empirik ya da lokal güçlükleri olur. Tanım gereği, diyor Laclau, sahici bir teorik-sorun "(yani, teorinin mantıksal yapısında bir tutarsızlığı gerektiren sorun)" varsa, o zaman tek çıkar yol, sorunun "teorinin postulatları sistemi içinde çözülemeyeceğini" kabul etmektir ve bu da teorik sistemin iç çelişkiye ya da çatışmaya düşeceği anlamına gelir. Bundan hareketle Laclau, "Tek çıkar yol, teorinin dayandığı aksiyomlar sistemini yadsımaktır: Yani bir teorik sistemden diğerine geçmektir" diye öne sürer. Ve doğru bir şekilde belirttiği gibi, kaynak sorun, eskisi gereğince "çözülme"ten çok yeni sistemde "çözünür."²³

Eğer, Marksizmin artık geçerli olmayan birçok genel teoriden biri olduğunu reddediyorsanız, Laclau ve Mouffe'nin *Hegemony and Socialist Strategy*'sini okumanızda fazla yarar yok: Girişte kategorik olarak "Tıpkı normatif epistemolojiler çağı sona erdiği gibi, evrensel söylemler çağı da sona ermiştir" diye belirtirler. Laclau ve Mouffe'nin Marksizme yönelttiği savlar, post-yapısalcı düşüncenin merkezi temalarıdır ve bu daha genel teorik perspektifin bir parçasını oluştururlar.

Bazı savları özel olarak Derrida (özellikle) ya da Lacan'ın savlarına borçludur. Laclau ve Mouffe, Marksizm ve siyasal teori alanında, başkalarının başka yerlerde geliştirdiği -örneğin, edebi eleştiri, psikanaliz ya da iktisat-savları tamamlayan, fakat onlardan farklı olan kendi tezlerini inşa ettiler. Laclau ve Mouffe'nin sunduğu Marksizmin teorik eleştirisinin derinliğini belirlemek önemlidir. Marksizm *gibi teorilerin* genel gerekçelerle geçerli olmadıklarına inanıyorlar ve bana göre, bazılarının yaptığı gibi, kişisel olarak sapkın, eski ya da anti-Marksist diye suçlayarak onların savlarına yanıt vermek Marksistlere yakışmaz.²⁴

Laclau ve Mouffe'ye göre, Marksizm siyasal bir "imgesel" üzerine kurulmuştur: Toplumsal sınıfların çıkarlarının önceden verili olduğu varsayımına, işçi sınıfının hem ontolojik hem siyasal olarak "merkeziliği"yle ayrıcalıklı olduğu belitine ve bir devrim yeni ve homojen bir düzen kurduktan sonra siyasetin lüzumsuz olacağı yanılışına dayanan bir sosyalizm kavrayışıdır. Dağılmasının son evresinden önceki bu "Jacobin imgesel"i betimleyen bir cümlede Laclau ve Mouffe, post-yapısalcı düşüncenin kimi merkezi temalarını yoğunlaştırırlar "'Evrensel' öznelere iskân edildiği ve kavramsal olarak tarih etrafında tekil inşa edilen bu imgesel, 'toplum'u, belli sınıfsal konumlar temelinde entelektüel olarak efendisi olunabilir ve siyasal bir kahramanın kurucu bir hareketiyle rasyonel, saydam bir düzen olarak yeniden oluşturulabilir anlaşılır bir yapı olarak postüle etmiştir."²⁵ Burada, toplumsal ve siyasal teori epistemolojisindeki post-yapısalcı "kuruculuk" eleştirisine yöneltilen taşlamaları, (kartezyen) birleşik özne modelinin eleştirisini, monolitik ve tek çizgide ilerleyen bir süreç ola-

24 Örneğin bkz. Ellen Meiksins Wood, *The Retreat From Class A New "True" Socialism* (Londra, Verso, 1986); Normal Geras, "Post-Marxism?" *New Left Review*, 163 (1987).

25 Laclau ve Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, s. 2.

rak tarih eleştirisini, efendiliğe yapılan göndermeyle fallokrasiye savrulan yumruğu vb. belirtmek gerekir. "Tasavvur" teriminin (bir sıfat olarak "hayali"nin günlük kullanımına karşıt olarak) Lacancı ve bazı okuyuculara özel tınıları anımsatacak bir kavram olduğunu da belirtmek gerekir.²⁶

Laclau ve Mouffe, Marksizmi ortadan kaldırmadıkları (elbette, iyi Derridacılar için olanaksız bir proje), aksine bir anlamda Marksizmle çalıştıkları konusunda ısrar ederler: *Post-Marksist* oldukları kadar *Marksist* de oldukları konusunda. Göreceğimiz gibi bu, bazı eleştirmenlerin bizzat Laclau ve Mouffe'nin de Marksizmle uzun yürüyüşlerinde edindikleri bütünleştirici ve özcü düşüncenin kalıntılarından gerçekte kurtulmadıklarını söylemeye yöneltti. (Şu sorulabilir: Eger, bir gökkuşağı koalisyonu teorisine varmak istiyorsanız, başlangıç yeri olarak neden Kautsky'yi almıyorsunuz?)

Hegemony and Socialist Strategy'nin tözsel savları, Laclau ve Mouffe'nin Gramsci okumasına dayanır ve burada, kendilerinin de söylediği gibi "Her şey, ideolojinin nasıl kavrandığına bağlıdır."²⁷ Gramsci'nin ideoloji ve hegemonya teorisine ilgili anlatımları, başlangıçta rastgele, olumlu (kendileri "maddi" diyor) bir bakış açısı lehine eleştirel ideoloji kavrayışından kopmasını ve ideolojiyle ilgili determinist temel/üstyapı modelinin reddini vurgular. Gramsci'ye göre "bir hegemonik sınıf eklemlendiği ideolojik öğelerin zorunlu bir sınıf aidiyeti bulunmadığı" konusunda da ısrarlıdır.²⁸

Marksizm ve teorik sorunsalın asli sınırları içinde ulaşılabilecek en ileri noktayı temsil ettiği için Gramsci, Laclau ve Mouffe için eksen figürdür. Zira, kendilerinin Gramsci okuma-

26 "Jacques Lacan'ın bu terime verdiği (ve genelde tözsel olarak kullandığı) anlamda; psikanalitik alanın üç özsel düzeninden biri, yani Gerçek, Simgesel ve İmgesel..." Kavramın daha fazla açıklanması için bkz. J. Laplanche ve J. B. Pontalis, *The Language of Psycho-Analysis* (Londra, Hogarth Press, 1973), s. 210.

27 Laclau ve Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, s. 67

28 a.g.y.

sında işçi sınıfına "eklemleyici" rolü bile, ekonomik konumu temelinde verilir ve bu nedenle, tercihten çok zorunlu bir olumsal niteliği vardır. Dolayısıyla, Gramsci'nin görüşü, son çözümlemede "özcü" bir görüştür, işçi sınıfının ayrıcalıklı konumu bakımından ve "özcülüğün son istihkam taburu ekonomisi" bakımından özcüdür.

Kendilerinin vardığı ve "Sonuçları Karşılama" cici başlığı altında topladıkları sonuçlar ise, ekonominin kendi kendini düzenleyen ve iç yasalarına tabi olduğunu yadsımak, toplumsal araçların eninde sonunda sınıfsal bir çekirdek oluşturulduğunu yadsımak ve sınıfsal konumun zorunlu olarak "çıkarlar"a bağlı olduğunu yadsımaktır. Yeni teorinin önermeleri, en basit biçimiyle ikiye indirgenebilir. (1) "Toplumsalın Olumsuzluğunun Ötesi" başlıklı bölümde açıkladıkları "toplumun olanaksızlığı" üzerine genel bir felsefi konum ve (2) sınıfsal özcülüğün "yeni toplumsal hareketler"in -feminizm, ırkçılık karşıtlığı, lezbiyen ve gay hakları, ekoloji, barış vb.- çoğulcu taleplerine yol açtığı bir çağda radikal demokratik siyasette aracılık konusunun teorileştirilmesi.

TOPLUMUN OLANAKSIZLIĞI

"Toplumsal Olanaksızlığı", Ernesto Laclau'nun 1983'te yayımlanan ve bu konuda daha ayrıntılı savın *Hegemony and Socialist Strategy*'de çıkacağını haber veren bir makalesinin başlığıdır.²⁹ Laclau ve Mouffe, burada Derridacı bir belirleme yaparlar: Toplum diye bir "şey" olmamakla birlikte -kendilerinin de belirttiği gibi, Derrida'nın ünlü *Il n'y a pas de hors-texte*'sini (metin dışında hiçbir şey yoktur) çağrıştırıyor- "'Toplum' geçerli bir söylem nesnesi değildir."³⁰

29 Laclau, "The Impossibility of Society", *Canadian Journal of Political and Social Theory*, cilt 7, no. 1 ve 2 (1983).

30 Laclau ve Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, s. 111; Jacques Derrida, *Of Grammatology*, çev: G. C. Spivak (Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1974), s. 158.

Bununla ne demek istiyorlar? Bu, savlarında belirleyici bir adımdır ve pasajı daha geniş aktarmak yararlı olabilir; zira, birçok önemli taşlamayı ve bazı karakteristik “hareketleri” içerir. Şunları yazıyorlar: “Her bütünlüğün eksikli olma niteliği bizi, dikişli ve kendinden tanımlı bir bütünlük olarak ‘toplum’ öncülünden bir çözümleme alanı olarak vazgeçmeye götürür. ‘Toplum geçerli bir söylem nesnesi değildir. Farklılıklar alanı bütünü sabitleyen -dolayısıyla oluşturan- bir tek temel ilke yoktur.”³¹ Bundan çıkarılacak ilk ve en açık nokta, bir bütünlük olarak toplum modelinin reddidir. Doğrudur; Marksistler, toplumları ne ölçüde kaynaşık bütünlükler olarak gördükleri konusunda ayrılmış, fakat en azından sınırları belli bir kendilik olarak görme eğiliminde olmuşlardır. Ne var ki son yıllarda bu toplumsal bütünlük nosyonu, yeni bir incelemeye ve düşünmeye konu oldu. Sosyolojide de daha mikro-sosyolojik ve görüngübilimsel yaklaşımların yükselmesiyle birlikte, bütünlük karşıtı diyebileceğimiz modellere doğru bir çekme söz konusu oldu. Bunun başka bir yanı da fiilen tek tek ulus-devletlere dayalı toplumsal kendilik modellerinin yeniden değerlendirilmesi olurdu: Sanki, giderek küreselleşen bir toplumsal ortamda, “İngiltere sosyolojisi” ya da “Hindistan sosyolojisi” gerçekleştirilbilir bir projeymiş gibi. Anthony Giddens, kimi “toplum” kavrayışlarının temelindeki naif varsayımların özlü bir eleştirisini verdi ve gerçekten de son zamanlarda sosyologlar, “Küresel Düşün, Yerel Hareket Et” sloganının disiplin için bazı eski modellerden daha iyi bir model olduğunu savunur oldular.³²

Paul Hirst’in toplumsal topografyaya dayalı bütün determinist bagajı ve saçma imgeleriyle birlikte “görelî özerklik” çerçevesini tereddütsüz reddini değerlendirdiğim daha önceki bir bölümde (Bölüm 3’ün sonu), toplumun “bütünlük” modellerine genel eleştirilerle karşılaşıldı. Hirst, sonunda olaga-

31 Laclau ve Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, s. 111.

32 John Urry. Surrey Üniversitesi’nde yayımlanmamış Konuşma, 1990.

nüstü açık bir yolla, kendi konumu ile bütünlük modeli arasındaki farklılıkları şöyle saptadı: "O (Althusser), toplumsal ilişkileri *bütünlükler* olarak, bir tek belirleyici ilke tarafından yönetilen bir bütün olarak kavrar. Bu bütün, kendisiyle tutarlı olmalı ve kendi sınırları içindeki bütün araçları ve ilişkileri kendi etkisine tabi kılmalıdır. Diğer yanda ben, toplumsal ilişkileri, herhangi bir tek nedensel ilkeye ya da tutarlılık mantığına yanıt vermeyen, biçim olarak farklı olabilen ve olan, birbirleri için asla özsel olmayan araçlar, pratikler, örgütlenme biçimleri ve kurumlar toplamı olarak değerlendiriyorum."³³ Burada Hirst, bir bütün olarak savlarının temel giriş nostası olan iki konuda Laclau ve Mouffe ile hemfikiridir: Birincisi, "toplum'un (içlerinden biri ara sıra kolaylık olsun diye sözcüğü kullanmaya istekli olduğu sürece) bütünlüklerden çok toplamlar gereğince düşünülmesi gerektiği konusunda ve ikincisi, bu toplamların çeşitli ögeleri arasındaki ilişkilerin, nedensellik mantığından ve determinizmden çok olumsuzluk gereğince düşünülmesi gerektiği konusunda.

Laclau ve Mouffe, toplumsal "bütünlük" düşüncesinin bir eleştirisiyle yetinmez, toplumun "olanaksızlığı"yla ilgili daha temel bir savlar kümesine (sosyolojik olmaktan çok felsefi) dalarlar. Bu savlara geçmeden, toplumsal ilişkilerin çözülmesi için önerdikleri birbiriyle bağlantılı kavramlar şemasını özetlemek yararlı olabilir. Dört terim - *eklemleme*, *söylem*, *an*, *öge*- tanımlarlar ve en büyük tartışmayı ikincisi, "söylem", yaratmıştır. *Eklemlleme*, "öğeler arasında, eklemleyici pratiğin bir sonucu olarak kimlikleri değişecek şekilde bir ilişki kuran herhangi bir pratik" olarak tanımlanır; *söylem*, "eklemleyici pratikten kaynaklanan yapılandırılmış bütünlük"tür; *anlar*, "bir söylem içinde eklemelenmiş göründükleri ölçüde farksal konumları"dır; *öge* ise; "söylemsel olarak eklemelenmeyen herhangi bir farklılık"tır.³⁴ Bu tanımlarla ilgili olarak belirtilecek en

33 Paul Hirst, "Ideoloji, Culture and Personality" *Canadian Journal of Political and Social Theory*, cilt 7, no. 1 ve 2 (1983), s. 125.

34 Laclau ve Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, s. 105.

önemli nokta, Laclau ve Mouffe'nin çok geniş "söylem" tanımının, birçok materyalistin hemen söyleyeceği gibi, idealizme dikey bir atlayışı temsil ettiğidir. Ellerindeki söylem kavramı, toplumsal ve tarihsel görüngülerin farklı bir çerçevede çözümlenmesini yeniden düşüncelerine olanak veren materyalist bir kavramdır. Onların söylem kavramı, geleneksel olarak Marksist teorideki "maddi/ideal" ayrılığı tartışmasına egemen olan varsayımların açık bir eleştirisi tarzında geliştirilmiştir ve bu nedenle, açıkça reddettikleri bir kutupluluğun bir konumuna otomatik olarak benzeştirilemez (en azından benzeştirilmemelidir). Foucault'nun "söylem" terimini kullanmasıyla ortak bir yanı vardır; fakat önemli farklılıklar da var. Daha sonra açıklayacağım gibi, söylem kavramlarıyla bağlantılı sorunlar ne olursa olsun, Laclau ve Mouffe, genel epistemolojik yönelimleriyle, kendilerini eleştirenlerin zorla sokmaya çalıştıkları "idealist" ve "görececi" kutulara girmezler.

Hegemony and Socialist Strategy'deki tartışmalı "söylem" tanımından şimdilik ayrılıp, toplumun "olanaksızlığı" konusunda kitapta öne sürülen ve tartışılan pasajda "farklılıklar alanı bütününe sabitleyen -dolayısıyla oluşturan- bir tek temel ilke yoktur" cümlesiyle ifade edilen ilgili önermeler kümesini değerlendirmek istiyorum. Anlamın "mutlak sabitlik"i (ve mutlak sabitsizliği) olanaklı değildir demek onlar için ne anlam ifade ediyor? Savılarındaki bir güçlük de diğer teorisyenlerden alınan ve Laclau ve Mouffe'nin savı için ifade ettiği anlamları okuyucular tarafından farklı anlaşılan kavramları kullanmasıdır. Laclau ve Mouffe'nin savına giriş olarak bu türden iki temel kavrama bakmayı öneriyorum: *Dikiş* (suture) ve *farklılık*.

Dikiş, bugünkü teorik kullanımı Lacancı psikanalizden alınan ve Laclau ve Mouffe'nin betimlediği gibi semiyotik film teorisinde geliştirilmiş olan bir terimdir. İngilizce'de alışılagelelen "dikme" (stitch) anlamına gelen dikiş terimini, *Oxford English Dictionary* "bir yaranın kenarlarını birleştirmek" olarak tarif eder ve Landry ve Maclean'ın "bir 'dikiş', vücuttaki bir kesigin iyileştiğinde farklılığı gösteren bir iz bırakması gibi, önceki bir

kimliğin yokluğunu belirtir" şeklindeki belirlemelerinde, bu orijinal cerrahi anlama temiz ve modern bir yüz verilir.³⁵ Lac-lau ve Mouffe, derisi sürekli yırtılan ve bu nedenle kaderleri yırtıkları geçici olarak ve zorlukla kapatmaya çalışmak olan hegemonya cerrahlarının acil servisinde kesintisiz bir görevi zorunlu hale getiren bir siyasi vücudu bize sunarlar. (Bu has-ta, asla iyileşenler koğuşuna gelmeyi başaramaz). Stephen Heath'in dikiş anlatımına yaptıkları gönderme, bir yanda ayırt edici özelliği bölünme ve yokluk olan Lacancı bir "Ben" ile di-ğer yanda eşanlı bu yokluğu "giderme" ya da uyum olasılığı arasında -"ikili bir hareket"i vurgular. Dikiş kavramını siyaset alanına uygulamaları, Derrida'nın yapı-bozum üzerine çalış-masının etkili olduğuna dair bir düşünceyi birlikte taşır: Yeni-nin eskiyi dışlamaya en çok çalıştığı yerde bile ve özellikle bu durumda, eskinin izleri yok edilemez, tortul çökeltiler olarak kalır. (Bu gömülü izleri açığa çıkarma yöntemi olarak yapı-bo-zum). Bu nedenle, Laclau ve Mouffe, "operasyon alanları top-lumsalın açıklığı tarafından, her gösterenin nihai sabit olma-yan niteliği tarafından belirlendiği ölçüde hegemonik pratikler dikicidirler. Hegemonik pratiklerin gidermeye çalıştığı şey, ke-sinlikle bu orijinal yokluktur" derler. Bütünüyle dikişli bir top-lum düşüncesinde ima edilen kapalılığın olanaksız olduğu so-nucuna varırlar.³⁶

"Anlamın nihai sabitliği" diye açıklıyorlar Laclau ve Mo-uffe, "Heidegger'den Wittgenstein"a güçlü bir felsefi düşünce çizgisinin ve belki de amacımız açısından en önemlisi, post-yapısalcı felsefeci Jacques Derrida'nın meydan okuduğu bir önemedir. Derrida'nın görüşlerini özetlemeye çalışmanın sı-rası değil; fakat burada, Derrida'nın mutlak değil konumsal olarak anlam üzerine aşırı kavisli vurgusuna işaret edilebilir. Derrida, bitimsiz "gösterenler oyunu" olarak bir dil teorisi ve bir zincirdeki farklılık ilişkileriyle inşa edilen dilbilimsel anlam teorisi geliştirmiştir.

35 Donna Landry ve Greal Maclean, "Reading Laclau and Mouffe"

36 Laclau ve Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, s. 88, n. 1.

Farklılık, modern toplumsal teorinin geniş bir yelpaze-
sinde, dile bu yaklaşımın örneği ve mutlak anlamın ya da Lac-
lau ve Mouffe'nin belirttiği şekliyle anlamın "nihai sabitliği"nin
reddinin işareti yerine geçti. Savlarının bu noktasında, kendi
metinlerinin "yaklaşımıyla çıkan" bir yaklaşım olarak Derri-
da'nın *Writing and Difference*'deki söylem kavramını genelleş-
tirmesini aktarırlar. Derrida şunları yazar: "Bu, dilin evrensel
sorunsalı istila ettiği andı (zamansal örnekler olarak Nietzsche,
Freud ve Heidegger'in eserlerini verir), bir merkez ya da
kökün yokluğunda her şeyin söylem -bu sözcükte anlaşılabil-
memiz koşuluyla- halini aldığı yani merkezi gösterilenin, orijinal
ya da aşkın gösterilenin bir farklılık sisteminin dışında as-
la mutlak olarak sunulmadığı bir sistem halini aldığı andı. Aş-
kın gösterilenin yokluğu, anlamlandırma alanını ve oyununu
bitimsiz bir şekilde genişletir."³⁷ Bu nedenle Laclau ve Mouffe'ye göre bir söylem, "söylemsellik alanına hâkim olma, farklılıklar akışını durdurma, bir merkez oluşturma girişimi olarak oluşturulur" ve "bu kısmi sabitlemenin ayrıcalıklı söylemsel noktalarını", Lacan'ın *points de capiton*'una (bir zincirdeki anlamı sabitleyen ayrıcalıklı gösterenler) göndermeyle, *düğüm noktaları* olarak betimlenir.³⁸

Toplumun olanaksızlığı söz konusu olduğu kadarıyla, Laclau ve Mouffe'nin bakış açısında çok yakın ve güçlü bir Lacan ve Derrida kaynaşması görülebiliriz. İmge ve metaforlar, psikanalitik, felsefi ve siyasal alanları keser ve rehber ilke, ister Lacancı psişik ister Derrida'daki anlamlandırma olsun, her zaman hazır (aslında özsel) bölünme ve merkezsizlik ile "diki-
ci" hegemonik uyum projesi arasında bir gerilimin çözülme-
mesidir. Bu nedenle Laclau ve Mouffe şu sonuca varırlar:
"Toplumsal, bir *toplumun* anlaşılabilir ve kurumlaşmış biçim-
lerinde kendini sabitlemeyi başaramazsa, toplumsal, sadece

37 a.g.y., s. 112; Derrida, "Structure, Sign and Play" *Writing and Difference* (Londra, Routledge ve Kegan Paul, 1978), s. 280.

38 Laclau ve Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, s. 112.

bu olanaksız nesneyi inşa etme çabası olarak varolur.”³⁹ “Toplum,” sözgelimi, “Jacobin imgesel”in siyasalın operasyonları için içi boş ve yanıltıcı bir beklenti olarak öne çıkması gibi, toplumsalın operasyonlarının olanaksız nesnesidir.

YETERSİZ ‘YENİ TOPLUMSAL HAREKETLER’ TERİMİ

Bir olanaksızlık olarak “toplum”u oluştururken Laclau ve Mouffe, Lacan ve Derrida gibi diğer post-yapısalcı düşünürlerin düşüncelerinden yararlandıklarına göre, en acımasız eleştirmenleri bile, “yeni toplumsal hareketler”i çözümlemelerinde siyasal düşüncede orijinal ve oldukça etkili bir gelişme sağladıklarını teslim edeceklerdir. Eserlerine mevcut muazzam ilginin açık bir açıklaması da hem akademik çözümlemeleri hem geleneksel sağ/sol yelpazesini kesen pratik siyasal faaliyeti önemli ölçüde etkileyen bir sorunu -örneğin, cinsiyet, etnisite ya da yaş gibi öteki belirgin bölünmelere karşıt olarak toplumsal sınıfa ağırlık verme- ele almasıdır.

Akademik cephede, büyük ölçüde (şaşırtıcı değil) sosyoloji, siyaset ve iktisadın Marksist ele alınışlarında bu konu etrafında çeşitli tartışmalara tanık olduk. Bu tartışmalar, kısmen, Marx’ın kavram ve tariflerini sınıf yapıları ve ilişkileri sonraki yüzyılda köklü bir şekilde değişmiş toplumlara uygulamak için gerekli toptan yeniden teorileştirmeye ilgilidir -burada şematik olarak, Erik Olin Wright ve Carchendi’nin sınıf üzerine çalışması etrafında, Poulantzas’ın siyaset ve sınıf üzerine yazılarından ve ekonomist Steve Resnick ve Rick Wolff’un öncülük ettiği “Marksizmi yeniden düşünme”deki devrimden kaynaklanan sorunlar etrafında süren tartışmalara işaret edilebilir; ayrıca, hâlâ daha gevşek bir şekilde Marksizm diyebileceğimiz alanda sürmeye devam ettiği için, “rasyonel

seçim teorisi" adıyla bilinen önemli gelişmelerden de söz edilebilir. Bütün bu tartışmalarda, *sınıfsal olmayan* bölünmelerin fiililiğiyle ilgilenme potansiyeli olmuştur; fakat (durumu kibarca belirtmek gerekirse) bu, birçok durumda, cesaretle ele alınan bir konu olmaktan çok bir potansiyel olarak kalmıştır.

Sınıf etrafındaki akademik tartışmalar, kısmen de feministlerin çalışmalarıyla ve ulusal kimlik, ulusalcı siyaset konusuyla bağlantılı olduğu kadar, etnisite ve ırkçılık konularıyla da bağlantılı olarak sınıfı yeniden düşünmeye çalışanların yazılarıyla bilinçli bir diyalog içinde gerçekleşti. "Sınıf önceliği"ne meydan okumanın toplumbilimde ne kadar zengin ve çeşitli olduğunu vurgulamak herhalde gerekir: Şimdi bütün düşünce okulları, örneğin konut ve yaşam döngüsü etkilerinin toplumsal sınıfın belirleyici etkisi ile ilgili sevgili varsayımları kesme biçimlerine adanmış olarak vardır. İkonik sınıf faktörünün dramatik bir şekilde ayrıcalıklı konumundan çıkarıldığı siyasetin kökten yeni bir teorileştirilmesi, birçok insanın ilgisini çeker. (Edebi eleştiri teorisinde Laclau ve Mouffe'nin kitabının bu kadar geniş ele alınmasının nedeni, burada ele almayacağım daha karmaşık bir sorundur).

Pratik siyaset bakımından, *Hegemony and Socialist Strategy*'nin müthiş yerinde ve anlamlı bir sorunu ele aldığından kuşku duyulamaz. Çevreciliğin, gay hakları, feminizm, ırkçılık karşıtlığının vb. iddialarıyla rekabet içinde olduğu yerlerde, sadece kendi sınıf imgelerini değil, daha genel olarak "sol" siyasetteki rolünü de çeşitli bağlamlarda yeniden düşünmek zorunda kalan kuşatılmış solun en açık hakikati, belki de budur. Kuşkudan uzak hepimizin bildiği gibi, bu konudaki anlaşmazlık son yıllarda solu çok derinden kaygılandırmıştır. Bu etkileşimlerden çıkan ve Jesse Jackson'ın 1988'deki ABD başkanlığı seçim kampanyasının herhalde son yıllardaki en belirgin örneğini oluşturduğu "koalison siyaseti", tam da kitabın teorik düzeyde ele aldığı konudur. Ne var ki sağın ve merkezin bu yeni bağlantılardan ve anlamlardan bazılarını eklemlemiş olması (kuşkusuz İngiltere ve ABD'de) karşısında görüngünün solun siyasetiyle sınırlı olduğunu sanmamalıyız.

Olasılıkla sağa kaydıklarına dair beklenen suçlamaya duyarlı olan Laclau ve Mouffe, toplumsal sınıfla ilgili putu kırmalarının yeni bir siyasal radikalizme yol açtığını öne sürerler. "Ayrıcalıklı kopma noktalarının ve mücadelelerin birleşik bir siyasal mekâna akıtılmasının reddi, buna karşı çoğulluğun ve toplumsalın belirlenmezliğinin kabulü, bize, üzerinde kökten liberter ve amaçlarıyla klasik soldan sonsuz derecede daha tutkulu yeni bir siyasal imgeselin inşa edilebileceği iki önemli temel gibi görünüyor."⁴⁰

Diğerlerinin yanı sıra Laclau ve Mouffe için de en temel düzeyde "yeni toplumsal hareketler" terimi, kendi tarihi marjinalliğini kodladığı için doyurucu değildir. *Sınıf hareketleri olmaları* anlamında, kuşkusuz, "yeni" hareketler vardır ve bu tip adlandırmayı kullandığımız süreç, tekrar sınıfa bu gönderme varolmaya devam edecektir. İşaret edilen şey, Laclau ve Mouffe'nin tarihsel olarak, emek sürecinde, devlette ve kültürel yayınımda 1945 sonrası değişimler, sayısı giderek artan toplumsal ilişkilerle ilişki içinde yeni bir tarzda eklemlemekte olan yeni antagonizmler ağı içine yerleştirmeye çalıştıkları görüngüdür. Terim, pratikte, "kentsel, ekolojik, etnik, bölgesel, otorite karşıtı, kurum karşıtı, ırkçılık karşıtı, feminist ve seksüel azınlık" mücadeleleri kadar değişik mücadeleyi birlikte gruplandırır.⁴¹ Laclau ve Mouffe, bu mücadelelerde, Marksizmin sınıf çatışmasını yerleştirdiği geleneksel işyerinin ötesinde geniş bir alanlar yelpazesindeki antagonizmlerin eklemlemesini görür ve bu yeni çatışmaların alanı olarak, örneğin tüketime, hizmetlere ve doğal ortama işaret ederler.

Böylesi antagonizmleri geleneksel olarak Marksist çözümlemelerde etkili olan sınırların ötesine genişletmenin yanı sıra, toplumun (Batının sınıai kapitalist) savaş sonrası bürokratikleşmesinin toplumsal ilişkileri düzenlemenin yeni biçimlerine yol açtığını öne sürerler. Bu nedenle, "daha önce özel ala-

40 a.g.y., s. 152.

41 a.g.y., s. 159.

nın oluşturucu parçası olarak kavranan toplumsal ilişkilere çok katlı gözetleme ve düzenleme biçimlerinin dayatılması"nı savaş sonrası bürokratikleşme sürecinin "sonuçları" olarak görüp, Foucault ve Donzelot'nun savlarını yeniden biçimlendirirler.⁴² Bir "refah devleti" bağlamında siyasal direnişi kuşatan siyasal belirsizlikleri kabul eden Laclau ve Mouffe, böyle si mücadelelerde rol oynayan çeşitli faktörler arasında, yeni eklemelenen geniş bir toplumsal "haklar" alanı görürler. "Adalet" ve "eşitlik" gibi kategoriler, liberal bağlamlarından çıkartılıp demokratik bir siyasal söyleme eklemelendir. Laclau ve Mouffe, burada, değişim ve bürokratikleşmenin, liberal-demokratik bir siyasal ideolojinin yeniden formüle edilmesinin, toplumsal çatışmanın genişlemesini ve yeni siyasal öznelerin oluşmasını anlama bağlamını oluşturduğu sonucuna varır ve bu bağlamı, "demokratik devrimin derinleşme anı" olarak tarif ederler.⁴³

Bununla birlikte, "savaş sonrası yeni hegemonik oluşumun" üçüncü bir yanının da önemli bir rol oynadığını eklerler: Kitle iletişiminin genişlemesi ve geleneksel kültürel kimliklerin geri çekilmesi. Laclau ve Mouffe, bazı ögelere yıkıcılık potansiyeli vermenin yanı sıra özneleri teorik olarak eşit tüketiciler olarak adlandıran bir kültürel kiteselleşmede, toplumsal yaşamın genel bir homojenleşmesini görürler. Çok ilginç bir pasajda, buna direnmenin bir "ilkelcilikler çoğalması" ve özellikle yeni kültürel kimlikler yaratmaya yönelik olanlar olmak üzere "farklılıklara değer biçme" biçimini almaya yönelmiş olmasına işaret ederler. Açık bireyciliklerinden ötürü sol tarafından çoğunlukla hafıfsenen bu özerklik taleplerinde Laclau ve Mouffe, "özgürlük" talebinin -demokratik imgeselin merkezi temalarından biri- yeni bir formülasyonunu görürler.⁴⁴

42 a.g.y., s. 162; ayrıca bkz. Jacques Donzelot, *The Policing of Families* (Londra, Hutchinson, 1980).

43 Laclau ve Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, s. 163.

44 a.g.y., s. 164.

Laclau ve Mouffe'nin savı genel olarak değerlendirilken, "eşdeğerlik mantığı" olarak tarif ettikleri şeye yapılan temel vurguya dikkat çekmek istenebilir. Bu şöyle açıklanabilir: Fransız devrimi, siyasal söylemin sadece eşitsizliğin tekrarı ve yeniden üretimi olabildiği hiyerarşik bir toplumsal düzeni ("toplumsal düzenin temelini ilahi iradede bulduğu teolojik-siyasal bir mantık tarafından yönetilen") uğurlaması anlamında demokratik bir imgeselin gelişmesinde önemli bir andı. Burada Laclau ve Mouffe'den önemli bir cümle aktarayım: "İnsan Hakları Bildirgesi'nin simgelediği *ancien régime*'den bu kopuş, farklı eşitsizlik biçimlerini gayri meşru ve doğa karşıtı saymayı ve böylece bunları baskı biçimleri olarak eşitlemeyi olanaklı kılan söylemsel koşulları sağlayacaktı."⁴⁵ Böylece "eşdeğerlik mantığı" doğar: Öznelerin farklı fakat mukadder konumlandırıldığı bir toplumsal düzenden, demokratik projenin bu farklı konumlanmaları bir mücadele nesnesi kabul eden bir siyasal söylem içinde kendini eklemleyebildiği bir düzene geçtik. Bu nedenle demokratik devrim bir eşdeğerlik mantığı, özünde yeni "hak", "özgürlük" ve "eşitlik" söylemiyle eşitler olarak oluşturulan özneleri eşleme mantığını doğurur.

Laclau ve Mouffe'nin "eşdeğerlik" düşüncesini kullanmalarının kalbinde belirsizlikler vardır. Bir kere, demokratik imgeselin "doğal karşıtı" ögesinin, ısrarla onaylamadıkları hümanizme ve özcülüğe batmadan nasıl hep etkili olabildiği açık değildir. İkincisi, "eşdeğerlik" teriminin zaman zaman ima edilen "eşitlik"e benzer olarak mı yorumlandığı yoksa Laclau ve Mouffe'nin eşdeğerlik mantığı, kimyasal değerleriyle eşit tözlerin oransal ağırlığını anlatmak için kullanılan kimyasal eşdeğerliğe göndermeyle mi alındığı konusunda daha da kafa karıştıran bir belirsizlik vardır. Bu kimyasal anlam bir eşit değer nosyonunu vurgular; fakat ortaya çıkan eşitlik ile tamı tamına- *farklılık* arasındaki gerilimi, demokratik eşitliğin "bir insan bir oy" mantığıyla gidermek güçtür.

Bununla birlikte, eşdeğerlik mantığının merkezi bir noktasında hiçbir belirsizlik yoktur ve bu, demokratik imgesel önsel kategorisi bakımından sınıfın işgal ettiği ikincil yerdir. Laclau ve Mouffe, sosyalist taleplerin sadece “demokratik devrim içsel bir an” olmayıp, “sadece demokratik devrimin kurduğu eşdeğersel mantık temelinde kavranabilir” olduğunu yazarlar.⁴⁶ Erken Marx’ın toplumsal bölünmeyi yeni bir ilkeyle -sınıf ilkesiyle- yeniden düşünmeye çalıştığını, fakat bunun, başlangıçtan itibaren, “sınıf karşıtlığının toplumsal gövde bütünlüğünü iki antagonist kampa bölememesi olgusundan kaynaklanan köklü bir yetersizlik” tarafından zayıflatıldığını yazar ve Marx’ın sosyolojik öngörülerinin (giderek daha fazla kutuplara bölünen kapitalist toplumla ilgili), bir gelecek basitleştirmesini Marx’ın kendi zamanında kaba bir sınıfa-indirgenmiş modele uymayan bir toplumsal dünyaya yansıtma çabası olduğu yorumunu yaparlar.⁴⁷ Demek ki genel olarak, Marksizmin sınıfla meşguliyetinin, önkoşulları yüz yıl önceki demokratik devrimde yatan siyasal taleplerin bir eklemelenmesi olduğu anlatımıyla karşı karşıyayız. Dolayısıyla Laclau ve Mouffe, toplumsal sınıfın kurucu ilke olması temelinde sınıfa yer vermek için, kendileri tarafından ezilenlerin taleplerini eklemleyen sonraki antagonistlere ve “yeni” toplumsal hareketlere gerek görmezler.

POST-MARKSİZM, SÖYLEM VE İDEOLOJİ

Hegemony and Socialist Strategy’nin ortaya çıkardığı konuları düşünürken birçok önemli değerlendirmeye kendini gösterir. Kitabın Marksizm eleştirisini ciddiye almam için iki nedene var ve ikisi de Marksizmin savlarının süregelen güçlülükle ilgili: Birincisi, toplumsal eşitsizliklerin ve siyasal farklılıkların, akla uygun olarak sınıf sorunu başlığı altında toplanamayacağının ya da bu soruna indirgenemeyeceğinin, aşırı sağ ve aşırı sol dogmatiklerin dışında herkese malum olduğu

46 a.g.y., s. 156.

47 a.g.y., s. 151.

bir siyasal ortamda toplumsal sınıf sorunudur. Bu farklı siyasal mücadeleleri düşünmenin yeni yollarını savunmaya yönelik tüm çabalar hoş karşılanmalı ve değerlendirilmelidir.

İkincisi, Laclau ve Mouffe'nin savı, beklenen biçimde olmasa da (açıklayacağım gibi), ideoloji kavramının nasıl teorileştirileceği belalı sorununu ele alır. Belalı olduğunu söylüyorum; fakat belalılığının özel bir tarihi vardır. Feminizmin kabaca "sosyalist" versiyonlarında, kapitalist toplumda kadınların ezilmesini teorileştirmek için ideoloji kavramını kullanma yönünde bir girişim oldu; fakat teorinin kendisi (1 ila 3. bölümlerde göstermeye çalıştığım gibi) sadece sınıfın önceliğini öne sürmek/varsaymakla kalmayıp, "temel ve üstyapı" metaforu gibi determinist bir model içinde ideolojiyi anlamlandıran bir çözümlemeye saplanmış olduğu için, bu girişim sorunsal olarak kaldı. Bundan kaynaklanan sorunu, Johanna Brenner ve Maria Ramas'a göre ideolojinin, "Barrett'in *deus ex machina*'sı" (can kurtaran), "sosyalist-feminist düşüncenin Marksist-indirgemeci/ikili sistemler idealist kördüğümünün belalı açmazından kurtulma aracı" olduğu sorununu daha önceki bir kitabımdaki savlar gündeme getirdi. Brenner ve Ramas'ın ve diğer eleştirmenlerin öğrenmek istedikleri şeydu: Kadınlar ezen -kapitalist toplumda- bu ideolojinin maddi temeli neydi?⁴⁸ Marksizmin "sınıf-özcü" mantığını reddetmekle, Marksist çözümlemede sınıfa otomatik ayrıcalık tanımaya karşı bu kadar çok sav ileri sürmekle Laclau ve Mouffe, çok tartışmalı da olsa, bu sorunun kalbine dokundular.

Bu, kısmen "sınıf siyaseti"nin bir krizidir ve Barry Hindess ve Ellen Wood'un farklı tepkilerini belirtirken Richard Wright'ın belirttiği gibi, kutupsal tepkiler üretti: Marksist modelin teorik iddiasına çabucak tövbe eden sınıfa pragmatik bir yaklaşıma ve klasik sınıf siyasetinin yeniden onaylanmasına.⁴⁹ Kutupluluğun gelişmiş olmasının nedeni, sınıfla ilgili sözde ölçüt kabul edilen hakikatlerin sürekli tekrarlanmasına karşı, ay-

48 Johanna Brenner ve Maria Ramas, "Rethinking Women's Oppression" *New Left Review*, 144 (1984), s. 68 - 69.

49 Richard Wright, şöyleşi, *Rethinking Marxism*, cilt 1, no. 2 (1988), s. 170.

nıttı da sınıfla bağlantılı olarak cinsiyetin karmaşıklıklarını ve özgüllüklerini savunma konumunun imrenilecek bir konum olmaması ve tartışma "merkez"inin giderek daha fazla boşalmış olmasıdır. Toplumbilimde ortaya çıktıkları şekliyle sınıf iddiaları ile cinsiyet iddiaları arasındaki çatışmaları uzlaştırmaya çalışan teorik modellerin, "daha yeni" (bazılarına göre) etnisite ve ırkçılık sorunlarıyla uğraşma görevine yetmediğinin anlaşılmış olması boşuna değil. Başka yerde gösterdiğim gibi, sınıf ve cinsiyet etkileşimlerini düşünme çabasının zaten yördüğü mevcut toplumsal yapı teorileri, adeta sistematik bir eşitsizliğin üçüncü bir eksenini kavramsal haritalarına ekleyememiş gibidir. Bunun karşısında, bu yapısal/morfolojik kısıtların yeni konuların araştırılmasını engellemediği yerde bu üç konuyu (sınıf, ırk, cinsiyet "kutsal üçlü"sü) disiplinlerde ve türlerde birleştiren gerçek eser patlamasına işaret etmek kolaydır.⁵⁰

Burada, Laclau'nun siyasal ideolojinin "sınıf aidiyeti" boyutunu reddeden ilk eserinin genel yöneliminin, siyasal söylemi ayrıntılı bir şekilde düşünmek için yararlı bir çerçeveyi denemiş olduğunu eklemek uygun olabilir. Bu kitabın, örneğin ulusalcılık, yurtseverlik ve Thatcherizm araştırmaları -diğerlerinin yanı sıra Colun Mercer ve Stuart Hall'ün- üzerindeki etkisinden daha önce söz ettim. Çeşitli gruplara, taleplere ve çıkarılara uygun olabilen bir kavram olarak "siyasal söylem" düşüncesi, tanım gereği siyasal ideolojiyle ilgili "sınıfın yansıması" düşünce okulu içinde marjinalleşmiş bir cinsiyet çözümlemesine yol açar. "Erken" Laclau'nun düşüncelerinden yararlanarak, cinsiyetleşmiş şekliyle çağdaş söylemin birçok çözümlemesini kuşkusuz gördük: Örneğin, feminizmin ve anti-feminizmin, "aile" ve cinsellik inşalarının ya da kadınların yeniden üretkenlik haklarının eklemelenmesi ve yadsınmasının bu söylemlerde nasıl ortaya çıktığını değerlendirirler.⁵¹

50 Barret *Women's Oppression Today*, s.x.

51 Bkz. Stuart Hall, *Politics of Thatcherism*; Gill Seidel (ed.), *The Nature of the Right* (Amsterdam, Jon Benjamins, 1988); Ruth Levitas (ed.), *The Ideology of the New Right* ve Michele Jean vd l., "Nationalism and Feminism in Quebec," R. Hamilton ve M. Barret (eds.) *The Politics of Diversity* (Londra, Verso 1986.)

Ne var ki *Hegemony and Socialist Strategy*'nin sınıf ayrıcalığını bütünüyle ortadan kaldırma projesinin gerçekte nasıl biteceği görülmeyi bekliyor. Bunu söylemek, "toplum sözcüğünü kullanırken yakalandınız" şeklinde ucuz bir belirleme yapmak değil, post-yapısalcı çalışmaların çoğunluğuyla bağlantılı olarak su yüzüne çıkan daha ciddi bir konuyu ele almaktır. Bu sorun, söz konusu metinlerde açıkça reddedilen öğelerin (çoğunlukla, post-modernistlerin "meta-anlatı" diye işaret ettikleri türden olanlar) zorla içeri girmesi ya da kılık değiştirerek geri gelmesidir. Bu kitabın III. bölümünde bu görünüşün sayısız örneğini göreceğiz ve David Lodge'un bir romanında "Derrida'nın metafizik eleştirisi idealizmin arka kapıdan girmesine izin verip vermediğini" soran kahraman, sorunu gerçekten de güzel bir şekilde ortaya koyar.

Laclau ve Mouffe söz konusu olduğu kadıyla, tekrar onların post-Marksizm sorununa dönüyoruz. Savlarının, savaş sonrası toplumsal düzenin hegemonik dönüşümünü saptadıkları, yeni toplumsal antagonizmaların ortaya çıkışını ve eklemelenmelerini yeni toplumsal hareketler içine yerleştirdikleri kısmını örnek olarak alalım.⁵² Önermelerinin sırası ve bu önermelerde açıklanan nedensellik modeli, bir "tutarlılık" mantığını onaylamaktan çok öte, bütünüyle geleneksel Marksist düşünce kalıplarına özgüdür. Önce sav sırasını alırsak, yeni hegemonik toplumsal oluşumu tarihsel yeniden inşalarında, önce Michel Aglietta'nın eserinden yararlanarak en Ortodoks Marksist kavramların, metalaşma, gereğince çözümledikleri "ekonomik bakış açısı"na otomatik olarak geçmeleri hayret vericidir. Sonra, çevre ve kent sorunlarının kısa bir envanteriyle karşılaşınız -burada sav, metalaşmaya eşdeğer herhangi bir kavramla işlememesine karşın. Ardından, (harekete geçirilen bürokratikleştirme kavramına rastlarız) Laclau ve Mouffe devlete, sonra liberal demokratik ideolojinin eklemelenmesine ve yeniden formülasyonuna geçerler. Böylece, klasik Marksist

52 Laclau ve Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, s. 160 vd.

zihin kurgusu -ekonomi, sonra devlet, sonra ideoloji, ardından "kültür"- kitle iletişiminin ve bunun yeni kültürel biçimlerinin "önemli yanlarına ek olarak tamamlanır. Bu nedenle, "özcülüğün son istihkam taburu" olarak ekonomiyle ilgili teorik protestoları ne olursa olsun, kitapta tözsel bir toplumsal/tarihsel anlatımın sunulduğu nadir yerlerden birinde, kendi düzeni içinde ekonomist ve determinist mantığı tamı tamına yeniden ürettiğinden kuşku yok.

Bu noktada savın içeriği de aynı şeyi yapar. Bu dönemdeki kapitalist gelişmeyle ilgili tez, kapitalist ilişkilerin daha önce kapitalist olmayan alanlara genişlemesiyle ilgilenir; fakat zorunlu olarak emek/sermaye çelişkileriyle ilgili olarak değil, "metalaşma"yla ilgili olarak olağanüstü bir kapitalizm inşasına dayanır. Şöyle yazarlar: "Bugün birey sadece emek gücü satıcısı olarak sermayeye bağımlı değildir, diğer toplumsal ilişkiler çokluğuyla bütünleşerek de bağımlı olur: Kültür, boş zaman, hastalık, eğitim, seks ve hatta ölüm. Pratik olarak, kapitalist ilişkilerden kaçan hiçbir bireysel ya da kolektif yaşam alanı yoktur."⁵³ Bir yanda "toplumsal"ın tarihsel ortaya çıkışı konusunda Foucault/Donzelot'nun konumu, diğer yanda "özel alan" dünyasında rol oynayan kapitalist *olmayan* güç ilişkileri üzerinde feminist ısrar tarafından uzun süredir meydan okunan bu tarihsel sürecin Marksist bir okumasıyla eleştirmeden birlikte olduğu için, bu görüngünün tartışılması ilginçtir.⁵⁴ Bu nedenle, Laclau ve Mouffe, kadınların geleneksel cemaat ağındaki bağımlılığını belirterek feminizm yönünde bir jest yapmalarına karşın, refah devleti ve emek gücünün yeniden üretimi konusunda feministler tarafından' açıkça eleştirilen oldukça "işlevselci" ve "indirgemeci", klasik Ordokos "Marksist" bir formülasyon benimserler. "Kapitalizm'i oluşturmalarında ilginç olan, bunun bir öge ve tanımlanmamış bir aracı

53 a.g.y., s. 161.

54 Donzelot, *Policing of Families*; Leoore Davidoff ve Catherine Hall, "özel alan" in cinsiyetçi niteliğinin farklı bir anlatımını verirler. *Family Fortunes* (Londra, Hutchinson, 1987).

olarak -yine de varlığına genel olarak meydan okudukları bir aracı- kalmasıdır.

Bütün bunlar, Laclau ve Mouffe'nin "hâlâ çok Marksist" olduklarını söylemekse -Landry ve Maclean'ın metni okumasından alınan tutum⁵⁵- kitaba alışılmış tepkilerden çok uzak kalır. Bu tepkilerden çoğu, Laclau ve Mouffe'nin savlarının Marksist bakış açısından dönmesini polemiksel ele alma biçimine dönüştü. Ellen Wood, onları "sadece Marx'ı nefes kesici ölçüde yanlış okumakla değil, çok tözsel bir muhakeme başarısızlığıyla" da suçlar.⁵⁶ Bu tartışmaların çoğu, Marksist teori ve pratikte sınıfın önceliği amentüsüyle ilgilidir; ancak bazı konuları kısaca gözden geçirmeye değer. Bunlardan biri materyalizm sorunu ve Laclau ve Mouffe'nin söylemsel/söylemsel olmayan ayrımını reddetmelerinin onları zorunlu olarak "idealist" yapıp yapmadığı konusudur. Bu durumun onları idealist yapmadığını ve onların söylem kategorisini kullanışının, insanların "gerçek dünya" demeyi sevdiği şeyle bağlantılı olarak savunulabilir olduğunu daha önce ileri sürdüm. Belirtilmesi gereken temel nokta, söylemin "gerçek" olduğudur. Norman Geras'ın bir eleştirisine yanıt verirken Laclau ve Mouffe, kitapta eklemleyici pratikten kaynaklanan yapıli bütünlük olarak tanımlanan "söylem" terimini hangi anlamda kullandıklarını birkaç örnekle açıklarlar. Her şeyden önce, bir yanlış anlama kaynağı da olsa, söylem kategorisine hem dilbilimsel hem dilbilimsel olmayan görüngüleri dahil ederler -söylem, bir metin, bir konuşma ya da benzer bir şey değildir. Terim, esas olarak *anlamla* ilgilidir ve futbol örneğini (Geras'ın "büyüklik" olarak, başkalarının yararlı bulduğu) verir. "Yuvarlak bir nesneyi sokakta tekmelersem ya da bir futbol maçında bir topu tekmelersem, *fiziksel* olgu aynı fakat *anlam* farklıdır. Nesne, sadece diğer nesnelerle bir ilişkiler sistemi kurduğu ölçüde bir ayak topudur ve bu ilişkileri, nesnelerin salt göndergesi mad-

55 Landry ve Maclean, "Reading Laclau and Mouffe."

56 Wood, *Retreat from Class*, s. 59.

diligi vermez, daha çok toplumsal olarak inşa edilirler.⁵⁷ Örnek, söylem terimini kullanmanın ontolojik gerçekliğe bir bakıma tehdit olduğunu sananlara yanıt verdiği için yararlıdır: Göndergesel maddiligi çürütmezler ("bir nesnenin söylemsel niteliği, hiçbir şekilde, o nesnenin *varoluşunu* tartışma konusu yapmayı ima etmez"); fakat fiziksel nesnelerin anlamlarını, toplumsal olarak inşa edilmiş bir kurallar sistemi (ya da söylemi) içindeki yerleri kavranarak anlaşılması gerektiğinde ısrar ederler. Futbola uygulananın, tanklara, polis atlarına, hapishanelere, bombardıman uçaklarına ve diğer işçi sınıfını ezme aksesuarlarına uygun olduğunu ekleyebiliriz. Laclau ve Mouffe, her şeyi söylem içine "çökertmiyor" ya da çözüstürmüyorlar: Bilimsel, siyasal ya da ne olursa olsunlar, bağlamaştıncı söylemsel kategoriler dışında söylemsel olmayanı kavrayamayacağımızda ya da düşünemeyeceğimizde ısrar ederler.

Görececilik sorunu da bununla bağlantılıdır. Bazen, Laclau ve Mouffe'nin epistemolojik görececilik tutumu benimstedikleri sanılır; fakat hiçbir şey bundan daha fazla gerçekten uzak olamaz. Hemen belirtilebileceği gibi, onların referans çerçevesinde "hakikat" her zaman bağlamsal olmasına karşın, kendi teorik söylemlerinde hakikat iddiası eksikliği yoktur. Burada ilginç bir örnek; onların ideoloji sorununu ele almalarına bakmaktır. Laclau ve Mouffe'nin epistemolojik güvenliğe bağlılıkları öyledir ki kendi modelleri gereğince, insanlar kendilerini öyle sanmıyorlarsa "ezildiklerinin" söylenip söylenemeyeceğiyle ilgili eski bilmeceyi bile ele alırlar. "Bağımlılık" ile "ezilme" arasına koydukları büyüleyici ayrımın konusu budur: Birincisi, basitçe toplumsal araçlar arasındaki bir farksal konumlar kümesini belirtir ikincisi ise, bağımlılık söyleminin kendisinden koparılabildiği -"ezilme"nin varolabilmesi için- söyleme dışsal bir noktayı gerektirir. Görececiliği hâlâ söylemele ayrıcalık tanımayla bağlantılı görenler için, onların "haki-

57 Laclau ve Mouffe, "Post-Marxism without Apologies" (Norman Geras'a Bir Yanıt), *New Left Review*, 166 (1987), s. 82.

miyet ilişkileri" tanımını aktarayım: "Kendisine dışsal bir toplumsal aracının bakış açısına ya da yargısına göre meşru görülmeyen ... ilişkiler."⁵⁸ Doğal olarak yargılananların değil yargılayan bir aracının konumundan konuşulursa, bu güvenli formülasyonlar, "görececi" olmaktan çok öte, epistemolojik bakımdan onaylanması zor bir tarafa kayarlar.

Bu nedenle, "eleştirel," "epistemolojik", fakat bütünüyle yeniden formüle edilmiş bir ideoloji görüşünü bize sunan Laclau ve Mouffe'yle karşılaşmak herhalde şaşırtıcı değil. *Hegemony and Socialist Strategy*'nin savında, Laclau ve Mouffe'ye göre bir şeyin "özel olarak" şöyle şöyle bir nitelik olduğunu söyleyebilecek noktalar vardır ve bu önemli bir kabuldür. Laclau'nun "Toplumun Olanaksızlığı" makalesinin sonuç bölümünde, epistemoloji ile ideoloji konusunda işaret ettiğim konular arasında önemli bir etkileşim noktası bulunabilir. Burada Laclau, kendi "anti-özcülük"lerinin sağlam epistemolojik temelini açıklar. "Tam da 'toplumsal araçların özdeşliğinin ve homojenliğinin bir yanılsama olduğu' iddiası yanlış bilme/kavrama kategorisine girmeksizin formüle edilemediği için, yanlış bilme/kavrama kavramı olmadan yapamıyoruz." Bu nedenle Laclau, hem ideoloji hem bilme/kavrama kategorisinin alıkonulabileceği sonucuna varır -fakat geleneksel içeriklerini değiştirerek: "İdeolojik olumlu bir özün bilinmesi/kavranmasından (ömeğin, gerçek sınıf çıkarlarıyla ilgili bir yanılsama) ibaret değil, bunun tam karşıtıdır: Herhangi bir olumluluğun, herhangi bir nihai dikiş olanaksızlığının güvensiz niteliğinin bilinmemesi/kavranmamasından ibarettir" diye ileri sürer.⁵⁹ Burada öne sürülen tözel tez -ideolojinin, özel niteliği sonsuz farklılıklar oyunu ve herhangi bir anlam sabitleme olanaksızlığı olan toplumsal bir dünyaya kapanmayı dayatma boş çabası olduğu tezi- Marksizmdaki geleneksel bilgi ve ideolojik

58 Laclau ve Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, s. 154; ayrıca bkz. Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism* (Mineapolis, Minnesota University Press, 1982), s. 166-167.

“bilme/kavrama” ayrımının (bazılarına göre paradoksal bir şekilde) alıkonulduğu bir çerçevededir.

Sadece deneyisel bir dönem için de olsa (fakat açık fikirli olmak gerekirdi) Laclau ve Mouffe’nin gözlükleriyle dünyaya bakmak, Marksistler için genel olarak iyi bir şey olurdu. Kuşkusuz böyle bir dünya farklı bir yerdir ve tezleriyle ilgili bütün rafine ve ayrıntılı savlara karşın, bu insanlar bir sabah kalkıp “toplum”u farklı göreceklermiş gibi bir izlenim bırakırlar. Paul Hirst’ün kendisi ile Althusser arasındaki farkla ilgili olası yorumu budur: “O toplumsal ilişkileri kavrar ... diğer yanda ben, toplumsal ilişkileri değerlendiririm...” Pasajı ilginç yapan, basit bir görüş ayrılığının *ex cathedra* (havalı) imayla ileri sürülmesidir. Geçmişte çok şey ileri sürüldü; şimdi ise, fikirden çok bir vizyon farklılığı.

Herhalde, IQ testinin dayandığı normal eğriyle bir benzetme yapılabilir. Bir an için IQ testlerinin kültüre-bağlı, ya da ırkçı olup olmadığıyla ilgili ayrıntılı sorunlar bataklığından ayrılıp, zekânın nüfus içinde ortalamaya çeken “normal bir dağılım!” temelinde gerçekleşip gerçekleşmediği temel sorununu ele alalım. Kesin konuşursak, bu kanıtlanamadı ve kanıtlanamaz; fakat insanlar, bu varsayım doğruysa anlam ifade eden bir temelde “IQ ölçme”ye devam ederler. Laclau ve Mouffe’nin bazı savlarına, tözsel olarak doğru olup olmadıkları düzeyinde (isterseniz, IQ testinin kendi koşulları içinde nesnel olup olmadığı düzeyinde) yanıt verilebilir; fakat bazı savları ise, başladığımız referans çerçevesinden (normal eğriyle ilgili önermeyi yadsıyan ya da ondan kuşku duyan, dolayısıyla bütün işlemin meşruluğunu ortadan kaldıran çerçeveden) bizi çıkarması anlamında karakteristik olarak “post-yapısalcı”dır. Bu tip savın en ilginç örneği, *Hegemony and Socialist Strategy*’de “olumluluk” ve “olumsuzluk” konusunun toplumsal bir bağlamda ele alınışıdır ve bu tartışmayı bu konuyla bitirmek istiyorum.

Olumsuz bir terim olarak "olumlu" sözcüğüyle karşılaşmak rahatsız edicidir; fakat sözcüğün Laclau ve Mouffe'de aldığı şekil budur. "Toplumsalın olumluluğunun ötesi"nde bir hareketi savunmak ne anlama gelir? Bununla ne demek istendiğini, daha önce "toplum"un olanaksızlığı ve toplumsalın her zaman tam bir kapanmadan çok bir dikiş çabası olduğu önemmesi bağlamında açıklamaya çalıştım. Bununla birlikte, daha genel terimlerle, Laclau ve Mouffe, modern felsefenin olumsuzluk kutlaması, belli bir nihilizm, yıkma/yapı-bozmada bir haz, anlamsızlığa bir vurgu başlıkları altında yürüyebilen çizgisiyle uyum içindedirler. Kitapta sözü edildiği gibi, Sartre'ın varoluşçuluğundan Heidegger, Nietzsche ve kısmen Wittgenstein'deki görüngübilimsel geleneğin daha "olumsuz" yanına kadar modern Avrupa felsefesinde bütün bu akımlara rastlanabilir. Bu anlamda, 6. bölümde daha ayrıntılı tartışılacağı üzere, çağdaş post-yapısalcılığın yirminci yüzyıl Avrupa felsefesinde uzun bir tarihi vardır ve Laclau ve Mouffe'yi bu bağlamda okumamız gerekir. Onlara özgü olan şey, bu düşüncelerin lensleriyle Marksist siyasal düşünce geleneğini gayretle yeniden ele alma ya da okuma projesidir.

Projelerinin kalbinde, Marksizmin bu "olumsuz" dünya görüşünün kimi öğelerini verdiğinin, fakat bir bütün olarak Timpanaro'nun yönelimiyle "zaferci" dediği şey olduğunun kabulü vardır. Marksizm, bir özgüven anının, aslında emperyalist bir anın çocuğuydu ve Marx'ın insan doğası ve insan emeğiyle ilgili kurucu düşüncelerindeki doğal dünyanın "Victorian" anlamda fethinden söz eder.⁶⁰ Laclau'nun belirttiği gibi, "bu efendilik/saydamlık/rasyonalizm boyutunun Marksizmde bulunduğunu yadsımak saçma olurdu." Marksizmin esinleyici bulunduğu "olumsuz" boyutunu (olumsuzluk, mücadele, antagonizm, saydamsızlık, ideoloji, gerçek ile duyusal arasındaki aralık) özetlerken Laclau, biraz daha silahsızlanmış olarak, bu okumanın olanaklı olması için, Marx'ın çalışmasının en azın-

60 Bkz. Sebastiano Timpanaro, *On Materialism*.

dan yarısının görmezden gelinmesi gerektiği yorumunu yapar.⁶¹ *Hegemony and Socialist Strategy*, bu nedenle "post-Marksist"tir. Laclau, aktarma yapacağım kısa süre sonraki bir makalesinde, olumsuz boyutu kurucu boyut olarak görür: "(Olumsuzluk anı), hemen ardından kendisini yeniden emen tam olumluluk -kısmi süreçlerinin bütünleşmeleri olarak tarihin ve toplumun olumluluğu, öznenin -tarihin özneleri olarak toplumsal sınıflar- olumluluğu- içinde çözünmek üzere, teorik söylemde sadece kısa bir an parladı."⁶² Laclau'nun buradaki ses tonu ağıtsaldır ve gerçekten de Marksizmdaki olumluluğun onaylanması son noktası olarak Stalin'i aktarır.

Laclau ve Mouffe'nin Marksizme uyguladığı "olumluluk" eleştirisi ve özcü düşünce eleştirisinin, geniş bir düşünceler çeşitliliğine daha geniş bir meydan okumanın parçası olduğundan kuşku duyulamaz. Biraz önce işaret ettiğim makale, aslında, Marksizmin bu "okuması" (artık "post-Marksizm") ile psikanaliz arasındaki karşılaştırma noktalarının Laclau tarafından bir değerlendirilmesidir. Burada Laclau, Laclau/ Mouffe'nin hegemonya kavrayışı ile Lacancı "yoksunluk" nosyonu arasındaki kimi bağlantıları sunar ve post-Marksizm ile psikanaliz arasında "bir düzensizlik ve yerinden oynama mantığı olarak gösterenin mantığı etrafında" olası bir buluşmayı önerir.⁶³ Ne var ki Laclau bu noktada psikanalizin bu okumasının, "psikanalizin" yansınlı değil tamamını görmezlikten gelip katı bir Lacancı yorumu benimsemeyi gerektirdiğinden söz etmez. Zira, psikanalizin yaklaşık yüzde 90'ı, özcülüğün ağırlığı altındadır ve gerçekten de teorisinin Lacancı yeniden işlenmesi onu bu olumluluklardan sıyrır. Bu nedenle, "post-psikanaliz" in post-Marksizmle buluşmasını tartışmak daha uygun olabilirdi.

Bu noktada, melez terim "post-modernizm" in istediği "paradoksal düalizm" üzerine Charles Jencks'in yorumlarına

61 Laclau, "Psychoanalysis and Marxism" *The Trials of Psychoanalysis*, ed. Françoise Meltzer (Chicago University Press, 1988), s. 143.

62 a.g.y., s. 142.

63 a.g.y., s. 144.

dönebiliriz: Aynı anda hem modernizmin hem modernizmin aşılmasının uzantısıdır, diye yazar.⁶⁴ O halde, çalışmaları bazı bakımlardan Marksist bir çerçevede kilitli kalan, bazı bakımlardan ise bütünüyle farklı bir felsefi referans çerçevesine oturan Laclau ve Mouffe'dir. Marksizmin "belitleri"nin, özellikle sınıf, ideoloji ve siyasal söylem arasındaki ilişkilerle ilgili olanların, çağdaş dünyada kendinden menkul hakikatler olmadıkları sonucuna varılırsa, o zaman, Laclau ve Mouffe'nin Marksizmin sınıf özcülüğüne meydan okumaları, Marksist modelde önemli bir çatırdamayı, gerçekte çöküşü temsil eder.

64 Charles Jencks, *What Is Post-modernism?* (Londra, Academy Editions, 1986), s. 7.

ÖZNELLİK, HÜMANİZM, PSİKANALİZ: ALTHUSSER'İN LACAN'ININ ÖTESİ

Louis Althusser'in çalışmasına uzun boylu anlamlı bir değer biçmek, karmaşık bir değerlendirmeler kümesiyle savaşmak zorunludur. İlk olarak, daha önceki etki konumundan Althussercilik'in çöküşünü (başlıklarında "yükseliş ve düşüş" ifadesini kullanan iki yorumla) kolayca görebilmemize karşın, yükseliş ve düşüş tarihleri açık değil. Bunun nedeni, Althusser'in etkisinin, özellikle diğer Avrupa ülkelerinin yanı sıra İngiltere ve Fransa'da radikal düşüncedeki popülerliğinin 1970'lere kadar sürdüğünün görülebilmesidir. Ne var ki bir düşünce *sistemi* olarak ve teoriye özgü savların iç uyumu ve gücü bakımından; ölümü çok daha önce gerçekleşmişti. *Modern French Philosophy*'nin (Modern Fransız Felsefesi) anlatımında Vincent Descombes, 1969'da siyasalın teorik olana önceliğini yeniden kurması anlamında "Althusser'in Althussercilikten uzaklaştığı"nı söyler ve sonunda "Althusserci girişim"in, "resmi bir kapanma"ya götürüldüğünü ilan eder.¹

1 Vincent Descombes, *Modern French Philosophy* (Cambridge University Press, 1980), s. 134-135.

Descombes; burada, bir siyasal yazar olarak bizzat Althusser'in teorik projesini anlatmak için kullanıyor; fakat Gareth Stedman-Jones ise, daha geniş bir bakışla "1968, zaten Althussercilğin sonunu temsil ediyordu" diye ileri sürdü.² Bu sonuçlar karşısında, "Althusserci" metinlerin 1970'lerdeki akışına işaret edilebilir ve Terry Eagleton'ın *Criticism and Ideology*'si (1976) (Eleştiri ve İdeoloji) bu metinlerin bir örneği olarak alınabilir.³ Ayrıca ve daha da önemlisi, Althusser'in birçok kavramı o dönemden bugüne kullanılmaktadır -orijinal "büyük teori"de olduğundan daha mütevazı bağlamlarda da olsa. Yine de "eklemleme", "adlandırma" ya da "üst belirlenim" gibi düşüncelerin toplumsal, siyasal ve kültürel teoriye bugüne kadar kullanılması, Althusser'in mirasının hâlâ ne ölçüde etkili olduğunu açığa vurur. Bu anlamda, teorik bir sistem olarak Althusser'in kendi çalışmasının entelektüel tutarlılığı ile onun bazı düşüncelerinin daha eklektik, fakat oldukça ısrarlı kullanımları arasında bir ayrım konulmalıdır. Herkesten çok Althusser'in durumunda bilginler, Althusser'in metinlerinin ilk kez yazıldığı tarihsel siyasal bağlamı vurgulayarak bilgi üretimi üzerinde yoğunlaşmaya yönelmişlerdir ve gerçekten de bazen, Fransız Komünist Partisi'nin Stalinizmle ilgili ikircikliliği sorununu önce halletmeksizin Althusser hakkında yazmış herhangi bir şey bulmak olanaksız gibi geliyor. Bu düşüncelerin *tüketim* kalıplarına ve Althusser'in yazılarının sonraki çalışmalarda kullanılma biçimlerine daha ciddi yaklaşmayı herhalde yararlı bulabiliriz.

Althusser'in düşüncelerinin tüketimiyle ilgili ilk göze çarpan, Atlantik'in iki yakasındaki etkisinin dramatik ölçüde farklı olmuş olmasıdır. Birleşik Devletler'de, açıkça kıta Avrupa'sıyla karşılaştındığında Marksist geleneğin görece zayıflığıyla bağlantılı nedenlerden ötürü "Althussercilik" görüngüsü fiilen bilinmedi. (Birleşik Devletler'deki radikal düşünce, daha

2 Gareth Stedman-Jones, "The Rise and Fall of French Marxism", s. 32.

3 Terry Eagleton, *Criticism and Ideology* (Londra, New Left Books, 1976).

çok ömegin, Frankfurt Okulu ve eleştirel teoriyle bağlantılı oldu). Herhalde bu farklılığının en anlamlı sonucu, Birleşik Devletler’de hümanizme tam boy bir meydan okumanın Foucault ve Derrida’nın sonraki etkisiyle doğması, oysa Avrupa eleştirel toplumsal düşünce geleneğinin, Althusser’in bir hümanizm biçimi olarak Marksizm eleştirisini emerek bu meydan okumayı sindirmiş olmasıdır. Basitçe dergilerin durumu dikkate alınırsa, sadece Althusserci *Teorik Pratik* saf suyuna (Althusser’in ilk İngiliz çömezlerinden bazılarının projesi) değil, Althusser’in eserinin, düşüncelerinin ve söz dağarcığının *New Left Review*, *Economy and Society*, *Screen* ve Birmingham Çağdaş Kültürel İncelemeler Merkezi’nin *Working Papers*’ı gibi nispeten birbirinden farklı İngiliz dergileri üzerindeki yoğun etkisine de işaret edilebilir. Bu nedenle, bu düşüncelerin hükümrancılığının sonu geldiğinde, gerçekten de oldukça yüksek bir noktadan düştü ve Althusser’in kişisel ününün, sonunda cinayetle sonuçlanan bir çıldırmayla zedelenmesi olgusu düşüşü daha da acıklı hale getirdi.⁴

Dolayısıyla, Avrupa bakış açısından Althusser ve Althusserciliği Marksizmin tarihi içine yerleştirme projesi hem güçtür hem zorunludur. Daha sonra ileri süreceğim gibi bu, ideoloji teorisiyle bağlantılı olarak özellikle önemli bir görevdir. Gramsci’nin düşüncesi gibi Althusser’in düşüncesi de ideolojiye yeni bir ağırlığın verildiği bir noktayı ve yeni teorileştirme çerçevesi olarak Marksizmin bütünüyle yeniden yansıtılmasını

4 1980’de Althusser, maruz kaldığı ve bu yüzden zaman zaman hastaneye yattığı psikotik depresyon nöbetlerinin birinde eşi Héléne Althusser’i boğarak öldürdü ve ardından sürekli psikiyatrik bakım altında tutuldu. Bunun trajik niteliği ve sonuçları açıktır, fakat konuyla ilgili Marksist yazarların kullanma eğiliminde oldukları hafifletici terimler konusunda bazı çekişmeler var. Trajedi, ne kadar üzücü olursa olsun, trajik bir kazayla tamı tamına aynı olamaz; zira feminist bir bakış açısından “çılgınca hareket” in (Elliott, s. 9) neden bu özel biçimi aldığı sorulabilir. Her iki Althusser’e de çok sempatik bir anlatım için bkz. K. S. Karol, “The Tragedy of Althusser” *New Left Review*, 124 (1980); daha “sakar” bir gönderme için bkz. Gregory Elliott, *Althusser: The Detour of Theory* (Londra, Verso, 1987). Yakın zamanda Althusser üzerine bir konferansta, bu konudaki sessizliği bozan Etienne Balibar (Althusser’in yakın arkadaşı) oldu.

temsil eder. Althusser'in öne sürdüğü ideoloji teorisi, klasik Marksizm olarak kabul edilen şeyden Gramsci'ninkinden daha temel bir kopuştu. Bu anlamda, sonraki okuyucuların yorumlarından çok Althusser'in kendi düşünceleri ve eserlerinin içsel olarak tutarsız niteliği, Marksizmin içinde bulunduğu gerilimi açığa çıkardı. Yine de bir önceki bölümde Gramsci'den post-Marksizme tutarlı bir "yol"un izinin sürülebileceğini ileri sürdüğüm gibi, aynı şekilde, Althusser'in açmazlarından ve çelişkilerinden eşit derecede post-Marksist bir konuma giden daha açık bir yolu izleyeceğiz. Zira Althusser, Marksizmin geçtiği bir "evre"den çok Marksizmin kurtulmak ya da uzaklaşmak zorunda olduğu başka bir sınır konumdur. Althusser'in çalışması, yanlış yönlendirilmiş olduğu ölçüde, uzak durulması gereken bir çıkmaz sokaktır; kavrayışlı olduğu ölçüde, bize Marksizm ötesi yönelimleri işaret eder. Bunun nedeni, Althusser'in ele aldığı konuları -en azından ideolojinin teorileştirilmesiyle en çok ilgili olanları- genel niteliklerini bozmadan Marksizmle uyumlu hale getirmenin olanaksız olmasıdır. Konuları özetlersek: (1) Bütün kanıtlar Marx'ın kendi düşüncelerindeki açık hümanizme işaret ediyorsa ve anti-hümanist bir Marksizm geliştirme çabalarının fiilen olanaksız olduğu anlaşılmışsa Marksizmin anti-hümanist "olduğu" söylenemez ve (2) Althusser'in özneliği teorileştirmeye tözsel katkısı -adlandırma kavramını geliştirmesi- Marx ile Lacan'ı birleştirme olanaksız görevine kalkışır -bu şekilde kapatılacak muazzam aralığı kavrama görüntüsü bile vermeden. Bundan sonraki satırlarda bu iki merkezi konu biraz daha ayrıntılı ele alınacak.

Buna geçmeden, Althusser'in en genel düzeyde ideolojiyi nasıl kavradığı sorununu ele alalım. Bu soruna *For Marx* gibi eserlerdeki yaklaşımı ile sonraki ve şimdi düsturlaşan "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları"⁵ denemesindeki yaklaşım arasında önemli bir tutarlılık var: *İdeoloji, insanların onunla tarihsel dünyayla ilişkilerini yaşadıkları bir temsiller sis-*

5 Althusser, *For Marx* ve "Ideology and Ideological State Apparatuses"

temidir. Althusser, bu tanımın her veçhesini açar. İdeolojiyi, kendine ait "mantığı ve katılığı" bulunması anlamında bir sistem olarak görür ve "temsiller" terimini kullanmakla, "duruma bağlı olarak imgeleri, mitleri, düşünce ve kavramları" tartışma olasılığını açık bırakır. İdeolojinin her toplumun organik bir parçası ve toplumların tarihsel yaşamında özsel olduğuna inanır. Althusser'in insanın dünyayla ilişkisini "yaşama"sına yaptığı vurgu önemlidir; zira, ideolojilerin ilkesel olarak bilinçli inançlarla etkili olmayıp, insana dayatılan "yapılar" olarak düşünüldüğünü ileri sürer. "Algılanan-benimsenen-katlanılan kültürel nesnelerdirler ve işlevsel olarak, kendilerinden kaçan bir süreçle insanlar üzerinde etkili olurlar."⁶

Eğer bu son cümle, bilişsel yetersizlik yankısıyla geleneksel "Marksist" bir ses veriyorsa da Raymond Williams'ın daha hümanist tarihsel olarak değişen "duygu yapılan" düşüncesine de tuhaf bir şekilde uygun bir yaklaşımdır. Althusser'in çok daha kesin ve orijinal bir ideoloji tanımına geçtiği yer, insanların tarihle ilişkisinin "gerçek" ve "imgesel" yanları arasında bir ayrım (Lacan'dan alınan) geçtikleri noktadır. İdeoloji der, karmaşık bir ilişkiler arası ilişkidir: Zira, ideolojide insanlar, sadece kendileri ile kendi varoluş koşulları arasındaki ilişkiyi ("gerçek" bir ilişki) ifade ederler. "İdeolojide gerçek ilişki, kaçınılmaz olarak, imgesel ilişkiye, gerçekliği betimlemekten çok bir *iradeyi* (tutucu, konformist, reformist ya da devrimci), bir umut ya da nostaljiyi ifade eden bir ilişkiye sarılıdır" sonucuna varır. Althusser, gerçeğin ve imgeselin bu ilişkisinin ("üstbelirlenim"in ya da nedensel karşılıklılığın bir kertesesi olarak gördüğü) ideolojiyi düşünmek bakımından çok önemli bir sonucunun bulunduğunu düşünür. İradeyi gerektirdiği ve yüzeydeki bilinçten daha derin düzeylerde etkili olduğu için, ideoloji siyasal olarak salt araçsal biçimde kullanılamaz. Bir uyarı notunda şöyle yazar: "İdeolojiyi saf bir eylem aracı, bir alet olarak kullanan(lar), tam da onu kullandıklarında ve onun

mutlak efendileri olduklarına inandıklarında, ona yakalandıklarını onun tarafından işin içine sokulduklarını fark ederler.”⁷

Althusser’in, ideoloji ile bilim arasında açık bir ayrımın en özgüvenli savunucularından biri olduğunu daha önce belirttik. Böyle bir ayrımı savunmanın birçok güçlüğünden birini -“teorik ideolojiler”i “bilimsel teoriler”den ayırt etme- Terry Lovell söz konusu etti. Doğal olarak bu, bilimsel teorileri *ad hoc* sağduyu ya da önyargı kırıntılarından ayırt etmekten çok daha ağır bir sorundur; zira, “teorik ideolojiler”in çoğunlukla “bilimsel” öğeleri bulunduğunu kolayca kabul edebiliriz. Lovell bunu Althusser’in ele alamadığı bir sorun olarak görüyorsa da tözsel çözümlemelerinde ve yazılarında sık sık böyle bir ayrıma kalkıştığı gösterilebilir.

İDEOLOJİ OLARAK HÜMANİZM, BİLİM OLARAK SOSYALİZM

Althusser’in yaklaşımıyla düşünmenin bir yolu olarak burada benimsemeyi önerdiğim örnek, (“Marx için”) hümanizmin sadece bir ideoloji, oysa sosyalizmin bilimsel bir kavram olduğuna dair iddiasıdır. Bu iddianın her iki tarafı da bana bütünüyle savunulamaz gibi geliyor ve ilgili konulan değerlendirilmek, Althusser’in “ilişkiler arasında bir ilişki” olarak ideolojiyle ilgili genel savlarının imalarını açığa kavuşturmaya götürülebilir. Althusser’in kendisinin ayrıntılı işlenmiş teorilerle, özellikle de üzerinde çalıştığı Marx’ın ve Lacan’ın teorileriyle ilişkisi sorununa da bakmamız gerekir.

Althusser’in yazıları, birçok kişinin daha önce sanmış olduğu gibi Marx’ın sadece hümanist *değil*, olumlu anti-hümanist de olduğunu kanıtlamada, tarihsel olarak son derece güçlü olmuştur. Kant, Fichte, Hegel ve Feuerbach’dan etkilenen bir düşünür olarak kendi idealist geçmişiinden kurtulan

7 a.g.y., s. 231-234.

Marx, Althusser'in "teorik anti-hümanizm" olarak tarif ettiği şey üzerine kurulu yeni bir toplumsal çözümleme yöntemi keşfetti -Althusser'in 1845'e tarihlediği geçmişinden anıtsal bir kopuşla. Althusser'in burada özel olarak hümanizm sorunuyla ilgili yazdığını hesaba katsak bile, yeni teorik sistemi betimlemesinin, Marx'ı bütünü kapsayıcı bir yeniden okumasını bir tek cümleye sıkıştırması oldukça ilginçtir. Aktarıyorum:

1845'te Marx, tarihi ve siyaseti insanın özüne dayandıran her teoriden köklü bir şekilde koptu. Bu eşsiz kopuş, birbirinden ayrılmaz üç ögeyi kapsıyordu:

1. Kökten yeni kavramlara dayalı bir tarih ve siyaset teorisi oluşturma: Toplumsal oluşum, üretken güçler, üretim ilişkileri, üst-yapı, ideoloji, son kertede ekonomi tarafından belirlenimi, diğer düzeylerin özgül belirlenimi vb. kavramları. . .
2. Her felsefi hümanizmin *teorik* iddialarının radikal bir eleştirisi.
3. Hümanizmin bir ideoloji olarak tanımlanması.

Althusser, "Her *felsefi* antropoloji ya da hümanizmden bu radikal kopuş, tali bir ayrıntı değildir; Marx'ın bilimsel keşfidir" diyerek bu pasaja devam eder.⁸

Althusser'in Marx'ı yeniden kalıba dökmesinin hümanizm konusu üzerine oturduğunu söylemek abartma olmaz. Zira Althusser, yabancılaşma ile ilgili tezlerini geliştirmek için insan doğasıyla ilgili belli varsayımlarda bulunan erken hümanist Marx'ın, bütün sistemini bu görüşün yanlışlığına dayandıran bir Marx'a götürdüğüne inanıyordu. Althusser, Marx'ın düşüncesindeki gelişimin, fiilen her teori ve çözümleme alanı için anlamı bulunduğu ısrar eder. Bunun nedeni, *insan doğasına* bir inancın hem evrensel bir insan özünü hem de bu özün her *bireyde* bulunduğunu ima etmesidir. Althusser, somut öznelerin varolduğunun savunulması anlamında "empirizm" ile insanlığın özünü her bir özneye atfetmesi anlamında

8 a.g.y., s. 227.

"idealizm'in bir bileşimi olarak buna işaret eder. (Daha modern terminolojiyle, bütün bireyler tarafından paylaşılan sözde "insani" yüklemeler bakımından özcüdür, ayrıca toplumsal öncesi bir bireysel kendiyi de varsayar.)

Althusser, bu hümanist varsayımlar kümesini ya da "sorunsal"ını reddetmekle Marx'ın, (batılı) toplumsal ve siyasal düşüncenin birçok ilkesini tırpanlayabildiğini ileri sürer. Örneğin iktisat, gereksinimleri ve yetenekleri bizce bilinen bir birey varsayımına dayanır ve bu, aynı şekilde tarih ve etik için de geçerlidir. Ne var ki, Althusser/Marx'ın "aşkın özne" eleştirisi, en çok felsefeyi sarsacaktı: Zira, felsefecilerin hem bilginin (epistemoloji) hem varoluşun (ontoloji) temel kurallarını üzerine oturttukları temele meydan okuyordu. Althusser, Hobbes, Rousseau, Locke, Descartes ve Kant'ı da kapsayan bir uçurulan kelleler listesi sunar. Daha yakın zaman tartışmalarında, bu hümanist ve özcü felsefi düşünce geleneğinin temsilcisi olarak hem Kantçı "aşkın özne"ye hem sık sık işaret edilen "Kartezyen özne"ye (Descartes'in ünlü *cogito ergo sum* savından: Düşünüyorum öyleyse varım) vurgu yapmaktadır.

Althusser, daha önceki paradigmaya bütünlüklü sistematik bir alternatif formüle etmiş olduğu için Marx'ın, sözde "insan doğası"ndan çıkarılan bu yetersiz çıkarımları defedebildiğini savunuyordu. Althusser'in "otantik" Marx'ı bir toplumsal oluşumun pratiklerinin eklemlenmiş düzeylerinin anti-hümanist bir sosyologu olarak sunma çabasının, Marx'ı bir bilge kişi olmaktan çok bir tarihçi ve siyasal direnişçi olarak görenlerin sert itirazlarına neden olduğu saptansa da,⁹ bunun ayrıntıları burada bizi ilgilendirmiyor. Bizi esas ilgilendiren, Althusser'in o zaman ileri sürdüğü Marx'ın hümanizmi ideoloji kategorisine güvenle atfetmesini olanaklı kılanın, ideolojinin bir toplumsal oluşum içindeki yerinin bu yeni kavramlaştırılması olduğuna dair savıdır. Böylece, hümanizmin bilim ya da bilgi

9 Klasik üç örnek E. P. Thompson'ın *The Poverty of Theory*'si; ayrıca bkz. Perry Anderson'ın iki tarafı dengeleme girişimi: *Arguments within English Marxism* (Londra, New Left Books ve Verso, 1980).

olarak hiçbir teorik statüsü bulunmayabilir -basitçe yanlışdır- fakat "bir ideoloji olarak pratik işlevi"ni inceleyebiliriz.¹⁰

Althusser'in hümanizmin asli "ideolojik" niteliğiyle ilgili tutumu, açıkça, bilim ile ideoloji arasında açık bir ayrımı formüle edebildiğine dair ısrarlı iddiasıyla bağlantılıdır. İleri sürdüğü genel epistemolojik iddiaların başarısızlığına gönderme yapılarak savı bir anlamda çürütülebilir. Ne var ki şimdi çok az modern düşünürün hümanizm konusunda eleştirel bir tutumun temeli olarak Althusser'in geniş ayrımını kabul etmesine karşın, sisteminin hâlâ yaygın inandıncılığı bulunan kısmı hümanizm eleştirisi ve daha önce işaret edilen konudur. Bu nedenle, "hümanizm" davasını, ideoloji/bilim sorununa geri dönmenin bir aracından çok kendi koşulları içinde biraz daha incelemek yararlı olur.

Althusser'in *Marksizm ve Hümanizm* başlıklı denemesi, "sosyalist hümanizm'e eleştirel bir tutum olarak başlar. Savunmaya çalışacağı tutumu, oldukça erken ileri sürer. "Fakat tam da 'sosyalizm-hümanizm' ikilisinde çarpıcı bir teorik bozukluk vardır: Marksist kavrayış çerçevesinde 'sosyalizm' kavramı aslında bilimsel bir kavramdır, 'hümanizm' kavramı ise *ideolojik* bir kavramdan başka bir şey değildir" ve ikisini ayıramamanın kafa karışıklığına ve yanılgıya yol açacağı uyarısında bulunur.¹¹ Hümanizme geçmeden önce, biraz durup sosyalizmin bilimsel bir kavram olduğu iddiasını ele almamız daha iyi olur. Kuşkusuz Marx ve Engels, sosyalizmin kapitalizmin çelişkilerinden çıkacağını kanıtlamayı tutkuyla istiyorlardı ve gerçekten de projeyi siyasal bir iyi niyet projesine "indiriyor" gibi görünen "etik" ve "ütopyacı" sosyalizm versiyonlarına karşı miiitanca mücadele ettiler. Yine de Marx'ın kapitalizmle ilgili öngörülerinin tamı tamına gerçekleşmemesi ve sosyalist devrime en uygun koşullarla ilgili öngörülerinde haklı çıkması anlamında, sosyalizmin zamanın sınavına en az dayanan

10 Althusser, "Marxism and Humanism" s. 229.

11 a.g.y., s. 223.

boyutu, kesinlikle “bilimsel” boyutudur. Marx’ın en açık biçimde haklı olduğunun kanıtlandığı ve bazılarının onun kavramlarının “bilimselliği” lehine iddiada bulunabilecekleri yer, onun kapitalist birikimin temel dinamisini açıklama modeli olurdu. Örneğin, somut (tarihsel) örneklerde kâr oranının düşme eğilimi gibi “yasalar” ya da teknolojik değişim ile nispi artı değer çıkarımı arasında özgül bir ilişki lehine kanıtların görülebildiği söylenebilir. Bu tür sorunlarda, Marx’ın kapitalizmin örgütlenmesiyle ilgili parlak, hatta adamına göre “bilimsel” bir anlatımını verdiği kabul edilebilir. Fakat Marksizmdeki “sosyalizm” kavramının bilimsel bir kavram olduğunu ileri sürmek, gerçekten de akıntıya kürek çekmektir. Komünizmin Doğu Avrupa’daki çöküşünün, batılı Marksist entelektüellerin Sovyetler Birliği’nin inişli çıkışlı tarihine yönelik ikircikliliğini siyasal açıdan yersizleştirdiği 1990 başlarının bakış açısından, Althusser’in savı özellikle sıkıntılı görünür. 1960’ların başında “sosyalizm”e bilimsel bir etiketin güvenliğini arama, entelektüel bir çaresizlik hareketi olmuş olabilir: Şimdi ise baştan aşağı akıl almaz görünür. Althusser’in bilimi geçerli kılma arayışının, siyasal *irade* hassas konusundan kaçınına çabası olmasının nedeni budur.

Althusser’in ideoloji çözümlemesinin bu noktaya dönmesi anlamlıdır. Althusser’in tanımına dönersek, ideolojik ilişkiler imgelele sarılı, “bir iradeyi ifade eden” ilişkilerdir -gerçekliği tarif etmekten çok bir umut ya da nostaljiyle ilgilidirler.¹² Bugünün siyasal dünyasında sosyalizm projesinin bilimin bir verisinden çok bir umutla, sarılı olduğunu kim inkâr edebilir? Bu bağlamda, Gramsci’nin Althusser’e ezici siyasal üstünlüğü görülebilir. Gramsci’nin ünlü “zekânın kötümserliği, iradenin iyimserliği” vecizesi, insan motivasyonunu ve aracılığını siyasal projeye enjekte eder; Althusser ise, ideolojinin yanılgılarıyla birlikte kilitler.

12 a.g.y., s. 234.

Bizzat hūmanizmde, ilk önce, hūmanizmin *teorik* iflası ile insan ideolojisinin *tarihsel* varoluşu arasına Althusser'in koyduğu ayrıma işaret edebiliriz: Pratik toplumsal işleviyle ideolojinin bilgisi, diyor Althusser, aynı zamanda ideolojinin zorunluluk koşullarının bilgisidir. Bu şekilde Marx'ı, ideolojinin basitçe ideolojinin bilgisiyle "ortadan kaldırılabılır" olduğuna inanma (idealist) eğiliminden ayırır ve gerçekten de Marksizmin hūmanist revizyonlarının, "gerçek tarihe ağırlık bindirme"ye yeterli bir siyasal etkisinin bulunabileceğini ileri sürer.¹³ (Yine, "gerçek"ın tuhaf kullanımına dikkat edin). Hem *teorik bir antihūmanizmden* hem hūmanist ideolojinin tarihsel zorunluluğunun kabulünden bir stratejinin kurulabildiğine dair Althusser'in kafa karıştırıcı ısrarı, yoruma açık epeyce boşluk bırakmıştır. Paul Ricoeur şu gözlemde bulundu: "Teorik olarak ortadan kaldırılabilen, fakat yine de hareket etmek için ona bağlı olmamızı gerektirecek biçimde varolan bir şeyin bulunduğunu kavramak çok güçtür"; bu, Marksizm (sadece) bir *bilim* olmayıp bir *siyaset* olduğu sürece, bizzat Marksizmin kendisinin Althusser'in anladığı anlamda ideolojik olması gerektiği şeklindeki görüşten kaynaklanır. Ricoeur şöyle yazar; "Eğer siyasetin kendisi, insanların belli haklarının bulunduğu iddiasına dayanıyorsa, o zaman Marksizmin, pratik olarak bir şeyi başarabilmesi için ideolojik alandan bir şeyler alması gerekir."¹⁴

Aslında, Althusser'in büyük sistemli modelinin en çok meydan okunan ve sonraki "özeleştirici denemeleri"ne herhalde diğer kaygılardan çok neden olan konu siyasal aracılık konusudur. Bu bölümün sonlarına doğru göreceğimiz gibi, yanıtı sınıf mücadelesinin siyasal önemini yeniden onaylamak oldu ve bu yanıt, sistemin sınıfın aracılığı aleyhine "yapı"ya ağırlık verdiğini hissedenlere, yanıt vermesine karşın, sınıf teme-

13 a.g.y., s. 230.

14 Paul Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, ed. George H. Taylor (New York, Columbia University Press, 1986), s. 132.

li dışında siyasal aracılığa ilgi gösterenleri rahatlatmaz. Kısaca, sınıf mücadelesi olmayan mücadelelerde siyasal aracılık sorunu, Marksist düşüncenin bu kritik dönemecinde, bütünüyle es geçildi. Althussercilğin feminist, ırkçılık karşıtı ya da ekolojik siyasete bıraktığı üzücü miras, amansız ve doktriner bir "anti-hümanizm"dir. Bu anti-hümanizm, önemli bir biçimini de "özne eleştirisi"nde alır. Burada, doğrudan Althusser'in kendisinin hümanizm anlatımına kadar götürülebilecek bir aşın abartma ve aşın basitleştirme sorunu vardır. Aşın evrenselci ve öz-cü bir insan doğası görüşünün yanılğılarını görmüş birinin, "bu nedenle" insanlarla ilgili kabul edilebilir ya da ayrıncı hiçbir şey yoktur demesi gerekmez -bunun, daha ileri bir araştırma konusu olması gerekir. Hümanizmin cesur eleştirmenleri Paul Hirst ve Penny Woolley bile şunu açıklarlar: "Sınırsız bir insan özellikleri ve yetenekleri yelpazesi nosyonu, sabit ve önceden oluşturulmuş bir 'insan doğası' nosyonu kadar yanlış bir nosyondur... İnsan özellikleri, bizzat varoluşlarıyla başkalarından dışlanmış türden toplumsal olarak inşa edilmiş belirli birleşme kalıplarına, kazanılmış yeteneklere, tekniklere ve pratiklere bağlıdır."¹⁵

Hümanizmle ilgili ve "özne"yi teorileştirme şekli sorunuyla yakından bağlantılı yakın zaman tartışmaları, sorunu aşın basitleştirip, aşkın özne eleştirisinden ne doğrulanan ne de yararlı olan dogmatik anti-hümanist sonuçlara adama eğiliminde olmuştur, insan doğası düşüncesinin oldukça tartışmalı olduğu konusunda Althusser'le hemfikir olabiliriz -birçok kişi, bu görüşü yıkan mimarın Marx olduğuna dair görüşüne katılmasa bile. Diğer yanda birçok kişi, Marx'ın kendisinin "insan"ın doğayı dönüştürme yeteneği, insana özgü yaratıcı kapasiteler vb. konusunda yazı yazan en belagatli yazarlardan biri olduğunu ileri sürmüştür. Bu konuda diğerlerinden daha eleştirel olan Timpanaro, "zafercilik"in Marx'ta bir sorun oldu-

15 Paul Hirst ve Penny Wooley, *Social Relations and Human Attributes* (Londra, Tavistock, 1982), s. 110.

gunu ve bunun, Marx'ın kaçınılmaz olarak sömürgeciliğin ana-yurtlarından söz ettiği yer ve zamanlarda fişkırdığını kolayca görebileceğimizi ileri sürdü.¹⁶ Fakat Marx'ın kendisinin "anti-hümanist" olup olmadığı sorunu burada ikincil bir konudur; "Althussercilik"ın başarısı, kesinlikle, Marx'tan çok Althusser'in düşüncelerinin popülerliği idi ve incelememiz gereken, Althusser'in anti-hümanizmi ve etkisidir.

Hemen belirtelim: Belli düşüncelerin kullanılma biçimlerindeki kusurlar, zayıflıklar ve eğilimler konusunu daha ölçülü bir şekilde gelecekteki kullanımları sorunundan tarihsel olarak ayırmaya çalışmalıyız. Althusser'e göre, "insan doğası" terimini kullanmanın evrenselleştirici ve özcü olduğunu Marx'ın gördüğünü söylemek bir şeydir, Marx'ın bu nedenle teorik olarak anti-hümanist olduğu sonucuna varmak tamamen farklı bir şeydir. Yine de çok güçlü bir el çabukluğunu gösteren Althusser'in bu bütünüyle yanıltıcı savı, her yerde yeniden üretilir "İnsan doğası" ifadesinin sorunlu bir ifade olduğunu ve her iki bileşen ögesine de masraf çıkardığını -muazzam bir maliyet- görüyoruz. Maliyet, ne "hümanist" tarafın söylemine kilitlenmek için bir temelimizin ne de biyologların ve diğer bilim insanlarının savlarını tartışmak için herhangi bir ortak zeminimizin olmasıdır. Anti-hümanizm, pratikte, sadece bu savlara kilitlenmenin dogmatik bir reddini değil, hümanist geleneğin -ister ahlâk olsun, ister cinsellik, haz, sanat ya da itikat olsun- kirlitebildiği herhangi bir şeyden açıkça söz etmeyi toptan reddetmeyi de gerektirir. Bu, eleştirimize ödenen çok çok fazla bir fiyattır.

Ünlü "Kartezyen özne"yi tasarlayalım. Yaratıcısının imgesinde oluşturulur. O, beyazdır, Avrupalıdır; oldukça eğitilidir; düşünür ve duyarlıdır; olasılıkla Latince ve Yunanca bile

16 Çokça aktarılan bir inceleme, Althusser'in Marx'ı bir anti-hümanist olarak okumasını çürütür: Norman Geras, *Marx and Human Nature: Refutation of a Legend* (Londra, Verso, 1983), "Zafercilik" üzerine bkz. Sebastiano Timpanaro'nun *On Materialism*'ini Raymond Williams'ın değerlendirmesi: "Problems of Materialism" *New Left Review*, 109 (1978).

düşünebilir; bir burjuva olamayacak kadar biraz erken yaşamıştır, fakat sınıfsal özgüveni vardır; kendi varoluşuna ve gücüne genel bir özgüveni vardır; kadın, siyah, göçmen, marjinal değildir; heteroseksüeldir ve bir babadır. (Bu adamcağız, varoluşsal kuşkuyla bir mücadeleden çıkmıştır; fakat manzarrayı bozduğu için bunu görmezlikten geleceğiz). Bu özne modelinin, gücü temsil eden toplumsal ve biyografik bir nitelikler çekirdeği etrafında merkezleştirildiği ve birleştirildiği tamamen açıktır. Bu "özne" tanımı o gücü bulduğu ölçüde, diğerlerinden esirgendiğini anlıyoruz. Sömürgeciliğin maddi boyun eğdirmelerinin, zihninde bir "içsel sömürgeleşme" ve bulanık bir siyasal yönelimi bulunan güdük öznellikleri gerektirdiğini Frantz Fanon'dan biliyoruz. Erkeğin tam özneliğinin, kadının "öteki" olarak tanımlanması pahasına oluşturulduğunu ve bu özne ile öteki modelinin kültürümüzde güçlü bir model olduğunu Simone de Beauvoir'dan biliyoruz.¹⁷

Yine de özne kategorisinin "bu nedenle" reddedilmesi gerektiği sonucuna varmak, olanaksız olduğu kadar gülünçtür de. Hatta, Derrida'nın kitabından bir yaprak alıp, "birleşik burjuva özne"nin asla güvenle kaçamadığı dışlayıcı pratiklerin, asla tam olarak giderilmeyen kaygılarla ilgili kendi kabulünü nasıl içerdiğini ve açığa vurduğunu ele alabiliriz. Bu "merkezleştirilen özne"de, bazen izin verildiğinden daha fazla belirsizlik ve kesinsizlik vardır. Dahası, siyasal aracılığın bütünüyle güvenilir ve muğlak olmayan bir iç motor tarafından harekete geçirilmesinin zorunlu olduğu görüşüne (zira, motivasyonuyla pekâlâ irrasyonel ve/veya bilinçsiz olabilir) atıfta bulunmadan, gereğinden fazla kendini beğenmiş bir "özne eleştirisi"nin toplumsal eylem ve siyasal aracılık konusunda düşünmenin temelini *tout court* (toptan) ortadan kaldırayabileceğinin farkında olmamız gerekir. Bu nedenle, Batı kültüründeki be-

17 Frantz Fanon, *Black Skin, White Mask* (New York, Grove Press, 1967); Simone de Beauvoir, *The Second Sex* (Harmondsworth, Penguin Books, 1974).

yaz, erkek, burjuva öznenin bütünüyle yanlış bir şekilde evrenselleştirildiği ve tipik kabul edildiği konusunda ısrar edebiliriz ve etmeliyiz; aynı zamanda, soyut ya da daha genel anlamda “öznenin” zeminini kabul etmememiz gerekir.

Burada, bu alandaki tartışmalarda her zaman açık olmayan pek çok ayrıntı terim kullanıldığını belirtmek yararlı olabilir. “Özne”, “öznellik”, “birey”, “bireysel özne”, “konuşan/arzu eden özne”, “merkezsizleşmiş öznellik”, “özne konumu”, “kendi” vb. terimlerle karşı karşıyayız. Bunlardan birçoğu, daha sonra bu kitapta sahneye girecek olmasına karşın, bu noktada birkaç belirlemede bulunmak yararlı olabilir. Kabaca konuşursak, modern tartışmalarda (özellikle Marksist ve post-yapısalcı bağlamlarda) *öznenin*, tartışmakta olduğum bilişsel güvenlik ve özgüvenli aracılık modeline işaret etmek için kullanıldığını söyleyebiliriz. İki faktör bunu karmaşıktırır: (1) Bir genellik olarak “özne”nin, sık sık, Batı felsefi düşüncesinde ve kültürel çıkarımlarında eklemelenen tarihsel olarak özgün “özne” ile birleştirilmesi ve (2) güçlü bir aracı olarak özne (nesne ya da ötekiye karşıt olarak özne) konusu ve öznenin bağımlı durumda olarak anlamı etrafında bu terimin kullanılmasında belirsizlik vardır. Anlamın bu iç oyunu, terimin bugünkü kullanımlarında anlamlıdır. *Öznellik ise*, görünüşe göre, bireylerin kendi deneyimlerinden çıkardıkları özel anlamdan ve bunun içerikten bağlama nasıl değişiklik gösterdiğinden söz etmemize olanak sağlamaya çalışan daha betimleyici bir terimdir. *Öznellik* terimi, hem özel deneyimin bilinçli yanlarını -deneyimler, anılar vb. üzerine derin düşünme- hem bilinçdışı yanlarını ve sonuçlarını kapsadığı için bir ölçüde popülerdir; dillendirilmeyen duygusallık ve hoşlanma geniş alanını da kapsayabilir. Bu nedenle, insanın kendisini klasik Marksist teoride kullanıldığı şekliyle “bilinç”in dar katılıklarından uzağa, konumlandırılmasına, fakat anti-hümanist söylemde çoğunlukla gayrimeşru olan hoşlanma ve özel deneyim sorunlarından da söz etmesine izin veren elverişli ölçüde geniş bir terimdir.

Birey, daha sosyolojik bir terimdir ve bu tartışmalarda çokça kullanılmasına karşın, bazı çağrışımları biraz sıkıntı vericidir. Raymond Williams'ın belirttiği gibi, terimin tarihi karmaşıktır, fakat modern kullanımı, feodalizmin bir kişinin toplumsal yeri ve işlevi üzerine vurgusunun yerine geçen kişisel deneyim yerine bir vurgunun gelişmesini yansıtır.¹⁸ Kapitalizmde, ister emeğin temeli olarak olsun, ister eskiden kilisenin aracılık ettiği tannıyla doğrudan konuşan olarak olsun, ister en kişisel edebi biçimlerin, romanın, savunucusu ve tüketicisi olarak olsun, birey üzerine yeni bir vurgu vardır. Kişisel varoluşa ağırlık verme anlamını taşımanın yanı sıra, "birey" terimi, bir yanda "birey" ile diğer yanda "toplum" arasında talih-siz bir çatallaşma yaratma eğiliminde de olmuştur. Pek çok sosyolog bunu bir yanılgı olarak kabul etmesine karşın bu, ısrarlı toplumsal olmayan ya da toplumsal-öncesi kendi düşüncelerinin bir işaretidir. Aslında, birçok kişinin sözcüğü kullanmaktan sakınmaya çalışmasının nedeni büyük ölçüde budur - bu düşünce şeyler hakkında özcü bir düşünme biçimine götürür. Bu nedenle örneğin Althusser, "somut bireyler"e, "bireysel erkek ve kadınlar"a ya da "gerçek insanlar"a vb. işaret eder; fakat evrensel ve toplumsal-öncesi bir özne çağrışımlarıyla "birey" terimini kullanmaz. *Bireysel özne*, çok yetersiz bir melezdir ve en iyisi ondan uzak durmaktır.

Fransız psikanalitik düşünür Jacques Lacan'ın çalışmasından alınan iki değişik terim vardır: *Konuşan arzulayan özne* ve *merkezsiz öznellik*. Ne var ki yazılarının farklı dönemlerinden ve yorumlarından türetilirler. Kültürel, "simgesel" düzenle tam ilgili olan ve bu çokluk bağlamında arzusunu "dile getirebilen bir konuşan özne düşüncesi, ataerkil bir kültürün kalbindeki "yoksunluk"un anlamının bir anlatımıyla birlikte doğar. "Merkezsiz" öznellik düşüncesi ise, açıkça tartışmakta olduğumuz "birleşik" özne eleştirisine uyarlanan sonraki bir yorumdur. Daha sonra göreceğimiz gibi, ataerkil psişik top-

18 Raymond Williams, *Keywords* (Londra, Fontana 1976), s. 135.

lumsallaşmanın başarısızlıklarının bir kabulünü ve bir ölçüde bunların kutsanmasını gerektirir. *Özne konumu* terimi, özel bir söylemin “sesletim noktası”na bir ilgiyi kaydetmenin aracı olarak Derridacı eküriden çıktı. Bu yorum düzeyine çok fazla ağırlık vermemesizin, bireysel biyografinin dünyevi verilerine işaret eder: Bir konuşmacının/yazarın eldeki özneye ne yatırmış olabileceğini sormamıza izin verir. Foucault’ya gelince, “vücut” anlatımında olduğu gibi, terimle bağlantılı varoluşsal bütünlük ve otantiklik varsayımlarına karşı olacak şekilde de olsa, *kendi* nosyonunu, yardım almadan rehabilite etti.

Eger yanlış bir şekilde evrenselleştirilen özne eleştirisini herhangi bir biçimdeki “özne” eleştirisiyle birleştirme yönünde bir eğilim olmuşsa, hem jenerik hem tarihsel olarak özgül bir varoluşu bulunan “hümanizm” için de bu geçerlidir. İkisinin birbirine karıştırılması, son derece zarratılmış olmuştur. Benim gözde örneğim, hümanizme giriş adı altında size “liberal hümanizm”i gösteren Terry Eagleton’ın *Literary Theory*’sinden (Edebi Teori) gelir. Bu hoşgörülü türden bir hümanizme gönderme olmaktan çok uzaktır; yok edilmesi Marksist eleştirinin görevi olan on sekizinci ila on dokuzuncu yüzyılların inşa edilen burjuva edebi düsturun “güçsüz” ve gerici değerleri için bir şifre sözcüğüdür.¹⁹ Genel olarak, kültürel alanda, edebi eleştiri, film ve sanat, eleştirisi alanında, “anti-hümanist” konumun, bazı çevrelerde “hümanist’in aşağılayıcı bir terim sayılması ölçüsünde en büyük pratik desteği aldığı söylenebilir. Bu, tarihsel olarak büyük bir haksızlıktır; çünkü, hümanizmin -bir “ideoloji” olarak- oynadığı muazzam ilerici rolü görmezlikten gelir. Özel olarak da laikleştirici bir güç olarak hümanizmin onurlu gelenegine ve gerçekte, çağdaş siyaset açısından bile bu sonuca ulaşmadaki muazzam rolüne işaret edilebilir. Dini fundamentalizme karşı savlarda hümanist bir öge bulmak için uzun boylu bakmak gerekmez. Ne var ki dini fundamentalizm birçok biçim alır ve sonsuz derecede tercih edi-

19 Terry Eagleton, *Literary Theory* (Oxford, Basil Blackwell, 1983).

lebilir ideolojik ve siyasal bir konum olarak hümanizme ulaşabileceğimiz bir yer olarak, Hıristiyan fundamentalizminin ABD'deki kitlesel canlanmasına -örneğin, okullarda evrim teorisini öğretmeyi yasaklama girişimi ve kürtaşı sınırlama kampanyası- daha az kuşkuyla bakabiliriz.

Budunmerkezcilik (ethnocentrism), hümanizmin hoşgörüsüz reddinin başka bir yanıdır. Siyah çoğunluğun siyasal-ahlâksal alanda oynamak zorunda olduğu en güçlü kartın, "insan hakları", "eşitlik" ve diğer eşit derecede liberal hümanist düşüncelere dayalı bir anlaşma kartı olduğu Güney Afrika siyasetine anti-hümanist bir tutum nasıl uygulanır? Siyasal açıdan konuşursak, anti-hümanizm, burjuva demokratik özgürlüklerin tarihsel olarak güvenceye alındığı tikel bir batı toplumu bağlamında alınacak uygun bir tutum olabilir; fakat bu tutumu, yönetimin başka araçlarla sağlandığı yerkürenin geniş alanlarına ihraç etmek tehlikeli olurdu.

Francis Mulhern'in haklı olarak söylediği gibi, "Ortak insanlığımız, bir mirastan çok bir hedeftir ve ... 'özel çeşitlilik' ile, herkesçe tanımlanacak ya da hiçkimse onu tanımlamayacaktır."²⁰

Bir ideoloji olarak hümanizm, elbette, daha sakın ve empirik olarak ele alınabilen "insan doğasıyla ilgili düşüncelerden ayrılabilir. Althusser, Marx'ın bir "insan doğası" kavramını duraksamadan reddettiğini ileri sürdü; Geras ise, bu "efsane"nin kesin bir çürütülmesini sundu ve Marx'ın bütün çalışması boyunca bir insan doğası kavramı kullanmaya devam ettiğini inandırıcı bir şekilde kanıtlardı.²¹ Geras'ın terimleriyle "Yaşlı adam"ın düşündüğü, şimdiki ana konu değil. Paul Hirst ve Penny Woolley, insani olarak kabul edebileceğimiz niteliklerin, insanların özel nitelikleri olmaktan çok zaman ve mekanların inşaları olduğu anlamına gelen güçlü bir sav ileri sürdüler.

20 Francis Mulhern, "English Reading" Homi Bhaba (ed., *Nation and Narration* (Londra, Routledge, 1990), s. 263 içinde.

21 Bkz. Geras, *Marx and Human Nature*.

Stephen Horigan, alışılmış (fakat metafizik) doğa kültür ayrımının ve toplumbilimlerinde hayvanlarla insanları çıkarımsal ayırmanın toplumsal düşünce bakımından sonuçlarını parlak bir şekilde ortaya koydu.²² Horigan'ın vardığı sonuç da öğreticidir: "Doğa"yla ilgili kaba biyolojisi savların bir reddinden, doğrudan doğruya kültürden hareketle kaba sosyolojist bir sava geçemeyiz; çün'kü böyle yapmak, doğa ile kültür arasında varsayılan bir karşıtlığın yararsız çerçevesinde hareket etmektir. (Haklı olarak şimdi feminist teoride meydan okunan cinsiyetin aşırı toplum-sallaştırılmasında açıkça bu olmuştur).

Herhalde, insanlarla hayvanlar arasında anlamlı farkların varlığı ya da yokluğuyla ilgili kanıtların çıkıp çıkmayacağı konusunda açık fikirli kalabiliriz. Kategoriler arasında göze çarpan bir kopuştan çok, bir süreklilik görenlerin tarafına bir bütün olarak daha fazla ağırlık var gibi görünmesine karşın, zorunlu olarak doktriner bir sivri nokta değil. Her neyse, siyasal imalar bir bakıma açık değil ve böylesi sonuçların yöneltildiği kullanımları sorgulamamız gerekir. Yeni ekolojik bilincin, insanın üstünlüğüyle ilgili iddiaların itibarsızlaşmasıyla el ele gelme eğiliminde olması ilginçtir, insanların diğer hayvanlardan daha fazla kaynakları ve kapasiteleri varsa bu, diğer türlerin sömürülmesini meşrulaştırmaktan çok uzaktır; aksine, bir bütün olarak gezegenin iyiliği için insanların daha fazla sorumluluk almasını gerektirir. Bunlar, siyaseti küresel bir ölçekte düşünmenin yeni bir biçiminden çıkarılan yeni siyasal sonuçlardır. Bu konuları gündeme getirmenin eski biçimleri, herhalde bunlara uygun değil. Kuşkusuz, Althusser'in "teorik anti-hümanizm"inin ve bir "insan doğası" kavramının neyi ima edebileceği konusu etrafında süren bütün empirik tartışmaları toptan ortadan kaldırmanın, bu görev bakımından yararlı olmadığı ileri sürülebilir.

22 Hirst ve Woolley, *Social Relations and Human Attributes*, Stephen Horigan, *Nature and Culture in Western Discourses* (Londra, Routledge, 198).

Bu bölümde daha önce, Althusser'in teorik modelinin hümanizm sorununa dayanabileceğini de dayanamayacağını da ileri sürdüm. Bana öyle geliyor ki Althusser, Marx'ın bir "insan doğası" eleştirisinin bulunduğunu göstermedi ve Marx'ın kurucu teorik ilkesinin anti-hümanist bir ilke olduğuna dair tartışmalı iddiasını da kanıtlamadı. Althusser'in kendi görüşleri gereğince (sunduğu Marx okumasının dışında) sorunu ele alarak, tarif edilmemiş anti-hümanist bir tutum almaktan kaynaklanan güçlüklerle ilgili birçok noktayı belirttim. Sanırım, basit ve abartılı bir anti-hümanizmin -ister Althusser'in olsun, ister diğer yazarların öne sürdüğü tezlerin eş varyantları olsun- toplumsal teorideki son dönem tartışmalarına sinen bir sorun olduğu ileri sürülebilir ve bu kitabın daha sonraki satırlarında başka bağlamlarda böyle yapmaya çalışacağım. Bir önceki tartışmada dikkat çektiğim diğer bir önemli konu da Althusser'in sistemindeki siyasal aracılık sorunu. Buradaki kilit nokta, Althusser'in ideolojiyi bir irade yatırımı gereğince tanımlama şeklidir. Althusser'in bir yanda ideoloji diğer yanda bilgi açık ayrımını savunduğu dikkate alınırsa; bunun iması, siyaseti özsel olarak ideolojik olanın kararsız çerçevesine yerleştirmektir.

Buraya kadarki değerlendirmem, esas olarak, 1960'ların ortasında yayımlanan ilk denemelerinin derlenmesinden (*For Marx*) alındı ve özel olarak da hümanizm konusu etrafında odaklandı. Althusserci sistemin çerçevesinin o dönemden bugüne değişmeden varlığını sürdürüp sürdürmediği -"hâkim yapılar", "eklemlleme", "üst belirlenim", "son kertede belirleme", "toplumsal oluşum" vb. aydınlığa kavuşmamış bir noktadır. E. P. Thompson, Simon Clarke ve Terry Lovell gibi, Althusser'in sisteminin yanlış olduğunu ileri sürenler vardır. Paul Hirst ya da Barry Hindess gibi, sistemle bütünüyle farklı bir görüş noktasına ulaşan eski Althusserciler vardır. Stedman-Jones, Benton ve Descombes gibi, 1960'ların sonuna gelindiğinde Althussercililiğin esasen bittiğini ileri süren tarihçiler vardır. Fakat Althusserci "sorunsal'ın ve söz dağarcığının kimi üretken yanlarını korumaya çalışanlar da vardır. Bunlardan

belki de en ilginç olanları, Althusser'in ele aldığından çok daha geniş ve derin konuları, en başta ulusalcılık, göç, ırk ve etnisite sorunlarını düşünürken Althusserci kimi düşünceleri uyarlayıp kullanan Etienne Balibar ve Stuart Hall'dür.²³

ALTHUSSER'İN MARX'I, ALTHUSSER'İN LACAN'I

Altmışların sonunda benzini tükenmeye başlayan Althusserci motor, İngilizce'de her yerde "ISAs" olarak bilenen *Ideology and Ideological State Apparatus*'un (İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları "İDA") yayınlanmasıyla yeni bir enerji kaynağı edindi. Deneme, iki bölüme ayrılır ve bu bölümlenin, salt kolaylık olsun diye yapılan bir bölünme olmadığını ileri süreceğim; Althusser'in öne sürmeye çalıştığı savın temelden bölünmüş ve çelişkili doğasını yansıtır. Denemenin ilk bölümünde Althusser, Marksist düşüncede bir devrime neden olacak bir düşünce geliştirdi: Kendimizi üretimi çözümlemekle sınırlamayıp, "yeniden üretim"i ve özellikle bir toplumsal oluşumun zaman içinde kendini yeniden üretme biçimini anlamak zorunda olduğumuz tezi. Klasik Marksizm, hem sosyolojik çözümlemesiyle hem işyerine-dayalı siyasal pratiğiyle neredeyse yalnızca üretim üzerinde yoğunlaşmış olduğu için, Althusser'in savı ham bir sinire dokunup, II. Enternasyonal'den itibaren Avrupa Marksizmi'ni tanımlamış olan saplantısal "ekonomizm"i ve "üretkencilik"i açığa çıkardı. Althusser, bir toplumun basitçe üretimi sürdürmenin yanı sıra kendi üretim koşullarını yeniden üretme gereğini anlamanın önemini Marx'ın anladığının -fakat sonraki Marksistlerin ihmal ettiğinin- kanıtı olarak Kugelman'a 1868 tarihli mektubu aktararak, Marx'tan metinsel onay aradı (her zamanki gibi).

23 E. P. Thompson, *Poverty of Theory*; Simon Clarke vd1. *One Dimensional Marxism: Althusser and the Politics of Culture* (Londra, Allison and Busby, 1980); Paul Hirst, "Althusser and the Theory of Ideology" *Economy and Society*, cilt 5, no. 4 (1976); Anthony Cutler vd1., *Marx's Capital and Capitalism Today*; Stedman-Jones, "Rise and Fall" Ted Benton, *The Rise and Fall of Structural Marxism*.

Althusser, işbölümü, emek gücünün yeniden üretiminde ailenin rolü ve epeyce gevşek tanımlanan "üretim ilişkileri" üzerinde yoğunlaşarak, pratikte, şaşırtıcı bir "sosyolojik" yeniden üretim anlatımına ulaştı.²⁴ Gramsci'nin devlet ve "sivil toplum" ayrımını izleyen Althusser, devletin baskıcı aygıtları (ordu, polis vb.) ile Gramsci'nin sivil toplum kurumlarını anımsatan devletin ideolojik aygıtları (siyasi partiler, kilise, eğitim, aile, medya, sendikalar vb.) arasına bir ayırım koydu.

"İdeoloji Üzerine" altbaşlığıyla başlayan denemenin ikinci bölümünde, Althusser, Lacancı bir bağlamda "adlandırma" düşüncesinin bir açılanmasıyla, ilk çalışmalarında öne sürülen ideoloji teorisini (bireylerin kendi tarihsel varoluş koşullarıyla yaşanan ilişkileri olarak ideoloji) ayırmıştır. Birazdan göreceğimiz gibi, öznellik sorunu üzerine savı, en iyi, "Freud ve Lacan" başlıklı denemeye bir arada okunur. Denemenin birinci bölümünde, genel olarak, ideolojiyi, kapitalizmdeki üretim ilişkilerinin yeniden üretiminin bir yanı olarak görmeye; ikinci bölümde ise, özneliği, Freud'un "bilinç-dışının bilimi"yle anlamaya davet ediliriz. Althusser'in bu iki perspektifi uzlaştıramaması, ideoloji konusunda iki gelenek arasında devam eden bölünmeye hiç de az olmayan bir katkıda bulundu: İdeolojiyi, kapitalizmin yeniden üretimi için işlevsel görenler ile ideolojiyi, kendi başına önemli bir sorun olarak özneliği anlamının temel anahtarı olarak görenler arasındaki bölünme.

Bu kitabın bağlamında daha kısa ele alınabileceği için, önce "toplumsal yeniden üretim" tezini ele almak istiyorum. Genel olarak Marksizm içinde en tipik (Althusserci olmayan) tepki, savı aşın derecede işlevselci görmek oldu toplumsal oluşumun ideolojik ilişkilerinin pürüzsüz yeniden üretimini vurgulamakla Althusser, direnişe, çekişmeye ve mücadeleye yer bırakmamıştı. Bu nedenle, okul ya da sendika gibi örgüt-

24 Paul Hirst, Althusser'in işbölümü ile üretim ilişkilerini birleştirmekte hatalı olduğuna işaret etti. bkz. "Althusser," s. 390 vd.

lenmelerdeki rahat faaliyetlerini siyasal açıdan değerli sayanlar, Althusser'in kendi rollerini az çok kapitalist makinenin dişlileri olarak anlatmasına itiraz ettiler. Althusser'i bu noktada eleştiren Richard Johnson, "yeniden üretim" teriminin, Gramsci tarafından çok farklı bir şekilde, "kapitalizm ve hâkim sınıflar için, her direngen malzeme üzerinde sıkı ve ısrarlı bir emek, siyasal ve ideolojik bir çalışma" olarak kavramlaştırıldığını ileri sürer.²⁵

Toplumsal yeniden üretim modelinin coşkulu bir şekilde ele alındığı yerlerden biri de feminizmdir bu şimdi paradoksal görünebilir. 1970'lerde birçok sosyalist ve Marksist feminist, cinsiyet ve cinsel işbölümü tartışmasını Marksist bir kapitalizm anlatımıyla birleştirmenin aracı olarak toplumsal yeniden üretim teorisini, özellikle Althusser'in "okul/aile çifti"ne göndermesini kullanıyordu. O noktada Marksizm nihayet işyerinin yanı sıra evi de, üretimin yanı sıra yeniden üretimi de, kamusalın yanı sıra özel de vb. değerlendirmeye geçiyor gibi görünüyordu; kapitalist ekonomilerde hem ücretli emek hem ev içi emek çözümlemeleriyle ilgili çok ayrıntılı tartışmalar o sırada boy verdi.²⁶

Ne var ki başka yerde ileri sürdüğüm gibi, kadınların kapitalizmdeki konumunu "açıklamak" için Althusserci yeniden üretim kavramını kulanma projesi, belalı ve bahtsız bir projedir.²⁷ İlk önce, biyolojik yeniden üretim ile bir sonraki işçi kuşağını hazırlama (yani Marksist terimlerle emek gücünün yeniden üretimi) arasında açık bir bağ bulunmasına karşın, bu yavrulama süreci ile işbölümü ya da nüfusun kapitalist üretime özgü sınıf ilişkilerine bölünmesi arasında hiçbir zorunlu

25 Richard Johnson, "Histories of Culture/Theories of Ideology" Michèle Barret vd. (eds.), *Ideology and Cultural Production* (Londra, Croom Helm, 1979), s. 74 içinde.

26 Özellikle şu denemelere bakınız: Annette Kuhn ve AnnMarie Wolpe (eds), *Feminism and Materialism* (Londra, Routledge, 1978); Maxine Molyneux, "Beyond the Domestic Labour Debate" *New Left Review*, 116 (1979); Veronica Beachey, "On Patriarchy" *Feminist Review*, 3 (1979).

27 Bkz. Michèle Barret, *Women's Oppression Today*, s. 19-29, xvi-xxiii.

bağ yoktur. Bildiğimiz gibi, sınıf konumu *pratikte* büyük ölçüde doğuştan gelir (bir sosyologun, zengin olmak isteyen birine en iyi öğüdü hâlâ "kendine zengin bir ana-baba buludur), fakat yine de *teorik olarak* biyolojik yeniden üretimden bağımsızdır. Sınıf saf toplumsal bir kategoridir; oysa biyolojik yeniden üretimdeki işbölümü, sürecin toplumsal yeri ve yorumu kadar biyolojik bileşenlerini de yansıtacak şekilde teorileştirilmelidir. Bu nedenle, kapitalist toplumların kendilerini nasıl yeniden ürettiklerine bir ilgi, nüfusun bir kuşaktan diğerine biyolojik yeniden üretimi en açık düzeyinden başka hiçbir düzeyde, verili bir üretim tarzında egemen aile ve seksüel töre ideolojilerini, ailenin ekonomik örgütlenmesini ve akrabalık modellerini nasıl çözümlememiz gerektiği konusunda bize çok şey söyleyecektir. Kısaca, Althusser'in denemesinde, biyolojik yeniden üretim ile toplumsal yeniden üretim arasında teorik bir bağ kurulmaz.

Şimdi geri dönüp denemeye bakıldığında, "toplumsal yeniden üretim" tezinin sadece toplumsal sınıf üzerine bir odaklanmanın gevşetilmesini ima ettiği ya da edebileceğinin neden düşünüldüğü sorulabilir. Herhalde bu yorumun en dramatik çürütülmesi, Althusser'in "toplumsal" olan şey tanımından sınıf hariç her şeyi dışladığı ekte (1970'te yazılan) bulunabilir. Althusser'in yazdığını harfi harfine buraya aktarıyorum: "*Toplumsal* (= sınıf)". "Yeniden üretim bakış açısı"nın soyut bir bakış açısı olduğunu ve pratik sonuçlarının ("gerçeklenmesi") üretim ve dolaşım bağlamında anlaşılması gerektiğini göstermeye çalıştığı bir pasajda gerçekleşen bu telegrafvari formülasyondan daha açık hiçbir şey olamaz.²⁸ Bu ektteki merkezi kaygısı, daha önce sözünü ettiğim eleştirilere yanıt olarak savlarının dengesini, direniş ve mücadeleye daha fazla bağlı yorumlanabilecek şekilde yeniden düzenlemektir. Daha mekanik bir yaklaşıma karşıt olarak sınıf mücadelesi faktörünü vurgulamayı çok ister; fakat tam da bunu yapma sürecin-

28 Althusser, "Ideology" s. 171.

de, yeniden üretim üzerine tezlerin daha gevşek, daha az sınıf indirgemeci yorumunu dışarıda bırakır. Tezlerin sınıf *mücadelesiyle* ilgili olduğunu vurgularken, aynı zamanda, yeniden üretim savını sınıf mücadelesiyle sınırlar ve sözgelimi kapitalizmin toplumsal ilişkilerinin daha genel bir çözümlemesinden söz etmekte olmadığımızı ilk ve son defa açıklar. Bu ekte, Althusser'in sınıf dışında hiçbir toplumsal bölünmenin kapitalizmde anlamlı olmadığına dair ısrarını göstermek için aktarılabilecek bir cümle vardır: "Aslında, devlet ve devlet aygıtlarının, sınıf baskısını güvenceye alan, sömürü ve sömürünün yeniden üretimi koşullarını garanti eden bir sınıf mücadelesi aracı olarak, sadece sınıf mücadelesi bakış açısından anlamı vardır."²⁹

Bu noktaları genel ilgi için değil (ilk dönemde yeniden üretim tezinin yanlış okunması ilginç olmasına karşın), denemenin ideoloji ve özneliği ele alan ikinci bölümünü çıkarsamak zorunda kalacağımız ardalanı göstermek için belirtiyorum. II. Bölüme geçmeden önce, kitaba sonradan yazılan ekin, metinde I. bölüme bir ek olarak değil, denemenin sonunda -psikanaliz gereğince kurulan öznellik tartışmasından sonra- ortaya çıktığını belirtebiliriz. Althusser, eki yazar yazmaz II. bölümü adeta "unutmuş" gibidir. Althusser geleneksel sınıf-temelli bir Marksizme kilitlenip kaldı. "Aile" üzerine dipnotuna bakarak bunu açıklayabiliriz. Şöyle başlar: "Ailenin, bir DİA'nın (devletin ideolojik aygıtı) işlevi dışında başka 'işlevler'i de açıkça vardır." Kuşkusuz, belli belirsiz de olsa psikanalitik bir bakış açısına uyarlanırsa, psişik drama ve çatışma, libidinal kateksisler ve cinsel özdeşleşme süreçleri alanı olarak ailenin "işlevler'i, daha çarpıcı bir şekilde akla gelir. Fakat Althusser bütünüyle farklı bir şeyi düşünür. Şöyle devam eder: "Emek gücünün yeniden üretimine karşı. Farklı üretim tarzlarında üretim ve/veya tüketim birimidir."³⁰ Marksist zihin

29 a.g.y.

30 a.g.y., s. 137, n. 8.

ile psikanalitik zihnin zar zor bir buluşması! Bu, ideoloji ve "özne"yi düşünürken bazı Lacancı düşünceleri kullanmasına karşın, Althusser'in bir Marksist olarak alışılmış teorik işine başlarken bunlardan hiç etkilenmediğini gösterir.

Althusser'in tek yanlılığı iki kat tamamlanır: Freud ve Lacan sınıf konusunda yazmazlar ve kuşkusuz, teorilerini de sınıf etrafında örgütlemesler. Öznellikteki sınıfsal bileşen ve bilinçdışıyla teorilerinin merkezi kategorisi olan bağlantılı olarak sınıf konusunda yapacakları fazla yorumları yoktur. Psikanaliz için bu bir "sorun" değildir; fakat hem Marksizmin hem psikanalizin veçhelerini kullanan bir teoriye ulaşmak isteyenler için sorun çıkarır. Marksizmin eğilimi, özneliği dar "sınıf bilinci" gereğince düşünme eğiliminde olmuştur -sadece bilinçaltına ağırlık vermekten *çok bilinci* vurgulayarak değil, bilinçli düşünce ve deneyimi ilke olarak toplumsal sınıfın etkileri gereğince anlayarak da. Diğer yanda psikanaliz ise, özneliği anlamının anahtarı olarak bilinçdışını vurgular ve geleneksel olarak, bilinçdışının içeriklerini ilke olarak seksüel farklılık gereğince yansıtmıştır (şimdi daha çok tartışılmalı da). Bu iki model "uzlaştırmak", açıkça kolay bir iş değil.

Althusser, denemesinin ikinci bölümüne, kendisi ile Freud arasına koyduğu bir paralellikle başlar, ideolojiye yaklaşımı, Freud'un bilinçdışına yaklaşımı *gibi* olmamakla kalmaz, onunla "bağlantılı değil"dir. Göndermenin saydamsızlığı, hem Althusser'in Freud'a saygısının hem savın içeriğinden çok karşılaştırma ve homoloji yoluyla izlemek zorunda olduğu eğilimin belirtisidir. Aslında onun için, kendi savı ile Freud'un savının "bağlantılı" olmadığını söylemek gibi pasif bir formülasyon kullanmak son derece açıklayıcıdır: Bağlantıyı ifade edemez, fakat iddia etmek ister -birçok cümlede olduğu gibi "haklı" işini iki kez kullanarak- ve bu durum, göreceğimiz gibi, bütün tezin temel sorununun bir göstergesidir.

Althusser'in birinci tezi, daha önce birkaç kez karşılaşmış olduğumuz savın tekrarıdır ve bu nedenle hızla geçece-

giz: İdeoloji, bireylerin kendi gerçek varoluş koşullarıyla imgesel ilişkilerini temsil eder. Bununla birlikte, Althusser'in bu varoluş koşullarını -"son kertede" sözünüle- üretim ilişkilerine bağladığını belirtmek gerekir. Anlamalı bir şekilde bu noktaya, konudan açıkça biraz uzaklaştığını gösteren bir ifadeyle başlar: "Marksist bir dille konuşursak..." Formülasyonu, "tüm ideoloji, her şeyden önce, bireylerin üretim ilişkileriyle ve bunlardan çıkarılan ilişkilerle (imgesel) ilişkiyi ... temsil eder" şeklinde varılan bir sonuç olarak ortaya çıkar.³¹

Althusser'in bu noktadaki ikinci tezi -ideoloji, her zaman maddi aygıtlarda varolur ve pratikleri, dolayısıyla varoluşu maddidir- denemenin ilk okumalarından çıkan "ideoloji maddidir" kaba sloganından daha incelikli bir önermedir. Maddiliğin, okul, kilise vb. aygıtların pratiğine ve ritüellerine ulaşmamız gerektiği halde bir tarafa bırakılan bir "kiplikler" çeşitliliğine sahip olduğunu ileri sürer.

Denemenin bu bölümünün merkezi tezi şöyledir: *İdeoloji, Bireyleri Özneler Olarak Adlandırır*. Bu başlık altında Althusser, "özne"yi her ideolojinin oluşturucu kategorisi olarak nasıl gördüğünü açıklar: İdeolojinin eylemi, öznenin kendisini özne olarak tanımasını sağlamak/ olanak tanımaktır ve aleniyi sağlayarak işleyen bir süreçtir. İdeoloji, bir anlamda, öznenin kendisini belli özgül bir şekilde tanımasını sağlayarak ve aynı zamanda, bu özgülüğü kendi başına aleni ya da doğal gibi yorumlayarak etkili olur. Bu nedenle ideolojinin bir işlevi de hem özneyi inşa eden hem de Althusser'in "*her zaman hazır özneler*" olarak tarif ettiği şeye dayandırılan bir tanımalar devresi olarak düşünülebilen *tanımadır*. Bu, açılması gereken önemli bir noktadır; zira Althusser, burada dikkatli bir konturpuan kullanıyor ve tanıma süreci özneyi oluşturur demenin Althusser için salt heuristik bir araç olduğu söylenebilir -çünkü zaten oluşturulmuş bir özne olmadan tanıma sürecinin ola-

31 a.g.y., s. 155, John Foster "hitap etme" olarak ideoloji nosyonunun Benton, *Rise and Fall*, Bölüm 6'da bulunduğunu bana açıkladı.

naklı olmadığını da söylemek ister. Althusser'in açıkladığı gibi, özne daha doğmadan o şekilde konumlandırıldığı için, en azından, görünürde hiçbir kesin başlangıç noktası bulunmayan sürekli bir oluşma ve yeniden oluşmadan söz ediyoruz.

Althusser, öznenin ideolojik oluşumuyla ilgili anlatımını, sokaktaki birine "seslenme" basit terimleriyle aldatıcı bir şekilde tanıtılan "adlandırma" düşüncesine odakladı. "Hey, sen!" bağırışı kabul edildiği, çağrıya yanıt vermek için geri dönüldüğü, çağrılanın "gerçekten o olduğu"nun onaylandığı anda, özne hem ideolojide konumlandırılır hem de kendi kendisini tanıması onaylanır. Burada Althusser'in örneğinin cinsiyet yanını açıklamaya direnmek güçtür. "Deneyim şunu gösterir: Pratik seslenme iletişimleri öyledir ki hedefledikleri erkeği nadiren kaçırırlar: Sözle ya da ısıyla çağırma, seslenilen biri her zaman, seslenilmekte olunanın gerçekte kendisi olduğunu kabul eder."³² Birçok kadın, sokakta seslenilme (özellikle ısıyla) deneyimlerinin, çok sık olarak, bireysel kimliklerini yadsıma ve cesaret kırıcı jenerik terimlerle adlandırılma karşıt sonucunun bulunduğunu söyleyebilir.

Althusser, psikanalist Jacques Lacan'ın kimi temel düşüncelerine borçlu olduğu öznenin inşasıyla ilgili bir düşünme yoluna adım atmak için adlandırma tezini kullanır. Althusser, Lacan'ın çocuğun öznelliğinin inşasında önemli bir an olarak ünlü "ayna imgesi" teorisini çağırıştırarak, yansıtma süreçleri söz konusu olduğu için ideoloji yapısının "yansıtıcı" bir yapı olduğunu ileri sürer. Bunun birinci yanı, bireysel öznelerin, Althusser'in Hristiyan din ideolojisi örneğinde Tanrı olan hâkim ideolojik Özne'nin imgesinde ya da onun yansıtmaları olarak inşa edilme şeklidir. Özneler, Öteki'ye, Özne'ye bir tabiyet ilişkisi içinde oluşturulur ve bu ilişki, yansıtıcı (ayna gibi) bir ilişkidir. Althusser'e göre ideolojik sürecin tamamı kuşkusuz yansıtıcıdır, çünkü öznelerin birbirlerini ve kendilerini

32 Althusser, "Ideology" s. 163.

özne olarak tanımları için bu ayna imgesi zorunludur. Althusser, sonunda, kusursuz bir Lacancı belirlemeyle -ideolojinin yanlış tanıma (*méconnaissance*) olduğu- fakat üretim ilişkilerinin yeniden üretilmesi için yanlış tanınması ya da "son uğrakta" görmezlikten gelinmesi zorunlu olan şey gereğince yansıttığı bir belirlemeyle sonuca varır. Lacancılığın sezgileriyle Marksist yeniden üretim tezinin işlevselci bir versiyonunu birleştirmeye çalışmanın bir anlam ifade edip etmediği, bu bölümün sonlarında tekrar döneceğim bir noktadır.

Buna geçmeden, Lacan'ın düşüncesini Althusser'ininkinden ayıran kimi temel noktaları kısaca tartışmak yararlı olabilir. Bu tartışmada merkezi Althusserci kavramın, Lacancı bir kavram olmayan adlandırma kavramı olduğunu zaten belirttim. Ne var ki Althusser'in öznenin (ideolojik) inşasının yansıtıcı doğası yorumu, özne/Özne ya da özne/Öteki ayrımını kullanması ve yanlış tanımaya yaptığı gönderme, çözümlemesini Lacan'dan alınan bir çözümleme haline getiren noktalardır. Temel güçlük, Althusser'in Lacan'ın teorilerini aynısıyla yeniden üretmemesi ve gerçekte, Lacan'ın birçok kavramını çok farklı kullanmasıdır. Bunun açık bir örneği, Althusser'de Lacancı tınılar verebilen, fakat temelden farklı bir kavram olan (Lacian ve Mouffe'nin "Jacobin imgesel" ifadesi gibi) "imgesel" terimidir.

Lacan için imgesel, üç düzenden biridir: İmgesel, simgesel ve gerçek. "İmgesel düzen", hem bilinçli hem bilinçdışı imgeleri ve fantezileri kapsar; egonun ve ego özdeşleşmelerinin, ayna evresinden evrilen fakat yetişkin ilişkilere devam eden kilit bir kayıddır; konuşma öncesi deneyimden maddiyi kapsar. Diğer yanda "simgesel düzen" ise simgeleştirme ve dil alanıdır; bu simgesel düzenin toplumsal ve kültürel süreçleriyle özne arzuyu ifade edebilir ve dolayısıyla oluşturulabilir. "Gerçek", simgeleştirmenin dışında, zorunlu olarak konuşmanın sınırlarıyla kuşatılan analitik deneyimin dışında varolan olarak tanımlanır: Biçimsel olarak öznenin dışında olanıdır. Bu

üç düzenin hepsi, tanımları sürekli değişmesine karşın, Lacan'ın yazılarında etkilidir.³³ Althusser söz konusu olduğunda "imgesel", "yaşanan"a indirgenebilir: Duygulanım, hoşlanım, irade ve deneyim alanıdır. Althusser'in kullanımı, günlük kılıfı ya da zihinsel inşa ("gerçek olmayan") anlamında değildir; Lacan'ın imgesel, simgesel ve gerçek ayrımıyla da bağdaşmaz. Lacan'ın ve Althusser'in "gerçek" terimini kullanmaları karşılaştırıldığında da benzer sorunlar ortaya çıkar.

Lacan'ın teorileri ile Althusser'in bunları kullanışı (ya da yanlış kullanışı) arasındaki diğer bir önemli farklılık noktası da tanıma ve yanlış tanıma konusuyla ilgilidir. Zira, Althusser yanlış tanımadan söz etmesine karşın, bütün yaklaşımı, öznenin kendisi ve başkaları için oluşturulma aracı olarak tanıma süreci gereğince biçimlenir. Yansıtıcılıkla -ayna gibi yansıtma sürecinin- ilgili sözcükleri kullanması bu bağlamda gerçekleşir. Yine de Lacan'ın "ayna evresi" anlatımı, kurucu anın bir yanlış tanıma olduğunu daha açık seçik vurgulayamaz -savının bütün amacı, tam bir vücut *Gestalt*'ının sahte bir temsilini sunduğu ve bu nedenle bebeğin fiziksel bağımlılık ve psişik kellenme bilgisini aştığı için bebeğin aynadaki kendi imgesine aldandığını söylemektir. Bebek için, aynadaki imgenin hazları, bu nedenle, kendisinin yanlış tanınması üzerine kurulu bir kendi duygusunun hazlarıdır. Lacan, "*bebeklik* evresindeki çocuğun, motor yetersizliğine ve süte bağımlılığına işleyen kendi yansıtıcı imgesini sevinçle alması"nı betimler.³⁴ Bu nedenle, Lacan'ın ayna evresini geliştirme şekli ile Althusser'in, yanlış tanımadan çok tanımayı vurgulayan bir teori bağlamında bu düşünceleri metafor olarak kullanması arasında önemli bir mesafe vardır.

33 Bu tanımlar, Jacques Lacan, *Écrits* (Londra, Tavistock, 1977) s. ixx'da çevirmenin notuna ve Bice Benvenuto ve Roger Kennedy, *The Works of Jacques Lacan* (Londra, Free Association Books, 1986), s. 80-82'ye dayanmaktadır.

34 "Ayna evresini, psikanalitik düzeyinde açığa çıktığı şekilde Ben'in işlevi- ni -obstetrisi- olarak" görür (*Écrits*, s.2).

"Freud ve Lacan" başlıklı denemesinin sonunda Althusser'in açıkladığı gibi, Lacan'ın ego anlatımındaki bu vurguya değer verir; yine de Lacancı "Ben" in özsel kararsızlığını, üretim sistemleri bakımından uygun özneler olarak bireylerin ideolojik adlandırılmasıyla ilgili kendi anlatımına ne kadar iyi tercüme ettiği tartışmalıdır. Sorun, Althusser'in Lacan'ın yanlış tanıma üzerine yoğunlaşmasını doğru "anlayıp anlamadığı" değil, onun (aslında, herhangi birinin) böyle bir savı, ardalanı Marksist üretim ilişkilerinin yeniden üretimi teorisi olan bir anlatımla birleştirip birleştiremediğidir. "Freud ve Lacan"ın sonunda Freud'un keşiflerini özetleyen Althusser -fiilen, Lacan'ın gözüyle okunan bir Freud özetidir- egonun oluşumunda yanlış tanımaya anlamlı bir vurgu yapar: "Freud, bizim için, gerçek öznenin, eşsiz özüyle bireyin 'ego' üzerine, 'bilinç' üzerine ya da 'varoluş' üzerine merkezlenmiş bir ego biçimine sahip olmadığını -...- insan öznenin merkezsiz olduğunu, 'ego'nun imgesel yanlış tanınması dışında, yani kendisini 'tanındığı' ideolojik oluşumlar dışında, hiçbir 'merkez'i bulunmayan bir yapı tarafından oluşturulduğunu keşfetti."³⁵

Bu pasaj, nitelik olarak, Althusser'in DIA denemelerinde söylediği diğer şeylerden daha çok Lacan'a yakındır. Uyumsuzluğun nedeni, bir toplumsal yeniden üretim teorisi (özellikle, Althusser'in tezini ileri sürdüğü işlevselci biçimde bir teori) çerçevesinin insanı, öznenin bu "koşullar"a uygun psişik inşasıyla ilgili bir anlatıma zorlamasıdır. Bu nedenle, Althusser, örneğin, kendilerini toplumsal kategorilerde tanıyan öznelerden söz eder: "Gerçekten benim, buradayım, bir işçiyim, bir patronum ya da bir askerim!"³⁶ Bu toplumsal kategoriler, Althusser'in içinde hareket ettiği Marksist çerçeveye uyabilir; fakat Lacan'ın ego ve egonun özdeşleşmeleriyle ilgili savlarının içine, anlamlı hiçbir düzeyde karşılık gelmez.

35 Althusser, "Freud and Lacan" *Lenin and Philosophy*, s. 201.

36 Althusser, "Ideology" s. 166.

Althusser'in Lacan'dan oldukça seçici borç aldığını göstermek için belirtilebilecek daha birçok nokta var. Oldukça eğlendirici *ad hominem* örnek, "insan doğası" konusu olurdu. Lacan, genel terimlerle bir anti-hümanisttir; fakat insan bebeklerdeki ayna evresi keşfinin, doğrudan doğruya, bebeklerin davranışlarıyla benzer biçimde kendilerini tanımıyor görünüşünden şempanzelerin davranışlarının karşılaştırılmasından çıktığını ileri sürer. Benvenuto ve Kennedy, Lacan'ın belirlemelelerinden açık sonuç çıkarırlar: "Olasıdır ki şempanze, çocuktan farklı olarak, kendi imgesi olarak gördüğü şeyi tanımaz ve bir özne olarak insanı, sadece yansımadan büyünmüş olarak kalan hayvandan ayırt eden budur."³⁷ Burada Lacan'ın "doğa" vb. ile ne anlatılmak istenebileceğine dair uyarı ve nitelemelerine girmek gerekli değil -ironi, Althusser'in, Lacan'a göre kaynağı pozitivist insan/primat karşılaştırmalı psikolojisi olan bir teoriden yararlanmasındadır. Psikanalitik teorinin kurgudan çok "bir bilim" olduğuna dair Althusser'in görüşüne Lacancı bir yanıtta da ironi görülebilir.³⁸

Althusser'in içinde çalıştığı teorik paradigmanın, teorik bir sistem olarak Lacancı modellerle herhangi bir anlamda bağdaşıp bağdaşmadığı sorununu, herhalde daha ciddi ele almamız gerekir. Althusser'in kendisi, en azından Lacan ve Freud üzerine denemesini yazdığı sırada bu sorunun farkındaydı; fakat Althusser'in psikanalitik düşünceyi Marksizme başarılı bir şekilde soktuğunu sananların birçoğu, güçlüğü daha az caydırıcı buldu. Şimdi geriye bakarak değerlendirmenin avantajıyla, Althusser ile Lacan arasındaki uçurum, bütünüyle kapatılamaz görünüyor. Bunun bir örneği olarak, Althusser'in "Freud ve Lacan" makalesinin İngilizce çevirisiyle birlikte yayımlanan mektubunda yaptığı bir yorumunu alabiliriz. Sık sık olduğu gibi, mektubun informal, bağlamlaştırmacı stili son derece açıkla-

37 Benvenuto ve Kennedy, *Works of Jacques Lacan*, s. 53.

38 Althusser, "Freud and Lacan" s. 197.

yıcıdır. Özellikle, Althusser'in projesinin, şimdi entelektüel olarak sömürgeci diyebileceğimiz bir proje olduğunu gösterir: Psikanalizin kurucu kavramını yeniden adlandıracak kadar (nedenini söylememesine karşın) Lacancı psikanalizi Marksizm projesinin hizmetine sokmaya çalışır. Şöyle yazar: "Makalenin sonundaki öneriler, doğrudur ve daha geniş ele alınmaya layıktırlar" yani *ailesel ideoloji* biçimlerinin, Freud'un 'bilinçdışı' dediği, fakat daha iyi bir terim bulunur bulunmaz yeniden vaftiz edilmesi gereken kertenin işlevli olmasının başlatmada bu biçimlerin oynadıkları önemli rolün değerlendirilmesi.

"Ailesel ideoloji (babalık-analık-evlilik-bebeklik ve bunların etkileşimleri ideolojisi) biçimlerinden söz etmek önemlidir; zira aşağıdaki sonucu ima eder -teorik oluşumu nedeniyle Lacan'ın ifade edemediği - yani *tarihsel materyalizme* (ailesel ideoloji oluşumları teorisinin son kertede dayandığı) dayandırılmadan hiçbir psikanaliz teori üretilmez."³⁹

Pasaj, Althusser'in olanaklı olduğu yerde Lacancı psikanalizden onun koşulları içinde iddialarına göğüs germek yerine, kendi teorisinin koşulları çerçevesinde nasıl yararlanmak istediğini göstermesi bakımından ilginçtir. Kuşkusuz, bugün bunu yapmanın güçlüklerinin daha çok farkındayız. Althusser, Lacan'ın, "teorik oluşumu" nedeniyle, ruhsalın (psişik) toplumsala indirgenebilir olarak teorileştirilmesi gerektiği görüşünü ifade "edemediği"ni -sanki çocuklukta geçirilen kızamık gözlerini bozmuş gibi- düşünmüş olabilir; fakat işin doğrusu, bütünüyle farklıdır. Toplumsal davranışla ilgili psikanalitik yorumları ya da açıklamaları sunmada Lacan'ın fazla tereddüdü yoktu ve kendi muhteşem tarihsel materyalizm projesine yapışıp kalan Althusser'in, Lacan'ın "Özgeci duyguya güvenmeyiz, insanseverin, idealistin, pedagogun ve hatta reformcunun faaliyetinin temelinde yatan saldırganlığı açığa çıkaran bizler"

39 Althusser, yayıncının ibid'e notu, s. 177-178.

şeklindeki kavrayışlı gözleminin gerisinde kaldığından kuşku duyulamaz.⁴⁰

Marksist bir ideoloji teorisi bakımından "Althusserci devrim"ın ardından kalan sorunlar, bana iki katlı görünüyor: Biri, "özne"nin genel teorileştirilme şekliyle; diğeri, psikanalitik bir çerçevede çalışmanın özgül .malarıyla ilgilidir. Althusser'in kendi adlandırma tezinde hangi genel aracılık teorisini kullandığı sorununa birçok yorumcu dikkat çekmiştir ve gerçekten de bu, önemli bir anlaşmazlık konusu olmuştur. Daha önce ileri sürdüğüm gibi, birçok eleştirmen Althusser'in anlatımını, bireylerin toplumsal bir oluşumdaki "özneler" olarak oluşturulmaları sürecine mekanik yaklaşımıyla, "özne"yi aracılık güçlerinden yoksun bırakan bir anlatım bulmuştur.

Ne var ki Althusser'in devralmış olduğu özne mirasına karşı yeterince eleştirel olmadığını ve oluşmaya başlayan öznenin kapasiteleriyle ilgili gereğinden fazla varsayımda bulunduğunu ileri süren Hirst'e göre, "çocuğun beşiğini antropolojik varsayımlarla doldurur"sak Althusser'in teorisi çalışır. Hirst, Althusser'in modelinde olacak öznenin, önsel bir temelde ve doğrulanması olmadan, belli bilişsel yeteneklerle donatıldığı, zira tanıma sürecinin yansıtıcı yapıda işlemesi için bu yeteneklerin zorunlu olduğu gözleminde bulunur. Sorunun temelinde, Althusser'in ideolojik öncesi olan ve Althusser'in en temel tezi (ideoloji, bireylerin özne olarak oluşturuldukları süreçtir) doğru ise ideolojik öncesi olması da gereken bir "birey"i akla getirmesindedir. Hirst'ün yazdığı gibi: "İdeolojiye önsel olan ve özne olması için ideolojik öncesi öznellik nitelikleri zorunlu olan 'birey', Althusser'in metninde silinemez."⁴¹ Hirst'ün eleştirisi, örneğin sosyolojinin sonradan toplumsal "roller" biçiminde toplumsallaşan belli özellikli bireylerin varlığını yanlış bir şekilde varsayması gibi, Althusser'in de "birey"le ilgili yasadışı varsaydığı şeye dikkat çeker. Bu noktada,

40 Lacan, *Écrits*, s. 7.

41 Hirst, "Althusser", s. 406.

bireysel çocuğun toplumsal öncesi kapasiteleriyle ilgili (Hirst'e göre) metafizik ve özcü varsayımları alıkoyarken, aynı zamanda yetişkini siyasal aracılık güçlerinden yoksun bırakabilen ya da zayıflatabilen bir özne modeli sunmakla Althusser'in olası dünyaların en kötüsünü bize sunduğunu eklemek elde değil. Althusser, ideolojiyle ilgili Marksist düşüncedeki önemli bir boşluğu, yani öznenin yetersiz teorileştirilmesini, doğru bir şekilde saptamış olmasına karşın, önerdiği formülasyonun anlamlı bir ilerleme sağladığını ileri sürmek güçtür.

Althusser'in Lacan'dan yararlanmasıyla ilgili bu tartışmayı bitirirken, Lacan'ın bir toplumsal teorisyen olmaktan çok bir psikanalist olması olgusunun imalarıyla özel olarak ilgili kimi sorunları ele almak istiyorum. Lacan'ın adı, "post-yapısalcı" düşüncenin entelektüel bir direği olarak Derrida, Lyotard ya da Foucault'nun adlarıyla birlikte sık sık aktarılır ve gerçekten de bu kitabın III. bölümünde tartışacağım gibi, Lacan'ın çalışması post-yapısalcılığın kimi temalarını paylaşır. Yine de Lacan'ın, projesi "Freud'a dönmek" olan bir öğretmen ve doktor da olduğunu unutarak onun yazılarını bu tanımın içine sokmada tehlikeler vardır. Gereğinden fazla post-yapısalcı bir Lacan okuması, Lacan'ın çalışmasını hem psikanalizin bir devamı hem aşılması anlamında "post-yapısalcı" türden bir çalışma yapacak kadar dramatik bir şekilde Lacan'ı psikanalitik gelenekten koparma sonucunu doğurur (Ernesto Laclau'nun anıştırdığı psikanaliz versiyonuyla bağlantılı olarak ileri sürdüğüm gibi). Psikanalitik teorinin koşulları içinde Lacan, özcü kategorilerle ya da basit psişik neden ya da köken nosyonlarıyla hareket edenlerden en uzak duran kişidir. Lacancı düşüncede zihinsel temsile yapılan karakteristik vurgu, Lacancılığı, bir kültürel soruşturma projesine en yakın olan teori ve düşüncelerin klinik ve klinik olmayan kullanımları arasına açık bir sınır çekmeyi entelektüel olarak en az savunabilen psikanaliz dalı haline getirdi. Yine de psikanalizin ta-

rihi kurumundan -çok önemli bir nüfuzunun bulunduğu⁴²- Lacan'ı çok keskin bir şekilde koparıp, bir kültür ve ruh* (psyche) teorisini olarak ortalığa salmak büyük bir hata olurdu.

Bunun bir yanının, Althusser üzerinde doğrudan bir etkisi vardır. Başka yerde ileri sürdüğüm gibi, yakın zamanlarda, psikanaliz ile (Marksist) bir ideoloji teorisi arasında herhangi bir bağdaşmanın varolup olmadığıyla ilgili kavrayışlardaki değişimin yanı sıra, Lacan yorumlarında da anlamlı bir değişiklik oldu.⁴³ Jacqueline Rose, cinsellik gibi konularla ilgilenmenin ve psikanalitik teoriyi bir ideoloji teorisinin içine yerleştirme (Althusser'in yaptığı gibi) eğiliminin, bilinçdışı kavramının doğru yerinden "çıkarılıp" tartışmanın merkezine yerleştirilmesi sonucunu doğurduğunu ileri sürdü.⁴⁴ Kuşkusuz, yakın zaman tartışmalarında toplumsal sav ve açıklamayı tamamlamaktan çok, ona bir alternatif olarak psikanalitik bir yaklaşım sunma yönünde giderek artan bir eğilim bulunduğu söylenebilir. Bu durum, psikanalize bulaşan "sosyolojicilik" korkusunun büyük olduğu İngiltere'de özellikle geçerlidir ve bu konularda daha çoğulcu ve eklektik bir yaklaşımın egemen olduğu ABD'de daha az geçerlidir.

Bilinçdışı üzerine bir yoğunlaşmanın daha sosyolojik bir yaklaşımla -bir ideoloji teorisi gibi- bağdaşıp bağdaşmadığı sorunundan kaynaklanan bir konu da bilinçdışının içeriklerinin nasıl teorileştirileceği konusudur. Toplumsal ve siyasal teoride yeni siyasal tınılan bulunan sorunları (ırkçılık, heteroseksüellik, ya da erillğin değişen kültürel tanımları bunlara örnektir) ele almada psikanalitik yöntemin kullanılıp kullanılmayacağı sorunu özellikle ilgi toplayan konudur. Bu, psikana-

42 Psikanaliz kurumlarında Lacan'ın rolüyle ilgili bir anlatım için bkz. Benvenuto ve Kennedy, *Works of Jacques Lacan*, Bölüm 11

* ruh (psyche) -Anlık ve benlik kavramlarını da içeren ruhsal süreç ve işlevlerin tümü. (y.n.)

43 Bkz. Michèle Barret, "The Concept of Difference" *Feminist Review*, 26 (1987), s. 36-39 ve *Women's Oppression Today*, s. xxix vd.

44 Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision* (Londra, Verso, 1986), s. 89.

lizin, bilinen belli ilkelere dayandırılan bilinçdışının içeriklerinin doğru bir anlatımından çok bir yöntem olarak görülmesini gerektirir ve sisteme ne ölçüde esnek yaklaşılması gerektiği konusunda fikirler oldukça farklıdır. Bu ilkelerin ne oldukları konusunda (Freud ve anatomik farklılığın psişik sonuçları, Klein ve paranoid-şizoidten depresif konumlara geçiş vb.) çeşitli psikanalitik düşünce okulları arasında açıkça önemli farklılıklar vardır; yine de psikanalizin klasik kurucu düşünürlerinden hiçbirisi, sözünü ettiğim bu yeni temalar üzerinde yoğunlaşmaz. Onların düşüncelerinden ne ölçüde ruhsat alınabilir ve bilinçdışının içerikleri konusunda tözsel savlar hangi noktada başka malzemeleri değerlendirmemize izin veren metaforlara indirgenir?

Bu bağlamda cinsel farklılık konusu etrafında süren daha ileri bir tartışma var. Althusser'in yazılarının modern okuyucuları, örneğin eril bir teorinin cinsiyetli ve aileci sözdağarcığı bir yana, yazma tarzındaki cins ayrımcılığını hemen göreceklere. Lacan'ın durumunda, penismerkezcilik (Phallogentrism) konusu, çok tartışılan bir konudur, İngiltere'deki feministler, öncelikle Juliet Mitchell ve Jacqueline Rose, David Macey'in tam da penismerkezcilik suçlamasıyla Lacan eleştirisine henüz yanıt vermemiş olmalarına karşın, Lacan'ın feminist bir yorumunu şiddetle savundular.⁴⁵ ABD'de, cinsel farklılığın örgütleyici bir ilke olarak öne çıktığı Lacan ve Freud'un "ataerkil" denilen geleneğinin sıcaklığını, feminist psikanaliz değerlendirmelerini çok daha az ayarttığından kuşku yok. Orada, babanın Oedipal rolüne karşıt olarak anneliğin ya da erkek çocuklardan çok kız çocuklarının psişik oluşumunun başlıca konular olduğu psikanalitik düşünce çeşitlerine daha çok ilgi gösterilmiştir.⁴⁶ 7. bölümde bu konular tekrar ele alınacak.

45 Bkz. özellikle Juliet Mitchell ve Jacqueline Rose, *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne* (Londra, Macmillan, 1982); David Macey, *Lacan in Contexts* (Londra, Verso, 1988), Bölüm 6.

46 Bu alandaki farklı düşünce okullarının yararlı bir değerlendirilmesi için bkz. Nancy J. Chodorow, "Psychoanalytic Feminism and the Psychology of Women" *Feminism and Psychoanalytic Theory* (Cambridge, Polity Press, 1989).

"Althusser'in Lacan'ı" dediğim şeyin tarihsel anlamını ele almak yararlıdır öncelikle, Althusser'in Marksist bir bakış açısını Lacancı bakış açısıyla birleştirerek, öznelğin oluşumuyla ilgili makul bir anlatım verip veremediği sorunu vardır. Bana göre veremedi: DİA denemesi, iki yan arasındaki umutsuz bir çelişkidir ve "yeniden üretim" tezini Lacancı bir çözümlemeyle bağdaştırma sorununa hiçbir ciddi çözüm getirmez. Bizzat denemede Althusser'in Lacan'ı kullanmasının, Lacan'ın savlarının tözsel içeriğini öne almak yerine belli düşünceleri metaforik olarak aldığı için -yansıtıcılık sözcüğünü çok gevşek bir biçimde kullanmasında olduğu gibi- sulandırılmış bir kullanım olduğu gösterilebilir.

Yine de Althusser'in iki teori gövdesini birleştirme *girişimi* sanırım oldukça önemliydi ve toplumbilimin Marksist kollarının yanı sıra, film ve kültürel incelemeler, edebi teori ve eleştiri gibi alanlarda oldukça etkili bazı eğilimlere katkıda bulundu. Bununla birlikte, bu araştırma alanlarında, tam da Althusser'in denemesinin iki yansını birbirinden ayıran çatlağı yansıtan bir çatallaşmayı görmek kolaydır. Bir yanda, ideolojik devlet aygıtları teorisini, örneğin "kültür" ve "aile" gibi Marksist kesinliklerden sapma tehlikesi gösteren kimi rahatsız edici alanları materyalist camiaya geri getirmenin aracı olarak görenler vardır. Bunlara göre DİA denemesi, ekonomik bakımdan indirgemeci bir çözümlemenin kapsamını toplumsal yaşamın o zamana kadar ulaşamayan alanlarına genişletmenin gerekçesini sağladı. Öte yanda, diğerleri için DİA denemesinin ikinci kısmı, öznel ve kimlik konularını -bireyleri özne olarak adlandırma yapıları- kendi başına önemli konular olarak ele almaya teşvik eder göründü. Denemenin bu yorumuna göre, çekici olan, kesinkes Althusser'in indirgemeci bir konumdan uzaklaşma davetiydi. Kuşkusuz, kısmen entelektüel sahneden "çekilme" koşullarının, Althusser'in "mirası"nın derinlemesine değerlendirilmediği duygusuna katkıda bulunması nedeniyle, Althusser'in "yükselişi ve düşüşü" ilginç ve incelemeye değer bir konudur.

Althusser'in teorilerinin, özellikle öznellik ve ideolojiyle ilgili olanların, Marksizmde geri dönüşsüz bir noktayı temsil ettiğini ileri sürmek istiyorum. Gramsci'nin durumu, Laclau ve Mouffe'nin bir önceki bölümde tartışılan post-Marksizme doğru giden post-Gramscici yörüngesi ve Althusser'in durumu arasında bir paralellik var. Zira Althusser'in "post-yapısalcılık"ın kimi öğelerini tartışması (özellikle anti-hümanizmi ve Lacan'ın çalışmasının kimi yanlarını kullanması), Gramsci'nin yerini alırken Laclau ve Mouffe'nin gündeme getirdiği sorunlara benzer konuları gündeme getirdi. Her iki durumda da Marksist ideoloji teorisinin gerilimlerinin ve zayıflıklarının üstesinden gelme çabasının, orijinal paradigmanın yaşayamazlığını gösterdiğini görebiliriz.

Althusser, belli karakteristik zayıflıkları bulunan bir Marksist ideoloji teorisi miras almıştı.

Birincisi, ideolojiyi bilinçli inanç sistemleri gereğince görme eğilimindeydi; oysa bir teorinin bu "rasyonalist" temeli gevşetmesi gerekirdi. Bilinçli süreçlerin yanı sıra bilinçdışı süreçleri de dahil ederek öznelliği daha genel ele almak, kültürel ve simgesel sistemlerin yanı sıra kişisel deneyim ve kavrayıştan da çözümlemek zorunluydu. Ideoloji çözümlemesini, kurumların ve pratiklerin -örneğin okul ya da medya gibi - işleyişine genişletmek de istenir olurdu. Marksizmdeki bu iki eğilim üzerinde Althusser'in etkisi muazzamdı.

İkincisi, Marksizmdeki hâkim görüş, yanılısma ya da çarpıtma olarak ideoloji teorisiyle hareket etmek olmuştur. Althusser, kaba bir ideoloji ve bilim ayrımını teoride harekete geçirmiş olmasına karşın, ideolojiyle ilgili kendi tözsel tezleri, ideolojiyi varoluş koşullarıyla "yaşanan" ya da tarihsel bir ilişki olarak açıklamaya kalkıştığı için, önemli ölçüde daha çok sofistikedir.

Üçüncüsü, Marksizm ideoloji çözümlemesini toplumsal sınıfa bağlama eğiliminde olmuştur ve bu konuda Althusser

daha çok çelişkilidir. Yukarıda ileri sürdüğüm gibi, daha Lacan'ın düşüncelerine geçerken bile, Marksizmin ideolojiyle ilgili "sınıf aidiyeti" varsayımlarından temel bir kopuş gerçekleşti; fakat sürekli sınıf indirgemeci bir modeli tekrarlama-ya ve Lacancılığı tarihsel materyalist bir amaca yöneltmeye çalıştığı için, kendi radikal kopuşunu aşındırdı.

Genel terimlerle, Althusser'in ideoloji ve öznellik ile ilgili tezlerinin, Marksizmde erken klasik modele geri dönüşün olanaksızlığını açığa çıkardığını ileri süreceğim. Fakat açmazdan çıkmanın farklı bir yolunun özsel olduğunu gösteren birçok sorunu çözümsüz bırakır. Kitabın III. bölümünde, ideolojiye "klasik" Marksist yaklaşımlardan kurtulma çabalarını -"söylem" teriminin anahtar bir araç olduğu anlaşılan bir görev- ele alacağım.

ÖZNELİK

Şimdi genel olarak öznelliğe dönmek istiyorum; çünkü, bana öyle geliyor ki, ideoloji etrafındaki tartışmalarda "özne"ye epeyce (zaman zaman kafa karıştırıcı denilebilir) ilgi gösterilmiş olmasına karşın, öznellik sorununun farklı yanlarını anlama şeklimizle ilgili söylenebilecek çok şey var. Bu, bazı bakımlardan, Marksizmdeki büyük boşluktur ve sadece kaba bir siyasal aracılık ve bilinç anlayışı bakımından sonuçları bulunmayan, deneyimi, kimliği, cinselliği, duygulanımı vb. daha geniş değerlendirmenin yolunu da tıkayan bir boşluktur. Hemen fark edileceği gibi, "yeni toplumsal hareketler" in hepsi, öznellik, kişisel yaşam siyaseti ve kendiyle bağlantılı konulara çok fazla önem verdi ve bu durum, Marksizmin bu sorunları ele almayı özel olarak reddettiğini aydınlatmaya yarar.

Burada söylemek zorunda olduğum şeylerin çoğu, öznellikle ilgili en ilginç sorunları -ve en güç tartışmaları- gündeme getirdiğini sandığım psikanalizle ilgilidir. Fakat buna geçmeden, öznellik değerlendirmesini tarihsel bir bağlama yer-

leştirmeye yardım edebilecek önemli bir düşünce çizgisinden söz etmek istiyorum. Birincisi, Marcel Mauss'un "Bir İnsan Zihni Kategorisi: Kişi Nosyonu; Kendi Nosyonu" başlıklı ve 1938 tarihli dersine son zamanlarda oluşan bir ilgi ve bunun etrafında örülen büyüleyici bir düşünceler ağı var. Mauss, kişi nosyonunun tarihini, Latince (ya da Estrükçe) bir aktörün maskına kadar götürür ve kişi nosyonunun (Öreklerden itibaren), mask anlamından soyularak, fakat aynı zamanda yapay anlamını da alıkoyarak birey anlamını taşıdığını gösterir. Daha sonra Foucault'nun *The Care of the Self*'de ayrıntılandıracağı gibi, Mauss, Grek kültürü Hristiyanlığa yol verirken bu "kişi"nin giderek daha fazla ahlâklılaştırdığını ve kendisine metafizik bir temel verildiğini de ileri sürdü. Böylece, Mauss'un "savunulacak büyük bir iyelik" olarak gördüğü aklın ve ahlâkın kendisi'ne, modern kendi'ye, bilince, Kartezyen özneye evrildi. Modern "kendi"nin tarihsel ve kültürel özgüllüğünü göstermiş olduğu için şimdi bu kadar coşkuyla aktarılan Mauss'un, şimdi küfredilen özerk özneyi savunmakla bu kadar kapsayıcı "modernist" olmuş olması rahatsız edicidir: "Her birimizin kendimize ait 'kendi'miz (moi) vardır, İnsan Hakları Bildirgesi'nin bir yankısı ..."⁴⁷

Mauss'un dersine ilgi, Paul Hirst ve Penny Woolley'in *Social Relations and Human Attributes*'te ve *The Category of the Person* olarak yayımlanan bir seminer dizisinde ondan yararlanmalarını da kapsar. Özellikle ilgili "kendimizin" düşüncesiyle ilişkili olarak batı bireyciliğinin sonuçlarını daha fazla anlamamız için gereksinim duyduğumuz daha genel bir farkındalığı ele alır. Örneğin Niklas Luhmann, "İkili, hatta çoğul hiçbir kendi yoktur, 'benim'den ayrı bir 'ben', toplumsal kimlikten ayrı kişisel bir kimlik yoktur. Bu kavrayışlar, bilinç olgula-

47 Marcel Mauss, "A Category of the Human Mind: The Notion of Person; the Notion of Self" Michael Carrihers vdl. (eds.), *The Category of Person* (Cambridge University Press, 1985), s. 1-25 içinde.

ında yeterli temelleri bulunmayan geç on dokuzuncu yüzyıl icatlarıdır⁴⁸ diyerek, kalıntı düzeyinde parçalı ya da ayrılmış bir kendi nosyonunu bile reddeden (en azından yazılı olarak) uç bir tutum benimsedi. Daha az anti-hümanist damardan Hacking, kimliklerin tarihsel ortaya çıkışı, örneğin "homoseksüel rol" konusunda yeni anti-özcü düşünme biçimlerinin felsefi imalarını tartıştı. Hacking, "dinamik bir nominalizmin, belli kimlikleri olanaklı kılan tarihsel etiketlerin gücünü görmemize -söz konusu bireyleri, bu kimliklerden bağımsız olabilir yetenekte görmemize de- izin verdiği sonucuna vardı.⁴⁹

Bütün bunlardaki temel nokta, deneysel olarak güçlü, fakat tarihsel ve kültürel olarak da koşullanmış olduğunu bildiğimiz bir öznelliğin öneminin nasıl teorileştirileceği (ister kendi gereğince olsun, ister bireycilik gereğince) konusudur. Marcel Mauss, haklı olarak tartışmakta olduğu tikel moral kendi kavrayışının "sadece bizim için; kendi aramızda formüle edildiğini" belirtti - fakat bütün "Doğu'da ("bizim bilimlerimiz düzeyine henüz ulaşmamış") değeri sorgulanmıştır diye yorum yaptığında, başlangıçtaki budunmerkezciliğe saplandı.⁵⁰

Daha istikrarlı toplumlarda, kimlik, öznellik ve kendi gibi konularda kültürleri kesen farklılıkların ölçüsünü görmezlikten gelmek olanaklı olduğu halde, çağdaş dünya -göçün yirminci yüzyıl deneyimi olduğunun akla uygun olarak ileri sürüldüğü bir dünya- böyle bir yalıtıma izin vermez. Etnik farklılık sorunu, tam da "bizim" çalışma aracımız kategorilerin ve tam da "bizim" incelemeye kalkıştığımız nesnelerin başlıca sorgulayıcısı olarak kendini ortaya koyar. Açıkçası, cinsiyet kimliği,

48 Niklas Luhmann, "The Individuality of the Individual" Thomas C. Heller vdl. (eds.), *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality and the Self in Western Thought* (Stanford University Press, 1986), s. 324 içinde.

49 Ian Hacking, "Making Up People" Heller vdl., *Reconstructing Individualism*, s. 33 içinde.

50 Mauss; "Category of the Human Mind" s. 22.

cinsel tercih ve davranış, ebeveynlik ve yaş farklılıkları da, özneyi Foucault'nun da söylemiş olabileceği gibi, hem sistematik hem kesintili olacak biçimlerde öne çıkarmaya hizmet eder.

Bu sorun, zorunlu olarak kader değildir. Sözünü etmekte olduğumuz görüngünün hem tarihsel olarak özgül, kültürel olarak ve diğer yönlerde bağlı olduğunu, hem de bu nedenle daha az önemli olmadığını kabul etmek zorundayız. Benzer bir sorun, sanatla ilgili düşüncede de varolmuştur -birçok insan için, öznel ya da deneysel olarak her şeyden daha çok "hareketli", fakat bildiğimiz gibi görelî olarak yeni bir icat olan.⁵¹ Peter Bülger, Hegel'in estetiğine gönderme yaparak bu iki konu arasında açık seçik bir bağlantı kurdu: "Özerk öznellik" in doğuşu ile romantik sanat, öznel içedönüklük ve dışsal olumsuzluk sanatı arasında bir bağlantı vardır.⁵²

Bu tartışmalardan, Luhmann'ınki gibi bir konumun açıkça volantinist olacağına karar verebiliriz. Steven Lukes şu sonuca vardı: "Kısmen ya da tamamen eleştirebilsek de kaçamadığımız modern Batı kültüründen ayrı bireyci bir düşünce tarzı vardır. Bu, diğer düşünce tarzlarına getirdiğimiz her yorumu ve kendi düşünce tarzımızı gözden geçirmek için giriştiğimiz her çabayı silinmez bir şekilde belirler."⁵³ "Kendi" düşünce tarzlarımızın görelî niteliğinin farkında olmanın, onların ve bizim sahici çoğulcu olmamızı olanaklı kılıp kılmayacağı, hâlâ spekülasyona açık bir konudur.

51 Bkz. Janet Wolff, *The Social Production of Art* (Londra, Macmillan, 1981).

52 Peter Bürger, *Theory of Avant-garde* (Minneapolis, Minnesota University Press, 1984): s. 92.

53 Steven Lukes, Carrithers vdl.; *Category of the Person'a* sonuç yazısı, s. 298.

PSİKANALİZ

Öznelliği düşünmede -ve özellikle evrenselleştirici teorilerin eleştirisi bağlamında- çağdaş tartışmaların en etkili konuları psikanalizle ilgilidir. Freud'un evrenselciliği üzerine tartışmalar, bir öznellik anlatımı olarak psikanalizi değerlendirmeye başlamak için iyi bir yerdir. Andrew Ross yakın zamanda şunu ileri sürdü: "Hem Marksizm hem psikanaliz, benzer bir kaderi paylaşır duruma geldi: ikisi de sonunda, *evrensellik* söylemleri olarak sözde-bilimsel statülerinden soyuldular."⁵⁴ (Bu, bir polemigin açılış ateşi gibi bir şeydir; zira Ross, Freudculuğun rasyonalizm ve pozitivism konusundaki karmaşık niteliğini tartışmaya geçer ve genel olarak, aktarmanın gösterdiğinden daha çok "Lacancı" bir Freud okumasına eğilim gösterir.)

Psikanaliz, evrenselcilik konusunda, son derece çekişmeli bir alandır. Psikanaliz, operasyonlarıyla oldukça indirgeyici olarak betimlenebilir -başka açıklamaların eşit derecede akla uygun olduğu durumlarda bile, görüngüleri psişik terimlerle açıklama ya da yorumlama eğilimi gösterir ve gerçekten de psikanaliz, klasik olarak, diğer açıklamaları kendi hakikatlerine "direnme" olarak "yorumlar." (Bu anlamda açıklama *stili*, psişik değil de ekonomik indirgemeci olan Marksizmle karşılaştırılabilir). Ne var ki psikanalizin içinde, psikanalizdeki farklı gelenekler arasında, psişik indirgemeci bir yaklaşım ile daha çoğulcu ya da görececi model arasında gerilim vardır.

Bu tartışmaların birçok yanı, benim buradaki öznellik konuma uygundur. Herhalde en kolay -şimdilik- Freudcu gelenekte Oedipus kompleksinin "evrenselligi"yle ilgili geleneksel tartışmadır: Bu terimlerde psikanalitik iddianın oldukça evrensel bir iddia olduğunu; konfigürasyon, ailesel olmaktan

54 Andrew Ross, "The Politics of Impossibility" Richard Feldstein ve Henry Sussman (eds:) *Psychoanalysis and ...* (New York ve Londra, Routledge, 1990), s. 113.

çok kültürel ya da mitik olarak yeniden şekillendirilse bile, tarih ötesi bir havayı koruma eğiliminde olduğunu söylemek yerelidir.⁵⁵

Öznelliğin temelini düşünmek bakımından daha da önemlisi, daha genel terimlerle, psikanalizin (özellikle kurucusu Freud'un düşünceleri gereğince okunan) hangi "özne" teorisi ya da modeliyle çalıştığıyla ilgili tartışmadır. Burada psikanaliz, fark edilir ölçüde anti-özcü ve "Kartezyen özne"nin yıkıcısıdır: Aklın, rasyonelliğin ve bilincin sınırları olarak teorisinin kurucu sezgisi ve bilinçli kendilerimizde gizlemek için elimizden geleni yaptığımız bilinçdışı, bastırılmış ve irrasyonel maddinin öznelliğimizde oynadığı güçlü rol. Bu nedenle, psikanalizle ilgili belirtilmek istenecek ana noktalardan biri, bu bağlamda, bilinçli, "merkezi" ve tam yeterli bir aracı olarak "özne" kavramının gizini köklü bir şekilde açığa çıkardığıdır. Ne var ki bu söylendiğine göre, psikanalizin içinde ve etrafında, özellikle Lacancı okulun içinde, bu gizemsizleştirmenin ne kadar ileri gitmesi gerektiği konusundaki tartışmalara girilebilir. Derrida ve anti-hümanist anti-özne düşünce okulunun diğer post-yapısalcılarına kıyasla Lacan, bir özneyi çok açık bir şekilde olumlar.⁵⁶ Başka yerde ileri sürdüğüm gibi, psişik olanın ilke olarak akışkanlık, esneklik ve parçalanma gereğince biçimlendirildiği bir Lacan okuması, hâlâ "psikanaliz" genel başlığı altında kalan ("post-psikanaliz" kültürel teorisinin bir savunucusu olmaktan çok) bir düşünürün bir bakıma gerdirmiş bir okumasıdır.⁵⁷

55 Bkz: J. Laplanche ve J. B. Pontalis, *The Language of Psycho-Analysis*, s. 282-287'de "Oedipus Complex" maddesi.

56 Bkz. Charles Larmore, "The Concept of a Constitutive Subject" Colin McCabe'(ed.), *The Talking Cure* (Londra, Macmillan, 1981). Bu noktayı tartışmasından ötürü Kate Nash'a teşekkür ederim.

57 Bkz. bu kitabın 4. Bölümündeki "post-psikanaliz" tartışması; Barret, "Concept of Difference"; ve "Words and Things: Materialism and Method in Contemporary Feminist Analysis" M. Barret ve A. Philips (eds.), *Destabilizing Theory: Contemporary Feminist Debates* (Cambridge, Polity Press, 1992) içinde.

Öznenin psikanalizdeki statüsüyle ilgili makul bir tutum, burada kısaca işaret etmek istediğim iki savda örneklenir. Cornelius Castoriadis (*The Imaginary Institution of Society*'nin yazarı ve pratikte psikanalist), "Özne, yeni geri dönmedi, zira hiç gitmedi" diye ileri sürer ve bu genel konuyu tartışması bağlamında çok yararlı bir belirleme yapar. Sağaltıcı bir pratik olarak psikanalizin, yorumu "duyan" ve ondan anlam çıkarıp analistin sorusuna yanıt verenin, bir "özne"nin kimi özneliliklerine sahip bir analizand olması gerektiği için, öznenin bir versiyonuna (ne kadar zayıf olursa olsun) dayandığını ileri sürer. Çözümlemede varsayılan analizand, diye ısrar eder Castoriadis, ne birey ("koltuğa uzanan toplumsal birey, vatandaş") ne de bir özne-olmayan ("alt-tabaka ya da maddi olmayan töz") olarak görülmelidir. Görünmez özne, "yeni ortaya çıkan anlam toplama ve ondan kendisi için bir şey çıkarma kapasitesi"ne sahip olarak *varsayılır*, bu anlam toplama ve üzerinde düşünme kapasiteleriyle psikanalizdeki "özne", Castoriadis'in özneye daha genel yaklaşımıyla aynıdır. Tekil insanda bedensel kimliğinden ve kronolojik tarihinden daha fazla birlik bulunup bulunamayacağı sorusunda, sadece her ruha bir tekilik bulunmadığını, arzuladığımız ve arzulamamamız gereken bir birliğin de bulunduğunu iddia eder: "Yansıtıcı kendi kendini temsilin ve üstlenilen kasıtlı faaliyetlerin birliği."⁵⁸ Castoriadis burada farklı ve olasılıkla Foucault'nun insanın *rappor à soi* (kendisiyle ilişkisi) değerlendirmesinden daha yararlı bir yaklaşım önerir.

Paul Ricoeur, Freudcu özneyi, açıkça bir "yaralı Cogito" olarak betimledi. Anıtsal Freud yorumunun sonlarına doğru Ricoeur şunu yazar: "Bu maceradan çıkan, yaralı bir Cogito'dur -kendisini olumlayan, fakat kendisine sahip olmayan bir Cogito." Özsel Cogito'nun insanın arzulayabileceğinden

58 Cornelius Castoriadis, "The State and the Subject Today" *Thesis Eleven*, 24 (1989), s. 7; 37.

fazlasını kurtarmasına karşın ("kendi orijinal hakikatini, sadece fiili bilincin yetersizliğinin, yanılsamasının ve yaradılışının onaylamasında ve bununla gören bir Cogito"⁵⁹), hem bir aracılık kapasitesinden hem de bir öznel tutarlılık duygusundan bütünüyle vazgeçmeden evrensel ya da aşkın özne iddialarının gizemsizleştirilebileceğini göstermesiyle Ricoeur'ün tutumu öğreticidir.

Psikanalizin "evrenselciliği" konusu, çeşitli biçimlerde sergilenebilir (Oedipus kompleksinin evrenselliği ya da tarihsel özgüllüğü, aşkın öznenin statüsü vb.); psikanalizi ve epistemolojik görececilik konusunu çok genel bir şekilde düşünmek de yararlıdır. 7. bölümde, Marksizm ve ideoloji teorisiyle ilişkili olarak, budunmerkezcilik ve kültürel sınırlandırmışlık eleştirisi olarak "görececilik" in daha olumlu bir şekilde yeniden şekillendirilmesi gerektiğini ileri süreceğim ve bu noktada, bu savı psikanalize aktarmanın imalarını değerlendirmek yararlı olabilir. Kuşkusuz bu belli bir direnişle karşılaşılacak; fakat psikanalizin bu görelileştirilmesinin, savunmacı bir duruştan çok ileri bir adım olarak düşünülebileceğini ileri sürmek istiyorum.

Bunu söylerken, iki temel noktada kendi konumumu açığa kavuşturmam gerekir. Birincisi, psikanalizin bilinçdışı, baskılama, fantezi, cinsellik vb. ile ilgili sezgileri, sadece psikanalitik söylemin "iç hakikati" değil, çağdaş Batı toplumlarında insanların kendilerini anlama biçimlerinde de önemli bir rol oynarlar. Giddens, bir toplumun üyelerinin kararlarında ve faaliyetlerinde sosyolojik bilgiyi kullandıkları "ikili hermeneutik" e işaret etti;⁶⁰ bu düşünce, insanların kendi yaşamlarında psikanalizden yararlanmaları bakımından da açıklanabilir, insanların psikanalitik düşüncelerin (ve bazıları için sağaltımın) ışığında kendi davranışlarını yorumladıkları, düşündükleri ve

59 Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy* (New Haven ve Londra, Yale University Press, 1970), s. 439.

60 Anthony Giddens, "What Do Sociologists Do?", *Social Theory and Modern Sociology* (Cambridge, Polity Press, 1987), s. 18 vd.

bir ölçüde değiştirdiği Batı'da sağaltımcı bir kültürde yaşıyoruz demek, bu düşüncelerin "doğru" olduğunu söylemek değildir: Doğruluklarının bağlamsallığını anlamaktır. Bu nedenle, mesele psikanalize taraf ya da karşı olmak değil (sanki "taraf olacaktım" gibi), belli zamanlarda ve mekânlarda -şimdi bu zaman ve mekânlardan birinde yazıyorum- psikanalitik kavramların kültürde kökleştiklerini kabul etmektir.

İkincisi, demek ki psikanaliz, basitçe "doğru" olan ya da olmayan bir düşünceler kümesi değildir: Bir klinik pratikler, mesleki protokoller, toplumsal ağlar ve kurumlar, eğitsel ve entelektüel projeler ve mütevazı bir yayın sanayi kümesidir. (Jean-Jacques Lecercle'ün alayla söylediği gibi, "Psikanaliz, çalıştırmak için para harcamak zorunda olduğunuzu söyleyen tek teoridir."⁶¹) Deleuze ve Guattari gibi psikanalize sadece bu bakış açısıyla (bir düşünceler gövdesi de olduğundan çok bir toplumsal kurum olarak) bakılırsa -Foucault'nun da eğilim gösterdiği- çok hassas bir konuma ulaşmak olasıdır.⁶²

Bu bağlamda, klinik bir pratik olarak psikanaliz ile son yıllarda akademide benimsenen psikanaliz -bir edebi ve kültürel "okumalar" yöntemi ve gündemi- arasında şimdi varolan tuhaf ilişkiyi değerlendirmek ilginç olur. Richard Feldstein ve Henry Sussman, pratiklerinin bir koşulu da analitik sağaltım deneyimi olsa çalışmalarını psikanalize dayandıran birçok edebi eleştirmenin, "klinik"i "ayrıcalıklı bir praksis mekânı kılıfına bürünen analitik efendilik" olarak gördükleri için, dehşete düşeceğine dikkat çektiler. Bu yazarlar, "zihin ile kitap sayfası" arasındaki, hastaların tedavi olmaya çalıştıkları bir kurum olarak psikanaliz ile dile ve zihnin "metinselleştirilmesi"ne bir ilgi olarak psikanaliz (giderek daha fazla post-psikanalizin "doğmakta olan şiiri" dedikleri) arasındaki boşluk olarak buna işaret ederler.⁶³ Diğer yanda, diğer yöne, psikana-

61 Jean-Jacques Lecercle, *Philosophy through the Looking-glass* (Londra, Hutchinson, 1985), s. 179.

62 Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* (Londra, Athlone Press, 1984), Foucault'nun önsözüyle.

63 Feldstein ve Sussman, *Psychoanalysis and...* s. 1-8.

lizin düşüncelerine bir ilgiden klinik pratige geçen birçok kişiyi de tanıyoruz.⁶⁴ Bu eğilimler, klinik bakımdan psikanaliz ile sağaltımın sınırları dışında varolma şekli arasındaki karmaşık ilişkinin göstergesidir. Fakat Foucault'dan genel bir ipucu alıp, kültürel eleştirmenlerin "düşünceler"i psikanalizin kurumsal varlığından uzaklaştıramadıklarında ısrar edebilirdik; çünkü bunu yapmak, düşüncelerin erkle üst üste bindiğini görmezlikten gelmektir.

Psikanalizin olası bir "göreceleşme"sinin burada sözünü etmek istediğim iki yanı var. Birincisi, psikanalizin çalışma biçiminde daha büyük bir çoğulculuk gereğini kabul etmek olurdu. Psikanaliz, değerleri sadece psişikle ilgili değil cinsellik, ebevyenlik vb. sorunlarla ilgili anlatımlarına da kodladığı ölçüde -bunun zorunlu olup olmadığı büyük bir tartışma konusudur- oldukça "sömürgeci" bir açıklama stiline eğilimli oldu. Kısacası, Foucault'nun psikanalizi "normalleştirici" bir söylem olarak azletmesinin belli bir temeli vardır.⁶⁵ Psikanalizin "normalleştirici" işlevine örnekler kolayca verilebilir. Mesleki bir kuruluş olarak psikanaliz, heteroseksüelliğin istenirliğini/gerekliliğini, cinsel tercihleri ve pratikleri homoseksüel olan bireylerin İngiliz psikanaliz eğitim kurumlarından resmen uzaklaştırılması (açıkça olmasa da) uç noktasına kadar onayladı. (Diğer cinsel "sapma" biçimlerine uygulanmayan bir yasak). Bu, psikanalizin "normalleştirme" işlevinin sadece başka bir örneğidir, fakat daha çoğulcu bir tutumun istenirliğini de gösteren bir örnek. Sık sık verilen başka bir örnek de Deleuze ve Guattari'nin "psikanalizin tedavisi mümkün olmayan "aileciliği" dedikleri şeydir: Oedipal üçgene ve ruhun kaynağı olarak aileye özel vurgunun, psikanalizin bilinçdışının oluşumunda ailesel olmayan olayların oynadığı rolü görmesini engellediğini ileri sürerler. Bilinçdışının baskıladığı şeyin bilinen herhangi bir psikanalitik anlatımını radikal bir şekilde yerinden çıkarırken (dikkat edin, bizzat bilinçdışı kavramının yerinden çık-

64 Ömegin, Juliet Mitchell, Nancy Chodorow.

65 Foucault, *Power/Knowledge*, s. 97.

nılması değil) Deleuze ve Guattari şunu söylerler: "Faşizmin, Stalinizmin, Vietnam Savaşı'nın, 68 Mayıs'ının doğuşu -bütün bu şeyler, bilinçdışı komplekslerini hep devam eden Oedipus'tan daha etkili oluştururlar."⁶⁶ Burada belirtilen, benim ve Mary McIntosh'un *The Anti-social Family*'de kullandığımız bir ayrımı kullanırsak, psikanalizin "aileciliği" iyi bir şey olarak açıkça kabul ettirmeye çalıştığı değil (ara sıra yapsa da), bütün referans çerçevesinin, tüm yorumun "orijinal" aile deneyiminin merkeziliğinden çıktığı varsayımına kilitli olması ve bu nedenle, başka bir şeyi tasarlayamaması anlamında operasyonlarının derinden "aileci" olmasıdır.⁶⁷

Bu iki örnek, heteroseksüellik ve ailecilik, psikanalizin normalleştirici yanlarıyla ilgili tartışmalarda verilen klasik örneklerdir. Bunların ışığında, psikanaliz konusunda daha görececi bir tutum almak, ya sorunu ortadan kaldırmak ya da en aza indirmek için uygun kavram ve savları yeniden oluşturmayı ya da bunun psikanalizin bilinçli bir şekilde konuştuğu siyasal bir tutum olduğunu kabul ettirmeyi gerektirirdi. Yapılmayacak olan, tarafsız bir söylem gibi doğrudan sadakatleri bulunan bir psikanaliz görmeye devam etmektir.

İkinci ve bir bakıma daha olumlu psikanalizi görelileştirme projesi, kendi ile ilgili psikanalitik düşünceleri, toplumsal çıkıntılığını da kabul eden bir bağlamda nasıl yeniden düşünüleceği üzerine yakın zaman çalışmalarıyla başladı. Şeylerin bir bakıma değişir gibi görüldüğü görece yakın bir zamana kadar, toplumsal ve ekonomik "makro" olayların yorumunu toplumbilimcilere bırakan ve saf psişik bir kendi anlatımına yapışıp kalan psikanaliz olmak üzere, alanı bölme eğilimi vardı. Bu, Freud'un kültürel tarih, sosyoloji ve antropoloji alanındaki amatörce girişimlerine bir tepki olmuş olabilir. Ne var ki daha yakın bir dönemde, Freud'un kültürel, dinsel ya da estetik görüngüleri psikanalitik açıdan açıklama tutkusuna daha az eleştirel bakılıyordu -Ricoeur bunu, Freud'un yorumunu

66 Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 97.

67 M. Barret ve M. McIntosh, *The Anti-social Family* (Londra, Verso, 1982).

"küresel ve hükümrân bir... dünya görüşü"ne çeviren adım olarak gördü. "Benzeştirmeden sonra" diye devam eder Ricoeur, "... kartalın bakışı."⁶⁸ Psikanaliz, belki de bu erken muhteşem projelerden ötürü, toplumsalı böylesine özgüvenli bir teorileştirmeden geri durdu; fakat kendinin sadece ruhsala dayanılarak anlaşılabilirliğinde ısrar etme eğiliminde oldu. Toplumsal bağlamı içinde kendi konusundaki yakın zaman çalışmaları'nın göstereceği gibi bu, şimdi titiz bir inceleme altındadır. Psikanalizdeki kartal konumundan, bu proje, elbette, bir bakıma "sosyolojicilik"le kirlenmiştir. Bu yeni tartışmalardan iki örnekle sınırlı kalacağım.

Nancy Chodorow, klasik Freudcu çözümlemenin "özerk kendi"siyle nesne ilişkiler teori ve pratiginin "rasyonel kendi"sinin karşı karşıya getirilebileceğini ileri sürdü. Psişik terimlerle şunu belirtir: Nesne ilişkiler teorisinde yeniden inşa edilen kendi, kendinin Ortodoks Freudculuğu ilgilendiren savunmaları, sınırları, ayrılmaları ve özerkliği üzerinde yoğunlaşmaz, fakat kendinin "içselleştirilen kendi-öteki temsilleri"yle yaratılan içsel bir çekirdeğini anlar. Bu kendi, sadece rasyonel olarak inşa edilmez, "asli olarak toplumsal"dır: Ötekilerle de kendiler olarak kabul edebilir ve "toplumu yaratan öznelilik arasıllık"a ulaşabilir. Chodorow, Freudcu dürtü-belirlenimli kendi modelinin soyut ve evrenselci kendi görüşüyle el ele gittiğini, oysa rasyonel modelin "yaşanmış ilişkilerin bir değerlendirilmesinden ve yorumundan kaynaklandığını ve dolayısıyla, bireye, kültüre, döneme, cinsiyete vb. göre değiştiğini" belirtir.⁶⁹ Bu, psikanalitik teorinin, psişik ile toplumsalın etkileşimini üretken bir şekilde kabul eden bir revizyonu, fakat psikanaliz içinden, anlamına gelir.

İkinci örneğim, farklı bir bakıştan alınıyor ve daha az psikanaliz "içinde" bir örnektir. John Brenkman, Freud'un cinsellik ve cinsel kimlik teorisini toplumsal ve kültürel bir çerçevede bütünüyle yeniden temellendirmede Lacan'ın başan-

68 Ricoeur, *Freud and Philosophy*, s: 258.

69 Nancy Chodorow, "Toward a Relational Individualism: The Mediation of Self through Psychoanalysis" *Feminism and Psychoanalytic Theory*.

sızlığı olarak gördüğü merkezi bir soruna açıkça dikkat çekti. Bunun nedeni, diyor Brenkman, Lacan'ın "topluma gönderme yapmadan *kültür* kavraması; yani sadece dil ve söylem gereğince *kültür* kavraması"dır. Brenkman, "öznenin kendi cinsel kimliğini ve cinsel davranışını alması için gerekli kültürel dolayimler, mantığı ve işlevi toplumun belirli bir tarihsel dönemdeki bütünsel örgütlenmesine bağlı olan toplumsal kurumlara ve cinsel gemenlik kadar ekonomik egemenliğin de taşıyıcısı olan seks-cinsiyet sistemi gibi kültürel kodlarla sınırlandı"nda ısrar eder.⁷⁰

Bu noktada gerekli olan, psikanaliz gibi bir teorinin iddialarını daha toplumsal bir yaklaşımla uyuşturma güç görevine girişmek için yeni bir çabadır. Gerekli olmayan ise, sosyologların psişik süreçlerin gücünü yadsıdığı, psikanalitik teorisyenlerin de örneğin ekonomik ve askerî davranışların psişik nedenlerini ileri sürdüğü teorik sömürgeciliğin tekrarıdır.

İki nedenden ötürü, psikanalizle ilgili bu uzun epilogla bitirdim: Birincisi, Marksizmin ideoloji teorisindeki öznelige acınacak ilgisizliği düzeltmeye başlamanın makul bir yeri olmasından ötürü; ikincisi, Marksizmin evrenselci tutumlarını psikanalizin de paylaşmasından ötürü. Böylesi söylemleri "görelileştirme" ya da daha saygın bir çoğulculuk aşılama projesi, tutucu bir proje değil. Klasik Marksizmin ve klasik psikanalizin, açıkça muazzam bir radikal gücü vardı -ve daha az olmak üzere hâlâ da var. Fakat her ikisinde de kültürel sınırlılıklarına ve kendi sınırlarını kabul edememelerine meydan okunmalıdır.

70 John Brenkman, *Culture and Domination*, s. 187-188.

BÖLÜM III

HAKİKATİN SİYASETİ

TARİH, SÖYLEM, HAKİKAT VE ERK: FOUCAULT'NUN İDEOLOJİ ELEŞTİRİSİ

Bir gazetecinin sorduğu soruya çokça aktarılan bir yanıtında Michel Foucault, ideoloji kavramında yanlış olan şeyin güzel bir özetini verdi, ideoloji kavramının ötesinde "her türlü hata ve yanılsamadan uzak, yanı -saydam bir bilgi biçimine özlem" bulunduğunu düşünüp düşünmediği sorulan Foucault, şu yanıtı vermiş:

Üç nedenden ötürü ideoloji nosyonu, bana yararlanılması güç görünüyor. Birincisi, ister hoşlanın ister hoşlanmayın, her zaman, hakikat sayılması gereken başka bir şeyin fiilen karşısında durduğu için. Şimdi sorunun, bilimsellik ya da hakikat kategorisine giren bir söylem ile başka bir kategoriye giren şey arasına bir çizgi çekmekte değil, kendileri ne hakiki ne sahte olan söylemler içinde tarihsel olarak hangi hakikat sonuçlarının üretildiğini görmekte olduğuna inanıyorum, ikinci çekince, ideoloji kavramının, sanının zorunlu olarak, bir öznenin

düzeni gibi bir şeye işaret etmesidir. Üçüncüsü, ideoloji, kendi altyapısı olarak, maddi, ekonomik belirleyeni vb. olarak işlev gören bir şeye göre ikincil konumda durur. Bu üç nedenden ötürü, bunun, dikkatsiz kullanılmayan bir nosyon olduğunu düşünüyorum.¹

Bu üç konu, bu bölümün ileriki sayfalarında biraz daha ayrıntılı ele alınacak. Şimdilik, Foucault'nun ideoloji kavramını (1) madalyonun öteki yüzü olarak kabul edilemez hakikat iddialarıyla ilgili olduğu; (2) hümanist bir bireysel özne anlayışına dayandığı ve (3) Marksizmdeki yetersiz ve determinist temel-üstyapı modeline yakalandığı için reddettiğini belirtmek yeterlidir.

Foucault'nun belirlemelerinin bir örneğini oluşturduğu "post-yapısalcı" ideoloji teorisi eleştirisi, alternatif bir teorik model odağı olarak "söylem" kavramını geliştirdi. Doğal olarak, ilgili düşünce ve kavramlara meydan okunmadan basitçe birinin yerine diğeri geçirilemez: Toplumsal teoride ideolojiden söyleme geçişin kapsam ve anlamını anlamak için, söylem teriminin geniş bağlamlarında gelişen kullanımlarını değerlendirmek gerekir. Bunun, ideoloji teriminin çeşitli ve çeşitli kullanımlarını açığa çıkarmaktan daha kolay bir görev olmadığı söylenebilir.

METİNSELLİK

Başlarken, modern toplumsal ve kültürel teoride karıştırılmaları ve yanyana konulmaları bu tartışmaların suyunu bulanıran iki ayrı eğilimi açıklamak önemlidir. Bu noktada basitlik olsun diye, bunlara *metinsellik* ve söylemsellik konuları diyeceğim. Edebi ve kültürel teoride ve felsefede, önsel bir gerçekliğin soluk yansıması olmaktan çok metin olarak met-

ne yeniden değer verme ve değerlileştirmeye yönelik bir hareket *metinsellik* başlığı altında toplanabilir. Metnin önemine - "yazarlılığı", (writerliness) metinselliği, şeheviliği, edebiliği vb.- vurgu, birçok biçim alabilir. Birçok yeni ve geleneksel edebiyat, sanat ve film eleştirisi biçimi, tarihsel, toplumsal ya da biyografik "bağlam" gibi dışsal faktörlere göndermeyle açıklanacak bir şey olmaktan çok *kendi başına* ele alınacak bir "metin" olarak inceleme nesnesiyle ilgilenirler. "Metin" ile "bağlam" arasındaki denge ve çatışma iddiaları, çeşitli alanlardaki böylesi disiplinlerde yıllarca çok tartışılmıştır.

"Metin" iddialarının son yıllarda yükseldiğini çürütmek güç olur ve bu değişikliğin altında yatan en temel nokta, yeni bir dilin niteliği kavrayışıdır. Kültürel teori söz konusu olduğu ölçüde anahtar figür Roland Barthes'tı. Her yazının metin olduğuna dair savı, bizi sadece kendini gösterdiği yerde "metinsellik"i tanımaya ve papaz ya da pedagoğun sahte meşrulaştırmasına sahip çıkan yazıda görmezlikten gelmeye yönelten yapay görünüşlerine karşın, iyi karşılandı. Bu nedenle, "yazarlılık" (tıpkı "ressamlılık" painterliness gibi) bir metnin değişken yanı olabilir; fakat bütün yazı biçimlerinin bir stili vardır.² Bu konumun temelinde, dilin bir içerik aktarım aracı olmadığı anlayışı yatar içerikleri parazitsiz aktaracak şekilde "saydam" değildir: Aksine dil, anlam *üreticisidir*. Bu düşünce, Jacques Derrida'nın eserinde daha radikal bir sonuca götürüldü; Derrida'ya göre, örneğin, özet ya da çeviri diye "bir şey yoktur" -sadece "başka bir" metin vardır.³

Kolayca görülebileceği gibi, bu savlar geleneksel bilgi iddialarını kökten yıkarlar; alışlagelen "akademik" yazı ve "yaratıcı" yazı ayrımına, "olgu" ve "kılıgı" ayrımına meydan okurlar. Etkileri, sadece metinsel yapıbozum (metnin operasyonlarında gömülü anlam izlerini açığa çıkarma) pratiğinin ol-

2 Bu bağlamda Barthes'in ayıklık (la clarté) anlatımının (*Writing Degree Zero'da*) bir değerlendirilmesi için bkz. John Sturrock, 'Roland Barthes' *Structuralism and Since* (Oxford University Press, 1979).

3 Jacques Derrida, *Dissemination*, çev: Barbara Johnson, (Chicago University Press, 1981).

dukça popöler olduğu edebi ve kültürel incelemelerde değil, felsefe ve tarih gibi disiplinlerde de görünür. Tarihte zaman zaman "dilbilimsel dönüş" diye işaret edilen şey, açıkça, metinselliğe daha fazla vurguya yönelik hareketle ilgilidir: Arşivler, tarihçinin çabasının geleneksel hedefi olan daha toplumsal "gerçeklik"le ilgili bilgi "kaynakları" olarak değil, kendi başlarına tarihsel, kültürel anlam üreticileri olarak incelenir, Hukuksal belgeler ya da tıbbi kayıtlar, böylesi kaynakların "kanıtı"nı verdiği doğrusal bir tarihsel anlatı gereğince açıklanabilen bilgi biçimlerine ulaşma kanalları olarak değil, daha çok kendi başlarına metinler olarak incelenir. Bu durum, daha sonra döneceğim kimi ilginç epistemolojik sorunlara neden olur. Felsefede, dili anlamın en açık olası ifadesinin sessiz taşıyıcısı rolüne bağımlı kılma alışkanlıkları (özellikle "Anglo" gelenekte) nedeniyle, metinsellik konusu eşit derəcede yıkıcı oldu. Buna karşı Derrida'nın felsefi eserleri -olumlu "çevrilemezlik"leriyle, kanşık ve acımasız dil oyunları ve yazarlıklarının sayfa üzerine görsel temsilleriyle- metinselliklerini, dolayısıyla içerdikleri herhangi bir "hakikat"ın olumsal doğasını, yazının "edimsel" denilen yanıyla ilan eder.

Sıradan "söylem" tanımları. "Metinsellik"e yeni vurgu ile Foucault'nun geliştirdiği "söylemsel"in dünyası arasına ayırım koymanın bir avantajı da basitçe metin, konuşulan söz ya da iletişim anlamında dil olarak "söylem"le ilgili güçlükleri görmemize olanak vermesidir. Söylemin bu görelilik olarak "sıradan" anlamları, tikel bir konuda bir "söylem" ya da "yazı"nın söz dağarcığından kolayca akla gelir. Örneğin *Oxford English Dictionary*, "söylem"in anlamları olarak şunları sıralar: Konuşmak, söyleşmek, tartışmak; bir konuda uzun uzun konuşmak ya da yazmak; bir konuşma, bir anlatı. Fransızca da aynıdır -*discours*, sözlükte "laf etme, konuşma, ele alma, inceleme, dil" vb. olarak verilir. Fakat çağdaş teorik tartışmalarla ilişkili olarak, terimin bu tarihsel anlamları, bizim için sınırlı kullanımı olan anlamlardır. Barthes, Derrida ve diğer yazarlardaki metinselliğe vurgu (zaman zaman yanlış ya da gevşek bir şekilde "söylem teorisi" olarak anılan), Foucault ve diğerlerinin bir söylem

teorisini ya da söylemsel oluşundan daha toplumsal bir bağlamda betimleme çabalarından çok farklıdır -fakat bu düşünce okullarından *ikisinin de* söylemi sıradan anlamında ya da yukarıda verilen "sözlük" anlamında kullanmadığını anımsamak önemlidir.

FOUCAULT'NUN SÖYLEM KAVRAMI

Birçok çağdaş yazar ve teorisyen, "söylem" kavramına merkezli bir söz dağarcığı kullanıyor olmasına karşın, bu teorik sözcüğün ideolojiye, toplumsal oluşuma, sınıfa vb. tercih edilmesi nedeniyle ilgili en orijinal, anıtsal, genel teori için bakmamız gereken yer Foucault'nun eseridir. (Bizzat Foucault'nun, yukarıda kullandığım sözcüklerden çoğunu yadsıyacağı gözümüzden kaçmamalı, fakat bu soruna daha sonra döneceğim).

Foucault'nun söylem kavramını ve genel olarak söylemsellik diyebileceğimiz şeyi kullanımı, "metinsellik"le bağlantılı konulara tam karşıtlık içinde, bağlamla çok fazla ilişkilidir. Bir örnek alalım. Dil ile söylem arasına bir ayrım koyarken Foucault, dikkatimizi bağlamın hassas yanına odaklayacak şekilde yazar: "Bu ya da şu söylemsel olgunun dil çözümlemesinin ortaya koyduğu sorun her zaman şudur: Tikel bir bildirim hangi kurallara göre yapılmıştır ve sonuç olarak benzer öteki bildirim hangi kurallara göre yapılmıştır? Söylemin olaylarının betimlenmesi, oldukça farklı bir soruyu karşımıza çıkarır: *Digerinden çok bu tikel bildirimin ortaya çıkışı nasıl olur?*"⁴ (italikler benim). Foucault'nun söylem kavramını kavramak için en önemli genel nokta belki de budur: Söylenen *şeyin*, kendi tarihi ve varoluş koşulları (tarihçilerin, felsefecilerin ve diğer akademisyenlerin geleneksel olarak kullandığı

4 Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, çev: A. M. Sheridan Smith (Londra, Routledge, 1972), s. 27.

kategorilerden çok farklı olsalar da) bulunan bir ağa nasıl uyduğunu anlamamıza olanak verir. Tarihi bir denemede Foucault'nun çalışmasını özetleyen Edward Said, şöyle bir örnekle çalışmayı karakterize eder: "Bir doktorun doktorluk yapmasını ya da bir tarihçinin tarih yazmasını olanaklı kılan şey, esas olarak bir bireysel yetiler kümesi değil, bütün profesyoneller tarafından önsel olarak bir bilinçdışı gibi hesaba katılan kuralları izleme yeteneğidir." "Herkesten önce" diye iddia eder Said, "Foucault bu kuralların kurallarını saptadı ve daha da etkileyici bir şekilde, uzun zaman dönemleri içinde kuralların, nasıl insanların düşündüğü, yaşadığı ve konuştuğu şeyin (ve şeklinin) epistemolojik güçlendiricileri olduklarını gösterdi."⁵

Foucault'nun söylem kavramı, başlıca yöntembilimsel eseri *The Archaeology of Knowledge*'de (Bilginin Arkeolojisi) biçimsel olarak açıklanır; gerçi, buradaki savları, dikkate değer tarihsel anlatılarından herhangi biriyle *The Birth of the Clinic* (Kliniğin Doğuşu), *Madness and Civilisation* (Delilik ve Uygarlık), *Discipline and Punish* (Disiplin ve Ceza), *History of Sexuality* (Cinselliğin Tarihi) vb.- tanışık olan okuyucularda, olasılıkla daha fazla titreşim bulacaktır. Foucault, söylemsel bütünlükler hakkında düşünmek için kabul edilen kategorilerin -kitap, eser, gelenek, tür ve disiplin gibi- iddialarını dağıtmakla başlar ve çözümlemenin inşaat bloklarının, en anlamlı birimleri hem yazılı hem sözlü "ifadeler" olan söylemsel alanın "katışksız bir betimlemesi" olması gerektiğinde ısrar eder.⁶ Doğal olarak, Foucault'nun "ifadeler"ine, neyin girdiğiyle ilgili yazında, bir miktar tartışma var; örneğin, Dreyfus ve Rabinow, Foucault'nun, bütün ifadelerle (Austin ve Searle gibi felsefecilerin günlük konuşma hareketleri dedikleri şeyle) değil, sadece bir özerkliği bulunan ve hakiki iddialar içeren bir ifadeler altkütlesiyle ("ciddi konuşma hareketleri" nosyonuna yakın) ilgilendiğini inandırıcı bir şekilde savunurlar.⁷ Foucault'nun "ifadeler"i önerme ya da cümle değildir ve

5 Edward Said, "Michel Foucault, 1926-1984" Jonathan Arac (ed.), *After Foucault* (New Brunswick, Rutgers University Press, 1988), s. 10 içinde.

6 Foucault, *Archaeology of Knowledge*; s. 21-22.

gramer bakımından önermesel içeriği aynı olabildiği yerde bile, *sesletimsel işlevin* (bağlamsaldır) bir ifadeyi diğerinden farklılaştırabildiğini açıklar. Bir ifadenin nasıl düşünüldüğüyle ilgili örneği çok aktarılır: Bir Fransız daktilosunun tuşlarındaki harf dizilişi AZERT'nin bir ifade olmadığını; oysa bu dizilişin bir daktilo kullanma klavuzunda sunulmasının, "Fransız daktilografların benimsediği alfabetik düzen" olarak bir ifade olduğunu ileri sürer.⁸

Gilles Deleuze, Foucault'yu "yeni arşivci" diye yansıtarak, "Azert" tartışmasını yergici bir şekilde Gogol'un bir öyküsüne benzetti: "Hem üst üste bindirilen önermelerin dikey hiyerarşisini hem de her birinin diğerine yanıt verir gibi görüldüğü cümlecikler arasında kurulan yatay ilişkiyi görmezlikten gelecektir. Bunun yerine, daha önce kavranılamaz olanı, yani ifadeleri okumasına olanak veren bir tür çapraz çizgi boyunca göz gezdiren hareket halinde kalacaktır."⁹ Bu, *The Archaeology of Knowledge* büyüleyici bir yöntembilimsel deneme olmasına karşın karakteristik Foucaultcu "sürprizler"le ve insanın entelektüel varsayımlarının ince ayrıntılarına meydan okumalarla dolu "göz gezdirip" bazı ifadeleri seçerken Foucault'nun kendi başarılarının, ana hatlarını çizdiği biçimsel yöntemle açıklanmadan kaldığı anlarına gelecek şekilde parlatılabilir.

"İfadeler" molekül birimlerse, Foucault'nun bir "söylem" ya da daha kesin olarak bir "söylemsel oluşum" demek istediği söylemsel bir ifadeler birliğini yaratan nedir? Foucault, genel olarak, söylemsel alanı "dağılma sistemleri" tarafından karakterize edilmiş alanlar olarak teorileştirir ve incelemek istediği söylemsel düzenliliklerin temelini oluşturan, bu dağılmaların sistematikliğidir. "Tıp", "iktisat" ya da "gramer" denilegelen bir grup ifade örneğine gönderme yaparak açıklar bu. Foucault, bir ifadeler grubu olarak birliklerinin yattığı yer konusunda bir ifadeyi, şu gruptan çok bu gruba ait yapan nedir- akıl yürü-

7 Hubert Dreyfus ve Paul Rabinow, Michel Foucault: *Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Brighton, Harvester, 1982), s. 45-48.

8 Foucault, *Archaeology of Knowledge*, s. 85-86.

9 Deleuze, *Foucault* (Minneapolis, Minnesota University Press, 1988), s. 1.

tür. Çeşitli olasılıkları reddeder -iyi tanımlanmış nesneler, kesin normatif ifadeler ya da devamlı temalar yoktur- bunun yerine, birbiriyle bağdaşmayan çeşitli temaların, aralarında boşluk bulunan dizilerin, heterojen çözümleme düzeylerinin vb. görüldüğü sonucuna varır. Dolayısıyla der, bizzat bu dağılmaları inceleme düşüncesi bunu izler, "bir düzenliliğin, ardışık görünümüleriyle, eşzamanlılıklarındaki bağıntılarıyla, ortak bir mekandaki konumlarıyla, karşılıklı işlevleriyle, birbirine bağlı ve hiyerarşik dönüşümleriyle bir düzenin" ayırt edilip edilemeyeceğini keşfetmek. Foucault "söylemsel oluşum" kavramını (çoğunlukla basitçe "söylem" olarak yansıtılan), ifadelerin söylemsel bir alana dağılmalarındaki düzenliliklerin keşfi içine yerleştirir. Aktaralım: "Birçok ifade arasında şöyle bir dağılma sistemi betimlenebildiği zaman, nesneler, ifade tipleri, kavramlar ya da tematik seçimler arasında bir düzenlilik (bir düzen, bağıntılar, konumlar, dönüşümler) tanımlanabildiği zaman, kolaylık olsun diye, *söylemsel bir oluşumla* uğraşıyoruz deriz."¹⁰

Bu noktada şunu vurgulamak gerekir: Foucault, söylemsel alanda karşılaşılan dağılma ve süreksizlikleri vurgulayarak geleneksel "söylem birliklerinin bir eleştirisinden başlamasına karşın, nihai projesi *farklı* birlikleri ve düzenlilikleri açığa çıkarıp yeniden biçimlendirmektir -çalışmasının, tarihsel zihinsel hastalık, cezalandırma, cinsellik vb. anlayışı üzerindeki etkisinden görülebileceği gibi. *Tout court* bir dağılma, olumsuzluk ve heterojenlik teorisini değildir ve Fransız referans kitabı *Petit Larousse*, kendisini "kendi tarih teorisini süreksizlik üzerine kuran bir felsefeci" olarak tanımladığında o kendisini "afallatılmış" (flab-bergasted) olarak betimledi. ("Kuşkusuz" diyordu, "meramımı yeterince açıklamadım").¹¹ Bu noktada,

10 Foucault, *Archaeology of Knowledge*, s. 37-38.

11 Bkz. Fontana ve Pasquino ile söyleşi, Foucault, *Power/Knowledge* içinde, s. 111. Daha sonra Foucault, tarihteki süreksizliği "çözülmesi gereken bir sorun olarak" gördüğünü ileri sürerek bu yanlış anlamadan dönecekti (Boncenne ile söyleşi, "On Power" Lawrence Kritzman (ed.), *Michel Foucault: Politics, Philosophy; Culture* (New York ve Londra, Routledge, 1988), s. 100 içinde).

tikel söylemlerle (tıbbi, cezai, cinsel vb.) ilgili anlayışımızı yeniden biçimlendirmeye çalışırken Foucault'nun üstlendiği ayrıntılı tarihsel araştırmalar ile örneğin, söylemsel düzenleme ve düzenliliklerin ne olabileceğinin önemli herhangi bir ayrınılandırılması olmadan sosyolojinin "sosyolojik söylem" halini aldığı son derece yüzeysel yeniden etiketleme arasında bir farklılık dünyası bulunduğu da eklenebilir.

Foucault'nun söylem kavramı, aynı anda hem klasik Marksizmin kategorilerinin -özelikle, belalı ideoloji kavramını- açıkça reddini gerektiren hem de en tam ayrıntılandırılmış, geliştirilmiş seçeneği sunan teorik bir sisteme (ne kadar sistem karşıtı olursa olsun) gömülüdür. Aşağıdaki başlıklar altında ele alınmasını önerdiğim daha geniş konularla ilişkilendirmeden Foucault'nun söylem kavramının ölçüsünü almak olanaksızdır: (1) Söylemin sosyolojik ve tarihsel bağlamıyla ilgili konular, özellikle determinizm sorunu; (2) epistemolojiyle ilgili konular ve bilgi, hakikat ve erk sorunu; (3) özne, aracılık, kendi ve etik tanımıyla ilgili konular. Elbette, bu başlıkların bizi, Foucault'nun ideoloji kavramına yönelttiği özgül itirazlara götürmesi (göstereceğim gibi) rastlantı değil ve ideolojiden söyleme bu geçişin, çok daha geniş bir teorik dönüşümün kalbinde olduğu görülebilir.

Foucault ve Determinizm Sorunu

SÖYLEM VE SÖYLEMSEL OLMAYAN

Başlangıç olarak, Foucault'nun determinizm konusundaki tutumunu değerlendirirken en açığı, *The Order of Things*'in (Şeylerin Düzeni) neden olduğu soruları yanıtlarken "bağımlılıklar oyunu"nun üç yanı arasına açık bir ayrım koyduğu bir denemeye bakmaktır. Foucault burada şu bağımlılıkları ayırt eder:

Söylem içi bağımlılık (bir söylemsel oluşumdaki nesneler, operasyonlar, kavramlar arasında);

Söylemlerarası bağımlılık (farklı söylemsel oluşumlar arasında; örneğin, *The Order of Things*'de tartışılan doğal tarih, gramer vb. arasındaki bağıntılar);

Söylemdışı bağımlılık (söylemsel ve söylemsel olmayan dönüşümler arasında; örneğin *Madness and Civilization*'da ve *The Birth of the Clinic*'te incelenen, tıbbi söylem ile bütün bir ekonomik, siyasal ve toplumsal değişimler oyunu arasındaki bağıntılar).

Marksizmdaki determinist temel/üstyapı modeline açık bir göndermeyle Foucault şunu ekler: "Çokbiçimli bağıntılar salkımını aleni kılmak için, nedeninin sonsuz geniş ayrıcalığını askıda bırakarak, bir-biçimli, basit bir nedensellik saptama nosyonu yerine bu bütünsel bağımlılıklar oyununu geçirmek istiyorum."¹² Foucault, ideoloji kavramının, Marksizme özgü tek doğrusal ekonomik determinizm tarafından geri döndürülemez ölçüde kirletildiğine inanıyordu.

Bütün "post-yapısalcılık" biçimlerini, bütün söylemsel olmayan toplumsal görüngülerin ortadan kaldırıldığı dizginsiz bir idealizm olarak görenler için, söylem ile söylemdışı toplumsal pratikler arasına Foucault'nun koyduğu açık ayrımı vurgulamak gerekir. Söylemsel ile söylemsel olmayan arasındaki ilişkileri düşünme şekli ve bunlara verdiği değerler, Marksizmin göreneklerinden bütünüyle farklıdır. *The Archaeology of Knowledge*'de Foucault, biraz tartışmalı bir şekilde "şeyler"i "sözcükler" tarafından üretimi olarak özetlenebilecek bir görüş geliştirdi. Söylemler, göstergelerden ibarettir, fakat şeyleri anlatmaktan fazlasını yaparlar; zira "sözünü ettikleri nesneleri sistematik bir şekilde biçimlendiren pratikler"dir. Foucault, klasik materyalist hiyerarşiyi tersine çevirerek, söy-

12 Foucault, 'Politics and the Study of Discourse' (*Esprit*, 1968'den çevrilen bir makale), *Ideology and Consciousness*, 3 (1978), s. 7-26.

lemsel pratik kurallarının “bir gerçekliğin dilsiz varoluşunu, bir söz dağarcığının düstursal kullanımını değil, nesnelerin düzenlenişini” tanımladığını söyler.¹³ Dikkati “şeyler”den “gönderge”ye çevirmek ve “Söyleme önsel ‘şeyler’in esrarengiz hazinesinin yerine, sadece söylemde ortaya çıkan nesnelerin düzenli oluşumunu geçirmek. *Zemine, şeylerin temeline* gönderme yapmadan, bir söylemin nesneleri olarak biçimlenmelerini olanaklı kılan ve bu nedenle tarihsel görünüşlerinin koşullarını oluşturan kurallar gövdesiyle ilişkilendirilerek *bu nesneleri* tanımlamak” ister.¹⁴

Bu nedenle Foucault, sözcüklerle şeyler arasındaki “sıkı kucaklaşmanın, nesnelerin söylemde inşasını yöneten süreçlere ulaşmakla gevşetilebileceği iddiasını betimler. Bu, suçluluğun bir tıbbi uzmanlık nesnesi haline, *cinsel davranışın* psikiyatrik söylemin bir nesnesi haline nasıl geldiği gibi sorunları ele almak için gereksinim duyduğu çözümleme düzeyidir. Başka bir örnek alırsak, on dokuzuncu yüzyılda aile ile adliye arasındaki “birincil” (ya da “gerçek” -tuhaf bir geri adım) ilişkileri, psikiyatrik söylemin nesneleri” ve üçüncü bir sorunu, on dokuzuncu yüzyıl psikiyatristlerinin aile ile suç arasındaki ilişkiler konusunda ne *söyleyebildikleri* sorununu ayırıştırır. Bu nokta, Foucault’ya *Cinselliğin Tarihi* yerine bir cinsel fanteziler arkeolojisi yaratmanın yararlı olup olmayacağı sorusunun sorulduğu bir görüşmede daha güzel açıklanır. Soruya şu yanıtı verir: “Aslında, cinsellik alanında yaptığımız, yapmakla yükümlü olduğumuz, yapmamıza izin verilen, yapmamız yasaklanan şey ile kendi cinsel davranışımız konusunda söylememize izin verilen, söylemekle yükümlü olduğumuz, söylememiz yasaklanan şey arasındaki ilişki olan cinsellikle ilgili bir söylemin arkeolojisi ni yapmaya çalışıyorum. Konu budur. Bir fantezi sorunu değil, bir söze dökme sorunudur.”¹⁵

13 Foucault, *Archaeology of Knowledge*, s: 49.

14 a.g.y., s. 47-48.

15 Kritzman, *Michel Foucault*, s. 8.

Foucault'nun söylem kavramıyla bağlantılı olarak ele alınabilecek çok sayıda sorun var. Önce, Marksizmde karşılaşılan determinizm hiyerarşisini radikal sorgulamasını belirtmemiz gerekir. Foucault, belirlenimi doğrusal olmaktan çok çok-biçimli olarak gördü ve -Said'in belirttiği gibi- "insanların nasıl düşündüğü, yaşadığı ve konuştuğu"ndan yakından "sorumlu olan pratik oluşturmada söylemin belirleyici gücünü ileri sürmek istedi. Foucault, sadece söylemsel öncesinin dilsiz, gri dünyasında değer gören ve söylemin üretken yaratılanna al-dırmayan materyalist zihniyete meydan okumak da istiyordu. İkincisi, bu noktada, Foucault'nun Marksizmdeki toplumsal yapı kavrayışına her durumda karşı çıktığını ve -elbette- yapının belkerniği olarak toplumsal sınıfın rolüyle sınırlandığını belirtmek gerekir. Foucault, aşağıda ele alacağım başka bir eşit derecede genel kavram geliştirdi -erk kavramı. Genel olarak çözümlemeye yöneldiği söylemler -tıbbi, hukuksal, cinsel vb.- sınıfın oldukça dışında değerlendirmelere götürdü.

TARİH VE SOYKÜTÜĞÜ

"Söylem kavramının Foucault'nun erk üzerine genel odaklanmasıyla nasıl birbirine geçtiğine bakmadan önce, tarihte "köken" arayışının önceliğini reddi ile maddinin "önceliği"ni (Marksizmdeki gibi) reddi arasındaki bağları açıklamak önemlidir. Nasıl birisini yadsımak için bir söylem teorisi geliştirdiyse, arkeoloji ve soykütüğü kavramları da ötekini yadsımak için tasarlandı. *The Archaeology of Knowledge*'in giriş pasajında Foucault şunu ileri sürer: "Bütün" tarih, birbiriyle bağlantılı ve yanlış bir varsayımlar kümesi etrafında oluşturuldu: Bir uygarlığın topyekün biçiminin ya da bir toplum ilkesinin yeniden oluşturulabildiği; bir dönemin bütün görüngülerinin, iç uyumlarının nedeni olan altta yatan yasalarla ortak bir anlamlılıkları bulunduğu; homojen ilişki sistemlerinin kurulabil-

digi; nedensellik ağlarının saptanabildiği; ekonomik, toplumsal, zihinsel, teknik ya da siyasal görüngülerin sınırlarını keşen aynı tarihsellik biçiminin etkili olduğu varsayımları. “Bunlar, dizilerden, bölünmelerden, düzey farklılıklarından, geçişlerden, kronolojik özgüllüklerden, tikel yeniden ele alma biçimlerinden, olası ilişki tiplerinden söz ettiğinde yeni tarih tarafından meydan okunan postülatlardır” diye yazıyordu bu meydan okumanın büyük ustası.¹⁶ Bütün ya da bütünleştirici bir tarih, bütün görüngüleri bir tek merkeze çekme eğilimindedir; Foucault’nun “genel” dediği tarih ise, dağılma mekânını kullanır.

Bu tema, Foucault’nun “rasyonelliği insanoğlunun telosu yapacak orijinal bir temel arayışı”na karşıtlık içinde bir merkezsizleşme biçimi olarak gördüğü Nietzscheci soykütüğü nosyonunu kendine mal etmesinin temelini oluşturur.¹⁷ “Nietzsche, Soykütüğü, Tarih” başlıklı denemesinde Foucault, Nietzsche’nin soykütüğü kavramının “kendisini köken arayışının karşısına” koyduğuna dair savının anlamını ayrıntılandırır. “Köken garabetleri”ni, doktora gereksinim duyulduğunda bir felsefeci çağırmaya benzetir: “Tarih, yoğunluk anlarıyla, atlamalarıyla, uzun ateşli ajitasyon dönemleriyle, bayıltıcı büyüleriyle somut bir gelişme gövdesidir; sadece bir metafizikçi, onun ruhunu uzak köken ideallğinde aramaya çalışır.”¹⁸

Deneme, Nietzsche’nin çeşitli Almanca sözcükleri çoğunlukla hepsi de “köken” olarak çevrildiği halde, doğrusu soy (*Herkunft*), beliriş (*Entstehung*) ve köken’e (*Ursprung*) işaret eden farklı zamanlardaki kullanımını eleştirel bir şekilde değerlendirir. Foucault’nun bu terimlerle ilgili değerlendirmeleri, kendi soykütüksel tarih yazımı ile geleneksel, köken-yönelimli bir yaklaşımın konulan arasındaki uçurumu aydınlatır. Kökeni “soy” olarak yeniden kalıba dökmek, insanın benzer-

16 Foucault, *Archaeology of Knowledge*, s: 9-10.

17 a.g.y.; s. 13:

18 Foucault, ‘Nietzsche, Genealogy, History’ Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader* (Harmondworth, Pregrine Books, 1986), s: 77 içinde.

likten çok farklılığı, bir başlangıçtan çok başlangıçları, içsel hakikatten çok dışsal rastlantıyı düşünmesine olanak verir. Soy araştırma, Foucault'ya göre, temel atmanın karşıtıdır; hareketsizi rahatsız etmek, birleşigi parçalamak ve bağdaşık olduğu sanılanın heterojenliğini göstermektir. Son olarak, soy alanı vücudun alanıdır ve soykütüğü, bu nedenle vücut ve tarih "eklemlenmesi"nin içine konumlandırılır.¹⁹ "Beliriş" kavramı, alışılmış köken perspektifiyle eşit derecede bağdaşmazdır. Beliriş, diyor Foucault, tarihsel sürecin doruğu değil (işler öyle görünse bile), sadece bir dizinin "mevcut bölümleri"dir. Şimdiki anda erekbilimsel bir motif okumamalıyız; bu nedenle, soykütüğü "anlamın erken gücünü" *değil*, üstünlüklerin tehlikeli oyununu kanıtlamaya çalışır. Nietzsche'den aktarma yapar; "Tasadüfün zar fincanını sallayan zorunluluğun demir eli."²⁰

Bu tehlike ya da tesadüf teması, bir tarih felsefesiyle bü-tünleştirilmesi kolay olmayan bir temadır ve çok az tarih yazıcı bu tikel maydan okumayı üstlenir. Ne var ki Foucault, *Col-lège de France*'taki açılış konuşmasında ("düşünce sistemleri tarihi profesörü" olarak) "tesadüf ile düşünce arasındaki ilişki-yi düşünmemizi olanaklı kılan bir teorinin yokluğu" dediği şe-ye dikkat çekti. "Kesikli sistematiklikler" incelemesine karakteristik yaklaşımı açıklamasına şunu ekledi: "Son olarak, bu kesikli söylemsel dizilerden her birinin, belli sınırlar içinde kendi düzenlilikleri bulunduğu doğru olsa da bunları oluşturan öğeler arasında mekanik nedensellik ya da ideal zorunluluk bağları kurmak artık kuşku götürmez derecede olanaklı değildir. Bir kategori olarak *alea*'nın (tesadüf) olayların üreti-mine girişini kabul etmeliyiz."²¹

Foucault, tesadüf, kesinti ve maddiliğin söylemler tarihine dahil edilmesi gereken üç öge olduğunu ileri sürerek devam etti -düşünce sistemleri tarihi ile tarihçilerin pratiği ara-

19 a.g.y.; s. 80-83,

20 a.g.y., s. 83-86, 89.

21 Foucault, "The Order of Discourse," çev: Ian McLeod, Robert Young (ed.), *Untying the Text* (Londra, Routledge, 1981), s. 69 içinde.

sında bir bağlantıya izin vererek- fakat bazı tarihçiler için bunların, tarihi zorunluluğun açığa vuruluşu gibi göstererek kurtulunması gereken "üçlü bela" oldukları yorumunu da yaptı.²² Foucault'nun tutumu, profesyonel tarihçiler arasındaki aşın çekişmeyi gösterdi -belki de şaşırtıcı değil. Zira, Batı tarih yazımı geleneklerine temel bir meydan okumayı gündeme getirdi ve birçok genç tarihçi ve aslında, tarihsel incelemelerin genellikle çektiğinden daha geniş bir okuyucu kitlesi üzerinde muazzam bir etkisi oldu. Bir söyleşide yaptığı tipik bir belirleme, *haklı* olduğu halde kendisini birçok tarihçi için itici kılan Foucault'daki nitelikleri gösterecektir: "Birkaç yıl önce, tarihçiler sadece savaşların, kralların ve kurumların tarihini değil ekonominin tarihini de yazabildiklerini keşfetmekten çok onur duyarlardı; şimdi ise hepsi, aralarında en açık göz olanlar duyguların, davranışların ve vücudun tarihini yazmanın da olanaklı olduğunu öğrenmiş oldukları için hayrete düşüyorlar. Kısa sürede, Batı tarihinin kendi 'hakikat'inin üretilme ve kendi sonuçlarını üretme biçiminden koparılamayacağını anlayacaklardır."²³ Foucault için söylem kavramı, kendisinin hakikat, bilgi ve erk kavramlarıyla yakından bağlantılıdır. Önce Foucault'nun erk kavramına ve bunun bir bütün olarak onun düşüncesi sisteminde oynadığı role dönelim.

ERK

Foucault'nun çalışması Marksist ideoloji teorisi belirlenimin kavramlaştırılma tarzına bir eleştiri ve alternatif olarak değerlendirildiğinde, buradaki amaçlarımız bakımından erk kavramı önemlidir. Zira Foucault, bu bölümün başında sözü edilen bağımlılıkların çokbiçimli oyununa gösterdiği ilgiyle

22 Foucault, 'Order of Discourse' s. 69.

23 Kritzman, *Michel Foucault*, s. 112.

gerçekten duygudaşlık içinde olan bir erk kavramı geliştirdi. Göreceğimiz gibi, erki aracılıklara (ister devlet, ister bireyler, ister ekonomik güçler vb. olsun) yerleştirmeyip, erki "mikro" operasyonları gereğince ve strateji ve teknolojiler aracılığıyla gören bir erk kavramı geliştirdi. Genel terimlerle, onun erk kavramı sisteminin, sadece Marksizmle değil, içlerinde belirleyen bir toplumsal yapı paradigmasının varolduğu pek çok modern toplumbilimle de herhalde en az bağdaşan ögesidir. Bu nedenle, Foucault'nun bu yeni erk kavramıyla meydan okumakta olduğu şeyin önemi anlamak için, Giddens'in sosyolojide yapı/aracılık ikiliğinin yapı tarafına geleneksel "egilme" dediği şeyin ardağını masaya yatırmak gerekir.²⁴

Başka bir güçlük de yöntembilimsel bakımdan konuşursak, Foucault'nun kendi gelişmesinin, en çok erk sorunu etrafında karmaşık olmasıdır. Eger Foucault'nun çalışmasında anlamlı bir "kopma" varsa, *The Archaeology of Knowledge*'dan sonraya yerleştirilmesi gerekir. Hubert Dreyfus ve Paul Rabinow, Foucault'nun ilk eserleri (özellikle *Madness and Civilization*, *The Birth of the Clinic* ve *Words and Things*) üzerinde düşündüğü bu metnin, Foucault'nun bir bakıma yeni bir yönde geliştirdiği yöntembilimsel bir başarısızlık olduğunu belirtirler. Foucault'nun "yapısalcılıktan hiç etkilenip etkilenmediği gibi bir dizi tartışmayı işin içine sokarak, bu konuda birbiriyle bağlantılı karmaşık bir tezler kümesi ileri sürerler. Foucault, derler, toplumsal ve kurumsal pratiklerin analitik olarak bağımlı kılındığı epistemik rejimler olarak söylem anlayışıyla başladı; bu, teoriye pratikten fazla ağırlık vermeye ve "arkeolog"u görüngübilimsel ve epistemolojik olarak incelenen söylemsel oluşumlardan koparılmış gibi sunmaya yöneldi. Fakat Foucault'nun sonraki eserleri, *Discipline and Punish* ve *The History of Sexuality*, teori karşısında pratiği kollamaya dayanır ve söylemi, "örgütlenmiş ve örgütleyen" pratikler çerçevesinde an-

24 Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory* (Londra, Macmillan; 1979), s. 253 cd.

lar; bu bakış açısında arkeoloji, ilkesel yöntem olarak soykütüğüne yol verdi. Yazar, artık kendisini incelediği toplumsal pratiklerden kopuk görmez.²⁵

Foucault'nun bakış açısındaki bu değişikliğe bakmanın başka bir yolu da basitçe *erk* kavramını /keşfetmiş olduğunu söylemektir. Kendisinin de belirttiği gibi: "Şimdi geri dönüp düşündüğümde, *Madness and Civilisation* ve *The Birth of the Clinic*'te erk dışında neden söz ettiğimi kendi kendime soruyorum. Yine de sözcüğü hemen hemen hiç kullanmadığımı ve önümde böyle bir çözümleme alanının bulunmadığının farkındayım."²⁶ Erk sorununu formüle etmedeki güçlüğüyle ilgili kendi açıklaması, klasik Foucaultcu bir açıklamadır: "Bu, içinde bulduğumuz siyasal ortamla kuşku götürmez derecede bağlantılı bir yetersizlikti." Demek ki siyasal ortam, onun kendi söylemsel oluşumlar modeli gereğince, genel olarak siyasal söylemler kadar Foucault'nunki gibi teorik bir söylemde de rol oynar. Diğer birçok bağlamda olduğu gibi burada da, Foucault'nun savaş sonrasından 1968 Paris'ine kadarki alt-kültürünün sol Ortodoksluklarından ne kadar etkilendiği açıktır. Ekonomik değerlendirmelerin üstünlüğü üzerine Marksist ısrarın, diğer erk değerlendirmelerini sistematik olarak dışlamaya ya da tıkamaya eğilimli olduğunu birçok kez belirtmiştir. Bunu kendi konularıyla ilişkilendirerek şunu söyler: "Çok basit bir şekilde belirtirsek, sadece ekonomik önemine bakılırsa, psikiyatrik gözetimin, bireylerin zihinsel normalleştirilmesinin ve ceza kurumlarının kuşkusuz oldukça sınırlı önemleri olur. Diğer yanda, erk çarklarının genel işleyişinde kuşku götürmez derecede özseidirler. Erk sorununu gündeme getirme ekonomik kerteye ve bunun hizmet ettiği çıkar sistemine bağımlı tutulduğu sürece, bu sorunları fazla önemli görmeme eğilimi varoldu."²⁷

25 Bkz. Dreyfus ve Rabinow, *Michel Foucault*, Bölüm 4.

26 Foucault, *Power/Knowledge*, s. 115.

27 a.g.y., s. 116.

Foucault'nun erk kavramı, önemli ölçüde, Marksizmin ekonomik çıkardan kaynaklandığı düşünülen bir sınıf hakimiyeti aracı olarak erk teorisinin bir eleştirisi olarak geliştirildi. Foucault erki, sahip olunan bir şey olmaktan çok *uygulanan* bir şey olarak görüyordu; araçlara ve çıkarlara bağlanmaz, sayısız pratikle birleştirilir. Erk, bu nedenle, "dipten" yukarıya çalışabilir ve Foucault, erk operasyonlarını mikro düzeyde betimlemek için kılcal damar nosyonunu kullanır. Erk, münhasıran olumsuz da değildir; daha baskıcı boyutlarının yanı sıra, haz ve anlam da üretir -yoksa, diye sorar Foucault, erk bu kadar baştan çıkarıcı ve güçlü olur muydu?

Bu erk çözümlemesi, şimdi daha genel olarak toplumsal teoride "özcülük" (bu kitapta daha önce, Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'nin öne sürdüğü savlarla bağlantılı olarak tartışılan) eleştirisi olarak tartışılan şeye uygun olmadıkça, açık olmaz. Foucault'ya göre "Erk, toplumsal gövdeyle birlikte genişler; ağının telleri arasında ilksel özgürlük mekânları yoktur."²⁸ Hepimiz zaten düzenlenmişiz, zaten erk ağlarına katılırız, zaten erk operasyonları içinde oluşturulmuşuz -erkin yukarıdan baskı yaptığı "özgür bireyler" gibi nosyonlar, bütünüyle anlamsızdır. Foucault, bu tutumun "her yerde erk görme"yi ya da Marksizmin her şeyi iktisada indirgemesi gibi, her şeyi erke indirgemeyi gerektirmediğine inanıyordu. Aksine sorunun, erkin özgül yöntemlerle ve stratejilerle *nasıl* işlediğini, modern Batı toplumunda giderek artan bireylerin disipline edilmesi gibi önemli geçişlerin *nasıl* gerçekleşmiş olduğunu ve erkteki değişimlerin siyasal ve ekonomik boyutlarının *nasıl* gösterilebileceğini anlamak olduğunu belirtiyordu.²⁹

Nasıl sözcüğü, Foucault'nun erk kavramının anahtarıdır. Yoksulluk sorununun öncelikli önemini yitirmiş olduğu modern Batı toplumlarında erk sorununun temel bir statü aldığı değerlendirilmesinde bulunmuştur. Yine de erk sorulan -Kim

28 a.g.y., s. 142.

29 Kritzman, *Michel Foucault*, s. 104-105.

benim için karar alıyor? Kim beni bunu yapmaktan alıkoyup şunu yapmamı söylüyor?- *sadece nasıl oldu* sorunu çözüldüğünde yanıtlanabilecek sorulardır. Bu nedenle Foucault'ya göre, erkin "kim"ini -kim erki uygular- sadece "nasıl"la birlikte inceleyebiliriz: "Stratejiler, ağlar, mekanizmalar, bütûn bu tekniklerle bir karar kabul edilir ve o karar, alındığı biçimin dışından başka bir biçimde alınamaz."³⁰ Foucault, kendisinin *ne olur?* "küçük soru"sunun, erkin "düz ve empirik" *nasıl'ının*, erkin metafizigine ya da ontolojisine nihai bir meydan okumayı gündeme getirmediğini, dolayısıyla erkin '*ne, kim ve niçin*'ini ortadan kaldırmaya kalkışmadığını göstermiştir: Sadece erk tematiklerinin eleştirel soruşturulmasına izin verir. Çözümlemenin nesnesi, bir mutlak olarak ya da kendi başına erkten, *erk ilişkileri* bakımından erke değişir.³¹

Foucault, erkin "nasıl"ını incelerken, karmaşık ve değişen erk programları; stratejileri ve teknolojileri ayrımlarını geliştirdi.³² Ne var ki disiplin, normalleştirme ve "kanserli toplum"un parlak töszel tarihleri nedeniyle, bu teorik ayrıntılandırmalar ortaya çıktı. Örneğin *Discipline and Punish*, aleni işkenceyle cezalandırmadan denetimle cezalandırmaya bir değişimin görülebildiği Batı Avrupa'da erk operasyonlarının kapsamını ele alır. Foucault, on sekizinci yüzyıla kadar gelen dönemin işkencelerini, açık infazlarını vb. barbarlık olarak değil, giderek etkisiz ve pahalı kabul edilen bir erk tekniği olarak betimler (kanlı ayrıntılarla). Bunun yerine, hapishane gibi kurumların örgütlenmesi için bir model olan, fakat okul, hastane, ıslahevleri vb. gibi diğer kurumların tasarımını ve felsefesini de bildiren Bentham'ın panopticonunun* en çok aktarılan örne-

30 a.g.y., s. 103-104.

31 Foucault, "The Subject and Power" (Sonsöz), Dreyfus ve Rabinow, *Michel Foucault*, s. 217. 219 içinde.

32 Bu ayrımların değerlendirilmesi için bkz. Foucault, "Subject and Power" ve Colin Gordon'un Foucault, *Power/Knowledge*'a sonsözü, s. 251. Panopticon: Hücrelerin bir sahanlık etrafında dizildiği ve böylece muhafızların mahkûmları her an görebildiği daire biçiminde hapishane modeli -ç.n.

gini oluşturduğu gözetim teknikleri geliştirildi. İlke, en basit biçimiyle, mahkûmu gözetimcinin gözlerinin önüne çıkarmaktı: "Zindân ilkesi tersine çevrilir; gün ışığı ve gözetleyicinin bakışı, gözaltında tutulana karanlıktan daha etkili yakalar."³³ *Discipline and Punish*, sonradan daha çok öne çıkan birçok temayı açıklar ve bu kitabın, geniş bir yelpaze üzerindeki etkisini abartmak zor olurdu. Foucault, bir gözetim içselleştirilmesinin nasıl geliştiğini, mekânın nasıl siyasal bir sorun olarak kabul edilmiş olduğunu, erk ilişkilerinin nasıl basitçe hasım olmaktan çok heterojen olabildiğini vb. gösterir.

Tartışmamız bakımından en önemlisi Foucault, Marksizmde "üretken vücut" olarak -emek olarak- düşünülen vücutun, nasıl, sadece bir erk sisteminin "tabi kılınan vücut"u da olduğunda vücut olduğunu gösterir: "Büyük ölçüde bir üretim gücü olarak vücut erk ve egemenlik ilişkileriyle donatılır; fakat diğer yanda emek gücü olarak oluşturulması, sadece bir tabiyet sistemine (gereksinimin, titiz bir şekilde hazırlanan, hesaplanan ve kullanılan siyasal bir araç da olduğu sisteme) yakalanırsa olanaklıdır."³⁴ Sonraki eserinde formüle edilecek "biyo-enerji" temalarını müjdeleyen Foucault, *Discipline and Punish*'de, "siyasal vücut teknolojisi"nin bir çözümlemesini savunur. Yaklaşımının imalarını tartışırken Foucault, kendi erk kavrayışının, erki, "üstyapısal"a karşıt olarak üretim güçleriyle "ortak tözsel" olmaya götürdüğünü kabul eder ve Foucault'nun Marksizmin determinist etoslarıyla anlaşmazlığında bu kolayca görülebilir. Bu noktada, bunu, söz konusu konuların ideoloji/söylem çatışmasına odaklayacak şekilde nitelemeye kalkışmak yararlı olabilir.

33 Foucault, "The Eye of Power" *Power/Knowledge*, s. 147.

34 Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (Harmondsworth, Peregrine Books, 1979), s. 2 (Hapishanenin Doğuşu, çev: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge, 1992.)

FOUCAULT VE MARKSİZM

Foucault, kitaplarında ve daha da fazlası, başlıca incelemelerinin tezlerini açıkladığı birçok söyleşisinde sık sık Marksizmle anlaşmazlığına işaret etmesi anlamında, bu konuda post-yapısalcıların en lütufkândır. (Örneğin, Derrida'ya karşı sık sık dile getirilen yakınmalardan biri, Marksizmle "karşılaşma"sını sonsuza kadar ertelemiş gibi görünmesidir). Son söyleşilerinden birinde Foucault, "Marx'ın uzun süredir kendisini sınırlayan, çığırkanlığını yapan ve havada savuran parti dogmasıyla ilişkili olarak yükten kurtarma ve özgürleştirme"nin olabileceğine dair arzusunu ifade etti. "Marx sizin yöntembiliminizde etkili oldu mu?" sorusunu yanıtlarken Foucault, Marksizm ile kendi bakış açısının "bagdaşabilirliği" konusundaki anlaşmazlık ateşine biraz daha benzin döktü. Bilim insanı göreneği bakımından belli bir umursamazlıkla şu yanıtı verdi: "Evet, mutlaka. Biliyorsunuz, bu kitapları yazdığım dönemde, dipnotlarda Marx'ı aktarmak iyi bir biçimdi (kurumsal sol taraftan olumlu bakılmak için). Bu nedenle, bundan uzak durmaya dikkat ettim."³⁵

Daha ciddi olarak, Foucault'nun Marx'la anlaşmazlıkları köklü ve genişti. Bu bölümün bir sonraki altbölümünde göreceğimiz gibi, ideoloji/ bilim ayrımının ve eleştiri ya da yanılsama olarak ideoloji yorumunun dayandırıldığı "gerçekçi" epistemolojiyi bütünüyle reddetti. Özne nosyonunu, hem bireysel aracı hem Marksizmin varsaydığı sınıf özne nosyonunu da açıktan açığa reddetti. Determinizm sorunsalına ilişkin olarak -ve burada, Stuart Hall'ün "'belirlenimler' alanını terk ettiğimiz zaman sadece Marx'ın düşüncesindeki şu ya da bu evreyi değil, onun bütün sorunsalını çöllerleştiririz" sözünü anımsayabiliriz³⁶ -Foucault'nun tutumu, açık seçik meydan okuyucudur. Aracılık güçlerinden soyarak ve "üretim" ile "emek"in siyaset

35 Kritzman, *Michel Foucault*, s. 46.

36 Stuart Hall, 'Rethinking the 'Base and Superstructure' Metaphor,' s. 52.

ve tabiiyetle el ele gittiğini ileri sürerek, determinist modelin üzerinde inşa edidiği toplumsal yapıları -sınıf, devlet- bir tarafa bırakır. Bu nedenle, Foucault'nun Marksizm içinde çokbıçimli bir nedensellik modelini yeniden kurmaya çalışmaktan çok Marksist determinizmin sorunsalının dışında çalıştığı söylenir. Daha önce gördüğümüz gibi, Foucault, özellikle söylemsel öncesi "dilsiz gerçeklik"e boyun eğmez. Onun erk modeli, başa çıkılamaz ve bütün teorik yapı çökertilmeden içinden çıkılması zor olduğu anlaşılan Marksizmdeki topografik temel ve üstyapı metaforuna uygun değil. David Couzens Hoy'un ilginç bir şekilde gözlemlediği gibi: "Aslında, mutlak bir üst ya da alt olmadığı, daha çok bir şebeke ya da ağ söz konusu olduğu için, üst-alt metaforu kullanışsızdır. Dilbilimsel bir model, nedensel, materyalist bir modelden çok Foucault'nun kavrayışını yakalamaya yaklaşır. Foucault, ağı, bir dilde seslendirilebileni koşullayan, fakat hangi (ve ne zaman) filli seslendirmelerin ortaya çıktığını belirlemeyen bir gramere benzer düşünme eğilimindedir."³⁷

Burada, Marksist materyalizm çerçevesinde ortaya konan determinizm konusunun, Marksist bakış açısının doğup pekiştiği yer ve zamandaki entelektüel iklimle en sağlam birbirine geçen konu olduğu herhalde söylenebilir. Çok basit bir şekilde belirtirsek, Marksizmin materyalist (pratikte ekonomik indirgemeci) öncüllerinin, "belirlenimler"i on dokuzuncu yüzyıl ortalarına manifaktür kapitalizminin belirlenimlerinden çok farklı olan yirminci yüzyıl sonunun bir toplumundaki siyasal, kültürel ve toplumsal yaşam konusunda düşünmenin temeli olarak yetersiz olduğu açıktır. Tam da Marksist teoride kabul edilen şeye -Marksizmin bir söylem olarak içinden çıktığı tarihsel koşullara- dikkat çektiği ve kendi içinde ve kendi başına bu Marksizmin "hakikat" iddialarını yıktığı için, Fouca-

37 David Couzens Hoy, "Power, Repression, Progress: Foucault, Lukes, and Frankfurt School" *Foucault: A Critical Reader* (Oxford, Basil, Blackwell, 1986), s. 142

ult'nun çalışması birçok Marksiste itici gelir. Foucault'nun, yazdığı sırada egemen olan Marksist sol Ortodoksluğa karşı girişmek zorunda kaldığı put kırıcılığın derecesini gösteren Alan Sheridan, *The Order of Things*'teki polemiksel pasajı aktarır: "Marksizm, on dokuzuncu yüzyıl düşüncesinde sudaki balık gibi vardır; yani başka bir yerde nefes alamaz."³⁸ Sheridan'ın gözlemlediği gibi, Foucault o kitapta açıkça belirtir: "Marksizm, sona ermekte olan bir *episteme* tarafından, geri çevrilemez ölçüde sınırlanmıştır."³⁹

Bu kitabın özgül ilgileri bakımından hepsinden önemlisi, Foucault'nun söylem ve erk kavramları -ve aralarındaki yakın ilişki- sürekli ve tekrar tekrar bir ideoloji kavramı eleştirisi olarak ayrıntılandırıldılar. Genel Marksizm sorunu gündeme geldiğinde, sık sık doğrudan doğruya ideoloji konusuna geçiyordu. Örneğin 1975'te şunları söylüyordu: "Marksizme gelince, erkin sonuçlarını ideoloji düzeyinde sorgulamaya çalışanlardan biri değilim... Tarihsel bir gerçeklik olarak ele alınan Marksizmin, bilinç ve ideoloji lehine vücut sorununu tıkama yönünde korkunç bir eğilimi vardı."⁴⁰ Hem ideoloji eleştirisini hem söylem ve erk ile ilgili savlarını onun hakikat nosyonuyla bağlantılandırarak tutumunu özetleyebiliriz. Zira erke vurgusunun bir kısmı, kesinlikle, "hakikatin siyaseti" dediği şeyeydi. Marksizmin ideolojiye takıntılı ilgisinin ya da "hakikat dışının iktisadı"nın teçhizatını sökmesi, Foucault'nun bir inceleme nesnesi olarak "hakikatin siyaseti"ni oluşturması için özeldi ve onun ayrılmaz parçasıydı. Foucault'dan başka bir aktarma bağlantıyı daha da açığa çıkarır: "Kendimi biraz kılıgısal stilde göstermek isteseydim, şunlar her zaman benim sorun olmuştur derdim: Erkin sonuçları ve 'hakikat'in üretimi. Son yıllarda kullanılan bu ideolojik nosyondan hep rahatsız

38 Alan Sheridan, *Michel Foucault: The Will to Truth* (Londra, Tavistock, 1980), s. 70.

39 a.g.y., s. 73.

40 Foucault, *Power/Knowledge*, s. 58-59.

oldum. Yanlışları, yanlışlamaları açıklamak ya da sunumları çözümllemek için kullanıldı -kısaca hakiki söylemin oluşmasını engelleyen her şey. İnsanların aklından geçenler ile üretim koşulları içindeki yerleri arasındaki ilişkiyi göstermek için de kullanıldı. *Kısacası hakikat dışının iktisadı. Benim sorunum hakikatin siyasetidir* (italikler benim). Bununla uğraşmaya epey zaman harcadım.”⁴¹

Demek ki Foucault, Marksizmin “hakikat dışının iktisadı”na ilgisini kendisinin “hakikatin siyaseti” incelemeleriyle değiştirir. Foucault’nun Marksizmle ilişkisiyle ilgili en ilginç değerlendirmelerden biri, Foucault’nun projesinin “hegemonya biçimlerinin stratejik oluşumunun içinden çıkabileceği karmaşık çok katlı süreçler”i göstermek olduğunu -elbette Foucault’nun kendisi bu söz dağarcığını kullanmasa da- ileri süren Barry Smart’ın değerlendirmesidir.⁴² Smart’ın Foucault ve hegemonya üzerine makalesinin ardalanı, Marksist modelin kavramsal sınırlılıklarını kabaca gösterdiği ve Gramsci’nin çalışmasının Marksizmin sınırlılıklarının ötesine geçen çözümler sunma olasılığını tartıştığı daha önceki kitabı *Foucault, Marxism and Critique*’tedir.⁴³ Gramsci’nin “klasik Marksizm”in amentülerinden uzaklaşan olarak mı yoksa onun tarafından sınırlanan olarak mı okunabileceğiyle ilgili sorun, çok tartışmalı bir sorundur ve bu kitabın 4. bölümünün değerlendirilmesi, sınıf indirgemeci ya da özcü olmayan bir hegemonya modeli geliştirmekte Laclau ve Mouffe’nin Gramsci’den kopuşları üzerine ayrıntılı bir yorum bakış açısından bu sorunu ele almış. Bu değerlendirmede yoruma hâlâ çok yer var; Gramsci’yi klasik Marksist geleneğin dışına çıkarıp indirgemeci olmayan bir Marksizmin bayraktarı yapmak bana çok zorlama görünüyor. Barry Smart, sanırım haklı olarak, bu bakımdan Gramsci

41 Kritzman, *Michel Foucault*, s. 118.

42 Barry Smart, “The Politics of Truth and the Problem of Hegemony” Hoy, *Foucault*, s. 160 içinde.

43 Barry Smart, *Foucault, Marxism and Critique* (Londra, Routledge, 1983), s. 38-42.

ile Foucault'yu karşı karşıya koyar ve bilançoyu Foucault lehine kapatır: "Gramsci'nin, Marksist çözümlemenin son kerte de ekonomik belirleme temel ilkesinden kaynaklanan sınırlılıklara ve sınırlarına duyarlı olduğu ve hegemonya kavrayışıyla siyaset ve erk sorununa yeni bir yaklaşım geliştirmeye çalıştığı ileri sürülebilse de çözümleme, ekonomizm sorununda en iyi durumda belirsiz ve hegemonya biçimlerinin kurulması karmaşık sorununda ise fiilen sessiz kalır. Buna karşın Foucault ise, Marksist sorunsalın sınır ve sınırlılıklarından eleştirel uzaklığı sayesinde, tartışmanın terimlerini belirsiz 'ideoloji' kavramıyla ve sonuçlarıyla uğraşmaktan hegemonyanın oluşturucusu olan 'hakikat' ile 'erk' ilişkilerinin değerlendirilmesi-ne dönüştürebildi."⁴⁴

Foucault'nun projesini hegemonya dili (terimin şimdi taşıdığı karışık tınlar dikkate alındığında) gereğince yansıtmada Smart haklı olsun ya da olmasın, yorumunun altında yatan temayı kabul edebiliriz: Foucault, ideoloji kavramının Marksizme saplandığı kavramsal kördüğünden temiz bir çıkış yaptı ve "hakikatin siyaseti"ne, farklı bir şekilde, tarafsız olmaktan çok eleştirel olan bir yaklaşım geliştirdi.

Foucault ve Epistemoloji Sorunları

Bu altbölümde, ideoloji kavramının Foucaultcu eleştirisi bakımından, kitabın başında Marksizmdeki "klasik anlaymazlıklar"ın bir parçası olarak görülen bazı temalara kısaca dönmek istiyorum. Bu temalar, bilginin doğasıyla ilgilidir: Ideolojinin eleştirel mi yoksa nötr mü görülmesi gerektiği konusunda tartışma vardı -epistemolojik denilen ideoloji tanımının benimsenip benimsenemeyeceği ve ideoloji ile bilim arasında bir ayrım konulup konulamayacağı sorunu. Marksizmdeki ori-

44 Smart, "Politics of Truth" s. 161.

jinal tartışmaların dayandığı epistemolojik güvenlikten çok uzak olduğu için, bazı bakımlardan Foucault burada seçilecek uç bir "konum"dur. Foucault'nun projesini bir yanda hakikat ile diğer yanda dönüşlülük ve kendi arasındaki ilişki gereğince betimleyebilen biri, epistemolojide gerçekçilik ile görenekçilik arasındaki tartışmanın "görenekçi" tarafında bulunmalıdır: "Benim sorunun, her zaman hakikat sorunu, hakikati anlatma sorunu, *wahr-sagen* -hakikati anlatmak nedir?- ve 'hakikati anlatma' ile dönüşlülük biçimleri, kendinin kendine dönüş biçimleri olmuştur."⁴⁵ İdeoloji kavramına ilk itirazını bilişsellik ile hakikat arasına "bir çizgi çekme" sorunu olarak formüle eden biri, konunun tartışılmasını hemen hemen gereksiz kılacak kadar tam bir göreceli olmalı. Kendi projesi, tarihsel olarak "hakikatin sonuçlarının, kendileri ne hakiki ne sahte olan söylemler içinde nasıl üretildiği"ni görmek olan biri, herhalde epistemolojiyle ilgili tartışmaların dışındadır. Yine de Foucault'nun bu şekilde "silinememe"sinin nedenleri var: Her şeyden önce bir *bilgi* teorisi, erk ile hakikat arasındaki ilişkilerin bir teorisini sunar, çünkü Foucault'nun epistemolojiyle ilgili polemiksel genel ifadeleri ile daha özgül denemelerinin ve tarihsel incelemelerinin açık epistemolojik iddiaları arasında epeyce gerilim var.

Foucault'nun *The Order of Discourse* (Söylemin Düzeni) dersi, herhalde, ciddi ve kalıcı bir bilgi, söylem, hakikat ve erk değerlendirmesinin bulunacağı en iyi yerdir. Burada Foucault, Ortaçağ sonrası Batı toplumunda "söylemi şekillendiren üç büyük dışlama"yı araştıran ve birkaç yıl süren çalışmasının sonuçlarını betimler.⁴⁶ İlk olarak, ne hakkında konuşabileceğimiz, kimin ne zaman konuşabileceği üzerinde, söylemin basitçe hakimiyetin dile bir tercümesi olmayıp kendi başına ele geçirilmesi gereken bir *erk* olduğunu bize öğreten, karmaşık bir şekilde Foucault'nun şebeke dediği şeyi oluşturmak için

45 Kritzman, *Michel Foucault*, s. 33.

46 Foucault, 'Order of Discourse' s. 52-55.

daha gevşek ya da daha sıkı kontrol ve dışlamalarla (örneğin özellikle şimdi cinsellik ve siyasette) etkileşen yasaklar vardır: ikincisi, Foucault başka bir büyük dışlama ilkesi olarak akıl ile delilik arasındaki karşıtlığa işaret eder -bu durumda bir yasaklama değil, bir bölünme ve reddiye. Sheridan, Foucault'nun Montaigne ile Descartes arasında gerçekleşen şey ile ilgili tezini özetler: "*İnsan deli olabilir; fakat hakikati gözlemekle yükümlü hükümler bir öznenin edimi olarak düşünce, çılgın olamaz. Rönesansın o kadar aşına olduğu sağduyusuz bir Akıl ile sağduyulu bir Akıldışının deneyimi şimdi engellenir.*"⁴⁷ Foucault'nun "bilme iradesi" ya da "hakikate ulaşma iradesi" dediği üçüncü dışlama ilkesi de Foucault'ya göre, tarihsel olarak oluşturuldu; zira ortaya çıkışı Platon öncesi Grek düşüncesine yerleştirilebilir. Hakikati, iktidarda olanların söyleminin verili bir özniteliği olarak görmekten, söylem göndergesinin bir özniteliği olarak görmeye bir geçişi gerektirdi, ister bilimsel "keşifler" biçiminde olsun ister edebiyatta, pratikte ve eğitim, yayın vb. kurumlarında "gerçeğe yakın"ın değerli kılınması biçiminde olsun, hakikate ulaşma iradesinin güçlendirildiği ve yenilendiği bütün Batı etosu, diyordu Foucault, bundan fıskırdı. Foucault, kendi gerekçesi olarak bir adalet teorisinden gidecek vazgeçen ve sosyolojik ya da tıbbi bilginin dışsal olarak garantili "hakikat"ine yönelen hukuksal söylemi, modern bir örnek olarak verir: "Toplumumuzda, hukuk işi bile artık bir hakikat söylemi dışında adeta onaylanamaz gibidir."⁴⁸

Foucault, bu bağlamda, Canguilhem'in hakikat ile "hakikinin içinde" olma ayrımını kullanarak, hakikatin yönetilmesinde "disiplinlerin rolünün bir anlatımını verir. Kuşkusuz, birçok okuyucu için Kuhn'nun paradigmaların nasıl değiştiğiyle ilgili anlatımını akla getiren Foucault, şunları yazar: "Mandel hakikati dile getirdi; fakat kendi zamanının biyolojik söyleminin 'hakikisi içinde' değildi...." Disiplinler, belli kurallar içinde hareket ederler: "Kendi sınırları içinde her disiplin, hakiki ve

47 Sheridan, *Michel Foucault*, s. 23.

48 Foucault, "Order of Discourse" s. 55:

sahte önermeleri kabul eder; fakat bütûn bir bilgi teratolojisi-ni* de kendi sınırlarının ötesine iter.⁴⁹ Foucault'ya göre, bilim erk olarak kurumsallaşmıştır ve "hakikate ulaşma iradesi" bu tarihsel sürecin anahtar bir boyutudur.

Bu savları değerlendirirken, bir dizi sorun ortaya çıkar. Foucault, bir anlamda, mutlak ya da bilimsel hakikatin varlığını çürütmüyor, sadece hakikatin sonuçlarının güvenceye alınma süreçlerine ilgisini belirtiyor -ve bu farklı bir konudur. Aşağıdaki cümleyi başka nasıl yorumlayabiliriz? "İnsanın yaban bir dışsallık mekânında hakikati dile getirebilmesi her zaman olanaklıdır; fakat kendi söylemlerinin her birinde yeniden canlandırmak zorunda olduğu söylemsel bir 'polisye denetim'in kurallarına uymakla insan, sadece 'hakikinin içinde' olur."⁵⁰ Fakat başka bir anlamda, insanın söylem dışında hakikati dile getirebilmesi ödünü, Foucault'nun genel teziyle temelden uyuşmaz. Başka bir genel sorun da, atası toplumsal erk temeline "hakikat"ın gizli âşığı olduğu zaman (hakikat, söylem ve erk arasında nadiren daha arzu edilebilir bir ilişki), "hakikate ulaşma iradesi"ne -Foucault'nun eleştirdiği- ne tercih edilebilirdi olabilir. Ya da hakikatin "istenirliği"ni nasıl ele alırız? Bir gazeteci Foucault'ya "Bilim, boyun eğdiğimiz 'hakikatler' üretmez mi?" sorusunu sormuş; yanıtı rasyonel bir bakış açısından rahatsız edicidir, fakat üretken bir şekilde kışkırtıcıdır da. Bilim ile erki ilişkilendirmekle başlayıp, ağırbaşlılıkla eklemiştir: "Ben sadece, aşağıdaki soruları ortaya attığında Batı felsefesinin temel sorunlarından birini ele alıyorum: Gerçekte niçin hakikate bağlanırsınız? Neden yalan değil de hakikat? Neden mit değil de hakikat? Neden yanılsama değil de hakikat? Ve ben, yanlışa karşıt olarak hakikatin ne olduğunu bulmaya çalışmak yerine, Nietzsche'nin ortaya attığı sorunu ele almanın ilginç olabileceğini düşünüyorum: Toplumlarımızda 'hakikat'e bu

* Teratoloji: Biyolojide özellikle insanın yapı biçimsizliklerini ve bozukluklarını inceleyen bilim dalı -ç.n.

49 a.g.y., s. 60.

50 a.g.y., s. 61.

değer nasıl verilmiş, bu nedenle onun mutlak esareti altına sokulmuşuz?”⁵¹ Başlangıçtaki cızırtılı rasyonalist yanıtın ötesine geçerse, ele alınacak ilginç sorular var. Hangi koşullarda yalan söylemeyi tercih ederiz? Mitleri kullanırız? Yanılsamaları hakikate tercih ederiz? (Kuşkusuz, Anglo-Amerikan okulundaki en katı rasyonalist felsefeciler bile, zaman zaman Noel Baba’yla şike yapmıştır.)

Kısmen, Derrida’dan daha az atak da olsa, Kartezyen gelenekten bütünüyle uzak durduğu için Foucault’ya böylesi konuları “açıklattırmak” zordur. Bunun bir yanı metinsellik sorunu ya da Foucault’nun metinlerinin “yazarlılığı” ve bunun, onun yazılarının okunma biçimi üzerindeki etkileri sorunudur. “Yazar Nedir?” denemesi, yazarın işlevini tartışırken, Roland Barthes’ın “Yazarın Ölümü”nden farklı bir sav taşır, fakat açıkça bazı paralellikler de kurulabilir.⁵² Foucault, kendi “metinler”inin bütün zamanlar için doğru sayılmaması gerektiğini, bir çalışma süreci olduklarını açıklamıştır. Bu nedenle, pek çok vesileyle, tutarlılık projektörüne yakalanmayı reddederek, fikrinin değiştiğinin farkında olduğunu belirtmiştir. *The Archaeology of Knowledge*’in Giriş bölümünden çokça aktarılan ve bir yazarın önceki eserlerine “sadık” kalması gerektiğini düşünenleri üzen, fakat kendisine yeni bir okuyucu kuşağı kazandıran bir belirlemesinde şunları yazar: “Kim olduğumu sormayın ve benden aynı kalmamı istemeyin: Evraklarımızın düzenli olup olmadığını takip etmeyi bürokratlarımıza ve polisimize bırakalım.”⁵³ Foucault’nun kitaplarının başlıkları ile içerikleri arasındaki ilişkiyle ilgili belirlemelerinde, bilimsel metin örneklerinin başka bir ihlali görülebilir. Kendisine bunun okuyucuyla bir “oyun” olup olmadığı sorulan Foucault, başlangıçta seçtiği bir başlık ile kitabın sonunda formüle edebildiği yeni

51 Kritzman, *Michel Foucault*, s. 107.

52 Foucault, “What Is An Author?”, Rabinow, *Foucault Reader* içinde; Roland Barthes, “The Death of the Author” *Image-Music-Text* (Londra, Fontana; 1977).

53 Foucault, *Archaeology of Knowledge*, s. 17.

bir sorun arasında bir "mesafe"nin bulunduğu yanıtını verdi: Bunu, yazma sırasında vardığı uzaklık olarak betimler.⁵⁴

Bu yazarlık ve yazarlık konuları, salt tesadüfen ilgi duyulan konular değildir -yeni bir çalışma tarzını ve geleneksel akademik yazmanın Ben hükümlerinden bir hoşnutsuzluğu belirtirler. Bu tikel madalyonun öteki yüzü -Foucault'nun başka bir düşünürün yorumları biçiminde uzun uzadıya yazdığı, fakat kendisiyle konuşuyormuş gibi okunan- belli bir kafa karışıklığına neden oldu. Örneğin Gary Gutting, Foucault'nun varsayılan görececiliğine yöneltilecek çeşitli eleştirilerin (Habermas'ınkiler de dahil) "Foucault'nun kendi adına konuşmayıp" başkalarının uzun uzadıya bir açıklamasını verdiği pasajlara dayandığını belirtmiştir.⁵⁵

"Stil"le ilgili bu konular, tartışma sürecini derinden etkiledikleri için, çok daha anlamlı bir şekilde formüle edilebilir. Herhalde, bir stil epistemolojisine gereksinmemiz var. Bunun bir örneği, Charles Taylor'un Foucault eleştirisiyle ortaya çıkan ilginç düşünce alışverişidir. Deleuze'nin Foucault üzerine kitabına ateşli Önsöz'ünde ("Foucault Görüngüsü: Stil Sorunsalı" başlıklı) Paul Bové, Foucault'nun erk, özgürlük ve hakikat ile ilgili düşüncelerine yönelik Taylor'un ısrarlı ve oldukça inandırıcı eleştirisine gölge düşürür. Bové, Taylor'un insana en kayda değer gelmeyen pasajlarının -Taylor, Foucault "anlaşılır değil", "çelişkili konumlar tarafından yönlendirilir", "kendini ifade tarzıyla önemsenen konuları bulanıklaştırmış"tır vb. diye iddia eder- Taylor'un bizzat kendi disiplinler hakikat aygıtından nasıl kaynaklandığını gösterir. Bové, "Taylor'a göre, önde gelen bir yazı, edebiyat, dil ve stil teorisyeninin metnine, onun yazdığı sadece 'konumlar'ı saydam bir şekilde sunma başarısız çabasıymış, ne yazık ki bulanık bir şeymiş gibi yaklaşmak saflıktır" diye ileri sürer.⁵⁶ Bové, Frederic Jameson'ın

54 Kritzman, *Michel Foucault*, s. 251.

55 Gary Gutting, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason* (Cambridge University Press, 1989), s. 274-277.

56 Paul Bové, "The Foucault Phenomenon: The Problematics of Style" (Önsöz), Deleuze, *Foucault*, s. xiii içinde.

The Political Unconscious'unda (Siyasal Bilinçdişi) rastlanan Foucault eleştirisini de Jameson'ın Foucault'nun akademik disiplinleri eleştirisinin imalarını görmeme kaygısı gereğince "yorumlar." Bu, diye iddia eder Bové "Foucault'nun erk içindeki entelektüellerin konumları hakkında bize öğretmek zorunda kaldığı şeyler pahasına, siyasi kaynaklı ve çok acele azli"yle sonuçlanır.⁵⁷

Bunu bir tarafa bırakırsak, epistemoloji sorununda Foucault'da önemli bir belirsizliğin bulunduğu konusunda Richard Rorty ile hemfikir olabiliriz. Hiçbir şekilde görececi değildir -eserlerinin kimi yanlış okumalarının aksine- ve epistemoloji ve hakikat ile ilgili ifadeleri, ağzına kadar hakikat iddialarıyla doludur. Aynı şekilde tarihsel anlatımları -zihinsel hastalık, suç, cinsellik, toplumsalın yükselişi vb. konularında- açıkça, anlatım nesnelerinin daha iyi bir tarihsel bilgisi iddiaları olarak kendilerini gösterirler. Rorty'nin belirttiği gibi: "Basitçe, bir epistemoloji soykütüğü vermek, bu türün nasıl varolduğunu bize göstermekle (çok iyi yaptığı bir şey) yetinmez. Epistemoloji benzeri bir şey de *yapmak* ister."⁵⁸ Aynı konu, Gary Gutting'in sorusu biçiminde de belirtilebilir: "Foucault'nun akıl eleştirisi, kendi kendini çürütücü müdür?" Gutting, kendi kendini çürütücü olmadığı ve Foucault'nun, geleneksel felsefenin önselciliğinden ve temelcililiğinden yoksun olsa da başka yerde ulaşılan normatif yargılar üzerinde çalışmanın önemli bir entelektüel aletini veren bir felsefe kavrayışı sunduğu sonucuna varır.⁵⁹ Rorty'ye göre, Foucault'nun çalışması hem daha rahatsız edici hem daha ileri görüşlüydü: "Mevcut kavrayışımızı aşan, fakat yine de olasılıkla geleceğimizde olan kurumsal olasılıklara uzanmak."⁶⁰

57 a.g.y., s. xxvi.

58 Richard Rorty, 'Foucault and Epistemology' Hoy, *Foucault*, s. 43 içinde.

59 Gutting, *Foucault's Archaeology*, s. 285.

60 Rorty; 'Foucault and Epistemology' s. 48.

Foucault ve Özne Sorunları

Bu kitabın başında gördüğümüz gibi, klasik Marksizmin ideoloji teorilerinde "özne sorunu" yoktu; fakat sorunun yarattığı ilgi gereğince sahneye geç gelişle kuşkusuz telafi edilmiştir. Burada söz konusu olan, bir kısmı 5. bölümde uzun uzadıya tartışılan (Kartezyen özne eleştirisi, hümanizm sorunu vb.) birbiriyle bağlantılı birçok konudur. Foucault söz konusu olduğu kadarıyla, öznenin verili olmaktan çok oluşturulmuş olarak düşünülmesi gerektiğinde ısrar etmişti ve bu özneyi oluşturma pratiklerine ilgisi, diğer modern teorisyenlerinkinden çok daha geniştir. Foucault'nun öznelliğe yaklaşımı, bilinçli malzeme, özellikle dillendirilebilir olan üzerinde (psikanalize antipatisine karşın) odaklanma eğilimindeydi; fakat bilince gelmeyenleri de ele aldı. Foucault'nun öznelliğe ilgisinin öncelikle toplumsal sınıfa yönelik olmadığını eklemeye gerek yok; zira merkezi ilgisi, diğer kimlik biçimlerine yönelikti. ("Ötekilerini, suçluları, deli insanları vb. dışlayarak kendimizi dolaylı olarak nasıl oluşturduğumuzu göstermeye çalıştım.")⁶¹

Foucault'nun "özne"ye bakış açısı, herhalde kısmen ilk tutumunun "direniş"e çok az yer bıraktığı suçlamasına yanıt olarak, zamanla değişti. Bu konuda ve bununla ilgili hümanizm ve anti-hümanizm sorununda onun çalışmasıyla bağlantılı tartışmalar hâlâ devam ediyor. Fakat bu konulara ayrıntılı bakmadan önce, Foucault'nun toplumsal sınıfı özneliğin teorileştirilmesinden çıkarması ile hümanist söylemin "hükümler" öznesini amansız eleştirisinin, onu, çalışması feminizmde çokça kullanılan, uygulanan ve tartışılan bir post-yapısalcı haline getirdiğini belirlemek gerekir. Foucault'nun hümanizm eleştirisi konusunda Bidy Martin'in haklı olarak belirtildiği gibi: "Feminist çözümlemeler, kadınların temsil mücadelelerinden dışlanmaları ve sessizliklerinin, hümanist düşüncenin olabilirlik koşulu olduğunu çok daha inandırıcı bir şekilde gösterir:

61 Foucault, *Technologies of the Self*, ed. Luther H. Martin vdl. (Londra, Tavistock, 1988), s. 146.

Kadınların konumu, gerçekten de Batı kültürü içinde içsel bir dışlanma konumu, erkin hakikate ve kimliğe ulaşma iradesindeki etkilerinin açığa çıkarıldığı özellikle uygun bir nokta olmuştur.”⁶² Foucault’nun çalışmasının feminist çözümleme bakımından imaları, kısaca ele alınacak.

Bu arada, bu tartışmalarda -hem öznellik hem doğru “özne” kavrayışı konusunda- Foucault haksızsa Marksist ideoloji teorisinin haklı olabileceği bir hasımlık mantığı olamaz. Foucault’nun Althusserciliğin “üzücü miras”ı olarak betimlediğim şeyden daha fazlasını bize sunamayacağı anlaşılabilir, Marksizmin bu alandaki göz kamaştırıcı zayıflığı, klasik Marksist sorunsalın ürkütücü derecede yetersiz kalacağını ve daha iyi bir yaklaşım için başka yere bakmamızı gerektireceğini gösterir.

FOUCAULT, ÖZNE VE KENDİ

Foucault’nun bu sorunlara değişen yaklaşımına, çoğunlukla, “geç Foucault’da öznenin geri dönüşü” benzeri bir şey olarak işaret edilir. Yaşamının sonuna doğru, kendiyi giderek artan bir ilgi gösterdi ve birçok kişi bunu, (bütünüyle yersiz olmasa da) ilk tutumunun bir tür reddi olarak görür. Onun düşüncesinde büyük bir kopuş gerçekleştirilmenin istenip istenmediği açık değil: Bu ardışık ilgilerde bir süreklilik ve uyum da görülebilir.

The Archaeology of Knowledge’de Foucault, özne ile söylem arasındaki ilişkiyi düşünme biçimini ele aldı ve özel bir pasajda, öznenin söylemsel inşasını -tam boy ya da *verili* bir özne tarafından mal edilen bir şey olarak söylem kavrayışına karşıt olarak- anlamının önemini ustaca açıkladı. Şöyle yazıyordu: “Söylem, düşünen, bilen, konuşan bir öznenin gör-

62 Biddy Martin, “Feminism, Criticism, and Foucault” Irene Diamond ve Lee Quinby (eds.), *Feminism and Foucault* (Boston, Northeastern University Press, 1988), s. 13 içinde.

kemli bir şekilde kendini açan tezahürü değil, aksine, içinde öznenin dağılmasının ve kendisiyle kopukluğunun belirlenebildiği bir bütünlüktür ... ne aşkın bir özneye ne de psikolojik bir öznelige başvurularak, onun sesletim düzeni tanımlanmalıdır.”⁶³

Foucault’nun “aşkın” ya da Kartezyen özne eleştirisi, bütünüyle onun hümanizm eleştirisiyle bağlantılıdır. Gerçekten de hümanizmi “bağımlı hükümlerlikler” olarak tanımladı; şunu söylüyor: “Hümanizmle söylem bütünlüğünü anlatmak istiyorum; bu bütünlükle Batılı adama şu söylenir: ‘Erki kullanmasan bile, yine de sen bir yöneten olabilirsin. Daha da iyisi, kendini ne kadar çok erk kullanımından yoksun bırakırsan, o kadar çok erkte olanlara bağlı olursun ve bu durum daha fazla senin hükümlerliğini artırır.’” Foucault, Batı kültüründe hümanizmin, “kibar bir mübadeleyle”, mülkiyet hakkını erkte olanların hakkı olarak sabitleirken, aynı zamanda mülk sahibinin mülkiyet hakkını destekleyen yasalara bağlılığını isteyen Roma hukukuyla kurumsallaştırıldığını açıklamaya geçer. Foucault’ya göre, Batı kültürünün hükümler öznese, bu nedenle, gerçeklikte -ve “hümanizm”in anlamı burada yatar- bir sözde-hükümlerdir.⁶⁴

Aynı söyleşiden Foucault’nun hümanizm “yapıbozumu”nun başka bir örneği de verilebilir. Mahkûm “hakları”nı ele almanın yapaylığından söz eden Foucault, içinde aktif olduğu grubun -GİP (Hapishaneler Bilgi Grubu)- radikal amacının, suçluluk ve masumiyet ayırımına meydan okumak olduğunu ileri sürer. “Bizim eylemimiz,... ruhla ya da suçlunun arkasındaki adamlarla ilgilenmez, suçluluk ile masumiyet arasında bulunan derin bölünmeyi ortadan kaldırmaya çalışır.” Bu tutumu, hümanizmin hapishaneler sorununa karakteristik yanıtıyla karşılaştırır: “Ceza sistemiyle karşılaşan hümanist şunu söyler: ‘Suçlu suçludur, masum masumdur. Yine de suçlu bulu-

63 Foucault, *Archaeology of Knowledge*, s. 55.

64 Foucault, *Language, Counter-memory, Practice*, ad. Donald Bouchard (Ithaca, Cornell University Press, 1977), s. 221-222.

nan, ötekiler gibi bir insandır ve toplum, onda insani olan şeye saygı duymalıdır: Sonuç olarak, tuvaletlerin sifonlarını çekin!”⁶⁵ (Foucault tuvaletler konusunda -şu anda İngiltere’deki çok resmi bir ilgi konusu- açıkça haklı olmasına karşın, kendi tutumu tuhaf bir şekilde “altmışlar”ın tutumudur.) Yararlanmakta olduğum makale, Foucault ile bir grup lise öğrencisi arasında geçen ve Fransız dergisi *Actuel*’de yayımlanan bir tartışmaydı. 1971’de bile, uyuşturucu yanlısı bir tutum almakla Foucault, uyuşturucuya karşı polis kampanyasının “normal, rasyonel, dürüst ve uyumlu bireyin dolaylı mutluluk duygusu” olduğunu, şu parlak lise son sınıf öğrencilerin çok daha akli başında olduklarını öğrencilere dikkatle açıklar: Genç “Serge”, uyuşturucu kullanmanın sadece okulu terk edenlerin ve kuşkusuz siyasi öğrencilerin işi olmadığını düşünüyordu.⁶⁶

Her neyse, Foucault’nun ilk eserlerinin işi, kuşku götürmez ölçüde, “öznenin hükümlerini yıkmak”tı. Sonraki çalışmasında -ve *The History of Sexuality* projesinden sonra dönüm noktası gelir- Foucault, “öznelleştirme” ya da “bir öznenin oluşumunun elde edildiği işlem” diye terimlendirdiği şeyle ilgilenmeye başladı.⁶⁷ Önceki çalışmasının büyük bir kısmı Ortaçağ sonrası Avrupa bağlamına konumlanmış olmasına karşın, bu yeni ilgi Foucault’yu tekrar Grek ve Roma antikitesinin yazılarına götürecekti. Foucault, önerilen “Tarih”in birinci cildini yazdıktan sonra, on altıncı yüzyıldan itibaren tarihsel bir dizi yazmaya niyet ettiğini, fakat “çözumsuzlük”le kendi izinde dönüp durduğunu açıklar. Yanıtlanmadan kalan sorun, ahlak sorunuydu: “Cinselliği neden ahlâki bir deneyim haline getirmiştik?” Sonunda ulaştığı yanıt, hem Hristiyanlıkta cinsel deneyimin ahlâkileştirilmesiyle hem de bununla birlikte meydana gelen ahlâkın bir özne teorisi tarafından kendine mal edilmesiyle ilgiliydi. Antikitenin etiği, cinselliği ahlâkileştirmeyen, fakat “kendiyi” çok daha fazla “özen” gösteren bir etik-

65 a.g.y., s. 227.

66 a.g.y., s. 226.

67 Kritzman, *Michel Foucault*, s. 252-253.

ti. Ah'âkileştirilmiş cinsellik ve sözde-hükümlanlık ("özünde özne üzerinde merkezilenen bir ahlâki deneyim) bugün artık bizim için doyurucu olmadığı için, diye ileri sürer Foucault, belli sorunlar, "antikitede ortaya çıkmalarıyla aynı koşullarda karşımıza çıkıyorlar."⁶⁸

Foucault'yu kendi etigi üzerine çalışmaya götüren bu sorunlardır: "Benim etik dediğim ve bireyden, kendi eyleminin moral bir öznesi olarak nasıl kendisini oluşturmaya gerektigini belirleyen kendi kendinizle girmeniz gereken ilişki türü." Ian Hacking'in içtenlikle belirttiği gibi: "Eğer moral bir aracısanız endişeleneceğiniz halis malzeme."⁶⁹ Hacking, Foucault'nun hareketinin anlamlılığının açık bir anlatımını verir: "Bilgi/erk öyküsü, dışarıdan-yönetimli anlatılar dışında Foucault'nun kitaplarında ayrıntılı bir şekilde aydınlatılır -ötekiler hakkında söyledığımız şeyler, ötekilere söyledığımız şeyler, ötekilerin bize söylemiş olduğu şeyler, ötekilere ya da kendimize yaptığımız şeyler, iç monoloğu, kendime söyledığım şeyi dışarıda bırakırlar. Özdisiplini, kendime yaptığım şeyi dışarıda bırakırlar. Bu nedenle, öznelliğin kalıcı anayurdunu atırlar." Hacking, daha sonra "Bunda özel hiçbir şey yok ... Vicdan ve özbilginin kurnazlığı, özel hissettirmektir."⁷⁰ Foucault'nun *The Care of the Self*'i, bu yeni temaların belki de en ilginç ayrıntılandırılmasıdır: Foucault'nun, antikitede gelişen ve Hristiyan çağa taşınan seks etrafında artan ahlâkileştirme ve kaygıyı gösterdiği, "Çağımızın Erken Yüzyılları"na ait yazılarda cinselliğin temsiline büyükleyici bir değerlendirmesi.⁷¹

Technologies of the Self'de Foucault, başlıca dört tip teknoloji, üretim, gösterge sistemleri, erk ve kendi teknolojileri bulunduğunu ve "bunların hem özgül doğasını hem de sürekli etkileşimlerini göstermek istediği"ni belirtir. İlk ikisinin -üretim ve gösterge sistemleri teknolojilerinin- başka yerlerde çokça in-

68 a.g.y., s. 253-254.

69 Ian Hacking, "Self improvement," Hoy, *Foucault*, s. 237 içinde.

70 a.g.y., s. 236.

71 Foucault, *The Care of the Self* (New York, Vintage, 1988).

celendiklerini, kendi ilgisinin erk ve daha sonra kendi teknolojilerine olduğunu ileri sürer.⁷² Foucault'nun özne ve kendi sorununa yaklaşımının, bu nedenle, çok geniş bir bağlamda ortaya çıkan bir yaklaşım olduğunu belirtmek önemlidir. John Rajchman, Foucault'nun aşkın özne mitini reddinin, anti-hümanizminin ve modern toplumda bireyleşme çözümlemesinin Derridacı ve Lacancı post-yapısalcılıktan oldukça farklı olduğunu tam anlamıyla saptadı: "Foucault bir düşünceyi korur: Öznenin oluşturulduğu düşüncesini. Fakat öznenin *dilde* oluşturulduğuna dair Lacancı tezi reddeder."⁷³

Fiilen Foucault'nun sezgilerinin, tarihsel, metinsel, sosyolojik ve eleştirel tartışmalarda bütün bir çalışmalar yelpazesinde işe yarayabileceği anlamına gelen bu geniş bakış açısı, onun popülerliğinin bir nedenidir. Karşılaştırmalı ve kimi belirgin istisnalarla konuşursak, Derrida ve Lacan'ın etkisi ezici ölçüde metinsel edebiyat ve film eleştirisi alanlarında yoğunlaşmıştır ve bu düşünürleri, örneğin, tarih ya da sosyolojiye "ithal" etme girişimi, Foucault'nun kabul edilmesinden ("parçalı" olmuş olsa da) çok daha güç olmuştur.⁷⁴

FOUCAULT, FEMİNİZM, VÜCUT VE SİYASET

Foucault'nun düşünceleri feminizmde ve cinsellik üzerine çatışmalarda son zamanlarda "ün kazanma"ya başladı. Bunun nedeni, kısmen, Foucault'nun *yine* ideoloji kavramı eleştirisinde bağlamlaştırdığı "vücut"a vurgusudur. "İdeoloji sorunu ortaya atılmadan, önce vücut ve erkin vücut üzerindeki etkileri sorununu incelemenin daha materyalist olup olmayacağını merak ediyorum."⁷⁵ "Vücut"un hesaba katılan bir şey ol-

72 Foucault, *Technologies*, s. 18.

73 Bkz. John Rajchman, *Michel Foucault: The Freedom of Philosophy* (New York, Columbia University Press, 1985), s. 36.

74 Dikkate değer bir istisna: Feminist tarihçi Joan Wallach Scott, *Gender and the Politics of History* (New York, Columbia University Press, 1988).

75 Foucault, *Power/Knowledge* s. 58-59.

maktan çıkıp, bir toplumsal çözümleme nesnesi olarak önem kazanmasının nedenleri karmaşıktır. Başka yerde gösterdiğim gibi, bunlar, kısmen biyoloji siyasetinin (son zamanlardaki tıbbi/teknolojik gelişmelerin imaları da dahil) feminist mücadelelerdeki öneminden ötürü, özellikle feminizmde keskin konulardır.⁷⁶

Foucault'nun "vücut" üzerine yoğunlaşması ve birçok insanın cinsellikle ilgili düşüncesini yeniden biçimlendiren karakteristik tarzı, hem cinsel kimlik ve tercihe ilgi patlamasıyla (özellikle gay ve lezbiyen incelemelerinde) hem feminist düşüncenin önemli bir gelişme dönemiyle birleşti. Bunun merkezi bir yanı "özcülük" konusudur. Biddy Martin'in işaret ettiği gibi, Foucault'nun "baskı" nosyonunu yıkması, hem kadının özel bakımdan erkeğe üstün olarak ontolojileştirilmesine hem o noktada feminizmde popülerleşen kadınların açık deneyimlerinin "hakikat"ine razı olmaya bazı feministlerin direnmesine yardımcı oldu.⁷⁷ Foucault'nun çalışması, tıpkı feministlerin yaslanmaya eğilimli oldukları geleneksel, "cinsiyetin toplumsal inşası" modellerinden çok daha sofistike bir cinsel kimlik anlatımı yöntembilimi sunduğu gibi, feminizm içindeki anti-özcü konuma yönelik eğilimle de bağlantılıdır.

Ne var ki bunu söyleyen biri, hemen Foucaultcu bir yaklaşımın siyasal zayıflığı içine çekilir. Foucault'nun çalışmasının bütün yükü, ortaya çıktığını gördüğümüz şeyle sonuçlanan söylemselin içinde ve ötesindeki karmaşık erk stratejilerini ve operasyonlarını açığa çıkarmak yerine "cinsiyet düzeni" ya da "ataerkillik" gibi toplumsal yapılara açıklama olarak bir öz kazandırmayı geçersiz kılmaktır. Yine de, bu sorunlarda bendini konumlandıramamada güçlükler vardır ve bu, genelde ve çoğunlukla yapıldığı gibi küfürli terimlerle imzalamak istemediğim sürekli tekrarlanan Foucault eleştirisidir. Bu, Foucault'da (Rorty'nin belirttiği gibi) epistemolojinin nasıl olduğu gibi olduğunun eleştirel bir tarihini vermek ile kendisi

76 Barret, *Women's Oppression Today*, s. xxvi-xxviii.

77 Martin, "Feminism" s. 15.

bir epistemoloji yapma arasındaki gerilimin bir sonucudur. Foucault, bir tarihçi olarak konuştuğu konunun tarafsız bir konum olduğunu ima eden tarafa çubuğu bükerek. Foucault'nun "anlaşılır" olmadığına dair Taylor'un iddialarında olduğu gibi, bu dar anlamında ele alınabilir.⁷⁸ Ya da Nancy Fraser'in, örneğin, Foucault'nun teorik düzeyde uzlaşmaz anti-hümanizminin, "hümanist reformu disiplinci erkle suç ortaklığı olarak suçlar-ken bile, *kendi* eleştirel gücü bakımından okuyucunun modern özerklik, karşılıklık, onur ve insan hakları ideallerine bağlılığına ve bunlarla tanışık olmasına dayanan" *Discipline and Punish*'in savıyla nasıl yalanlandığını gösterirken yaptığı gibi,⁷⁹ daha pozitif bir bakışla çelişiklere işaret edilebilir.

Bu tuhaf gerilimin, bazıları tuhaf, bazıları ciddi ve bazıları da anekdot niteliğinde sonuçları vardır. Bidy Martin, "insanın kendisini kendi maddi ve ideolojik gerçekliğinin sınırları içine temellendirmekten çok soyut bir doğruluk konumundan konuşmak, sadece 'Ben'in eşey-merkezci ve temelde hümanist evrenselleştirilmesini, bu kez açık bir 'Ben-değil' biçiminde yeniden üretebilen bir ayrıcalıktır" diye ileri sürer.⁸⁰ Martin'in yorumu, Foucault'nun tecavüzün özel olarak cinsel bir suç olmaktan çok bir saldırı olarak görülmesi gerektiğine dair görüşüne -bazı feministler tarafından, özellikle de Monique Plaza tarafından eleştirilen bir görüş- göndermeyle birlikte gündeme geldi.⁸¹ Foucault'nun bu ve cinsellikle ilgili diğer politika ve hukuk konularındaki belirlemeleri, tuhafılık ölçüsünde naiftir. Foucault'nun tecavüzün "yüze vurulmuş bir yumruk" gibi ele alınması gerektiğine dair düşüncüyü dalgalandırdığı ünlü tecavüz tartışmasında, sürekli orada bulunan kadınların tepkisine döner: "Siz ikiniz, kadın olarak, tecavüz fiziksel şiddet dünyasına aittir ve basitçe böyle ele alınmalıdır dü-

78 Charles Taylor, 'Foucault on Freedom and Truth,' Hoy, *Foucault*, içinde.

79 Nancy Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory* (Cambridge, Polity Press, 1989), s. 57.

80 Martin, 'Feminism' s. 17.

81 Monique Plaza, 'Our Costs and Their Benefits,' mff, 4 (1980).

şüncesi karşısında şaşkına döndünüz (gerçekten de huzursuz oldular)."⁸² Foucault'nun tutumunun, aslında, saygıdeğer bir feminist damarı var; fakat bunu basitçe ve konuştuğu konumu -bir erkek olarak- sorgulamadan ifade etmiştir. Benzer şekilde, velayet yaşı, çocukların cinselliği ve paedofili konularındaki kurgularında da çok naif: Erk ve çocukların cinsel tacizi konusunda şimdi bildiklerimiz dikkate alındığında, "çocuk, şiddete maruz kalıp kalmadığını söylemeye zorlanabilir" sözü, özellikle güçsüz görünür.⁸³

Foucault'nun tuhaf bir şekilde farkında değil görüldüğü "sahte evrenselleştirme"nin diğer bir yanı da "kültürümüz", "uygarlığımız", "Batı toplumu" vb. demekle ne anlatmak istediği konusunda düşüncesinin bulunmamasıdır. Edward Said'in açıkça belirttiği gibi: "Avrupa merkeziliği, hemen hemen bütünseldir." Said, bu durumun Foucault'nun çözümlemesinin geçerliliği üzerinde tözsel etkisi bulunduğuna işaret eder: "Tarihin, Fransızca konuşulan homojen bir ülke olmadığı olgusuna aldırıyor görünür ... Söylem ve disiplinin düşüncelerinin ne ölçüde Avrupalı olduğunun ... Avrupa dışındaki dünyanın hemen hemen tamamını yönetmek, incelemek ve yeniden inşa etmek -ve sonunda işgal etmek, yönetmek ve sömürmek- için de disiplinin nasıl kullanıldığının farkında değil görünür."⁸⁴

HÜMANİZM VE ARACILIK SORUNU

Bu sorunların bir bakıma farklı bir tonu, üzerinde epeyce yorum yapılabilecek duygu ve sempatinin Foucault'nun çalışmasındaki yeriyile bağlantılı olarak da görülebilir. Foucault'yu okuyan herkes, duygu konusundaki sessizliği ya da da-

82 Kritzman, *Michel Foucault*, s. 204.

83 a.g.y., s. 284.

84 Edward Said, *The Word, the Text, and the Critic* (Londra, Faber and Faber, 1984), s. 222; Edward Said, "Michel Foucault" s. 9-10.

ha dogrusu, tartişılan şeyin duygusal içerisinin dillendirilmesini herhalde fark eder. Mark Poster, "Foucault'nun cinsel liğin tarihindeki büyük boşluğa, cinsel ilişkilerin duygulanımsal ayrıntıları konusunda grel ve dikkate değer bir değerlendirmenin yokluğu"na işaret eder; Foucault'nun aileye yaklaşımının, aileye dışsal söylemler üzerinde yoğunlaşıp, en başta aile üyelerinin duygusal etkileşimleriyle ailenin içsel oluşumunu görmezlikten geldiği için yetersiz olduğunu da ileri sürer.⁸⁵ Poster, bu sorunu Foucault'nun özel olarak psikanalize, genel olarak psikolojik açıklamaya antipatisine atfeder ve kuşkusuz, bunun payı var. *The Minimalist Self* başlığı altında yayımlanan ender kişisel söyleşisinde Foucault, bunun kimi yanlarını aydınlatır.⁸⁶ Ne var ki birçok agdaş anti-hmanistin aynı sendromdan muzdarip olduğu da ortadadır -sanki duygulanımdan söz etmek, kuşkulu bir znelciliği gerektirecekmiş gibi. Vulger hümanizm kokan formülasyonlardan kaçınma, bu yeni söylemde olağanüstü beyinsel ve iskeletsel bir "vücut" niteliğine götürür.⁸⁷ Terry Eagleton (siyasal açıdan daha kötü post-modernizmi kuvvetlerine karşı bir silah olarak hümanist mirasın grli faziletlerine son zamanlarda geri döner), Foucault'nun duygusal peşliğini onun tutuculuğunun başka bir göstergesi olarak okur. Foucault'nun kendi'nin etidine şiddetli saldırısında, Foucault'yu "delilige övgü ilahisi söylemekten kamu okulu meziyetlerine uzun yrys"n tamamlamakla suçlar.⁸⁸

Ne var ki Foucault'nun duygulanım dünyasındaki kendi kendini yadsıyan buyruğu ile aracılık sorunu üzerine çalışmasındaki daha genel sorunlar arasında daha az taraflı bir bağ-

85 Mark Poster, "Foucault and the Tyranny of Greece," *Hoy, Foucault*, s. 214, 219 içinde.

86 Kritzman, Michel Foucault, s. 3-16.

87 Barret, "The Place of Aesthetics in Marxist Criticism" Cary Nelson ve Lawrence Grossberg (eds 7, *Marxism and Interpretation of Culture* (Illinois University Press, 1988) içinde s. 700-701'de bu yorum ayrıntılandırılıyor.

88 Terry Eagleton, *The Ideology of Aesthetic* (Oxford, Basil Blackwell, 1990), s. 395.

lantı kurmak olanaklıdır. Burada aracılığın hem bireylerin hem grupların aracılığına ilişkin olarak ele alınması gerektiği açıktır. Anthony Giddens, Foucault'nun çalışmasının epistemolojik belirsizlikleri ile aracılık sorununu ele alırken ulaştığı eziyetli konumlar arasındaki bağlantı olarak görülebilecek şeyi betimledi. "Foucault tarihi, aktif öznelere hiç sahip olmama eğilimdedir. Aracıların kovulduğu bir tarihtir. Foucault'nun çözümlerinde görünen bireyler, kendi kaderlerini belirlemeye yeteneksiz görünürler. Dahası, modern kültürdeki tarihe temel tarihin düşünülerek mal edilmesi, araçların düzeyinde görünmez. Tarihçi düşünen bir varlıktır, tarih yazmanın şimdinin belirlenmesindeki etkisinin farkındadır. Fakat bu kendi kendini anlama niteliği, görünüşe göre, bizzat tarihsel araçlara genişletilmez."⁸⁹

Foucault'nun tuhaf aracılık kavrayışı, onun erk teorisine ve söz dağarcığına -programlar, stratejiler, teknolojiler- asılıp kalır. Bunlardan en belalı Foucault'nun strateji nosyonudur. Foucault'nun kendi tarih anlatımında rastlantının ve -niyet edilmemiş sonuçların- rolünde ısrarına ve sonuçların tekilliklerinden çok çoğulluğuna bakılarak, "neden" nosyonuna karşı bu kadar yıkıcı olan bir düşünürde başlangıçta paradoksal olan "sonuçlar" terimini Foucault'nun neden kullandığı görülebilir. Fakat Foucault'nun strateji nosyonu, daha temelden şaşırtıcıdır; zira stratejinin kabul edilen anlamı (Grekçe *strategus*'tan: Komutan ya da yargıç), çok belirsiz bir şekilde bir bireyin emirlerinden türer. Ne var ki Foucault için stratejinin merkezi yanı, Charles Taylor'un aktardığı görünüşte oksimoronik* bir ifadede kendini ele verir: "Que les relations de pouvoir sont à la fois intentionnelles et non subjectives" (erk ilişkileri hem amaçlıdır hem öznel değildir). Foucault bu temayı şöyle açar: "Bir dizi amaç ve hedef olmaksızın kullanılan hiç-

89 Anthony Giddens, *Social Theory and Modern Sociology* (Cambridge, Polity Press, 1987), s. 98.

* Oksimoron: Zıt sözcüklerin birarada kullanıldığı konuşma biçimi -ç.n.

bir erk yoktur. Fakat bu, bireysel bir öznenin seçiminden ya da kararından kaynaklandığı anlamına gelmez; rasyonelliğine başkanlık eden karargahlara bakmayalım; ne yöneten kast, ne devlet aygıtını kontrol eden gruplar ne en önemli ekonomik kararları alanlar, bir toplumda işlev gören bütün erk ağını yönlendirir ... mantık kusursuz bir şekilde açıktır, amaçlar deşifre edilebilir; fakat yine de çoğunlukla bunları icat eden biri yoktur ve bunları formüle ettikleri söylenebilecek çok az kişi vardır.”⁹⁰

Marksizmde bu görüngü, insanların nesnel olarak verili çıkarlarına göre hareket ettikleri önermesiyle ele alınmıştır ve insanların fiili davranışları bununla çakışmadığı yerde (teoride belirtildiği gibi), aralığı kapatmak için ideoloji nosyonu çağırılır. Elbette Foucault için bu paketin tamamı hareket ettirici değil; fakat kendisinin makul bir seçenek sunup sunmadığı konusunda en büyük kuşkuculuğa neden olan, kuşkusuz erk üzerine tezlerindeki aracılık konusudur. Charles Taylor şu yorumda bulunur: “Her birinin diğeri için sonuçlar ürettiği (büyük ölçüde niyet edilmemiş) mikro-pratik ile küresel yapıların bu karşılıklı oyununun doğru açıklama modeli olduğu pek çok toplumsal yaşam alanı açıkça vardır. Bu, her mikro bağlamdaki muharebeyi koşullayan, ‘erk’in ‘geri çekilebildiği’ ya da ‘kuvvetlerini yeniden düzenleyebildiği’ hazır *stratejiler* bulunduğu düşünce-si biçiminde, Foucault’nun çok güçlü sistematiklik iddialarıyla birleştirildiğinde sorun çıkar. Bu, ancak eylemlerin sistematik olarak nasıl birbirine bağlandığının bir anlatımıyla birleştirilebilir ... Fakat Foucault, buna teşebbüs bile etmez.”⁹¹

Fakat Taylor için sorun, Foucault’dan haklı olması beklenilmesine ve kuşkusuz dedikleriyle, modern rasyonalist toplumsal teorinin “hakikisi içinde” olmasına karşın, böyle birbirine bağlamaların zorunlu olarak, onun modellerinden biri ge-

90 Taylor, “Foucault” s. 85; Foucault’dan aktarma, *La Volonté de Savoir* (Paris,, Gallimard, 1976), s. 124’ten; Foucault, *The History of Sexuality* (New York, Vintage, 1980), cilt 1, s. 94-95.

91 Taylor, “Foucault” s. 88.

reğince açıklanabilir olmak zorunda olmamasıdır. (Thomas Hardy'nin bir romanında zincirleme birbirine eklenen, fakat yine de olası olanla bir benzerliği bulunan koşulların gizli birbirine bağlanmalarını açıklamak için hangi mantık akla getirilebilir?) Toplumsal dünyayı farklı bir şekilde incelersek, toplumdaki büyük hareketlerin, açık bir motif ya da mantık olmaksızın bir sistematiklerinin bulunduğunu irrasyonalizme düşmeden görebiliriz. Toplumsal teori geleneksel olarak rasyonalist bir geleneğe kilitli olabildiği halde, insanların her zaman zorunlu olarak rasyonel bir şekilde davranmamalarının nedeni kısmen budur. Bu durum, herhalde, modelin yöntem-bilimsel köşetaşı olan sözde "rasyonel birey" in davranışı bakımından birçok çelişkili baskıya maruz kalmasının kolayca gösterilebildiği anaakım iktisat (gerçekte çok daha yeni "rasyonel seçim teorisi") ele alınırken en açık görülür. Sistematik bir biçimde "açıklanması" zor, fakat kendi içinde belli bir gücü ve tutarlılığı olan toplumsal değişimlerden birçok örnek verilebilir. "Dünya kupası heyecanı nasıl açıklanır?" İngiltere gibi görece olarak laik ülkelerde dini fundamentalizm nasıl siyasal anlamda eklemelenmiştir? Konuyu aydınlatmanın bir yolu, geriye dönüp baktıklarında üzüntü duyacakları ya da -en azından- şaşırabilecekleri şekilde davranan bireylere varan grupların ve kalabalıkların etkilerini düşünmektir. Örneğin, uyum gösterme baskısının gücü, destansıdır. Politikacıların hegemonya teorisyenlerinin derslerini artık öğrendiklerini çağdaş siyasette görebiliriz -konular ele alınıp gidebilecekleri kadar götürülür ve kamuoyu dalgası kendilerine karşı dönmeye başladığı zaman gündemden düşürülür. Bu noktalardan bazıları banal olsalar da tarihin hareketinde öngörülebilir/ öngörülemez öge anlayışını dile getirirler. Foucault'nun aracılıkla ilgili görüşleri kuşku götürmez derecede tuhaf olmalarına karşın, yine de "toplam" tarihte tarihsel zorunlulukla ilgili ileri sürülen rahatlatıcı varsayımların zayıflıklarını açığa çıkarırlar; aynı şekilde, her şeyi rastlantı ve olumsuzluk mantığı gereğince oluşturanlara karşı erk kalıplarının ve tarihsel hareket eğilimlerinin varlığında da ısrar etmiştir.

Foucault: Söylem ve İdeoloji Eleştirisi

Toplum ve tarihle ilgili kendi savlarının ışığında Foucault'nun ideoloji kavramına itirazlarına geri dönelim. Determinizm konusunda, Marksizmin topografik temel-üstyapı modelini yararsız görenlerin tarafını tutmada Foucault haklıdır; toplumdaki erki kavramlaştırmasında toplumsal sınıfın ve iktisadın önceliğini ortadan kaldırmakta da haklıdır. Ayrıca savları Laclau ve Mouffe'nin "post-Marksizm"ine benzetirsek, Foucault kışkırtıcı ve aydınlatıcı çözümlemelerini -Avrupa merkezlikle sınırlı olduğu doğrudur- Marksizmin zayıf kaldığı ve bizim şimdi bu kadar çok ilgi gösterdiğimiz alanlarda (delilik, tıp, cinsellik vb.) verdi. Epistemoloji söz konusu olduğu kadarıyla Foucault'nun savları, sadece, ideolojinin bilimsel tanımının tabuduna çakılmış başka bir çividir; hakikatin siyaseti üzerine yoğunlaşması, Marksizmin "hakikat dışının iktisadı" yanılsmalarına takıntısına göre olumlu bir ilerlemedir. Üçüncü konuda -bir "özne" nosyonunu varsayan ideoloji konusu- Foucault'nun mirası daha sorunludur ve süren tartışmaların kaynağı olarak durur. Kuşkusuz vücudun maddiliği üzerine ısrar bir yönde ileri götürdü; kendinin teknolojileri ve kendiliğin etik anlatımları, çeşitli biçimlerde özgülenebilir; aracılık konusundaki düşüncesi, tartışmalı ve şaşırtıcı kalır. Son bölümde ileri süreceğim gibi, bu güçlüklerden bazılarının temelinde yatan, çözümlenmemiş hümanizm sorunudur.

SONUÇ: POST-MARKSİZM VE İDEOLOJİ KAVRAMI

Kitabın esas temalarına dönerek ve önceki bölümlerde ayrıntılandırılan savları özetleyerek bu sonuç belirlemelere başlamak anlamlı olur. Kitabın birinci bölümü, klasik Marksizmin ideoloji teorisi etrafındaki konuları nasıl formüle ettiğine bakışını bizzat Marx'ın ideoloji kavramını nasıl değişik ve bütünüyle bağdaşmayan biçimlerde kullandığını inceledi. Muazam titreşimleri ve gücü bulunan bir teori olmasına karşın - öyle ki ideoloji yerine konulacak başka bir sözcük düşünmek hemen hemen olanaklı değil- Marksist ideoloji teorisindeki ana sorunların kaynağının, Marx'ın bir bakıma kaotik formülasyonları olduğu söylenebilir: Yanılsama olarak ideoloji, temel ve üstyapı olarak ideoloji, meta fetişizmi olarak ideoloji vb. formülasyonları. Terimin Marx'taki çeşitli anlamlarından en genel yaranı olanı, gizemleştirme anlamıdır. Kitabın başında, Marksizmde (ve bir ölçüde, Marksizmin ötesinde) oydaşık bir ideoloji tanımının "sınıf çıkarlarına hizmet eden gizemleştirme" tanımı olacağını ileri sürdüm; aşağıda, bu konudaki sorunun genel gizemleştirme düşüncesinde değil, toplumsal sınıfla özel ve işlevsel bağlantıda olduğunu ileri süreceğim.

Marx'ın ideolojiyle ilgili çeşitli formülasyonları, sınırları olağanüstü derecede geniş, olan klasik Marksist gelenekte bir tartışma modelini belirledi. Bu kitabın 2. ve 3. bölümleri, temel konularda -ki ideoloji teorisinin yararlılığı bu konulara bağlıdır- ne kadar az konsensusun bulunduğunu göstermeye çalıştı. Pratikte en önemli konu, ideolojinin eleştirel anlamda mı, yoksa nötr anlamda mı düşünüleceği olmuştur: İdeolojiyi, tanımı gereği bir yanılsama ya da çarpıtma (hakikat ya da bilgiye karşıt olarak) ögesini gerektiren olarak düşünmek ya da ideolojiyi gücü ve sınırları ideolojik olanın dışında anlaşılan tarihsel bir bilincin ifadesi olarak görmek. "Klasik Marksizm" (yeni düşünceler bakımından Gramsci'de bitirmek istediğim, fakat eski hakikatlerinin yeniden tekrarlanmasıyla yeniden boy veren) bu sorunda güçlüklerle karşılaştı. Hâkim gelenek, "eleştirel" ya da "epistemolojik" tanımı benimsemeye, Marx'ın fikirlerinin ortalaması denilebilecek şeyi izlemiş olmasına karşın, önemli bir iç uyum yoksunluğuna neden olmaya yeterli bir azınlık görüşü varolmuştur.

Klasik Marksist düşünce geleneğinde diğer önemli anlaşmazlık konuları, bilim ile ideoloji ayrımı ve oldukça yüklü determinizm sorunlarıyla ilgiliydi. Bunlardan birincisindeki güçlük, "bilim"le ilgili bilginin, on dokuzuncu yüzyılda Marx için olduğundan çok daha genel olarak dönüşlü ve eleştirel bir bakış açısı içinde varolmasıdır. Atom sonrası popüler bilim anlayışı, bilimi görülenemeyenin bilgisi olarak ele almak zorundaydı ve şimdi biz, "bilim"i nasıl çelişkili ve şaşırtıcı hakikatler barındırdığını daha iyi biliyoruz. Bu, bilimin tartışılmaya-cek evrensel hakikatleri ya da bilimsel bilgi diye bir şey yoktur demek *değil*, bu bilgilerin bağlamının bizim içerik anlayışımıza uygun olduğunda ısrar etmektir. Marx şimdi okunduğunda, onun naif "bilimcilik"i, Avrupa'ya özgü özgüvenin ve ataklığın o anına özgü bilime "zaferci" yaklaşımın ürününden ne eksik ne fazla olarak yorumlanabilir.

Belirlenim konusu daha karmaşık bir konudur. Uzlaşmaz ve başa çıkılması zor temel-üstyapı metaforu bakımından

klasik Marksizme yapışıp kalan ideoloji kavramıyla ilgili tartışmanın çok daha genel Marksizmin materyalizmi konusunu kışkırtmasının nedeni budur. Yani kaynaklar, üretim ve iktisat (maddi görülen) "düzeyi"nde, devlet ve siyaset düzeyinde -ikinci tabaka- ve felsefe, kültür, din ve ideoloji düzeyinde -bu modelin üçüncü katı- şeylere hangi statünün verileceği sorununun kışkırtır. Bu model, şimdi içine girebileceğim, fakat hareket versin girmek zorunda olmadığım daha çok nedenden ötürü sorundur. Bunun nedeni, Marksizmin ideolojiye determinist yaklaşımında belki daha lokal fakat bana göre belirleyici başka bir sorunun bulunmasıdır: Bu, ideolojinin maddi belirleyeni olarak sınıf konusudur. Burada sanırım, feminizmin, ırkçılık karşıtlığının ve sömürgecilik sonrası siyasal anlayışımızın derslerine dayanarak tam dik ve güvenle durulup şu söylenebilir: Bir ideoloji teorisi yararlı olsaydı, insanların toplumsal sınıf deneyimi dışındaki -buna ek olsa da- kültürel, düşünsel ve öznel deneyimlerini anlamaya en kesin şekilde uygulanabilir olması gerekirdi. İnsanların, örneğin göç ya da cinsel tercih deneyimlerinin ya da istihdam ve çocuklara karşı sorumlulukları bakımından değişik konumlarının öznelliklerinin, karar ve eylemlerinin bir parçasını oluşturduğundan kuşku duyulamaz. Bu nedenle, daha geniş determinizm ve materyalizm konusunu -Marksizm içindeki tartışmaların başlıca kaynağı olmuş ve olmaya devam eden- rafa kaldırıp, bunun yerine, özel olarak bir ideoloji teorisi bakımından daha ciddi sorunun, varsayıldığı ve canlandırıldığı şekliyle toplumsal sınıf sorunu olduğunu ileri sürme niyetindeyim.

Burada, Marx'ın çalışmasının değerlendirilmesiyle ve klasik Marksist gelenek içinde su yüzüne çıkan ve kitabın I. bölümündeki (I ve 3. bölümler) değerlendirmelerimin temelini oluşturan ideolojiyle ilgili teorik sorunların peşini bırakacağım. Zira, iki önemli konu bu klasik andan sonra ortaya çıktı ve yeni bir soranlar kümesini oluşturan da bu iki konudur. Kitabın II. bölümü, ideoloji teorisi söz konusu olduğu kadarıyla bu temel sorunların doğasını incelemekle ilgilendi. Bu-

rada saptayacağım iki sorun, birincisi toplumsal sınıf ve ideolojinin "sınıf aidiyeti" olarak görülüp görülemeyeceği konusu ve ikincisi, herhangi bir ideoloji teorisinde hangi özne teorisinin sahnede olduğu ya da olmadığı ve insan aracılığını anlamak bakımından bunun hangi imaları bulunduğu konusudur. Bu yeni sorunları ciddi bir şekilde ele almanın, kabul edilebilir ölçüde "Marksist" olan bir teori çerçevesinde çok güç olduğunu göstermeyi amaçlayan 4 ve 5. bölümlerin merkezi konusu bu iki sorundu. Bu nedenle, 4 ve 5. bölümler, Marksist modelde "iç gerginlik" -teorik paradigmanın içinden çıkan sorunların içeriden çözülemediği, (Ernesto Laclau'nun belirttiği gibi) yeni bir teorinin geliştirilerek aşılması gereken nokta- dediğim şeyin bir değerlendirilmesidir.

Marksist modelin bu çatırtısını ya da sürüklenmesini Gramsci ve Althusser'in temsil etmesini, farklı biçimlerde teorisinin sınırlılıklarını kabul edip aşmaya çalışmaları olarak anlıyorum. Gramsci söz konusu olduğu kadıyla, çalışmasının ne ölçüde klasik Marksizmin ekonomizminin yeniden üretimi olarak okunması gerektiği ya da "hegemonya" çözümlemesinin yeni ve indirgemeci olmayan bir teori ve siyasetin temeli olarak görülüp görülmeyeceği konusunda görüşler çeşitlilik gösterir. Laclau ve Mouffe'nin çalışmasıyla bağlantılı olarak açıktır ki ideolojinin "sınıf aidiyetliliği"nden kopulduğu ölçüde mantıksal olarak Marksizmden bir kopuşa gidilir ve sanırım, Gramsci'nin oldukça ikirciksiz uçuşunun "Marksist" tarafında kaldığı açıktır.

Kısmen bomba gibi bilimciliği ve muhteşem teorıcılığı bugünün ılımlı pragmatizmine hiç uymadığı için Althusser'in çalışması, bir dizi başka konuyu gündeme getirir. Ne var ki ideolojiyle ilgili olarak, hümanizm ve "özne"nin önsel olarak verili olmaktan çok oluşturulmuş olarak nasıl düşünüleceği ikiz sorununu gündeme getirdi -Marksizm içinde daha önce hiç kimsenin aynı katılıkla ve etkide yapmadığı şekilde. Geriye dönülüp bakıldığında, toplumsal yeniden üretim anlatımı çok sınıf indirgemeci olduğu halde bazı alternatif radikal te-

orik çevrelerde bu kadar etkili olmasının şaşırtıcı olduğunu, anti-hümanizminin imalarıyla ve Laclau'nun kısmi ve çelişkili kendine mal etmesiyle iflas ettiğini ileri sürdüm. Yine de Althusser'in çalışması, bireysel siyasal aracılık konusundaki varsayımların üretken bir soruşturulmasına ve modern psikanalitik düşüncelerin, ideoloji ve öznelliği düşünmede bir rolü bulunduğunun kabulüne katkıda bulundu.

Gramsci ve Althusser'in çalışmalarında ve onların sonraki izleyicilerini ve yorumcularını rahatsız eden sorunlarda, ideoloji alanına gömülü sorunlarla ıstıraplı bir mücadele görülebilir. Post-yapısalcılığın özelliklerinden biri, böylesi epistemolojik sorunların saplı olduğu bütün bir varsayımlar ve gelenekler çerçevesinin bir eleştirisini ve buna bir alternatif sunduğu iddiasıdır. Bu nedenle, örneğin, "Derrida'nın, olanaksız olduğunu söylemenin dışında, 'felsefe, Batı etnosunun ideolojisi' gibi indirgemeci formüle hiçbir itirazı yoktur. Formül, özsel olarak anlamsızdır ..." denilebilir. Descombes, bunun neden böyle olduğunu açıklar: Derrida için bir ideoloji eleştirisi söyleminin, basitçe, eleştirilen kadar "felsefi" tarafından sınırlanan bir konum içinde rasyonalizmin hüküm alanını genişletmenin bir aracı olması.¹

Genel olarak post-yapısalcı teori, her biçimde ideoloji teorisine çok eleştirel bakar ve tema, farklı bağlamlar çeşitliliği içinde genişletilebilir. Bununla birlikte, bu kitabın III. bölümünde, bu savları Foucault'nun çalışmasıyla temsil etmeyi seçtim: Marksizmi ve özellikle Marksist ideoloji kavramını eleştirisinde oldukça açık olduğu için; onun çalışması, yöntembilimsel konumlarının imalarını ölçmek için kullanılabilen alternatif bir tözsel toplumsal ve tarihsel çözümlemeler kümesini içerdiği için bilgi ve hakikatin siyasal niteliği üzerine ısrarı, onu radikal toplumsal düşünce geleneğinde açıkça siyasallaşmış bir düşünür yaptığı -post-yapısalcılar arasında enderdir- için. Foucault'nun çalışması, bana göre, toplum ve ta-

Vincent Descombes, *Modern French Philosophy* (Cambridge University Press, 1980), s. 137.

rihteki erk ve söyleme, kapsamıyla Marksizmle boy ölçüşen, dikkati kimi abartılı temalardan uzaklaştırıp önemli fakat ihmal edilmiş konularda odaklayan bir yaklaşımı bize verir. Vücut üzerine vurgusu yerindeydi ve oldukça etkili oldu; bilgi ve hakikatle ilgili savları, siyasal olduğu kadar görececi, değildi. Birçok kişi, aracılık ve "özne" sorusunda Foucault'nun nispeten zayıf olduğunu düşündü ve buna eklenebilir: Çalışması, katı bir anti-hümanizmin ters etkilerini gösterir. Habermas'ın Foucault'nun genel konumu eleştirisinde bu noktalar, çok açık bir şekilde ortaya konulur ve biraz sonra bu tartışmaya döneceğim.

Teorik Evrenselcilik: Bu arada, kitabın çeşitli değerlendirmeleriyle izlemekte olduğum savların imalarını ortaya koymak yararlı olur. Merkezi temalardan biri, *teorik evrenselcilik* sorunu olmuştur. 5. bölümde, evrenselci eğilimleri Marksizminden geri kalmayan psikanalizin açıklayıcılık iddialarıyla bağlantılı olarak bu sorunu biraz ayrıntılı tartıştım. Kendisini evrensel bir kurtuluş söylemi olarak sunan Marksizmin, çok özel bir tarihsel sesle konuştuğu gösterildi. Klasik Marksizni, burjuva adama toplumu proletaryanın bakış açısından çözümleme olanağı vermiş olabilir; fakat Marksizmin sonuç olarak, hem içerik olarak erkekçi hem bağlam olarak Avrupamerkezci bir konumda olduğu gösterildi. Burada "Batı femlнизmi'nin konumunun çelişkili olduğu yorumu yapılabilir -Marksizmin erkekliğinden genel niteliklerine kadar sahte evrenselleştirmelere işaret etmek ile aynı zamanda siyah kadınların, Batı, feminist söylemin, özgül kadın gruplarının özlemlerini dile getirdiğine (bütün bir cins adına) dair suçlaması karşısında kınlanlık kısılcasına kapılmış bir konum.

Bir teori ideolojisinin Marksizmdeki güçlüklerinin değerlendirilmesi, çoğulculuğa tam bir teslimiyete işaret etmeden teorilerin evrenselci tutumlarının nasıl söndürüleceği daha genel konusunu öne çıkardı. İdeoloji tartışmasında söz konusu olan konular bağlamında, üzerinde ilerleyebileceğimiz üç genel konuyu saptayacağım: (1) Görececilikle ilgili eski önyargıları yeniden düşünme gereği; (2) daha açık, daha bilinçli, yo-

rumcu bir duruş geliştirme gereği ve (3) daha yeterli bir aracılık ve öznel motivasyon anlatımıyla mekanik anti-hümanizmin karşısına çıkma gereği.

GÖRECECİLİK

Eski "görececilik" sorunuyla ilgili farklı bir kavrayışa gereksinmemiz var. Richard Rorty'nin işaret ettiği gibi, hiç kimse kendisini "görececi" saymaz.² İdeoloji gibi görececilik de ötekilerin muzdarip olduğu bir şeydir. Ne var ki sözde evrensel kurtuluş -söylemlerinin, *de facto*, belli bir toplumsal ve tarihsel konumdan dillendirilmesi gerektiği ve her zaman pratikte yaratıcılarının deneyimlerini kodladığı eleştirisini ciddiye alırsak, bu bizi, görececilik olarak cezalandırılan şeyi farklı ve daha olumlu anlamaya götürmelidir. Buna bakmanın birçok yolu var. Bir yol, biz konuştuğumuzda "biz"in kim olduğu sorununa bakmaktır: Derrida'nın Batı felsefesinin logosentrizmiyle bağlantılı olarak dikkat çektiği sorun budur. Örneğin Edward Said'in, "Asyatik" üretim ve hakimiyet tarzlarıyla ilgili Marksist ve toplumsal bilim kavrayışlarını da kapsayan Batı düşüncesindeki "oryantalizm" eleştirisinde de merkezi konu budur.³ Zamirin telaffuzu sorunu, seslendirme hareketine tıka basa doldurduğumuzu söyleyen Meaghan Morris tarafından en uç noktada belirtildi: "Muharebe gümbürtüsü zamiri kuşatır: 'Ben,' hümanist kafa şişirme dehşetinden otantiklik iddiası basit vulgarlığına kadar bir sürü günahın yerini alır; 'biri' eril biçimde yazılmıştır; peki ya 'biz', 'biz'e ihtiyaç duyulduğu birlik ve dayanışma günlerinden kalma can sıkıcı makro-çift kısıtlama? Kaç tane ayrı ve yerine geçen 'siz' ve 'Ben' hüküm-süzleştiriliyor?"⁴

2 Rorty, "Pragmatism, Relativism, Irrationalism" *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis, Minnesota University Press, 1982), s. 166.

3 Edward Said, *Orientalism* (Londra, Routledge, 1978).

4 Meaghan Morris, *The Pirate's Fiancée: Feminism; Reading, Post-modernism* (Londra, Verso, 198), s. 53.

Foucault'nun en yararlı katkılarından biri, bilgiyi erkle birleştirerek bu kaygıyı olumlu bir yönde yeniden biçimlendirmek oldu. Bu, bir yanda söylem ile diğer yanda "gerçek dünya" arasına çizgilerin çekildiği gerçekçilik ile görenekçilik ya da görececilik arasındaki savaşı ortadan kaldırmamıza olanak tanıyabilir. Foucault'nun söylem kavramını tartışırken, Foucault'nun kendisinin söylemin çeşitli pratiklerden sadece biri olduğunu ileri sürdüğünü ve gerçekten de bazı incelemelerinin, söylemlerin söylemdışı toplumsal pratiklerle ilişkisi etrafında örgütlendiğini gösterdim. Bu model kabul edilirse, Terry Lovell'in Hindess ve Hirst'ün "söylemsel görececilik" diye terimleştirdiği şey konusunda gündeme getirdiği sorun karşısında, bir bakıma farklı bir duruş benimsenebilir. Lovell'in verdiği örnek önemlidir: "Altı milyon Yahudinin öldürülmesinden söz etmeyen bir Üçüncü Reich tarihini, pek çok kişi ciddi ölçüde yetersiz görecektir. Bunun nedeni, sadece Üçüncü Reich ile ilgili bu söylemi, 'toplama kamplar'ını, 'gaz odaları'nı, 'soykırım'ı vb. hasbelkader kendi nesneleri arasına alan diğer söylemlerle hatalı bir şekilde karşılaştırmamız mıdır? Ya da böylesi söylemler ve nesneleri, içsel olarak kendi mantıklarıyla ilgili olmayıp bu şeylerin gerçekten varolduğu bir gerçek nesneler dünyasıyla ilgili olduklarından ötürü mü?"⁵ İnsan varlığından ve aracılığından bağımsız olan doğal dünyayla ilgili olguları bilmekten (klasik felsefi gerçekçi örnek) bir bakıma farklı bir düzen olan toplumsal tarihsel gerçekliğin bilgisini edinmede hepimizin karşılaştığı yöntembilimsel güçlüğü ayırtılı ele almak gerekli değil.⁶ Yahudi katliamının gerçekleşmiş olduğuna dair bütün bilgi kaynaklarımızın kaybolmasının ya da yok edilmesinin (zaman geçtikçe teorik olarak olanaklı olmasına karşın) olanaksız olduğu ya da olası olmadığı konusunda hepimiz herhalde hemfikir olabiliriz. Fakat Foucault'nun savlarını dikkate alırsak, söylem ile söylemsel olmayan "gerçek" dünya arasındaki ilişki sorunu bütünüyle farklı

5 Terry Lovell, *Pictures of Reality*, s. 37.

6 Bkz. Roy Bhaskar, *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences* (Brighton, Harvester, 1979) ve William Outhwaite, *New Philosophies of Social Science: Realism; Hermeneutics and Critical Theory* (Londra, Macmillan, 1987).

bir renk alır. Hem Yahudi kırımının çapını hem de sorumluların suçluluğunu yadsıyarak soykırımı yeniden tanımlamaya çalışan revizyonist bir bilginlik çalışması var: Söylemin *erk* balataları konusunda Foucault'nun düşünceleri, tam da bu tip söylemsel gelişmeyi aydınlatmaya yardımcı olabilir. Genel anlamda, Foucault'nun söylem/hakikat/bilgi ve erk arasında kurduğu bağlantının, olumsuz ya da tutucu bir etkiden çok temelden siyasallaştıran bir etkisi bulunduğunu ileri süreceğim.

ELEŞTİREL YORUMBİLİM

Marksizm gibi evrensel söylemlerin solan büyüleriyle bağlantılı olarak kısaca sözetmek istediğim ikinci genel tema, yorumbilimci geleneğin toplumsal teoride son zamanlarda yeniden değer kazanmasıyla ilgilidir, insanbilimlerinin ve toplumbilimlerinin akademik konularında ve genel olarak bu perspektiften toplumsal ve siyasal düşünmede konunun restorasyonuna birçok kişi katkıda bulundu ve en büyük etkiyi de Gadamer'in yazıları yarattı. Hans-Georg Gadamer'in çalışması, yorumbilim incelemesini, hem yorumcunun hem yorum nesnesinin tarihsilligini üretken bir şekilde kabul eden modern, eleştirel bir tarza yükseltti ve çalışmasının imalarına son zamanlarda gösterilen ilgi, çeşitli bağlamlarda yorum konusunda anlamlı bir tartışma üretti.⁷

Burada, Foucault'nun yeterli bir yorumlayıcı duruş açımama sorununa fazla katkıda bulunmadığını belirtmek gerekir. Foucault'nun genel teorik ve yöntembilimsel konumuna yönelik Jürgen Habermas'ın kapsamlı eleştirisi, bu konuda ikna edicidir. Habermas, birçoğumuzun Foucault'yu okurken duy-

7 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (Londra, Sheed and Ward, 1975). Gadamer üzerine yorum için bkz. William Outhwaite, "Hans-Georg Gadamer" Quentin Skinner (ed.), *The Return of Grand Theory in the Human Sciences* (Cambridge University Press, 1985) içinde ve Georgia Warnke; *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason* (Cambridge, Polity Press, 1987). Habermas, Ricoeur, Gadamer, Karl-Otto Apel ve daha önceki felsefecilerden Dilthey, Droysen ve Schleiermacher'in eserlerini de kapsayan yorumbilime ilginin canlanması, Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics* (Londra, Routledge, 1980)'de açıklanıyor.

duğu rahatsızlığı “şimdıcilik” (presentism) olarak ifade etti. Foucault’nun tarih yazımı, aktörlerin davranışlarını ve düşüncelerini ya tarihinin anlayışı gereğince ya da aktörlerin kendi anlayışları içinde anlaşılır kılma girişimini atlar. *The Archaeology of Knowledge*’i açmırlarken gördüğümüz gibi Foucault’nun yöntemi, böylesi bireysel örnekleri anlamlı kılan altta yatan söylemsel düzenlilikleri açığa çıkarmaktı. Yorum, yorumcunun ve aktörün çerçevelerinin Gadamerci bir kaynaşması olmaktan çok, dışarıdandır. Habermas’ın oldukça acımasız bir şekilde belirttiği gibi, “söylemlerin, parıltılı hava kabarcıkları gibi bilinmeyen boyun eğdirme süreçleri bataklığından ortaya çıkıp patladığı” bu tarih kavramının, bir yorum ya da anlama teorisi yoktur.⁸ Elbette, bu yorumbilim yoksunluğu, Foucault için öznel eğilimlerden sakınma stratejisi olmasına karşın, Habermas’a göre, öznelciliğin en kötü aşınılıklarıyla sonuçlanır. Habermas, Foucault’nun pratikte, farklı erk teknolojilerini ayrı ayrı kendilikler olarak ele almak yerine bunlar arasında bir karşılaştırma yapmakla kalmayıp, kendi çağsal şemalarını örtük bir şekilde *şimdiki* çağla da ilişkilendirdiğini belirtir. Habermas şu sonuca varır: “Foucault, nesnelci olmak isteyen, fakat kendi zamanının tanısalcısı olarak kalması gereken bir prosedürün ortaya çıkardığı aporiaların farkındadır -fakat bunlara herhangi bir yanıt vermez.”⁹

Ne var ki Habermas’ın bu alandaki Foucault eleştirisinin ikna edici olduğunu söylemek, Habermas’ın yorumbilimci girişim konusundaki tutumunu onaylamak değildir. Habermas’ın bakış açısında Foucault’nun eleştirisi birçok yönde hâlâ yanıtlanmadan duruyor. Marksizmin, psikanalizin ve yorumbilimin en iyilerini son derece akıllı bir şekilde seçip birleştirme çabasında olan John Brenkman, hem Gadamer’de hem de Habermas’da kalıntı olarak varolan evrensellik idealinin,

8 Jürgen Habermas, “Questions Concerning the Theory of Power: Foucault Again” *The Philosophical Discourse of Modernity*, çev. Frederick Lawrence (Cambridge, Polity Press, 1987), s. 268.

9 a.g.y., s. 278.

“korunan-aktarılan” gelenekler nosyonu karşısında modern dünyanın çoğul, yapıli miraslarını vurgulama lehine terk edilmesi gerektiğini ileri sürerek, Gadamerci yorumbilimi daha dönüşlü bir damarda yeniden biçimlendirdi.¹⁰

HÜMANİZM VE ARACILIK

Üçüncü olarak, hümanizm ve anti-hümanizm konusu, aracılık konusu ışığında kesinlikle yeniden açılmalıdır. 5. bölümde, hümanizme yaygın bir düşmanlık beslenmesinin birçok nedenini ileri sürdüm: Bu düşmanlık, hümanist geleneğin aşırılıklarının bir eleştirisinden kaynaklanmaz ve daha iyi bir aracılık ve özne teorisinin ortaya çıkmasını da olanaklı kılma-mıştır. Aslında, Althusser, erken Foucault ve diğerlerinin dog-rusal anti-hümanizmine tepki olarak aracılık sorunu gündeme getirildiği için, hümanizmin daha önceki “kirli” öğelerinin tek-rar geri geldiği söylenebilir. Zira, siyasal eylem olasılığının al-tındaki seccadeyi çeken en güçlü biçimleriyle anti-hümanizm, yaşandığı şekliyle sevgi, duygu, duyusalılık, kimlik dünyaları-yla ya da -örneğin- sanat ve din konularıyla başa çıkmasının olanaksızlığını gördü. Bu durum, zamanımızı geçirme ve ya-şamlarımızı yaşama biçimimiz üzerinde fazla etkisi bulunma-yan teorik bir retorikle devam etmemize olanak verir.

Paul Ricoeur’nün Althusser’le bağlantılı olarak belirttiği bir noktayı, burada daha genel terimlerle vurgulamaya değer: Siyasal aracılığı anlamak için bir dil motivasyonuna gereksin-memiz var; Althusser’in bütün siyasal *iradeyi* ideoloji katego-risine hapsedmesi hem çelişkiliydi hem de karşı-üretkendi.¹¹ Burada, daha önce ileri sürdüğüm gibi, Gramsci’nin “iradenin iyimserliği” çok daha iyi bir formülasyondur.

10 John Brenkman, *Culture and Domination*.

11 Paul Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, ed. George H. Taylor (New York, Columbia University Press, 1986), s. 103 vd.

Post-yapısalcılıkla bağlantılı olarak aracılık ve anti-hümanizm konusu, çok daha karmaşıktır. "Teorik anti-hümanizm", Althusserci Marksizm ile post-yapısalcılık arasındaki tek bağlantı noktası olmasına karşın, yine de ikisinin de koşabileceği bir bakıma sakatlayıcı bir konumdur: Yazar öznenin konumu ve sesletim noktası konusunda epeyce kuşku üretir. Son bölümde, bu sorunlardan bazılarını Foucault'yla bağlantılı olarak gündeme getirdim ve eğer bir fark varsa, o da bunların, post-yapısalcı düşüncenin Derridacı geleneğinde daha açık olmalarıdır. Metinsel yorumdan çok siyasal anlamlılık konularını ele alırsak, bu özellikle açıktır.

Geniş ölçüde belirtildiği gibi, Derridacı yapıbozum, bir eleştiri ve yıkma aracı olarak son derece etkili oldu; hâkim ikili karşıtlıklar hiyerarşisini tersine çevirip yerinden etme ilk hareketi, başarılı bir şekilde tecavüzkâr oldu. Ne var ki ikinci hareketin, dönüştürme hareketinin, etkili olması güç oldu -kesinlikle ilk hareket, tam da ikinci hareketin değiştirmesi gereken erk kategorilerini yıkmaya eğiliminde olduğu için (Derrida'nın da açıkladığı gibi). Feminizmle bağlantılı olarak bu konuda yorum yapan Derrida, şunu belirtir: "Avrupalı penis-rumuz-merkezli (phallogocentric) yapı olan verili bir durumda, kadınların tarafı, yapıyı sökmeye başladığınız taraftır ... Fakat yapıbozumun birinci evresine ulaşır ulaşmaz, erkekler ile kadınlar arasındaki karşıtlık, karşıtlık olmaktan çıkar... Stratejik olarak ilerlemenin bir yolunu bulmamız gerekir."¹² Bu, Derrida'nın çalışmasından etkilenen feministlerin de ifade ettikleri bir açmazdır ve şimdi, daha genel "özcülük" tartışmasının feminist varyantına kapatılıyor.¹³ Feministler, kadınları ve erkek-

12 Derrida, "Women in the Beehive: A Seminar with Jacques Derrida" Alice Jardine ve Paul Smith (ed.), *Men in Feminism* (Londra, Methuen, 1977), s. 194 içinde.

13 Örneğin bkz. Gayatri Chakravorty Spivak, "Feminism and Deconstruction Again," Theresa Brennan (ed.), *Between Feminism and Psychoanalysis* (Londra, Methuen, 1989) içinde; Denise Riley, *Am I That Name? Feminism and Category of "Women" in History* (Londra, Macmillan, 1988); Joan Wallach Scott, *Gender and the Politics of History* (New York, Columbia University Press, 1988).

leri "adlandırma"nın meydan okunup dönüştürülmek istenen bir karşıtlık içinde gerçekleştiğini, fakat bu kategorileri toptan reddetmeden de siyasal sessizlik çıkabileceğini kabul ediyorlar. O halde, bir feminist gibi konuşursak, mesele "kadın" kategorisinin yıkılmak mı istendiği yoksa içinde oturulmak mı istendiği meselesidir.

Feministler kadar bazı Marksistler de varoluşsal *kaygının* bu yıkıcı tezahürleri karşısında daha incitici olma eğiliminde olmuştur ve kuşkusuz, yapıbozunda yazar karşısında metne çok fazla ayrıcalık verme eğiliminden kaynaklanan yazar sorumluluğunun ilginç bir terki söz konusudur. Derrida'nın kendi durumunda, oldukça siyasi konularda bir birey olarak konuşmayı tercih ettiği iki metnin, yazarlığın daha uzakta olduğu, hatta reddedildiği diğer yazılarından stil olarak farklı olması çarpıcıdır. Dostu ve meslektaş Paul de Man'ın Nazi işbirlikçisi metinlerinin ölümünden sonra keşfedilmesinin ardından uzun uzun düşünürken ve Nelson Mandela'ya övgüsünde Derrida, alışılmıştan önemli ölçüde daha "ulaşılabilir" yazdı: Okuyucuya hitap, daha doğrudandır; çok daha az metinsellik ve yazarlık ve savın içerigine verilen daha açık ayrıcalık vardır. Kısaca, bu metinlerin kendi kaçamakları ve yazar yoksunlukları bulunmasına karşın, Derrida'nın söyleyeceği bir şeyi vardır ve dili, kendi başına bir amaç olmaktan çok bir araç olarak kullanır: Bunlar, esas olarak "çevrilebilir" metinlerdir.¹⁴

Öyle de olsa, post-yapısalcılığın dışarıda asılı aracılık gömleğinin eteklerine takıldığını söylemekte yarar yok; zira bunun hesabını herkesten daha iyi bizzat Derrida'nın kendisi verebilir. Eğer post-yapısalcı hümanizm eleştirisi, etnik olarak ve cinsiyete bağlı Marksist doğruluğun dönüşsüz kesinliklerinin izah edildiği boş bir kürsüyle sonuçlanırsa, bu kadan da

14 Derrida, 'Like the Second of the Deep Sea within a Shell: Paul de Man's War' *Critical Inquiry*, cilt 14 (1988); Derrida, "The Laws of Reflection: Nelson Mandela, in Admiration" Derrida ve Mustafa Tili (ed.), *For Nelson Mandela* (New York, Seaver Books, 1987) içinde. Bu metne dikkatimi çektiği için Morag Shiach'a teşekkürler.

iyi. Zira post-yapısalcılığın bireysel aracılık ve sorumluluktan anti-hümanist vazgeçiş, eninde sonunda yanıt değilse de, kendisinden öncekilerin doğruluk ve evrensel uygulanabilirlik varsayımını en azından etkili bir şekilde aşındırmıştır.

İDEOLOJİ

Bu daha genel değerlendirmeler ışığında, bizzat ideoloji kavramı konusunda hangi sonuca varabiliriz? Bana göre, ideoloji teriminin pekâlâ yakalayabileceği yararlı bir anlamlar kümesi var; gizemleştirme süreci etrafında salkımlanırlar. Ideoloji teriminin düzeltilebilir anlam çekirdeği kesinlikle budur: Çeşitli biçimlerde tıkayabilen, meşrulaştırabilen, doğallaştırabilen, hatta evrenselleştirebilen, fakat hepsine de gizemleştirmek denilebilen söylemsel ve göstergesel mekanizmalar. Böyle bir kullanımda ideoloji terimi, açıkça gizemleştirmeye işaret eden genel bir terimdir: Bir işleve ya da mekanizmaya işaret eder, fakat herhangi bir tikel içeriğe, herhangi bir tikel aracıya ya da çıkara bağlı değildir. Bu tanıma göre ideoloji, varsayılan herhangi bir nedene, mantığa ya da yanlış temsile bağlı değildir; dinamiği ne olursa olsun, bir gizemleştirme ya da yanlış temsil etme sürecine işaret eder.

İdeolojiyi bu şekilde tanımlamak, hem kavramın epistemolojik profilini düşürmek hem pratik uygulanabilirliğini genişletmektir. Ideolojinin böyle bir kullanımı, kesinlikle post-Marksisttir: Herhangi bir Marksist ideoloji teorisi, gizemleştirmenin arkasındaki dinamik güç olarak sınıf çıkarı noktası etrafında toplanır ve bu, bu kitapta öne sürülen bütün nedenlerden ötürü basitçe yetersizdir. Bu nedenle, önereceğim ideoloji kavramı, diğer (sınıfsal olmayan) toplumsal bölünmeler ve diğer toplumsal erk ve egemenlik biçimleri etrafında yükselen gizemleştirme süreçlerine de eşit derecede uygundur. Dahası, bu ideoloji tanımı (ideoloji = gizemleştirme), kavramı, Marksist düşüncede kapatıldığı toplumsal yapısal determi-

nizm (çoğunlukla ekonomi) çerçevesinden de kurtarır. Bu kültürel ve özel görüngülerin çok daha esnek bir açılımının yolunu açar ve bunlara hak ettikleri ağırlığın verilmesine olanak tanır.

Bu kitapta, kendimi Marksist ideoloji modeliyle -iç tutarsızlıklar ve sonunda paradigmanın çöküşüyle- ve Foucault'un temsil ettiği şekliyle bu konudaki post-yapısalcı Marksizm eleştirisiyle sınırladım. Burada, Foucault'un alternatif yaklaşımıyla ilgili çekinceler ne olursa olsun, ideoloji teorisinin Foucaultcu eleştirisinin önemli bir gücü bulunduğunu ileri sürdüm. (Foucault'nun Marksizm eleştirisinin birçok noktasını kabul etmek, Foucaultcu olmayı gerektirmez.) Günümüzde, Marksist ideoloji tanımı (ideoloji = sınıf çıkarlarına hizmet eden gizemleştirme) savunulamaz olursa, terimin geriye kalan kısaca gizemleştirme olarak anlamının, terimi, Frankfurt Okulu ve ardılarının "eleştiri" geleneğine daha çok yaklaştırdığı açığa kavuşacaktır. Bu nedenle, "post-Marksist" ideoloji kavramının, Karl Mannheim'ın çalışmasından bu yana "Marksist olmayan" uzun bir tarihi bulunan bir kavram da olduğu çok açıktır.¹⁵ "Eleştirel teori"yi ayrıntılı ele almak, farklı ve yazmaya ehliyetli olmadığım bir kitabın görevi olurdu. Fakat bu bağlamda da okunabilecek son bir noktayı belirteceğim. Sıradan sözcüklerin tanımı gibi kavramların tanımı da kısmen bir kullanım meselesidir. Başka insanların terimleri kullanmasına karşı kanun çıkarılmaz; kendinden emin bir biçimde bir terimin yeni bir anlamını ortaya atıp onun yürürlükte kalması beklenemez. Yeni terminoloji uydurma, eskilerini yeniden tanımlamaktan daha kolaydır. Eski anlamlar yapışıp kalır ve Foucault'nun her bilgi, söylem ve hakikatin siyasal doğasında ısrarı, bu anlayışımızı doğrular. Anlamı toplumsal eleştiride ve siyasi tartışmalarda bu kadar önemli rol oynayan ideoloji örneğinde, bu özellikle belirgindir. Yanılsama ya da "sahte bi-

15 Bkz. John B. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology* (Cambridge, Polity Press, 1984) ve *Ideology and Modern Culture* (Cambridge, Polity Press, 1990).

linç" çağrışımlarını, ne kadar yanlış olurlarsa olsunlar, silkip atmak zordur. Bir "altyapı" iması her zaman vardır. Sınıf gereğince "açıklama", asla gerçekten unutulmaz. Bazı bakımlardan, ideoloji kavramının üstlendiği iş, kavramın kullanılma tarihi sayesinde, çoğunlukla çok sık ve çok kolaydır. Galiba daha iyisi, önceleri salt ideolojik diye etiketlenebilen bir örnege daha kesin işaret etmemiz: Örneğin, kısmi bir hakikat, doğallaştırılmış bir anlayış, ya da evrenselci bir söylem. Galiba daha iyisi, eski kavramların kuşkulu titreşimlerini harekete geçirmekten çok, yeni ve daha kesin kavramlarla düşünmeye kendimizi zorlamamız.

Marx'tan Foucault'ya İDEOLOJİ

Marksist ideoloji kavramı son günlerde en çetin eleştirilere konu olmaktadır. Michéle Barrett post-marksist bir yaklaşım sergilediği kitabıyla bu eleştiri kervanına katılmaktadır. Barrett ideolojiyi düşünceler hatta değerler olarak değil, eleştirel toplumsal teorideki daha güçlü ve geniş anlamıyla ele aldığını belirtir. Barrett, kendini "Marksist ideoloji modeliyle -iç tutarsızlıkları ve sonunda paradigmanın çöküşüyle- ve Foucault'daki anlamıyla post-yapısalcı Marksizm eleştirisiyle" sınırladığını vurgulamaktadır. Postmodernizm ve post-marksizm tartışmalarının hız kazandığı günümüzde, ideoloji kavramına ideolojilerin dışına çıkarak bakmayı deneyen, kavramı tarihselliğinde ele alan Barrett kafa karışıklıklarını gidererek, havanda su dövmeye son veriyor.

