İdeoloji ve Kültürel Kimlik

JORGE LARRAIN
Türkçesi: Neşe Nur Domaniç

Modernite ve Üçüncü Dünyanın Varlığı



sarmal YAYINEVİ

SARMAL YAYINEVİ
Babıali Cad. Pak Han No: 16/4 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: (0212) 522 45 78 - 512 70 20
Fax: (0212) 522 45 78

Ideology and Cultural Identity
Polity Press, 1994

Yazarı : Jorge Larrain
Türkçesi : Neşe Nur Domaniç
Tr. Birinci Baskı : Ekim 1995

© 1995
Kesim Ajans-Türkiye
Türkçe Yayın Hakları Sarmal Yayınevi

Teknik Hazırlık : M. Selim Talay
Kapak : İnci Batuk
Dizgi : Sevgi Kayıhan
Baskı : Kayhan Matbaası
Cilt : Yalçın Mücellithanesi

JORGE LARRAIN

İDEOLOJİ
ve
KÜLTÜREL KİMLİK

Üçüncü Dünya Gerçeği

Türkçesi: Neşe Nur Domaniç

İÇİNDEKİLER

Önsöz ve Teşekkür 7
Giriş 9
I- İdeoloji, Akıl ve Ötekinin Oluşumu 17
II- İdeoloji ve Akla Saldırı 53
II- Yapısalcılık ve Althusserciliğin Ayrışması 87
IV- Postyapısalcılık ve Postmodernizm 127
V- Habermas ve Yeni Akıl Kavramı 167
VI- Kültürel Kimlik, Küreselleşme ve Tarih 195
Notlar 229

Önsöz ve Teşekkür

Bu kitap, *İdeoloji Kavramı* ve *Marksizm ve İdeoloji*'nin önceki ciltlerinde sunulan görüşleri, çağdaş yazarlara ve entelektüel akımlara daha fazla gönderme yaparak, akıldışıcı (irrasyonalist), postyapısalcı ve postmodernist ideoloji eleştirisi kuramlarına özel bir vurgu ile, tamamlamaktadır. Ancak, bu kitabın amaçlarından biri, bu görüşleri daha geniş, küresel bir bağlamda ele alarak; her şeyden önce Üçüncü Dünya'nın varlığını hesaba katmak, ikinci olarak da kültürel kimlik tartışmalarına boyut kazandırmaya çalışmaktır. Birmingham Üniversitesi Kültür Bilimleri Bölümü'ndeki entelektüel atmosfer, öğreti ve tartışmalardan büyük ölçüde etkilenerek bu bağlantılarla ilgilenmeye giriştim. Özellikle, kendisi farkında olmasa ve kitabımın eksik bıraktığı konularda hiçbir sorumluluk taşımasa da, Richard Johnson'a kültürel kimlik tartışmalarında önemli bir borcum var. Aynı zamanda Tony Giddens'e de sadece yayımcım olduğu için değil, hem bu kitabın gelişmesine katkı koyduğu, hem de modernizm, postmodernizm anlayışıma düşünceleriyle büyük katkıda bulunduğu için teşekkür etmek istiyorum. Polity Press ve Blackwell Yayınevi'ndeki arkadaşlara da benim yokluğumda bu kitabı yayımlamanın sorunlarıyla verimli bir şekilde uğraştıkları için teşekkür borçluyum. Metni önemli ölçüde geliştiren Linden Stafford da olağanüstü redaksiyon yetisi ile özel bir ilgiyi hak etti. Her şeye rağmen İngilizce'min bozukluğundan ben sorumlu tutulmalıyım.

Alıntı yapmama izin verdikleri için " İdeoloji ve Çağdaş Marksizmdeki Revizyonları" Noel O'Sullivan, "Modern İdeolojinin Yapısı" (Alder Shot: Edward Elgar Publishing, 1989); "İdeolojinin Postmodern Eleştirisi, The Sociological Review, cilt 42 sayı 2 (Mayıs 1994); "Klasik Ekonomi Politik ve Sömürgecilik ve 'Geri Kalmış' Uluslar Üzerine Marx", World Development, Cilt 19 Sayı 2-3 (Şubat-Mart 1991), sayfa 225-43 yazarlarına ve "Stuart Hall ve Marxist İdeoloji Kavramı", Kuram Kültür ve Toplum, cilt 8 sayı 4 (Kasım 1991) sayfa 1-28, yayımcısı Pergamon Press Ltd. U.K.'e yazar ve yayımcı olarak teşekkür ederiz

Giriş

Bu kitabın çeşitli amaçları ve değişik boyutları var. Genel olarak ifade etmek gerekirse, çağdaş modernizm-postmodernizm tartışmalarının merkezinde yer alan ideoloji, akıl ve kültürel kimlik gibi üç önemli kavramın arasındaki ilişkiyi incelemeye çalışıyor. Kitap böyle bir araştırmayı yalnızca Avrupa düşünce sistemi bağlamında değil, Üçüncü Dünya'nın, özellikle Latin Amerika'nın gerçekleriyle diyalog içinde sürdürmeye çalışıyor. Kitap, Schopenhauer'dan postmodernizme kadar, modernizme karşı oluşan düşünce akımlarından türeyen ideoloji kuramlarını da araştırıyor ve eleştirel bir yaklaşımla çözümlemeye çalışıyor. Fakat kitap aynı zamanda, tam olarak çakışmasa da, Marx'ın kavramlaştırmasından türeyen bir ideoloji kavramı kullanarak, hem irrasyonel ideoloji teorilerinin sorunlarını, hem Marx'ın teorisini kapsayacak şekilde, evrensel kuramların eksikliklerini değerlendirecektir. Bunların yanısıra kitap, kültürel kimlik kavramıyla ilgili bazı konuları özel olarak tartışmak ve küreselleşme sürecinde kültürel kimliğin kişisel kimlikle ilişkisini saptamak istemektedir. Son olarak da, bu kitabın önemli amaçlarından biri Avrupa'nın Üçüncü Dünya'yı özellikle Latin Amerika'yı kavrayış tarzını araştırmaktır. Böylece evrensel ve tarihselci kuramlar arasındaki ilişki kurulacak ve farklı olanın oluşumundaki özgünlükler bulunacaktır. Evrensel ve tarihsici (historicist) kuramlar arasındaki kıyaslama akıl ve ırkçılık arasında değişik ilişkilere yol açmaktadır.

Birinci bölüme, ideoloji kavramının modernizmin ortaya çıkışı ve araççı* mantığın başarısı bağlamında doğduğu düşüncesiyle başlayacağım. En güçlü ideoloji kuramları, akla ve ilerlemeye inanan Marxizm, klasik siyasal iktisat ve Weberyen modernizasyon gibi büyük gelişme kuramları ile gelişenlerdir. Modernizmin kökeninde bulunan akıl ve ideoloji arasındaki yakınlık, "öteki"nin oluşumu ve diğer kültürlerin ele alınışında doğrudan sonuçlara yol açmıştır. Modernizmi temsil eden büyük kuramlar, farkı görmezden gelerek, özeli genele indirgeyerek evrensel olma eğilimi gösterirler. Bu kuramların bazıları, ideoloji kuramı gibi önemli kuramsal katkıları miras olarak bırakmalarına rağmen, araççıl aklın başarılı olamadığı ve evrensel ilerleme şemalarının yeterince çalışmadığı diğer toplumları anlamakta güçlük çekmişlerdir. Bu, sömürgeciliği ve Avrupa'nın dünyanın diğer bölümleri üzerindeki vesayetini onaylamalarına ve zaman zaman da açık bir ırkçılığa saplanmalarına neden olmuştur. Bu konuları klasik siyasal iktisat, Marx ve Hegel'in yaklaşımlarıyla bağlantılı olarak I. Bölüm'de ele alacağım. Daha da ileri giderek, Aydınlanma felsefesiyle, amprisizm ve ırkçılık arasında bir tür ilişki olup olmadığını bulmaya çalışacağım.

Bu çalışmalar beni, Üçüncü Dünya'da sömürgecilik ve kültürel kimliği içeren, unutulmuş yönleri dikkate alan bir ideoloji kavramı aramaya yöneltti. Marx'ın ideoloji kuramındaki doğrudan emek sermaye çelişkisini öne çıkartan bakış, kapitalist sistemde varolan, bu kez küresel boyutuyla ortaya çıkan diğer çelişkileri dışarıda bırakıyor. Benim üzerinde çalışacağım ideoloji kavramı,

---

* **Araççılık** Instrumentalism - Amerikalı pragmacı John Dewey'in her kuramı eylem ve deney için bir araç sayan öğretisi. Araççılık düşünme biçimlerinin, kuramların, mantık ve ahlak biçimlerinin yalnızca yaşamın değişik koşullarına uyma aracı olduğunu savunur. Bu görüşe göre bilimin belli bir durumda en elverişli davranışın araştırılmasını sağlamaktan başka hiçbir nesnel gerçekliği yoktur.(y.n.)

Marx'ın yaklaşımından yola çıkarak, daha geniş bir alanda, sınıf uzlaşmazlıkları dışında, kapitalist sistemin çıkarları doğrultusunda maskelenmiş, üstü örtülmüş ırkçılık ve sömürgecilik gibi çelişkileri de dikkate alacak. Aynı zamanda, ilgi alanımızdaki kapitalizm, dar ulus-devlet sınırlarından çıkarılarak, birbirine entegre olmuş parçalarından herhangi birisinin, diğer yerlerdeki olaylardan etkilenebildiği, uluslararası bir sistem olarak ele alınıyor.

Evrensel modernizm kuramlarına karşı çıkış ve eleştirilerim, Aydınlanmacılığın akla, ilerlemeye ve evrensel gerçeğe olan inancına saldıran tarihsici ve akıldışı teorilere de yöneltiliyor. Akıldışıcı yazarların çoğu, akılcı ruha ve modernizmin epistemolojik mutlaklığına sıkıca bağlı olduğu için, kendilerini ideoloji kavramından kurtarmaya çalışmalarına rağmen, yaptıkları eleştiriler ideoloji eleştirisi olarak değerlendirilebilir. Bana göre, resmi olarak ideoloji kavramını hala protesto ve reddediyor olsalar da, ideolojiyi arka kapıdan içeri alarak yeniden takdim ediyorlar.

Bu nedenle kitabın önemli bir bölümü, insan ve toplum yaşamında akıldışılığın rolünü abartan kuram ve ideoloji kavrayışlarıyla ilgilenecektir. Bu yazarlar tarih ve toplumda akılcılığın değerinden ve doğruya ulaşabilme olasılığından kuşku duymaktadırlar. Onların yaklaşımında doğru görelidir; her kurumun, çağın, ulusun ve kültürün kendi doğrusu olduğundan söz edilir. Böylece doğru, birbiriyle kıyaslanamayacak değişik alanlarda ortaya çıkarılabilecek tutarsız bir karakter kazanmaktadır. Doğrunun görelileştirilmesi çabası, Alman tarihsici felsefesiyle başlamış ve çağımızda postmodernizmle en üst boyutuna ulaşmıştır. Mantık, yaşam mücadelesinin ve iktidarın hizmetkarı olarak aşağılanmış, tarihi ve toplumsal örgütlenmeyi açıklama işlevi son bulmuştur. İnsanlığı karakterize eden şey, akıldışı bir iradenin üstünlüğü ve onun ihtirasları olmuş, akıl iradeye tabi kılınmıştır. Bu nedenle tüm bu teorilerde, akıldışı bir iradeyi ifade

eden iktidar kavramının merkezi bir role sahip olması şaşırtıcı değildir. Eğer toplumsal yaşam yalnızca iradenin aklı kendi amaçları için kullandığı bir mücadele olarak görülürse, iktidar merkeze alınır.

Kitap bu yaklaşımların, doğrudan ya da dolaylı olarak eleştirel bir ideoloji kavramını kullandıklarını, ancak amaçlarının ideolojiyi eleştirmek, kuşkucu değerler öne sürmek, geleneksel ilkelerin maskesini düşürmek olduğunu göstermeye çalışıyor. Fakat asıl ideolojik suçlu her zaman aklın kendisi veya araççıl akla indirgenmiş halidir. Birçok akıldışı kuramların çoğu bilgi ve iktidar arasındaki bağlantıları dar bir tarzda kavrıyorlar ve bu nedenle de iktidarın çoğunlukla bilgi aracılığı ile korunduğunu kabul etme eğilimi gösteriyorlar. Machiavelli ve Hobbes bu kuramların entelektüel atalarıdır. Bu düşünürlerin insan doğası hakkında kötümser düşünceleri vardır. Dogma ve batıl inançları eleştirirler ama yine de toplum düzenini sağlamak için bunların gerekli olduğunu düşünürler. Yani fikirler hakkında içerdikleri gerçekliğe bakarak değil, iktidarın işine yarayıp yaramadıklarına göre yargıda bulunurlar. Akıldışı kuramlar insanların kaçınılmaz olarak çarpık, yanlış düşüncelere kapıldıklarını, fakat bu yaygın ve kaçınılmaz olduğundan, merkezi iktidarı (Pareto) güçlü kılmak, ya da yaşam mücadelesinde üstün gelmek (Nietzsche) için bunlardan yararlanmak gerektiğini öne sürerler. Böylece belirli fikirlerin entelektüel değerlerini iktidarın sürdürülmesindeki işlevliliklerine göre tasnif ederler. Akla yönelik çoğu saldırı, tahakkümü ve iktidarı gizleyen akılcı maskeyi eleştirirken (Foucault, Adorno, Horkheimer), bazıları daha da ileri giderek iktidarı sürdürmeyi bir zorunluluk olarak göklere çıkarırlar (Nietzche, Pareto).

2. Bölüm'de bu kuramların bazılarını, özellikle Schopenhauer, Nietzche, Pareto, Adorno ve Horkheimer'ın kuramlarını ele alacağım. İdeoloji eleştirilerini nasıl hayata geçirdiklerini, yaptıkları katkılarla, sorunlarını değerlendireceğim. Ancak, bu düşünürlere

duyduğum ilgi aynı zamanda araççıl, çünkü 4. Bölüm'ün konusu olan postyapısalcılık ve postmodernizm gibi daha çağdaş gelişmelerin geçmişini temsil ediyorlar. Postyapısalcılık ve postmodernizm çözümlemesine girmeden önce 3. Bölüm'de Althusserciliğe bakıp onun en çıkışsız kaldığı yerlerde dolaşacağım. Bu biraz garip görünebilir ama inanıyorum ki, postyapısalcılık ve postmodernizm tarihselci gelenek ve Nietzsche ile olduğu kadar, Althusser okulunun gelişmesi ve çözülmesiyle de çok yakından ilişkilidir. Foucault, Baudrillerd ve Lyotard; Laclau ve Mouffe, Hindess ve İngiltere'deki Hirst'den söz etmezsek, köken olarak Althusser'in izindeki Marksistlerdi. Ve onları anlayabilmek için Althusserci sorunsalın, Nietzscheci bazı girdilerle radikalleşerek nasıl postyapısalcı ve postmodernist olma yoluna girdiğini açıklamak gerekiyor.

Bana göre modernizme karşı olan ve doğruca postmodernizme yönelen kuramlar ideolojiktir. Çünkü aklın rolünü eleştirirken odak noktasını başka yerlere çevirerek, kapitalizmin temel sorunlarını gizleyen bir eğilim geliştirirler. Hatta Lukacs'ın öne sürdüğü gibi, böylesi kuramlar kapitalist sistemin gelişimi içinde ortaya çıkan büyük krizler esnasında kendilerini gösterirler. Örneğin, Fransız Devrimi, Paris Komünü, Rus Devrimi, İkinci Dünya Savaşı, ve bence 1968'de Fransa'daki başkaldırı, bazı akıldışıcı düşünürlerin fikirlerini billurlaştırma olanağı bulduğu önemli olaylardır. Akıldışıcılığın ilk biçimleri, henüz sosyalizm ve sınıf mücadelesinin yeterince gelişmediği bir dönemde, yeni kapitalist sisteme tepki olarak şekillendi. Akıldışıcılığın diğer biçimleri kapitalizmin gelişiminde ortaya çıkan krizlerin devreleri arasında kapitalizme meydan okuyan sosyalizm tehdidine karşı bir tepki üreterek sinsice ilerledi. Sosyalizmin uluslarası bir tehdit olmaktan çıkmasına rağmen, kaçınılmaz olarak çelişkiler üreten kapitalist sistemi tehdit eden devrimci bir potansiyel hala mevcuttur.

Bu kuramların; kültürel farklılıklara saygı, çoğulculuk, gö-

recelik kılıfları altında, bazen de küçümsedikleri ana Avrupa kültüründen çok az etkilenen veya en azından tehdit oluşturması muhtemel bir kültürel kimliğe karşı korunma tedbirleri için yeterli değişiklikleri sunan "öteki"ni oluşturdukları için, ideolojik olabildiklerini öne süreceğim.

5. Bölüm belki de her şeyi kapsayan ve çarpıcı biçimde orijinal olan çağdaş toplumsal teorinin eleştirel çözümlemesine ayrılmıştır. Toplumsal kuram, modernizm öncesi ve tarihsici antimodern evrensel kuramlar arasındaki gerilimden kaynaklanan konuları bilinçli olarak incelemekte ve yeni bir akılcılık kavramı üzerinde temellenen orijinal bir sentez önermektedir. Ve ideoloji, iletişime dayalı bir eylem kuramı çerçevesinde yeniden formüle edilmektedir. Burada Habermas'a da başvuruyorum. Bu bölüm Habermas'ın ideoloji teorisini ve onun hem modernizmin eleştirisine, hem de olumlu yanlarının savunulmasına açık, yeni, daha kapsayıcı ve iletişime dayalı akılcılık önerisini inceliyor. Habermas'ın iletişime dayalı akılcılık kavramı epistemolojik olarak evrensel bir bakışla birleştiğinde, budun bencilliği* (ethnocentirsm) ve kültürel kimlik konularının anlaşılabilmesi için önemli sonuçlar içeriyor. Ulusallığı aşan ve daha evrensel bir kültürel kimlik önerisi de özel bir ilgiyi hak ediyor. Ve son bölüm için sahne hazır.

Kitap 6. Bölüm'de kültürel kimlik kavramının daha özgün bir çözümlemesiyle son buluyor. Bu inceleme modern dönemler boyunca kişisel kimlik kavramının geçirdiği evrimin açık tarihselci muhasebesini; daha önceki bölümlerde çözümlenen kuramların bazılarıyla bağlantılı olarak. böyle bir kimliği değişik pozisyonlarda tanımlayan kimi tartışmalar ile birleştiriyor. Açıkçası mo-

* **Budun bencilliği** -Ethnocentirsm- Kendi ırkını, ulusunu, toplumunu ya da toplumsal kümesini başkalarınınkinden ayırarak üstün sayma ve onları aşağı görerek kendininkine bağımlı kılmayı isteme tutumu. (y.n.)

dernizmin başlangıcından bu yana kültürel kimlikleri nasıl biçimlendirdiğini gösteren küreselleşme konusu tartışmanın can alıcı noktası durumuna geliyor. Merkez çevre ayrımı burada önemli bir rol oynuyor.

Kitap, asli ve monolitik bir kimlik kavrayışına ve tarihselci tarza karşı çıkıyor. Aynı zamanda kimliğin, çerçevesi iyi çizilmiş ve evrensel olarak kabul edilmiş sınırlara sahip algılanışına karşı uyarıları içeriyor. Yani kimliğin tek biçimli olmak yerine, benimsedikleri veya reddettikleri özelliklerde çok seçici davranan değişik toplumsal grupların görünüşleri doğrultusunda, daima değişik biçimler aldığını savunuyor. Bu bağlamda bazı kimlik biçimlerinin, egemen bir grubun lehine kültürel sapmayı gizleyebileceği ve ideolojik hale gelebileceği öne sürülüyor. Ancak diğer yandan kimlik, bazı biçimleriyle, ezilen grup veya uluslarca, daha güçlü grup ve ulusların kültürel asimilasyonuna karşı kullanılabiliyor. Bu bağlamda kimliğin yalnızca geçmişten gelen bir yapı olmadığını, aynı zamanda Habermas'ın önerdiği gibi bir proje olduğunu kavramak çok önemli. Bu, kültürel kimliğin tüm biçimlerinin seçme sürecinden geçirilmesine, belirli bir geleneğin sürdürülmesine, hangi ideolojik temanın alınacağına, hangi değerli unsurların korunacağına, diğer geleneklerden hangi unsurların seçileceğine karar verilmesine olanak tanıyacaktır.

I
İdeoloji, Akıl ve Ötekinin Oluşumu

Giriş

Postmodernizmin ortaya çıkışı çağdaş felsefi tartışmaların merkezine modernizmin değerleriyle, araççıl aklın sorunlarını taşımıştır. Ancak, Aydınlanma ve onun araççıl akla olan mutlak inancının bütünsel eleştirisinin postmodernizmle yapıldığına inanmak yanlış olacaktır. Başlangıcından bu yana, bilime ve akla olan inanca, bazen tarihsici[1] diye de adlandırılan eleştirel kuramlar eşlik etmiştir. Bu kuramlar kültürel göreciliğin değerlerine vurgu yapmışlar, araççıl aklın bilinçsizce kullanılmasının yarattığı problemleri eleştirmişlerdir. Aydınlanmadan etkilenen kuramlar, amaçların aynı olduğunu ve tarihin akışı içinde araçların da aynılaşacağını vurgulayan evrensel gelişme kuramları iken, modernizmi eleştiren kuramlar, kültürel farklılıklara ve tarihin kesintilere uğrayacağına vurgu yapan kuramlar olmuşlardır.[2] Her iki kuram da doğrudan ya da dolaylı olarak kendi eleştirel ideoloji kavramını değişik yöntemlerle geliştirmiştir. Modernizmin ilkelerini bilinçli olarak geliştirmek isteyen kuramlar, akıl, bilim ve ilerlemenin önündeki tüm engelleri -sosyal, ekonomik ve felsefi- eleştirme eğilimi göstermişlerdir. Modernizme kuşkuyla yaklaşanlar ise, akıl ve bilimin kendisini ideolojik oldukları gerekçesiyle eleştirmişlerdir.

Bu kuramların kültürel "öteki"ne karşı değişik yaklaşımlara sahip olduklarını öne sürmek olasıdır. Evrensel kuramların tümü ötekiliği ve farklılığı anlamakta zorlanır ve tarihi herkesin geçmesi gereken bir aşamalar serisi olarak görürken, tarihsici kuramlar da ortak sorunları ve paylaşılan insanlıktan kaynaklanan eşitlik biçimlerini anlamakta güçlük çekerler. Onlara göre tarih, anlaşılması her ulusun geliştirdiği değişik kültürel özün kavranmasıyla mümkün olan, evrensel değil, kesintili bir süreçtir. Evrensel kuramlar "öteki"ne Avrupalı akılcı öznenin perspektifinden bakarlar; kendi mutlak gerçekliğini taşıyan ve tüm kültürel farklılıkları kendi özgünlüğüne indirgeyen genel bir modeli uygulama eğilimi taşırlar. Tarihsici kuramlar ise "öteki"ne özgün kültürel yapısının perspektifinden bakarlar, bu nedenle farklılığa ve kesintiye vurgu yaparlar. Her iki bakış da tehlikeler barındırmaktadır. Mutlak doğru ve tarihsel sürekliliğe yapılan vurgu indirgemeciliğe yol açarken, ötekinin özgünlüğünü gözardı edebilir, farklılık ve kesintiye yapılan vurgu ise, ötekinin küçük görülmesine yol açabilir. Irkçılığın iki biçimi, sözkonusu iki ucun sonucu olarak ortaya çıkabilir: Evrensel kuramlar "öteki"nin farklılıklarını anlayamadıkları için onu kabul etmeyebilirler, tarihsici kuramlar ise, ötekini ayrı, aşağı bir oluşum olarak değerlendirdikleri için gözardı edebilirler.

Bu iki tür kuramın tarih ve kültürel kimlik kavrayışları, bilinçli biçimde birbirinden farklıdır. Evrensel kuramlar tarihi evrensel, tek çizgili, erekbilimsel bir olgu olarak kavrarlar, tarihsici kuramların yaklaşımı ise, tarihin evrensel yönü olmayan, amaçsız, kesintili ve parçalı bir süreç olduğudur. Paradoksal olarak, tarihsici kuramların tarihsel özgünlüklere yaptığı vurgu, onların kültürel kimliği ahistorik olarak kavramalarına yol açar ve esas olarak, halklar ve uluslar arasındaki farklılıkları, aşılamaz bir değişmezlikle işaretler. Tarihi aynı çizgideki ilerleme olarak görenler ise tersine, tarihsel özgünlükleri reddetseler bile, tek bir öze

indirgenemeyecek olan kültürel kimlik olgusunu, bir oluşum ve yeniden oluşum süreci olarak kabul ederler.

Tipik evrensel modernizm olarak adlandırdığım kuramların bazı örnekleri, klasik ekonomi politik, Marxizm, Weberyen modernizm kuramı ve neo-liberalizmdir. Bunlar, kendi tarih kuramlarına dayanan gelişme kuramları toplamından oluşurlar ve tüm ülkelerin gelişmesi için evrensel bir yol önerirler. Bazılarının kökleri 18. ve 19 yüzyıla dayansa bile, günümüze kadar dünya çapında bir etkiye sahip olmuşlardır. Aralarında pek çok fark olmasına rağmen, dayandıkları temel felsefi argumanlar birbirine benzer. Bu kuramlar, kökleri Avrupa Aydınlanmasında bulunan büyük modernizm projesine değişik açılardan bakarlar ve kendi yaklaşımlarını geliştirirler. Tümü öncelikle araççıl akıl ve bilime kesin inançla yola çıkarlar, yaşamlarımızı iyileştirmek için gerçeği anlamamız ve dönüştürmemiz gerektiğini düşünürler. Akıl artık onlar için insanlığın gücünden özerk değildir; doğa üzerinde egemenlik kurmak ve onu kontrol etmek için bir araçtır, üretimin yardımcı unsurudur, amaçlarımıza ulaşmak için araçları yönlendirdiğimiz bir yöntemdir. Bu kuramların tümü toplumsal olumsuzlukları çözümleyip, teşhis edebileceğini varsayar ve bunları giderme yöntemleri geliştirir. Bu nedenle ideoloji eleştirisi hepsi için önemlidir. Yanlış ve tahrif edilmiş egemen düşünceye karşı akılcı argümanlar oluşturulabileceğine inanırlar.

Bu nedenle modernizmi savunan tüm geleneksel gelişme kuramları aklın özel bir ifade tarzına bağlıdırlar ve tarihi, özel olarak aklın ilerlemesini ifade eden, yayılarak belirli biçimlerin başarıyla gelişmesini sağlayan bir aracı olarak algılarlar. Böylesi bir tarihsel akıl kavrayışının elverişli bakışıyla, aklın ilerlemesine engel olan yanlış eylem biçimlerini ve tahrif edilmiş düşünceleri sorgulamak mümkündür. Böylece ideoloji eleştirisinin özgün biçimleri geliştirilmiştir. Gelişme kuramları, ideoloji ve tarihsel akıl kuramlarının gelişmesine yol açmıştır.

Örneğin. klasik ekonomi politik özel mülkiyet, özgür ticaret ve ekonominin tüm alanlarında piyasa güçlerinin oluşması lehinde görüşler savunmuştur. Girişimci gelişme ve zenginliğin üreticisi olarak ilerlemenin temel temsilcisi olmuştur. Tarihsel akıl. piyasa güçlerinin başarısıyla üretici güçlerin ve maddi servetin serbest ve sürekli gelişmesiyle yayılmıştır. Bu nedenle feodalizmin kalıntıları ideolojik eleştirinin temel konusu haline gelmiştir. Feodalizm üretime engel olmuş, serbest ticaret ve serbest işgücü dolaşımına izin vermemiştir. O halde yıkılmalı, böylece akıl ve bilim üretici güçler lehine kullanılabilmelidir. Marxizm ise kendi kuramında üretim araçlarının toplumsallaştırılmasını öngörmüş, doğrudan üretici olarak proletaryanın. kendisini sınıfsız toplumda tam olarak realize edecek tarihsel aklın temsilcisi olduğunu savunmuştur. Marx bu bağlamda bir ideoloji kavramı geliştirerek, egemen kapitalist düşünceyi eşitsizlik ve sömürüyü gizlediği için eleştirmiştir. Ancak sosyalizmi üretici güçlerin daha hızlı gelişeceği bir yol olarak önerirken Marxizm, değişim ve araççıl akılcılık sürecini daha radikal tarzda ve değişik araçların kullanımı yoluyla yeniden doğrular.

Modernizasyon kuramı Max Weber'in düşünceleri açısından toplumu modernizme doğru bir geçiş içinde görür. Bu, akılcılığın arttığı, aristokratik ve dini fikirlerde somutlanan akılcılığın geleneksel, mutlak biçimlerinin eleştirilerek, dışlandığı bir süreci ifade eder. Mutlak akıl. meşru amaç ve araçları üretken yararlanabilirliklerini dikkate almadan sabit hale getirdi. böylece gelişme ve değişime engel oldu. Bu nedenle mutlak akıl araççıl akılcılığın kontrol. adaptasyon ve üretkenliği en üst düzeye çıkaran biçimleriyle yer değiştirmeliydi. Ancak. Weber'in kuramıyla, savaş sonrası modernizasyon kuramları arasındaki önemli bir farka dikkat edilmelidir. Savaş sonrası modernizasyon kuramları ussallaştırma (rasyonalization) ve laikleşme süreçlerini yalnızca bir gereklilik olarak görmemekte, aynı zamanda insanlığın daha

iyi bir yaşam için beklentilerinin yerine getirilmesinin yolu olduğunu düşünmektedirler. Weber ise, insanların artan bir şekilde bürokratik yapıların "demir kafes"inin ve hegamonik ilişkilerin egemenliği altına girme riskinin farkındadır. Buna rağmen hem savaş sonrası modernizasyon kuramları hem de Weber bu sürecin kaçınılmaz olduğunu görmüşlerdir. Neo-liberalizm ise Adam Smith'in düşüncelerinin yeniden canlandırılmasından oluşmakta, serbest pazar ve serbest ticareti ulusların zenginliği için her derde deva bir ilaç olarak görmektedir. Klasik ekonomi politikten temel tarihsel farkı, ideolojik eleştirisini feodalizm yerine Marxizme ve müdaheleci devletin sosyalist düşüncelerine yöneltmesidir. Artık sorun merkantalizm olarak görülmemekte, neo-liberalizme göre, korumacılığa, devletin refah için çok fazla harcama yapmasına ve sendikaların istenenin ötesinde güçlenmesine yol açan, bu nedenle yetersiz ekonomik gelişmeyle sonuçlanan, Keynesyen politikalar eleştirilmektedir.

İdeoloji ve Akıl

İdeoloji kavramı, burjuvazinin feodalizme karşı verdiği ilk mücadeleler sırasında, geleneksel aristokratik toplumda doğmuştur. Bu mücadeleler 18. yüzyıl Aydınlamacılığı'nın arka planını oluşturmuş, daha açık söylemek gerekirse, ideoloji kavramı bu dönemin kültürel, felsefi ortamı içinde üretilmiştir. Bu tarihsel bağlam ideoloji kavramının neden; birincisi, akla derin inancı gerektiren bir düşünceler bilimi, ikincisi, eski düzene karşı mücadelede eleştirel bir silah olarak kullanılmak üzere ortaya çıktığını anlamamıza yardım edecektir. Bu iki özellik birbirine ayrılmaz bir biçimde bağlıdır. Doğruya akılcı ve bilimsel yoldan ulaşılacağına kesinlikle inanılıyordu ve bununla donanmış bir toplum akılcı olarak yeniden inşa edilebilirdi. Bu düşünce Aydınlanmacılara akıldışı, metafizik, dinci düşünceleri eleştirme

gücünü verdi. Bu düşünce tarzları hem çarpık ve batıldılar, hem de aristokratik iktidarın desteğiyle, çıkarlarını savundukları kitleler arasında umursamazlık ve yanlışın yaygınlaşmasını sağlıyorlardı. İnsanlığın mutsuzluk nedeni ihmal ve aşağılanma olarak görüldüğünden, akılcı ve laik eğitimin özgürleştirici bir çözüm olacağı düşünülüyordu. İdeoloji bir bilim olarak yenilenmiş bir iyimserliğin yanısıra ilerleme, akıl ve eğitime güvenmeyi gerektiriyordu; insanlığın özgürlüğüne inanıyordu.

Akla, özellikle araççıl akla olan inanç, eleştirel ideoloji kavramıyla çok yakından ilişkilidir. Geleneksel ve geri olan her şey, ilerlemeyi engelleyen her şey, aklın karşıtıdır ve ideolojidir. İdeoloji, aklı savunmak ve ilerici olmayan tüm düşünceleri eleştirmek için kullanılan bir ifadedir ve doğayı insanlık adına kontrol etmek de hiçbir işe yaramaz. Araççıl akıl insaniçincilikçi (anthropocentric) ve özneldir. İnsan diğer her şeyin ölçüsünün merkezindedir. Araççıl akıl, kontrol etmemizi ve egemen olmamızı sağlayan, hesaplanabilir, maliyet ve çıkarı gösteren bir araçtır. Araççıl akıl bu nedenle insanlığın çıkarlarını verimliliğin artışına indirger. Akıl üretime yardımcı bir araç, ideoloji de onun eleştirel silahı haline gelir.

Modernizmin ruhu şu fikirleri içermektedir: İlerleme maddi ilerlemedir; maddi şeylerin üretimindeki büyümedir. Metafizik, din ve mitoloji doğayı kontrol altına almaya, üretimi artırmaya yaramadı, bu nedenle ideolojik biçimler olarak bunlara saldırılmalıdır. Görüldüğü gibi, araççıl akla olan inançla bilim ve aklın karşıtı olarak eleştirel ideoloji kavramı arasında çok yakın bir ilişki vardır. Bu yönden bakıldığında, 18. yüzyıl Fransız Aydınlanmacı filozoflarıyla günümüzün neo-liberal düşünürleri arasında, ideolojiye aklın antitezi olarak savaş açmaları açısından, ortak bir bağ görülecektir. Akıl ve ideoloji arasındaki yakın tarihsel ilişki, temsiliyet sorununa da atıfta bulunmakta, aklın ve ideolojinin temsilcilerinin olduğunu öne sürmektedir. Aklın tem-

silcileri ilerlemeyi, diğerleri de buna karşı olanları temsil etmektedirler. Burjuva mücadelesinin başlangıç yıllarında bu ilişki feodal lordlara karşı burjuvazi olarak belirleniyor, aynı zamanda bilim adamı-eğitimcilere karşı rahipler olarak da sembolize edilebiliyordu.

Burjuva toplumunun gelişmesi ve kapitalizmin genişlemesi ciddi sorunları, akıldışı uygulamaları ve sisteme içkin çelişkileri gündeme getirdi. Bunlara karşı koyabilmek için iki kuramsal olasılık ortaya çıktı. Bir yanda Marx, burjuvazinin metafizik ve dine ilişkin eleştirilerini model alarak, egemenlik ve sömürünün yeni biçimlerinin maskesini düşürmek için kendi ideoloji kavramını geliştirdi. İdeoloji artık bilim değil, toplumdaki çelişkileri maskeleyerek, sistemin kendini yeniden üretmesini sağlayan bir çeşit çarpık bilinçti. Marx akla güçlü bir biçimde inanıyor ama onun taşıyıcısının burjuvazi değil, insanlığı özgürleştirecek yeni sınıf, proletarya olduğunu söylüyordu. Temsilci değişmiş ama kurtuluşa olan inanç korunmuştu. Marx ideolojinin anlamındaki ilk önemli değişimi gerçekleştirdi. -bilimden, özgün bir tür çarpıtmaya. Ancak, akla, kurtuluşa ve toplumun gerçek sorunlarını gizleyerek kurtuluş güçlerine karşı engel oluşturan düşünceleri eleştirme gerekliliğine olan inancını korudu.

Marx ve İdeoloji

Marx'ın ilk din eleştirisi öncelikle şöyle bir işleyişi özetler: din bilinçte yetersiz bir sosyal gerçeklikle yer değiştirir; insanın hayalinde, gerçek dünyada varolan çelişkilerin ve acıların gerçek dünyanın ötesine uzanan bir tarzda çözüleceği şeklinde çarpık bir çözüm yolunun oluşmasına yol açar. Demiştir ki; "*dini* acı, bir ve aynı zamanda gerçek acının *dışavurumudur* ve gerçek acıya karşı bir protestodur. Din ezilen varlığın iç çekişidir."[3] Din bir başaşağılık gibi görünür, çünkü Tanrı insan bilincinin yaratıcısı ola-

rak yaratıcı olur ve Tanrı fikrini yaratan insanlar yaratık olurlar. Fakat bu, bilinçte gerçekten var olan bir başaşağılıktan kaynaklanır ve ona işaret eder: "bu devlet ve bu toplum *dünyanın başaşağı* bilinci olan dini üretiyor, çünkü onlar aslında *başaşağı bir dünyadır*."[4]

Marx, Alman filozoflarını ve sol Hegelcileri eleştirirken aynı başaşağılık mekanizmasını esas alır. Alman ideologlar insanlığın gerçek sorununun, eleştiriyle yıkılabilecek yanlış ve dini düşünceler olduğuna inanıyorlardı. Marx ve Engels'in kanıtını unutmuşlardı: "bu ifadelerle kendilerine yalnızca başka ifadelerle karşı çıkıyorlar, hiç bir biçimde varolan gerçek dünyaya karşı mücadele etmiyorlar".[5] İdeolojik başaşağılıkları işe maddi gerçeklikle değil, bilinçle başlamalarından, Alman gerçekliğine bakmaktansa "cennetten dünyaya inmelerinden" kaynaklanıyordu. Tekrar edecek olursak, bu zihinsel başaşağılık, gerçeklikteki reel bir başaşağılığa karşılıktır: "Eğer bu bireylerin gerçek ilişkilere dair bilinçlerini ifade edişleri aldatıcı ise, eğer hayallerinde gerçek ters dönmüşse, bu sınırlı maddi eylem içinde bulunmalarından ve bundan kaynaklanan sınırlı sosyal ilişkilerin sonucudur."[6]

Aynı şekilde Marx, kapitalist üretim tarzını çözümlerken görüntülerin (piyasa) alanını, iç ilişkilerin (üretim) alanından ayırarak, üretim hattında temel bir başaşağılık bulunduğunu; somutlarsak, geçmiş emeğin, yaşayan emek üzerinde egemenlik kuracağını (özne nesneleşir veya tam tersi) ve bu başaşağılık "zorunlu olarak belirli bağıntılı başaşağı algılamalar, daha sonra güncel dolaşım sürecinin başkalaşım ve düzeltmeleriyle geliştirilen yer değiştirmeler"[7] üreteceğini, öne sürmüştür.

Bu örnekler Marx'ın, entelektüel evriminin değişik noktalarındaki çözümlemelerinden alınmıştır ve yapılarının farklılığına rağmen tutarlı bir hat izlemektedirler. Tümünde "başaşağı dünya"ya karşılık gelen "dünyanın başaşağı bilinci"ne atıf vardır. Başaşağı dünya pratikte çelişkili bir dünyadır ve "sınırlı

maddi eylem"ce üretilmekte, aynı zamanda çelişkili gerçekliği yanlış anlatan ve gizleyen bir tarzda çarpık olarak bilince yansımaktadır. İdeolojinin işi egemen sınıfın lehine çelişkili dünyayı yeniden üretmeye yardımcı olmaktır. Ancak ideoloji egemen sınıfın ezilen sınıfları kandırmak için itinayla planladığı bir fesatlığın sonucu olmadığı gibi, bilincin keyfi icadı da değildir. Sömürü biçimlerini ve çelişkileri daha çok kendiliğinden, kendi içinde tutarsız bir şekilde ele alma girişimidir, böylece sorunların gerçek nedenleri görülemeyecek, sözkonusu çelişkiler ve sömürü biçimleri hem maskelenebilecek, hem de yeniden üretilebilecektir.[8]

Marx'ın kapitalizmde ideoloji kavramını işlerken ele aldığı çelişkilerin tümü kapitalizmin temel çelişkisinin dışa vurumu veya bundan kaynaklanan çelişkilerdir. Somutlarsak, bu çelişki kapitalist üretim sisteminin özüne içkin olan emek sermaye çelişkisidir. Bu iki kutup ilişkilerini çelişkili bir tarzda kurarlar, çünkü birbirlerine şartlı ve reddedici bir tutumla yaklaşırlar. Marx bunu şöyle ifade ediyor: "sermaye emeği şartlı kabul eder; emek de sermayeyi şartlı kabul eder. Birbirlerinin varlığını karşıt olarak belirlerler; birbirlerini karşıt olarak öne çıkarırlar."[9] Ancak bu karşılıklı şartlanma karşılıklı muhalefeti beraberinde getirir, çünkü "çalışan birey kendisini satar; emeğiyle oluşturduğu koşulları kendisininmiş gibi değil, kendi yoksullaşmasına yol açan satılmış servet olarak değerlendirir."[10] Canlı emek sermayeyi (ölü emek) doğurur, fakat sermaye emeği kontrol eder; sermaye kendi zıddını, ücretli işgücünü yeniden üreterek, kendini çoğaltır. Sermayenin kendi zıddını yeniden üreterek sürekli çoğalmasını ifade eden bu çelişkili süreç, ideolojinin kökenini ve fonksiyonunu açıklamaktadır. Bu süreç, çelişkili olduğu ve işçiyi kendinden soğuttuğundan, kendi yeniden üretimini süreklileştirebilmek için gerçekleri gizleme gereksinimi duyar.

Kapitalizmin temel çelişkisinin yeniden üretim sürecinin bir parçası olarak oluşan ideoloji, iki kutbun durumuna, emek ve ser-

mayenin birbiriyle ilişkisine yakından bakılarak sorgulanabilir. Artı değer üretimi ve artı değere el konulması üretim hattında gerçekleşir ama, emek ve sermaye ilk kez piyasa aracılığıyla ilişki kurarlar. Piyasa aracılığıyla kurulan bu ilişki sermaye ve emeğin eş değerleriyle değiştirildiği adil ve eşit bir alışveriş gibi görünür. Böylece üretim süreci ve artı değer sömürüsü, "adil ücret", eşitlik, özgürlük vb. gibi ideolojik kalıplara kaynaklık eden piyasa işlemleriyle gizlenmiş olur. Marx'a göre işçinin "ekonomik köleliği kendini sürekli yeniden satması, efendilerinin değişmesi ve iş gücünün piyasadaki fiyat salınımları sayesinde hem oluşur, hem de gizlenir."[11] Çünkü yüzeyden bakıldığında özgür bireyler piyasada eşdeğerleri serbestçe takas etmektedir. Bu alışveriş üretim sürecinde saklı olan artı değer sömürüsünü gizler, doğal olarak hem kapitalistin, hem de işçilerin beyninde eşitlik ve özgürlük gibi kapitalist ideolojinin temel dayanaklarının yeniden üretilmesine yol açar.

İdeoloji, Küreselleşme ve Baskının Diğer Biçimleri

Marx'ın ideoloji kuramı üzerinde ısrarla durmamın nedeni, bu kitabın temel tezini kanıtlamak için yapacağım çözümlemelere ilişkin ilk ve en önemli eleştirel ideoloji kavramı modeli olmasıdır. Ancak bu, Marx'ın ideoloji kavramını aynı tarzda, hiç değiştirmeden kullanacağım anlamına gelmiyor. Verdiğim açıklamalardan da görüleceği üzere Marx'ın kavramı bir yanda, emek ve sermaye arasındaki temel çelişki ve sınıf baskısına karşı eleştirel bir silah, diğer yanda ise, sınıf egemenliklerinin bulunduğu ulus-devlet sınırlarının içinde kalan analitik bir araçtır. Ben kapitalist sistemin yeniden üretim sürecinde ideolojinin rolü üzerinde duracağım ve bu alandaki çalışmam Marx'ın ideoloji kavramına çok yakın olacak, ancak sınıf egemenliğinin devamını sağlayan ulusal ideolojik süreçleri ilgi alanımın merkezine doğrudan al-

mayacağım, incelemelerim iktidar ve egemenliğin diğer biçimlerine güç veren ve sonuç olarak kapitalizmin küresel bir sistem olarak korunmasını sağlayan, uluslarötesi (transnational) ideolojik süreçler üzerinde yoğunlaşacak.

Bu, Marx'ın ideoloji kavramını onun ilk kullandığı, sınıf ve ulus bağlamının ötesine taşımak, ancak her iki bağlamın kapitalist sistemin ve onun akla getirdiği negatif çağrışımlarının sürdürülüp yaşatılması olan son işlevlerini korumaktır. J.B. Thompson Marx'ın çalışmalarından çok fazla yararlanarak, negatif bir ideoloji kavramını savunan ve alanını sınıf egemenliğinin ötesine taşıyan ilk çalışmalardan birini yaptı. Thompson'a göre, ideoloji üzerinde çalışmak "egemenlik ilişkilerinin sürdürülmesini sağlayan anlamların üzerinde çalışmaktır";[12] veya, daha açık ifade etmek gerekirse ideoloji "*iktidara hizmet eden bir araçtır*".[13] Nerede asimetrik iktidar ilişkileri varsa, orada bir egemenlik durumu vardır, bu nedenle ideoloji sadece sınıf egemenliğinin değil, etnik gruplar, ulus-devletler, cinsler vb. arasındaki egemenlik ilişkilerinin de sürdürülmesini sağlar.

Thompson'ın sınıf egemenliğinin ötesine geçerek, egemenliğin tüm biçimlerini kapsayan bir eleştirel ideoloji kavramı savunma girişimini çok olumlu buluyorum. Ancak, bu tanımla ilgili iki gözlemim var. Birincisi, değişik egemenlik biçimlerinin asıl olarak birbirlerine indirgenemeyeceklerini kabul etmekle birlikte, özellikle bunlar arasında kurulan ilişkilerle ilgileniyorum. Benim yaklaşımım; sınıf dışındaki egemenlik türlerinin sürmesini sağlayan ideolojik biçimler, aynı zamanda kapitalizmin uluslararası bir sistem olarak yaşamasıyla da bağlantılı olabilir, şeklinde.

İkincisi, ideolojiye negatif anlam yüklemek söz konusu olduğunda, Thompson ideolojiyi anlam ve egemenlik ilişkileri bağlamında çözümlemenin, kavrama esasen "Marx'ın çalışmalarına bir şeyler borçlu olarak"[14] negatif ve sınırlı bir anlam kazandırdığını varsaymaktadır. Bense tersine, Marx'ın kavramının,

Thompson'ın ideoloji kavrayışı gibi mutlaka negatif bir anlamı gerektirdiğini düşünmüyorum. Kendisinin de farkettiği gibi, egemenliği destekleyen anlamlar epistemolojik düzeyde esas olarak tahrif edilemezler. Dahası, Thompson'a göre ideoloji üzerine yapılacak çalışma, onu kolaylaştıracak olmasına rağmen egemenliğin eleştirisini gerektirmez. Yani, anlamların egemenlik biçimlerini desteklemek için nasıl hareketlendiklerini göstermek, o egemenlik biçiminin adaletsiz ve yanlış olduğunun mutlaka gösterilmesi anlamına gelmez![15] Böylece Thompson, epistemolojik ve ahlaki olarak negatif olabilecek tüm unsurları egemenlikten ayırır. Marx'ın ideolojiyi yalnızca doğruya karşıt bir hata ya da ahlaki yanlış olarak algılamadığı, aksine anlamları genel olarak egemenliğe bağlamaktan çok daha fazla şey yaptığı kesinlikle doğrudur: Marx gerçek öznelerin nesne gibi görüldüğü, "başaşağı" duran gerçeklikten kaynaklanan ve aynı zamanda bu başaşağılığı gizleyen özel bir tür çarpıtmaya -çelişkilerin maskelenmesi- işaret etmiştir. Bu bağlamda Marx, egemenlik olgusunu epistemolojik ve ahlaki olarak negatif değerlendirmelerden tümüyle ayırmamıştır.

Sınıf egemenliğinin dışındaki egemenlik biçimlerini de dikkate alması için benimsediğim bu ideoloji kavrayışı Marx'ınkinden daha geniş olmasına rağmen, ben hem uluslararası kapitalist sisteme, hem de negatif anlam yükleme yönünden Marx'a başvurmaya devam edeceğim. Böylece ideoloji, gerçeği maskelemeye çalışan, çarpık bir düşünce türü olarak kalıyor ama sınıf egemenliği dışında ırkçı, cinsiyetçi, sömürgeci biçimlere de bürünüyor. Ancak bu, böylesi ideolojik süreçlerin sınıf egemenliğinin biçimleriyle bağlantısız veya ilişkisiz oldukları anlamına gelmez -sömürge halklarının küçük görülmesi şeklinde oluşturulan ideolojik biçim, sömürgeci iktidarların ezilen sınıflarının aldatılmasında içe dönük olarak çok belirgin bir ideolojik rol oynar- ancak bu süreçler analitik olarak ayrıştırılabilir. Yani ideoloji yalnızca sınıf karşıtlıklarını gizlemekle kalmaz,

aynı zamanda cinsiyete, ırka ve sömürgeci tahakküme dayalı biçimler geliştirerek, kadınları, etnik azınlıkları ve Üçüncü Dünya halklarını da etkiler. Tüm bu boyutlar arasındaki ilişki her zaman açık biçimde görülmediğinden, bir boyutuyla maske düşürücü ve eleştirel ancak diğer boyutuyla ideolojik olan teorilere rastlamak mümkündür. Gelecek bölümde bunun Marksizm için de geçerli olduğunu göstermeyi umuyorum.

Kapitalist sistemin yeniden üretimi söz konusu olduğunda, sınıf çelişkilerini cinsiyetçi, ırkçı ve sömürgeci bölmelerle aynı düzlemde ele alamayacağımız öne sürülebilir. Üretim tarzının iki temel sınıfı arasındaki çelişki, kapitalist sistem için kurumsal ve zorunlu bir çelişkidir, böyle bakıldığında kapitalist sistemin onsuz yaşayamayacağı tek çelişki olarak görülür. Cinsiyetçi, ırkçı ve sömürgeci baskı ise, kapitalist sistemin yaşaması için kaçınılmaz değildir. Bu anlamda sınıf çelişkilerinin gizlenmesinde ideolojinin ayrıcalıklı bir role sahip olduğunu kabul ediyorum. Ancak bu, diğer tür çelişkilerin gizlenmesi ve haklı gösterilmesinin tarihsel olarak kapitalizmin korunmasına doğrudan bir etkide bulunmadığı anlamına gelmez. Hiç kimse sömürgecilik ve köle ticaretinin Batı kapitalizminin gelişimindeki önemini inkar edemez. Belki zorunlu değil ama ilkesel olarak pratikte çok önemli bir rol oynamışlardır.

Vurgulanması gereken diğer bir yön de, kapitalizmin giderek uluslararasılaştığı ve küreselleşme sürecinin[16] genişlediği koşullarda ideoloji çözümlemelerinin, kökü sınıf çelişkilerine dayanmasına rağmen, ulusal sınırların dar alanında yapılmasına devam edilemeyeceğidir. Marx ve Engels'in döneminde felsefe, sadece ulusal sınıf mücadeleleriyle sınırlı olmayıp, diğer ülkelerde olanları da inceleyen uluslararası bir olguydu. Ancak Marx bir yanda Alman felsefesinin sorunlarının "Alman küçük burjuva koşulları"[17] nın sonucu olduğunu açıklıyor, diğer yanda sorunların Almanlar'ın Fransız ve İngiliz düşüncelerini "gerçek bir hareketin ürünü ve anlatımı olarak değil, yalnızca 'saf düşünce' sürecinde

geliştirilmesi gereken ... kuramsal yazılar"[18] olarak almalarından kaynaklandığını ifade ediyordu. Başka bir deyişle Alman felsefesi kısmen Alman maddi pratiği (ekonomik gerilik ve küçük burjuva koşulları) ile olumsuz olarak ilişkilendirilerek açıklanıyor, kısmen de Fransız ve İngiliz burjuvazisinin başarılarıyla olumlu olarak ilişkilendirilerek açıklanıyordu. Eğer bu tarz Alman İdealizmine uygulansaydı, Alman tarihsiciliğini ve Avrupa'nın diğer bölgelerinde ve dünya kapitalizminde de yaygın olan akıldışıcılığın daha ileri biçimlerini de -olumlu olumsuz ilişkisini ters çevirerek- çözümlemek mümkün olacaktı. Oysa Hegel Fransız Devrimini, romantik tarihsici tepkiyi ve arkasından gelen akıldışı dehşeti idealize etmişti.

Georg Lukacs, akıldışıcılığını uluslararası bir olgu olarak büyük toplumsal krizlerle yakından ilişkili olduğu düşüncesini haklı olarak korudu. Birinci dalga 18. yüzyılın sonu, 19. yüzyılın başında, kısmen Fransız Devrimi ve İngiltere'deki endüstri devriminin yol açtığı toplumsal kargaşa sonucunda yükseldi.[19] F.W.J. von Schelling bu dalganın başlıca temsilcisiydi. Çoğu akıldışıcı filozofun düşüncesinin arkasında büyük krizler vardı, örneğin Friedrich Nietzsche'nin Paris Komünü, Vilferdo Pareto, Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer'in Rus Devrimi; son olarak postmodernizm için de 1968 Paris'i bunlara eklenebilir. Tüm bu olaylar aynı zamanda kapitalizmin büyük krizlerini temsil ediyorlar ve yalnızca bulundukları yerelliklerde değil, uluslararası ölçekte de yankılar uyandırıyorlardı. Tabi hiç kimse felsefi kuramları, hatta akıldışıcı kuramları bile yalnızca belirli krizlerin sonuçlarına indirgeyemez. Fakat bunlar, kriz olgusu ile bağlantısız da değildir. Nietzsche, Pareto ve postmodernistlerde sosyalizm karşıtlığı değişmez bir özelliktir. Ancak böyle bir bağlantı, kendi içinde, içeriğin olumlu ya da olumsuz karakterini belirlemez. içerik her seferinde hak ettiği şekilde çözümlenmelidir. Böylesi bir değerlendirmeyi yapabilmek için burada ideoloji kavramını kul-

lanmak istiyorum. Çözümleme 2. ve 4. Bölümlerde de sürdürülecek.

Şu anda peşinen söyleyeceklerim yalnızca şunlar: Bu kitabın temel tezlerinden biri olan akıldışı tepki, başlangıçtan bu yana, araççıl aklın modern üstünlüğüne ve bu doğrultuda üretilen gelişme kuramlarının evrensel iddialarına karşı, özellikle derin uluslararası kriz dönemlerinde kapitalizmin korunmasının ideolojik aracı olmuştur. Aklın ve doğrunun evrensel olup olmadıklarını sorgulayan bazı kuramlar, ideoloji ifadesinin kendisini de, diğer kuramları yargılamak için avantajlı bir noktaya sahip olduğu kesin olan modern totaliter kuramların bir simgesi olarak nitelendirerek, reddederler. Bense avantajlı noktayı reddeden ve evrensel kuramların totaliter, indirgemeci özelliklerini, bazen başarıyla ortaya çıkaran tüm bu kuramların doğrudan ideoloji kavramıyla iş yaptıklarını göstermeye çalışacağım. Ancak kendileri hiçbir zaman bunun bilincinde olmamışlardır. Benim savım ise, bu kuramların ideolojik olduklarıdır.

Bu kuramlar ideolojiktir, çünkü: Birincisi; yanlış amaç ve çözümleri ön plana çıkartarak, kapitalizmin derin krizinden kaynaklanan çelişki ve sorunlara karşı ortaya çıkan devrimci tepkilerin bastırılmasına yardım ederler. Genel ideolojik mekanizmaları şöyle işler: Eğer bir kriz varsa, bu bizzat doğruya ve akla inanan modernizm projesinin hatasından kaynaklanmaktadır. Modernizm ve aklın genel olarak suçlanması sorunu saptırmış ve kapitalist sistemin daha özgün çelişkileri gizlenmiştir. Bu kuramlarca akla ilişkin ileri sürülen görecilik ve kuşkuculuk, akılcı bir çözüm olasılığı fikrini zayıflatır ve böylece insanların değişim sürecine katılma cesaretini kırar. Mongardini açıkgözlülükle şu saptamayı yapmıştır: "modernizmin dayanakları olan sanayiciler, politikacılar ve teknotratlar postmodernizm hakkında hiçbir şey bilmiyorlar, bilmek de istemiyorlar çünkü, postmodernizm modernizmin psikolojik

zorluğuna karşı set oluşturur."[20] Ancak kapitalistlerin postmodernizm hakkında bir şey bilmeleri veya bundan rahatsız olmaları için hiçbir neden yoktur, çünkü böylesi bir ideoloji ile hem nihai olarak korunmakta, hem de sorgulanmamaktadırlar.

İkincisi; bu kuramlar, diğer kültürlerin oluşumundaki farklılık ve kesintililiğe yaptıkları abartılı vurgu ile insanlığın ortak unsurlarını bulandırmaya, belirsizleştirmeye yardım etmektedirler. Bu, kültürel kimliğin yeni girdilere kapalı, hiçbir şeyle ölçülemeyecek bir olgu olarak kavranışının başaşağı çevrilmiş şeklidir. Her iki yaklaşım da ırkçılığın belirli, özgün biçimlerinin ortaya çıkmasını kolaylaştırmıştır. Üçüncüsü; bu kuramların ideolojik karakteri kendi durumlarını onaylamayı reddetmekte birleşir. Diğer tüm kuramların doğruluk değerinden kuşkulanırlar ama kendilerininkilerin doğruluğunu hesaba katmayı da reddederler. Daha da kötüsü, evrensel doğruyu ve ideoloji kavramını reddetmelerine rağmen, yaptıklarının farkında olmadan, ideoloji kavramını arka kapıdan içeri alarak yeniden takdim ederler. Kendi yaklaşımlarının geçerli oluğunu zannederek, ideolojik yargıları diğer kuramların, özellikle de modernizmin değerlerine yakından bağlı kuramların içinde görürler.

Akıldışı kuramlar bu bağlamda ideolojiktirler fakat bu, karşıtlarının kimi ideolojik özelliklerini açığa çıkartma yetilerini tamamıyla engellemez. Esas olarak evrensel kuramların bazı indirgemeci ve farklılıkları kavramada eksikli özellikleri buna yol açar. Örneğin evrensel kuramlar Üçüncü Dünya ülkelerinde olan olayları tarihsel ve yerel özellikleri açısından kavramakta güçlük çekerler ve genel tarihsel şemaya uymadığında bu ülkeleri ve kültürlerini dışarıda bırakırlar. Bu nedenle de paradoksal olarak, modernizmin temel projeleri ve akılla çok yakından bağlı bir şekilde doğmuş olan ideolojinin kendisi, aklın ideoloji haline geldiğini öne süren Herbert Marcuse'ın çalışmalarındakinden daha özgün bir bağlamda, eleştirel bir silah olarak geri dönmektedir. Yani asıl

mekanizmaya saygı adına baskının ırkçı ve sömürgeci biçimleri gizlenmiştir. Örneğin tüm kuramların en eleştirel içeriğine sahip olan Marx'ın çözümlemelerinde dünya sosyalizmi için mücadele esas olduğunda, İngiliz işçi sınıfının mücadelesinin önceliği belirsizleştirilmiş veya geri plana alınmıştır, ama bu kuram Avrupa proletaryası söz konusu olduğunda sömürgeciliğin çeşitli biçimlerini onaylamakla eleştirilmektedir. Gelecek bölümde bu özelliklerin bazıları incelenecek.

Akıl ve Farklılığın İndirgenmesi

Modernizme özgü evrensel kuramların önemli bir karakteristiği de, temel engeller bir kez yıkıldığında hiçbir ulusun evrensel gelişmenin yolundan kaçamayacağıdır. Evrensel normlardan uzaklaşan zor olaylarla karşılaşıldığında ise, bu kuramlardan bazıları, özellikle 19. yüzyıla ait olanlar, bu olayları çözememiş, ya bunları dışlamış ya da bu olayların kendilerine has özelliklerini açıklamak için ırkçılığa dayalı görüşler oluşturmuşlardır. Bu kuramlardan bazılarının "gelişmemiş" veya "geri kalmış" diye nitelediği uluslar hakkında ne düşündükleri çok öğreticidir. Bu çözümlemelerin arasından "öteki"nin oluşumu ile ilgili özel bir yöntem bulunabilir.

Çoğu siyasal iktisatçıya göre, geri kalmış ulusların eski durgunluklarından kurtulabilmesi ve ilerleyebilmesi için sömürgecilik bir zorunluluk idi. Örneğin J.B. Say, "aydınlanmış ulusları" "üstün bir uygarlık"a sahip olanlar ve "barbar ulusları" da "aşağı bir uygarlık"a sahip olanlar olarak sınıflandırdı. Ona göre, "aşağı bir uygarlık"a sahip olan ulusların bireyleri de pasif, boynu bükük, tembelliğe eğilimli, akılcı etkilenime ve bilimsel faaliyete kapalı idi. Aydınlanmış Avrupa ülkelerinin hakkı ve görevi barbar ulusların uygarlığa ulaşmalarına yardım etmekti.[21] Malthus kendi hesabına İngiliz sultasını, zulüm, vahşet, kötü yönetim ve diğer yön-

lerden suçladığı İspanyol, Portekiz sömürgeciliğine tercih ediyordu,[22] fakat Güney Amerika yerlilerinin tembelliği, umursamazlığı ve müsrifliği konusunda İspanyol sömürgecileriyle hemfikirdi. Bu kötü huylar, sözkonusu ülkelerin topraklarının doğal zenginliği ve verimliliğince de besleniyordu. Yaşamı kazanmak kolaylaştıkça, tembellik eğilimi de aynı oranda artıyordu.[23] J.S. Mill'e göre, geri kalmış toplumların biriktirmeye, daha çok çalışmaya ve tasarruf etmeye yönelik "etkili istek"leri çok zayıftı. O da Malthus gibi motivasyon eksikliğini, halkın sınırlı gereksinimlerini karşılamaya yeten olumlu doğal koşullara bağlıyordu.

James Mill, *İngiliz Hindistanı'nın Tarihi* adlı kitabında Hindistan, Çin ve diğer Asya ülkelerinin, İngiltere ile kıyaslandığında uygar olmadığını öne sürüyordu. Hintlilerin ve Çinlilerin ahlaki yapısını tanımlarken; "her iki ulusun da, uygarlaşmamış bir toplumun olağan ölçülerini aşan oranda, birbirine çok yakın düzeyde samimiyetsizliğe; ikiyüzlülük, hainlik ve yalancılığa eğilimli"[24] oldukları fikrini korumaktaydı. David Ricardo, Mill'in düşüncelerinden etkilenerek sevinç içinde şunları yazmıştır: "Hint halkının temsil ettiği ahlak dışı karakter, gelişmenin önünde ne müthiş bir engel teşkil etmektedir!" Mill'e göre bu tabloyu değiştirmenin tek yolu, bazı otoriter biçimlere başvurulmak zorunda kalınsa bile, Avrupalıların sevecen ve aydınlık vesayetiydi.

Dünya Tarih Felsefesi Üzerine Dersler adlı kitabında Hegel, Güney Amerika'yı "fiziksel ve ruhsal olarak iktidarsız", "hayvanların bile insanlarla aynı kalitesizliği gösterdiği" bir yer olarak tanımlıyor, ve bu insanları "açıkça, eğitilmek için yetersiz, geri zekalı bireyler" olarak değerlendiriyordu. "Bunların kalitesizliği her yönden, hatta boy pos itibarıyla bile bölgenin her parçasında görülebilir". -örneğin Paraguay'da "bir papaz insanların evliliğe ilişkin görevlerini yerine getirmeleri için gece yarısı çan çalıyordu. çan çalmasa insanlar bu işi bile yapmayacaklardı". Yerliler "yük-

sek düşünce ve amaçların bilincinde olmayan, günübirlik yaşayan cahil çocuklar"a benzetiliyordu; yaşadıkları dünyada olaylar "yalnızca Eski Dünya'nın yansıması ve yabancı bir yaşamın dışavurumuydu"[26] İspanyol fatihlerinin neslinden gelen Latin Amerika Melezleri de Hegel'in tanımına göre daha iyi bir yoldan gidemediler. Onların karakteri İspanyol'larınkine bağımlıydı:

> Bağımlı oldukları ana ülkeden uzakta yaşamaları, onların keyfi eğilimlerine boyun eğmeleri için daha geniş bir alan yaratıyordu...İspanyol karakterinin asil ve alicenap yönleri Amerika'ya giderken onlara eşlik etmedi. İspanyol göçmenlerin neslinden gelen Melezler, devraldıkları kibirle yaşadılar ve yerlilere küstahça davrandılar.[27]

Klasik siyasal iktisatçılarda Avrupalı olmayan ulusların zorunlu bağımlılığı ve karakter kusurları olarak ortaya koyulan sade argüman. Hegel'de tarih felsefesini destekleyen ve Schelling ve Marx gibi farklı yazarları etkileyen önemli bir ayrıma işaret eder. Hatta Hegel *Dünya Tarih Felsefesi Üzerine Dersler* adlı kitabında, dünya-tarihsel halkları; kültürel olarak gelişmiş, güçlü devlet kurma yeteneğine sahip ve böylece dünya tarihinin gelişmesine katkı koyan halklar ile tarihi olmayan, ruhsal olarak zayıf, güçlü devlet kurma yeteneğinden yoksun ve bu nedenle tarih boyunca uygarlığın gelişmesi için misyon yüklenmeyen halklar olarak birbirinden ayırmıştır. Zayıf olanlar güçlü olanlara boyun eğmek zorundadır. Örneğin Çin, Hegel için tarihin gelişmesinde katkısı bulunmayan, durağan bir ulusun temsilcisidir. Güney Amerika tanımından da açıkça görüyoruz ki, bu bölgenin insan ruhunun gelişmesinde bile hiçbir özerk rolü olmamıştır. Hatta tersine, olayların Eski Dünya'nın yalın bir yansıması olan bir dünya oluşturmuştur.

Marx'ın Hegel'e ve klasik siyasal iktisada yönelik sistematik eleştirilerinde, onların geri kalmış toplumlara yönelik bakışlarının özgün bir eleştirisinin içerilmemiş olması oldukça şaşırtıcıdır. Tersine, Marx ve Engels'in bir şekilde Avrupa ka-

pitalizminin dünya için üstlendiği misyon konusunda bunlarla aynı fikirleri paylaştığını ve tarihsel çözümlemeleri içinde yer yer benzer küçük görmeler bulunduğunu öne sürmek mümkündür. Hegel'in Latin Amerika Melezleri konusundaki görüşlerini Marx'ın. Meksikalılarla İspanyolları kıyaslarken yakından izlediği görülmektedir:

> İspanyollar tamamıyla yozlaşmışlardır. Fakat bir Meksikalı'nın varlığında yozlaşmış bir İspanyol, mükemmelliği temsil eder. Her türlü kötü alışkanlıkları vardır, İspanyolların kibir, gangsterlik, hayalperestlik gibi özelliklerine üçüncü dereceden sahiptirler ama onların taşıdıkları olumluluklara sahip değildirler.[28]

Pek bilinmez ama, kariyerlerinin ilk dönemlerinde Marx ve Engels geri kalmış ulusların ilerleme adına zorunlu boyun eğişlerine göz yummuşlardır. Engels için Cezayir'in Fransa tarafından fethedilmesi, "uygarlığın gelişmesi için önemli ve talihli bir olay"dır ve "muhteşem Kaliforniya, orada ne yapacağını bilmeyen tembel Meksikalılar'dan alındı"[29] ifadesi de bu olayı olumladığını göstermektedir. Engels "bu ilerlemedir" diye yazar, "aralıksız iç savaşlarla parçalara ayrılmış ve tüm gelişmesi engellenmiş bir ülke...böylesi bir ülke zor kullanılarak tarihsel hareketin içine atılmıştır. Kendi gelişmesi adına ileride A.B.D. vesayeti altına girecektir."[30]

Klasik siyasal iktisatçıların, kapitalist yayılmacılık ve sömürgeciliğin uygarlaştırıcı misyonuna yaptıkları sürekli vurgunun tersine, Marx ve Engels sömürgeciliği pozitif olarak değerlendirmekten vazgeçerek, (örneğin; Hindistan olayında[31]) 1860'dan sonra daha kötümser ve eleştirel bir yaklaşıma yöneldiler. (Örneğin; İrlanda'ya ilişkin görüşleri). Marx'ın sömürgeci kapitalizme ilk iyimser bakışı yerini, "yeni dünyanın maddi temelini yarattığı"na ilişkin açık saptamaları olmasına rağmen, emperyalist ülkelerin sömürge ülkeleri bulundukları geri konumda bırakma ihtimaline karşı daha ihtiyatlı bir yaklaşıma, bı-

rakti. Ancak bu önemli perspektif değişimi değişik bir hat izleyen Latin Amerika uluslarına bakışları konusundaki referansları değiştirmedi. Marx ve Engels 1860'dan sonra İrlanda ve Asya için geliştirdikleri yeni düşünceleri Latin Amerika analizinde kullanmadılar, bölgenin toplumsal ve siyasi-süreçlerinin sınıfsal çözümlemelerine uzak durdular.

Latin Amerika değil de İrlanda söz konusu olduğunda, Marx ve Engels fikir değiştirmiş ve sömürgeciliğe karşı çıkmışlardır, bu İrlanda ve Latin Amerika ulusları arasında önemli farklar olduğundan değil, (örneğin, İrlanda bir devlet kurabilir, Latin Amerikalılar kuramaz gibi) gelişmiş ülkelerdeki devrim beklentilerine bağlı olarak, bu ülkelerin oynayacakları değişik rollerle ilişkilendirilerek yapılmıştır. Örneğin Meksika'nın sömürgeleştirilmesini Kuzey Amerika kapitalizminin ve bölgedeki proletaryanın gelişmesi için gerekli görürken, İrlanda'nın bağımsızlığını da İngiliz proletaryasının gelişimi için kaçınılmaz görmüşlerdir. Her iki olguda da daha gelişkin olan ulusun proletaryasının kurtuluşu önemsenmiştir. Bu nedenle Marx'ın sömürgeciliğe ilişkin görüşlerindeki değişiklik, tüm eski sömürgelerin yaşayabilir ve gelişebilir uluslar olarak kendilerini oluşturma şansına sahip olmalarını zorunluluk saymaması ile nitelenmelidir.

Marx ve Engels'in Latin Amerika üzerine yazdıkları gözden geçirildiğinde, bu ulusların kendi özelliklerine sahip, incelemeye değer varlıklar olarak ele alınmadıkları görülecektir. Latin Amerika için çizilen tablo oldukça olumsuzdur ve asli olarak bu ülkelerdeki siyasi süreçlerin akıldışı ve tarihsel yönlendirmeden uzak olduğunu ifade eder. Örneğin Simon Bolivar'ın biyografisinde Marx, bu Venezuelalı halk kahramanını zavallı, zalim ve korkak bir hain olarak tanımlıyor.[33] Böylesi bir yaklaşım yalnızca talihsiz olmakla kalmıyor, aynı zamanda Latin Amerika bağımsızlık sürecini, arkasındaki toplumsal güçlerin çözümlemesini yapmadan, bir kişisel ihanet, haset ve korkaklık hikayesine indirgiyor. Bolivar

böyle değerlendirildiğinde, Latin Amerika karakterine daha kötü şeyler de eklenebilir. Örneğin, Meksikalılara tembel ve İspanyolların kibir, gangsterlik, hayalperestlik gibi özelliklerini paylaşan bir ulus denilebilir. Meksika'nın 1862'de Fransa'ya karşı kazandığı zaferi kutlarken bile Marx ve Engels muzaffer Meksikalılara "aşağılık insanlar"[14] demekten vazgeçememişlerdi. Marx ve Engels tarafından kullanılan bu küçümseyici ifadeler diğer geri kalmış uluslar ve ülkeler için de geçerlidir: Montenegrinler "sığır hırsızları" diye adlandırılmış, Bedouinler "hırsızlar ulusu" olarak nitelendirilmiş. Çinlilerin ise "ırsi olarak aptal" olduğundan bahsedilmişti. Latin Amerikalılardan herhangi birinin saldırı için seçilmemiş olması bu tarz bir dil kullanılmasını mazur göstermez.

Buna rağmen ana konumuzu, bu kabul edilemez aşağılayıcı dilin kullanımının oluşturduğu söylenemez. Ana konumuz, Marx ve Engels'in yaklaşımlarını 1860'lardan sonra değiştirmeleri ve sömürgeciliği eleştirel bir tarzda ele almalarına rağmen, Latin Amerika'yı ihmal etmeye devam etmeleri ve buradaki temel toplumsal süreçleri değişken ve akıldışı olaylar olarak değerlendirmeleridir. Bu nasıl açıklanabilir? Bir yandan Hegelci etkilenim oldukça açık biçimde görülür: Marx ve Engels Latin Amerika uluslarını tarihsiz, özerk sivil toplumlar ve istikrarlı devletler kurma yeteneğinden yoksun halklar olarak değerlendirdiler. Diğer yandan da, Hegel ve klasik siyasal iktisatçılarla Jürgen Habermas'ın karakterize ettiği, aklın karmaşıklığının düşünsel-araççıl boyutuna indirgendiği bir ırkçılık biçimini paylaştıklarına inanıyorum. Çünkü bu boyut Avrupa'nın modernizasyonunda öne çıkmıştı. Hegel ve klasik siyasal iktisatçılar diğer kültürleri yalnızca araççıl aklın etkin kullanımı açısından değerlendirme eğilimi taşıyorlardı. Bu kültürleri özgünlükleri ile ve evrensel akılcı bir hattın eksik bıraktığı oluşumlar olarak göremiyor, kendi kavramlarıyla özel yapılarını açıklayamıyorlardı. Bu, böylesi ku-

ramların açıkça görülebilen ideolojik özelliklerindendir. Marx'ın Hegel ve klasik siyasal iktisatçıların eleştirisini yaptığı doğrudur, ancak 19. yüzyılın tipik endişesi olan insanlığın kurtuluşu konusunda onlarla aynı görüşleri paylaşmıştır.

Kurtuluş misyonunu başaracak değişik özneler öneren üç yaklaşımın bulunması şaşırtıcı değildir: Hegel'e göre, evrensel ruh; klasik iktisatçılara göre, burjuvazi; Marx'a göre, proletarya. Kurtuluş isteğinden ve bu misyonu yerine getirecek özne arayışından ayrı olarak, bir başka ortak unsur bulmak da mümkündür: Kurtarıcı özneler tarihsel ve coğrafi olarak 19. yüzyılda ve Batı Avrupa'da bulunmaktadırlar. Hegel'e göre Ruh, içinde Prusya devletinin onurlu yeri bulunan önde gelen tarihsel uluslar aracılığıyla kendini ifade eder; klasik siyasal iktisatçılar için özne, ilk kapitalist ulus olan İngiltere'yi temsil eden burjuvazidir; Marx ve Engels için ise İngiliz proletaryasıdır. Kurtarıcı özneler farklı olabilirler ama hepsi Batı Avrupa'da olduğu gibi tarihsel aklın en üst aşamasını temsil ederler ve misyonlarını bu noktadan sonra gerçekleştirebilirler. Eurosantrisizmin (Avrupa Merkezcilik) bir başka yönü ise şu inançtır: Batı Avrupa'daki yeni tarihsel öznelerce öncülük edilen ilerleme bu özneleri asli olarak üstün kılar ve tarihsel misyonlarıyla nihai olarak dünyada üstünlük sağlayacaklardır. Bu ortak misyon kavrayışı ideolojiktir. Bu ideoloji önce sömürgeciliği onaylamıştır ve hala bu kuramların Üçüncü Dünya toplumlarını anlamakta çıkan bazı sorunlarının temelini oluşturmaya devam etmektedir.

Akıl ve Irkçılık

Aydınlanma düşüncesinin içinde bulunup da, ötekinin oluşumunda yukarıda bazılarını gösterdiğim değerlendirmelere yol açan unsurlar nelerdir? Sorun çok derin ve ilk aydınlanmacı filozoflarla, araççıl aklın yükselişi arasındaki bağlantıya kadar, ge-

rilere gidiyor. Edward Said'in işaret ettiği gibi: Hume ve Locke'ın amprisizmi ile ırkçılık arasında çok yakın bir bağ vardır.[35] David Hume'ın yazılarında çok açık ırkçı pasajlar bulunabilir. Aşağıdaki metin buna iyi bir örnek oluşturuyor:

> Zencilerin genel olarak tüm diğer beyaz insan türlerinden (çünkü dört beş değişik cinsi var) doğal olarak aşağı olduğu kuşkusunu taşıyorum. Beyazlardan başka hiçbir oluşumda ne uygar bir ulusa, ne de eylem veya birikimde seçkin bir bireye rastlanmamıştır. Aralarından ne usta bir imalatçı, ne sanatçı, ne de bilim adamı çıkmıştır. Diğer yanda, beyazların en aptal, en barbar olanlarında bile, örneğin eski Germenlerde, şu andaki Tatarlarda hala cesaret, devlet biçimi veya başka konularda bir seçkinlik görülmektedir. Bu kadar çok ülkede ve her kuşakta görülen böyle muntazam ve sabit bir farklılık, doğa insan türleri arasında bir ayrım yapmasaydı mümkün olmazdı. Sadece sömürgelerimizden söz etmiyorum, tüm AVRUPA'ya yayılmış ZENCİ köleler vardır, bunların hiçbiri bir yetenek belirtisi gösterememiş, eğitimsiz aşağı tabakadan insanlardır ve her meslekte kendi farklılıklarıyla aramıza gireceklerdir. Mesela JAMAICA'da bir zenciden yetenek ve öğrenim insanı olarak söz edilmektedir; bu bir papağan gibi sadece bir kaç kelimeyi düzgün konuşabildiği için hayranlık kazanan bir şeye benzediği içindir.'[36]

John Locke da kendi adına, sarmalanmış bir argümanla köleciliği savunur:

> Cezası öltim olan bir şeyler yaparak, kendi hatası nedeniyle cezayı hak etmiş, onu kendi otoritesi altına alan ise, cezalandırmayı erteleyerek, kendi hizmetinde kullanmış ve bunu ona zarar vermeden yapmıştır. Ne zaman ki köleliği yaşamından daha ağır bir hal alır, otoritesi altında olduğu efendisinin iradesine karşı gelerek, istediği ölüme doğru sürüklenir. Bu köleciliğin en mükemmel şeklidir, adil bir fatih ile esir alınan arasındaki sürekli savaş durumu.'[37]

Bu tür ırkçılık ile bu filozofların başlattığı modern felsefi varsayımlar arasında özgün bir ilişkinin var olup olmadığı sorusu doğuyor. Bazı yazarlar bu bağlantıyı, özellikle de amprisizm ve ırkçılık arasındaki bağlantıyı kanıtlamaya çalıştılar. Bunlara Max Horkheimer ve daha yakın zamanda da H.M. Bracken örnek gösterilebilir. Horkheimer temel argümanını öznel ve nesnel akıl ara-

sına bir ayrım koyarak öne sürer.[38] Ona göre. Aydınlanmacı filozoflar dine ve metafiziğe akıl adına saldırırken. aklın kendisine zarar vermişlerdi. Dinsel ve metafizik sistemler nesnel akıl üzerinde temellenmişti. gerçeğin yapısında var olan ilke; iyilik, hiyerarşi, amaç ve sonuçlara ulaşma isteği ile ilgiliydi. Modern filozoflar nesnel akla öznel akıl adına saldırdılar: insanlığın istediği sonuca ulaşmak için en uygun yolu ararken kullandığı bir yetenek veya araçtı. Akıl resmileştirildi: artık onun ulaşılması gereken sonuçlar veya amaçlarla bir ilgisi kalmamıştı, akıl yalnızca yollarla ilgiliydi. Nesnel akıl dogmatik ve otoriterdi. Öznel akıl ise hoşgörüyü ve değişik durumlara saygı duymayı gerektiriyordu, bunun geçerliliğine ya da istenmesine bilim karar veremezdi.

Ancak hoşgörü fikri biraz şüpheliydi. Bir yanda dogmatik otoriteye karşı özgürlüğü ifade ederken; diğer yanda "tüm ruhsal bağlama karşı rölativizme teslim olan doğal davranışın önünü açıyor"[39]du. Öznel akıl egemenliği kişisel çıkarların egemenliği anlamına geliyor, hoşgörü, özgürlük ve eşitlik gibi önemli ilkeler nesnel aklın ilkeleri olarak onay görmüyor, bu yüzden de entelektüel temellerini yitiriyordu. Öznel akıl veya bilim bir değerin kendi zıddından daha iyi olduğuna karar veremez. Nesnel akla dayalı değerlerin felsefi temelleri kaybolduğunda, herhangi bir taraf veya grup bazı değerlerin kendileri için iyi başkaları için kötü olduğunu öne sürebilir ve hiçkimse bu akla dayalı bir fikre karşı çıkamaz. Akıl kavramı yalnızca araç olarak anlaşıldığı sürece ve gerçeğin asli ilkelerinden ayrıldıkça, daha açık yalanlara araç olacaktır.[40]

Horkheimer. Amerikan İç Savaşı sırasında "zencileri köleleştirmek adaletsiz bir şey değildir, akıllıca bir iştir ve faydalıdır"[41] diyen Charles O'Conor'dan alıntı yapmıştır. Çünkü öznel akıl ırkçılık ve köleliği onaylayan her şeye uygundur. Öznel aklın mutlak ilkeler, değerler veya ahlak hakkında karar verme yeteneği yoktur. Hume "ahlak kuralları ... bizim aklımızın sonucunda oluşmamıştır": "bizim ihtiras ve eylemlerimizde aklın

hiçbir etkisi olmadığını söylemek mümkün olduğunda, ahlakın yalnızca akıldan çıkarılarak keşfedildiğini iddia etmek boşunadır."[42] derken bunu çok iyi ifade etmiştir. Hume şöyle devam eder: "akıl hiçbir zaman onaylayarak veya karşı çıkarak herhangi bir eylemi anında üretemez ya da engelleyemez, bu eylemi etkileyecek olan iyi ahlakla kötü ahlak arasındaki ayrımın kaynağı olamaz. Eylemler övgüye değer veya ayıplanabilir nitelikte olabilir ama akla yatkın ya da akıldışı olamaz... Akıl tamamen hareketsizdir ve asla bilinç veya ahlak anlayışı gibi son derece hareketli olguların kaynağı olamaz."[43] Aklın tümüyle öznelleştirilmesinin bundan daha açık bir örneği zor bulunur. Sonuç bütün ahlak alanlarının akılın etkinlik alanının dışına düşmesi, görelileşmesidir.

Locke ise aklın çeşitli anlamlarını ayrıştırır: "bazen gerçek ve açık ilkeler için kullanılır, bazen bu ilkelerden açık ve adilce çıkarsamalar yapmak için kullanılır ve bazen de amaçlar özellikle nihai amaçlar için kullanılır."[44] Bu anlamların tümü nesnel mantıkla ilgilidir, "fakat benim onu ele alış tarzım bütün bu anlamlardan farklı olacaktır, akıl insanın içindeki bir yetenektir ve bu yetenek insanı hayvanlardan ayırdeder."[45] Akıl insanın hizmetindeki bir yetenektir, bizi hayvanlardan ayıran bir araçtır, fakat bir ilke veya nihai amaç olarak algılanmadığı açıktır. İnsan, ilkelerine veya nihai amacına ilhamla ulaşabilir ama akılla ulaşamaz. İnsan akıl aracılığıyla ancak "beynin böylesi düşüncelerden çıkardığı, duyum veya derin düşünce gibi doğal yeteneklerini kullanarak bulduğu"[46] önermelerin kesinliğine ulaşabilir.

Horkheimer modern felsefe içinde amprisizm ile akılcılık arasındaki ayrım fikrini hiç değilse dolaylı olarak destekler görünüyor. Spinoza ve Descartes hala aklın özerk olduğu fikrini taşıyorlar. Locke ve Hume gibi amprisistler de tersine, diğer yöne gidiyorlar. Hume evrenselin varlığını ve amaçsal zorunluluğu reddediyor. Zihin yalnızca duyumlar ve duyuların sağladığı de-

neyimlerle çalışıyor. Evrensel yasalar olamaz. Bilgi daima özeldir. Hume'ın evrensel yasalar ve amaçsal bağlantılar hakkındaki kuşkuları insan davranışlarını kavrayışını da etkiliyor. Sonuçta katı amprisist yaklaşım onu toplumsal-tarihsel sorunlarda aklın rolünü sınırlamaya götürüyor. Toplumsal adetler, kurumlar, değerler ve yapılar akla yatkın olmak zorunda değildir, yani akıl ürünü değildir, ama geçmişte etkili olan davranış biçimlerinin sonucu ortaya çıkmış olabilirler. Hume böylece toplumsal gerçekliği akılcı bir yoldan yeniden oluşturmaya çalışan iddialara karşı çıkıyor.[47] Bu da Hume'ın ırkçılığı nasıl kolayca benimsediğini anlamamızı sağlıyor. Eğer evrensel diye bir şey yoksa, eğer olguları genelleştiremiyorsak, o zaman insanlar değişiktir, kabul edilmesi gereken değişik potansiyelleri ve akıbetleri vardır. Evrensel insan hakları diye bir şey yoktur.

H.M. Bracken'de de Locke'un felsefesine benzer şeyler görülebilir. Locke Descartes'ın doğuştan ideler* (innate ideas) öğretisine ve bir maddenin gerekli özellikleri olduğunu söyleyen Kartezyen inanışa saldırmıştır. Hume gibi o da, bir maddenin gerçekten nasıl oluştuğunu, ikinci dereceden hangi bağlantılara sahip olduğunu bilmediğimizi, bunları bilsek bile, evrensel bilgiyi değil, olsa olsa bir örneğin nasıl oluştuğuna dair kesin bir bilgiyi elde edebileceğimizi iddia etmiştir.[48] Bracken'e göre ise; "o zaman herhangi biri veya hiçbir şeyi gerekli diye ele almamız mümkün olurdu...insanları diğer hayvanlardan ayırmak zorlaşırdı." diyor. Akılcılık insanlık için gerekli olanı sistemli bir şekilde ifade edebiliyordu: "Böyle yaparak ırk, renk, din ve cinsiyeti rastlantısalın dışında bir olgu olarak ele almamanın önüne, mütevazi bir kav-

---

* **Doğuştan ideler** - Innate Ideas- (Dercartes'da) deneyden edinilmemiş olan, ruhumuzda önceden yerleşik olarak bulunan düşünce ya da tasarımlardır. Descartes'a göre bilinç olayları ve bilginin önsel biçimleri doğuştandır. Ancak "doğuştan ideler" derken insanın birtakım düşünceleri dünyaya "hazır olarak" birlikte getirdiğini anlamaz bu gibi düşünceleri geliştirebilmek için insanda doğuştan bir yatkınlık olduğunu söylemek ister. (y.n.)

ramsal engel koyulmasını sağladı."[49] O zaman Locke'ın Katolikleri politik olanlardan ayırmasına ve 1689'da Temyiz Komiseri olmasına, 1696'da Ticaret Odası'nın kurucu üyesi olarak sömürge sisteminin biçimlendirilmesi ve köleciliğin onaylanmasında büyük bir rol oynamış olmasına şaşırmamak gerekir.

Tarihsicilik ve Birliğin İhmali

Araççıl akla saldırının modernizmle eşzamanlı olarak, eleştirelliğin iç kutbu olarak başladığını söylemiştim. Tarihin evrensel, tek hatlı ve bütünsel kavranışının tersine tarihsici yaklaşımlar, her kültürün yalnızca halkların ruhuyla kurulacak yakın bir ilişki kanalıyla anlaşılabilecek farklılıklarını ve özgünlüklerini öne çıkardılar. Tarihsicilik doğal olarak görecili, mutlakçı düşünce ile aynı hatta yer almaktadır. Her kültür tarihsel yakınlık yaratmadan, o kültürün asli manevi değerler ile bağlantısını kurma yetisi bulunmadan anlaşılması güç olan, temelden farklı bir öze sahiptir. İnsan veya halklarla bu yakın iç bağlantıyı kurmak yorumsamacıların amacıdır:

> "'Eğer manevi değerlerimiz antik değerler ile mutlak olarak aynı olmayıp, kendilerini yalnızca geçici ve *görece* yabancı olanın içinde eritebilselerdi', ne genel olarak antik toplumu ne de kişisel belgeleri ve sanat eserlerini anlayabilirdik. 'Manevi içeriğin bir ve aynı kavrayışı, her şeyin Maneviyat içindeki asli birliği olmaksızın, değil yabancı bir dünyayı kavramak ve anlamaya çalışmak, bir diğer insanı bile anlamak mümkün değildir.'"[50]

Bu anlama çabası insanın kendi önyargılarından ve dar bakış açısından kurtulmasını gerektirir, farklı olanı kendi kültürünün parametrelerine indirgemeden anlamak ancak böylece mümkün olur. Diğer kültürleri kendi kültüründen yola çıkarak değerlendirmek kültürel kibire yol açar. Değişik kültürlerin değer ve idealleri başka hiçbir şeyle kıyaslanamaz ve başka bir kültüre indirgenemez. Bu nedenle ideal toplum veya ideal kültür gibi şeyler

de olamaz. J.G. Herder'in dediği gibi; "üstün Avrupa kültürü düşüncesi, Doğa'ya açık bir hakarettir."[51] Evrensel geçerliliğe sahip hiçbir değer yoktur. Diğer kültürlerin ahlaki yargılarının ve değerler sisteminin kıyaslamalı incelemesini yapmak yararsızdır, çünkü bunlar arasında ortak bir çıkış noktası bulunmamaktadır. Tüm kültürler aynı oranda geçerlidir. Tarihin köktenci birliğine karşı, Herder insan ruhu ve toprak arasındaki etkileşimin niteliğinden hareket ederek çoğulculuğa karşı çıktı. İnsanlara kimlik duygusunu veren, esas olarak paylaşılan bir dilin açığa çıkardığı, paylaşılan bir kültürdür. Bu yaklaşımın sonucunda Herder sömürgecilik ve köle ticaretine karşı çıktı. Ancak Herder yalnızca kültürel benzemezlikleri vurgulamakla kalmadı, aynı zamanda tüm insanlığın bir ve aynı türe ait olduğunu ve ırkçılık fikrinin reddedilmesi gerektiğini vurguladı:

> "İnsan kendisine saygı duyuyorsa, herkes onun kardeşidir, Amerikalı (yerli) ve Zenci de. Bu nedenle bunlar baskı, cinayet veya hırsızlık yapmamalıdırlar, çünkü hepsi bir diğeri gibi insandır...
>
> İnsan türünün farklı üyeleri arasında yapılan ayrımın -bilimsel hatasızlık adına yapılan övgüyü hakeden çabalarla- kendi sınırlarının dışına taşınmayacağını umuyorum. Örneğin kimileri ırk terimini, bölge, köken veya tene göre dört beş bölmeye ayırır. Böyle bir terimi kullanmak için hiçbir neden göremiyorum... Tenlerin rengi birbirine karışabilir; biçimler genetik bir karakter izlerler ve genel olarak *son tahlilde* hepsi aynı büyük resmin değişik gölgeleridir."[52]

Herder ırksal ayrımları minimize ederken, kültürel farklılığa fazlasıyla vurgu yaptı. Ona göre değişik bir dil konuşan her insan başka bir ulustandı ve kendi kimliğini ve devletini oluşturma hakkı vardı. Herder için ulusal mutluluğa ulaşmada çok önemli bir unsur kollektif kimlikti, bu nedenle savaş taraftarı olmamasına rağmen, diğer uluslarla yaşanacak çelişkilerin pozitif yönden iç birliği sağlayacağını düşünüyor ve bunun kendi içinde iyi bir şey olacağına işaret ediyordu. Aynı doğrultuda Herder, dar milliyetçiliğe ve önyargıya da karşı çıkmıyordu:

"Eğer özel ulusal eğilimlerin gelişmesi, ulusal mutluluğun özel biçimlerine doğru evrilirse, uluslar arasındaki mesafe çok büyür ve önyargılar oluşmaya başlar. Mısırlılar çobanlık ve göçebelikten nefret ederler ve hafifmeşrep Yunanlıları adam yerine koymazlar. İki ulusun mutluluk alanları ve eğilimleri çatıştığında benzer önyargılar, kof inanışlar ve dar milliyetçilik ortaya çıkar. Fakat önyargı yerinde ve zamanında ortaya çıktığında iyi bir şeydir, çünkü mutluluğun kaynağı olabilir. Ulusların merkezde birleşmeye doğru eğilim göstermelerine, köklerine daha sıkı sarılmalarına, kendi türlerini geliştirmelerine yol açar."[53]

İşte bu yaklaşım Herder'i Alman ulusallığını ve Alman dilini, Fransız kültürünün müdahelesine karşı korumaya yöneltir. Isaiah Berlin, Herder'in siyasi anlamda olmamakla birlikte ateşli bir milliyetçi olduğunu öne sürmüştür. Egemenlik hayalleri kurmadı ve diktatörlükten nefret etti. Herder'in milliyetçiliği kesinlikle anti-Fransızdı, ama bu kültürel anlamda bir karşıtlıktı; o gerçek halk şarkılarını ve Alman dilini kurtarmaya çalışıyordu. Herder'in açıkça ifade ettiği Fransa karşıtı duygular kendi kültürel kaderini tayin hakkının gerekçesi olacaktı. Halen Herder'in milliyetçiliğinin daha kötü örneklerine rastlamak zor değildir. "Sen'in (Sen Nehri) çirkin sümüğünü sökün", "Almanlar ne olurlarsa olsunlar sahtekar Yunan, Fransız ve İngiliz'lerden daha iyidir.", "uyan ey Alman halkı", vb.[54] gibi siyasi imaları inkar etmenin mümkün olduğunu sanmıyorum. Isaiah Berlin bile "hatta bu girilmekte olan milliyetçi ve şövenist yolun, tam anlamıyla saldırganlığı ifade eden ilk aşamasının gelişimi olarak değerlendirilebilir"[55] diyerek durumu tanımıştır. Bu da gösteriyor ki, yalnızca kendi kültürünü koruma girişimi adına farklılığa çok fazla vurgu yapmak, paradoksal biçimde farklı olanın oluşumunda bir şeytanın ortaya çıkmasına yol açabilir. Kültürel küçümsemenin onaylanması pratikte böyle bir kuram aracılığıyla sağlanmıştır.

Berlin'e göre, "Herder akılcılığa ve her şeye kadir olan bi-

limsel metoda duyulan güvene karşı romantikçe isyan edenlerin lideridir" ve O "Fransız Aydınlanmacılığının keskin ve amansız eleştirmenidir."[56] Lukacs ise daha ılımlı bir bakışa sahiptir ve Herder, Vico ve Hamann'ın tarihsiciliklerinin akıldışıcılığa indirgenmemesi gerektiğine inanır. Onlar mantık ve ilerlemeye saldırmadılar, yalnızca mantığın tarih içindeki gelişimini aradılar der.[57] Lukacs "akıldışıcı" yaftasının Herder'e yakıştırılmasına karşı çıkarken belki haklıdır ama Herder'in göreciliği, mutlakçılığı ve farklılık vurgusu kimi zaman ırkçılıkla örtüşen bir milliyetçilik biçimini ortaya çıkarmıştır.

F.W.J. von Schelling'in felsefesi, Fransız Devrimi ile ortaya çıkan felsefi krize yanıt olarak yükselen akıldışıcılığın en açık ilk örneklerinden biridir. Schelling'in akıldışıcılığı, bilginin akıl aracılığıyla hazırlanmış kavramlar yoluyla değil, öncelikle entelektüel sezgi ile edinildiğini gösteren düşüncelerindedir. Bu da en çok entelektüel sezginin kendini nesnelleştirdiği güzel sanatlarda görülebilir. Böylece estetik, şeylere içsel olan gizemin derinliğini gösteren tek yol olarak felsefenin metodu ve merkezi haline gelir. Daha ileride Schelling, sezginin nüvesi olarak dinin rolünü estetiğin rolüne göre daha fazla öne çıkarmıştır. Herder ve Schelling arasındaki farklılıklar ne olursa olsun, her ikisi de farklılık ve kesintililiği abartan aynı yöntemle, ırkçı fikirleri desteklemişlerdir. Bize Hegel'i hatırlatan şu pasajda Schelling:

> insan ırkı sağlam ve bölünmez bir bütün olmaktan uzaktır, kendisini iki büyük yığına bölünerek ifade eder. bu öyle bir bölünmedir ki, insani yön yalnızca bir taraftadır. Hatta bu parçalardan biri, en büyük olanı, kendisini insan türünün ortak geleneklerinden dışlanmış, yeteneksiz, tarih dışı olarak bulur, tarihin başlangıcından beri kendisini devlet veya millet olarak örgütleyememiş veya insan ruhunun ilerici çalışmasına katılamamıştır, insan bilgisine sistematik ve düzenli olarak ulaşma yeteneği yoktur, içgüdüsel yetinin ötesine geçen her türlü sanata yabancıdır.[58]

Tüm bunlar özellikle Güney Amerika ve Afrika yerlileri için geçerlidir. Fakat Schelling'e göre Güney Amerika halkları daha

nazik ve zayıftır, bu nedenle İspanyollarla çatışmaya dayanamayacak ve er ya da geç yokolacaklardır. İnsan ırkları esas olarak, akılcılığın ortak standartlarından kuşkulanıldığı noktada eşitsizdir. Schelling "*Kafirler, Habeşler* ve *Mısırlılar* arasındaki fark fikirlerin dünyasına kadar geri gider."[59] diye yazmaktadır. Böylesi görüşlere karşı çıkarak, "bu ancak köleciliğin bilimsel olarak onaylanması anlamına gelir" diyenlere Schelling, daha aldatıcı bir argümanla yanıt verir ve utanmazca Güney Amerika yerlilerini savunan İspanyol piskopos Bartolome de Las Casas'ın itibarını kullanarak, siyah köleciliğinin hem yerlilerin, hem de siyahların ruhunu kurtaracak müşfik bir işlem olduğunu söyler:

> Las Casas'ın bulduğu ve savunduğu, gümüş ve altın madenlerinin işletmesinde zayıf Amerikan ırkı yerine güçlü ve sağlam Afrika ırkını kullanma projesi kötü niyet veya hor görme sonucu ortaya çıkmamıştır. Bu proje siyah köle ticaretine yol açmamıştır, çünkü zaten bu şanssız insanlar sözkonusu nefret verici ticaretin kurbanlarıdır. Fakat siyahların ihracı, korkunç bir barbarlıkla karşı karşıya bulunan ve ebedi ölüme kadar umutsuz yaşayan bu kaybolmuş ruhları şevkate kavuşturacaktı.[60]

Schelling dipnotta madenlerde kızılderilileri siyah kölelerle değiştirme projesini ilk bulanın Las Casas olmadığını söylemesine rağmen, Las Casas'ın bu konuyu 1517 yılında yazdığını ve siyah köle ticaretinin de bu tarihte başladığını belirtmektedir. Las Casas'ın böyle bir fikri öne sürdüğü tarihsel olarak doğrudur. Ancak, onun sözleri üzerine köle ticareti başladı demek doğru olmayacaktır. Las Casas bunu yazdığında köle ticareti başlamıştı. Ayrıca Las Casas'ın daha sonra böyle bir fikri öne sürdüğü için çok pişman olduğunu belirtmemek kötü niyetliliktir. Ne olursa olsun, Schelling'in amacı siyah köle ticaretini olumlamaktı. Bu da farklılığı abartan kuramların nasıl ırkçılığa yol açabileceğini göstermektedir.

Irkçılığın yalnızca farklılıkların kabul edilmemesinde ve erkek ya da kadın ötekinin kültürel özgünlüklerin tanınmamasında yattığına inanmak işin kolayına kaçmaktır. Görecilik ve çoğulculuk

bu nedenle yanıt gibi görünebilir. Avrupalılar için iyi olanın Latin Amerikalılar için iyi olması zorunlu değildir. Bir değerler sisteminin kabul edilmiş kültürel kullanımının ötesindeki gerçeklikten kuşku duyulur ve çoğulculuk tercih edilir. Eğer birisi bazı inançların, yalnızca belirli bir kültürün içinde toplumsal olarak revaçta olan yaşam alışkanlıkları oldukları için değil de, doğru nedenlere dayandıkları için onaylandıklarını iddia ederse, o zaman çoğulculuk pencereden kaçar ve ırkçılık sessizce içeri girer. Bir televizyon programında öne sürülen yaklaşımı hatırlıyorum: eğer birisi ahlaki değerleri desteklemek isterse, diğer insanların yanlış değerlerine hoşgörü ile bakamayacağından ırkçı olacaktır. Burada ahlakla çoğulculuk, doğruyla iyi ahlaki ilişkiler arasında bir karşıtlık olduğu görülüyor.

Fakat bu sadece görüntüdür. doğrunun mutlaka farklı olanın kabulüyle uyuşmaz bir şey olduğunu ifade eden bir paradoks değildir. Kastedilen insanların ırkçılıkla doğruya inançları arasında seçim yapmak zorunda kalmaları değildir. Hatta ben kültürel göreciliğe içkin, daha derin bir ırkçılık biçimi olduğunu da iddia edeceğim. Ortak doğru ve evrensel değerlerin mutlak inkarı, birbirleriyle kıyaslanamayacak kültürlerin katılımcıları arasında paylaşılan doğanın inkarına kolaylıkla yol açabilir. Buradan ırkçılığa küçük bir adım kalmıştır; ötekinin oluşumu, değişik (genellikle aşağı) insani standartlarla, mutlak olarak farklı bir biçimde gerçekleşir. Çoğulculuk adıyla maskelenen ırkçılığın bu biçimi H.A.R. Gibbs'in kullandığı terimlerle Edward Said tarafından açıkça ortaya koyulmuştur; "doğulular kendini yönetmenin anlamını asla 'bizim' anladığımız tarzda anlamadılar", bu nedenle "Asya veya Arap ülkelerine Batı'nın siyasi kurumlarının psikoloji ve mekaniğini uygulamak katıksız bir Walt Disney prodüksiyonu olacaktır."[61]

Benzeri şeyler bana güzel konuşan bir İngiliz kadını tarafından da söylenmişti: istikrarlı ve ılımlı karaktere sahip biz İn-

gilizler için demokrasi uygun bir araç, ama öfkeli Latin karakteri düşünüldüğünde, sizin diktatörlere ve otoriter düzenlere gereksiminiz var -demokrasi dünyanın o tarafında işe yaramayacaktır. Bu, ırkçılığın daha derin bir biçimine işaret ediyor: bazı insanlar diğerlerinin ulaştığı akılcılık düzeyine ulaşamazlar, çünkü onlar çok değişiktir. Bu örnek eğitimde de yinelenmiştir; etnik azınlıklardan olan öğrencileri hazırlarken onlara çocukların çoğunluğu için geçerli olan standart bir eğitim verilmelidir. Sözkonusu çocukların kendi özgün kültürleriyle ilgili diğer konulara da ihtiyaç duyacakları öne sürülmüşse de, onların toplumdaki geleceklerini olumsuz etkileyeceği savıyla bu uygulanmamıştır. Sorun Said tarafından aşağıdaki gibi açıklanmaktadır:

> Bir kişi insan gerçeğini bölebilir mi, ama insan gerçeği hakikaten değişik kültürlere, tarihlere, toplumlara ve hatta ırklara bölünmüştür ve bunun sonuçlarını insanca yaşamaktadır. Sonuçlarını insanca yaşamak derken, "biz" (Avrupalılar) ve "onlar" (Doğulular) arasında bölünmeden kaynaklanan düşmanlıktan kaçınmanın bir yolu olup olmadığını sormak istiyorum. Böylesi bölünmeler tarihsel ve reel olarak bazı adamlar ve diğerleri arasında bir ayrım oluşturmanın önemine işaret eden genellemelerdir ve çoğunlukla da öykünülecek sonuçlara ulaşmamaktadırlar.[62]

İngiltere'de yaşayan bazı etnik azınlıklar için bu sorunun tek yönlü bir yanıtını bulmak kolay görünmemektedir, çünkü onlar farklılıklarına saygı duyulmasını istemekte, farklı olmaktan gurur duymakta, bir ana kültürün içinde asimile olmak istememektedirler. Fakat aynı zamanda sırf farklı oldukları için ayrımcılığa tabi tutulmaya veya küçük görülmeye karşı çıkmaktadırlar. Bu da ne toplam bir kimliğin, ne de toplam bir farklılığın gerçekten eşit bir değerin oluşturulmasını garanti edemeyeceğini göstermektedir. Tzvetan Todorov'un belirttiği gibi; "bizim istediğimiz eşitlik mutlaka kimlik gerektirmiyor, farklılıkların üstünlük ya da aşağılık gibi algılanmadığı bir farklılığın kabulünü istiyoruz."[63] Bu ideal doğrultusunda modernizmle bir-

likte varolan tartışmalar bazı tehlikeler içeriyor. Eğer akılcı kuramlar budun bencilliği (diğerlerine saygı duymamak), erk tekelciliği (totalitarianism) (farklılığa saygı duymamak), evrenselcilik (yerel olanın özgünlüklerine saygı duymamak) ve ahistorizm (tarihsel ve geçici özelliklere saygı duymamak) tehlikesini barındırıyorsa, tarihsicilik de ırkçı çoğulculuk (farklılıkları abartmak), mutlakçılık (kültürel kimliği değişmez bir olgu olarak ele almak), görecilik (doğruya ulaşmanın imkansızlaşması) ve akıldışıcılık (akla saldırı) tehlikelerini barındırmaktadır.

II
İdeoloji ve Akla Saldırı

Giriş

Modernizmin başlangıcından beri burjuva toplumunun çelişkileri ve akıldışıcılığı, akla duyulan aşırı güveni aşındırmaya ve kurtuluşun olası olup olmadığı konusunda kuşkuların geliştirilmesine yol açtı. Özellikle 19. yüzyılda aklın üstünlüğüne kuşkuyla yaklaşan ve toplumsal yaşamdaki akıldışı faktörlerin rolünü abartaran düşünce akımları ortaya çıktı. Akıldışıcılık bu nedenle hem iyimser burjuva akıl inancına, hem de ilerleme ve kurtuluşu öneren yeni sosyalist dünya görüşüne bir yanıttı. Piyasa tarafından dine, metafiziğe, eşitlik ve özgürlük konusundaki siyasi fikirlere karşı geliştirilen kuşku, insanları harekete geçiren gerçek akıldışı güçleri gizleme işlevi gören, iyi hazırlanmış projelerle, akla karşı duyulan kuşkuya dönüştürüldü. Böylece hırs ve iktidar dürtüsünü maskelemek üzere akılla cilalanarak kıyafet değiştirmiş yeni tür bir ideoloji eleştirisi ortaya çıktı.

Bu bölümde Schopenhauer ve Nietzsche gibi görecilikçi ve kötümser filozoflardan başlayıp, Eleştiri Kuramı ile ortaya atılan akla saldırının daha çağdaş filozoflarıyla yola devam ederek, bazı akıldışı kuramları tartışacağım. Bu kuramlar, diğerleri arasında 20. yüzyılın sonlarına doğru görülen temel entelektüel eğilimlerden olan postmodernizme alan hazırlamaları nedeniyle önemlidir. Bu kuramlar akıl eleştirisinin çok erken başladığını

göstermektedirler ve bizzat modernizm sürecinin bir parçasını oluştururlar. Postmodernizm, 18. yüzyıla kadar geri giden akıldışıcı kuramlardan etkilenmiş ve bu türün son örneği olmuştur, ancak modernizmden tam bir kopuş yaşadığını ileri sürmesi zor olacaktır.

Lukacs akıldışıcılığın kapitalizmin gelişmesi sırasında ortaya çıkan büyük krizlere çok yakından bağımlı bir tepki (ikincil ve gerici bir olgu olarak çift anlamlı bir tepki) biçimi olduğunu öne sürmüştür.[1] Nitekim akıldışıcılığın birinci dönemi Fransız Devrimi - ideoloji kavramının ortaya çıkmasıyla eş zamanlı olarak- ile çakışmış, ikinci dönemi ise Paris Komünü sırasında ortaya çıkmıştır. Birinci dönem esas olarak burjuva akılcılığına muhalefet ederken, ikinci dönem komünizmin totaliter akılcılığını daha büyük bir tehdit olarak görmüştür. Bu yaklaşımın mantığı, kapitalist dünyada ortaya çıkan Birinci Dünya Savaşı, Rus Devrimi, İkinci Dünya Savaşı ve son olarak da Mayıs 1968'de Fransa'da ve 1970'lerin sonu, 1980 ve 1990'larda görülen sürekli durgunluklar gibi birbirini izleyen krizler doğrultusunda anlaşılabilir. Bu durum Fredric Jameson'un postmodernizmin çağdaş kapitalizmin kültürel mantığı olduğu fikrini doğrular görünmektedir.[2] Akıldışıcılığın belirli biçimleriyle kapitalizmin krizleri arasında yakın ve mekanik bir ilişki kurmaya çalışmıyorum, ancak ikisi arasında bir bağlantı olduğunu hatırlamak da önemlidir.

İradenin Üstünlüğü: Schopenhauer

Fransız Devrimi'nden etkilenen modernizmin materyalist felsefelerinden çoğu ve artan nüfuzu ile burjuvazi, dini akıl adına eleştirirken, Arthur Schopenhauer'ın felsefesinin yeniliği onun din eleştirisini akla duyulan güvenden ayırmasında yatmaktadır. Aslında hem dünyanın dinsel algılanışına, hem de insan doğasına akılcı bakışa saldırmakta böylece Nietzsche'de en üst noktasına

ulaşan bir düşünce hattını resmen başlatmaktadır. Bu yazarlar için bilim ve ideoloji arasındaki karşıtlık önemli olmaktan çıkmıştır ve aklın kendisi çürümenin kaynağı olarak kuşkulu hale gelmiştir. Fakat bu kuşkunun duyulabilmesi için öncelikle aklın rolü küçümsenmelidir. Bu süreç zeka ve irade arasındaki farkın vurgulanmasıyla başlatılır ve iradeye daha önemli bir rol yüklenir. Hatta Schopenhauer düşünce ve irade arasındaki ayrımı Kant'ın kendi içinde şey ve olgu ayrımıyla ilişkilendirir. Düşünceler ve dışavurumlar olgular dünyasını oluştururken, irade kendi içinde şeydir.[3] Zeka ve irade arasında bulunan, diğer filozofların yanlış anladığı, dengeyi düzeltmek ister. İnsanlar mantıklarıyla değil, iradeleriyle yönetilir:

> İrade daima bilincimizdeki birinci olgudur, daima ikincil, tabi ve şartlanmış olan zeka üzerindeki üstünlüğünü korur...Bunun daha fazla gösterilmeye gereksinimi vardır çünkü benden önceki filozoflar, ilkinden sonuncusuna kadar, özü oluştururken her nedense insanın merkezinin bilgiye dayalı bilinçten oluştuğunu söylerler.
>
> Benim felsefem ilk kez insanın özünün bilinçte değil, bilince bağlı olması gerekmeyen iradede olduğunu savunmaktadır. İrade bilince, yani bilgiye, ışık aydınlattığı nesneye ne yaptıysa onu yapar.[4]

İrade dünyadaki birinci ve en gerekli güçtür. Varlığı bilgiye dayanmaz ve bu doğadaki her kör güçte, tüm hayvanların davranışında kendini "belirsiz ve karanlık güdü" olarak açığa vurarak göstermektedir. Zeka yalnızca insanlarda iradeye eşlik eder ve onda bile bilinçle kontrol edilmeyen tüm vücut fonksiyonlarında kör gözle faaliyet gösterir. Ancak daha üst aşamalarında irade, "bilgiyi bireyin korunması ve türlerin çoğalması için zorunlu ve vazgeçilmez bir yardımcı haline getirir."[5] O zaman bilgi ve akıl, iradenin fonksiyonlarının çeşitliliğinden kaynaklanan olumsuzlukları gidermenin araçları olarak düşünülür. Paradoksal olarak, yaşamın üst aşamalarında daha da gerekli olan aklın varlığı, iradenin yanılmaz güvencelerinin yitirilmesini belirler: "Akılcı bilgi, iradenin eylemindeki nesnelliğin engellerini oluşturan

kuşku, belirsizlik ve hataları üretir. Akıl, yerine görüntüyü geçirerek, iradenin dışa vurumunda hata yapılmasına yol açabilir."[6]

Bu, bilginin iradenin verimliliğini etkileyebileceği anlamına gelir ama daha da önemlisi bu nedenle irade doğruyu anlama yeteneğimizi zayıflatır. İrade "bilinçsiz, kör ve karşı konulamaz güdü" ise, bilgi onun kararlarını bozamaz, ama yanlış bilgi ve veri sağlayarak fiili eylemin iradeyle çakışmamasını sağlar.[7] Diğer yandan Schopenhauer şunları öne sürer:

> İrade sessiz ve sakin olmadığı sürece zeka kendi fonksiyonlarını açık ve kesin bir şekilde yerine getiremez; iradenin tüm duyumsal rahatsızlıkları zekanın fonksiyonunu karmaşıklaştıracak ve bu davetsiz misafir sonuçların yanlışlığına yol açacaktır...doğal olarak devamlı doğruya yönelen zeka, kendini zorlamak ve doğru olmayanları doğru veya inanılır, bazen de imkansız olarak kabul etmek durumundadır; bütün bunlar iradeyi memnun etmek, sakinleştirmek ve uyutmak için yapılır. Burada kimin efendi kimin hizmetkar olduğunu görebilirsiniz.[8]

Diğer bir deyişle akıl, iradenin hizmetkarı olarak, iradenin kararlarıyla bozulmuştur; kararları için sıklıkla yanlış ve aldatıcı gerekçeler sağlanır ama hep iradeden sonra. Zeka iradenin kararlarına tamamen nüfuz edemez; ancak sonradan gerekçelendirir ve onaylar. Schopenhauer bu önermesini günlük yaşamımızdaki olguları göstererek kanıtlamaya çalışır:

> Sevgi ve nefret kararlarımızı tümüyle yanlış etkilerler: düşmanlarımızın yalnızca kusurlarını, sevdiklerimizin ise mükemmelliklerini görürüz. Kararlarımızın benzeri bir etkilenimi de çıkarlarımız söz konusu olduğunda ortaya çıkar, hangi sınıftan olursa olsun, çıkarlarımıza karşı olanı haksız ve iğrenç buluruz. Buradan da önyargılarımız (sınıfsal, mesleki, mezhep ve dine dayalı) ortaya çıkar. Çıkarlarımızı savunan her sevecen varsayımı gözlerimiz açık biçimde onaylarız, karşı çıkanlar ise bizi körleştirir. Zekamız eğilimlerimizin vehmiyle büyülenir ve evhamlanır.[9]

Akıl bireysel yaşamın korunması ve türlerin çoğalması için vazgeçilmez bir araç olmasına rağmen, üç önemli kısıtı vardır. Birincisi, şeylerin özünü kavrayamaz ve yalnızca şeylerin dış iliş-

kilerinin algılanabildiği görüntüler dünyası ile sınırlıdır. Şeylerin iç varlığı, maddeler, onun kavrama yeteneğinin ötesindedir. İkincisi, irade tanımı gereği kendi içinde bir şey olduğundan, aklın kavrayamayacağı bir yol izler. Üçüncüsü, akıl asli olarak doğrunun içinde bulunur, buna rağmen öncelikle iradenin aracıdır ve doğrunun kendisi olan irade tarafından sıklıkla şaşırtılır ve amacından saptırılır. Gördüğümüz gibi, iradeden kaynaklanan öncelikli çıkarlar bilgiyi önyargıya dönüştürecek, zekayı maskeler üretmeye zorlayacak, eylemler için yanlış gerekçeler sağlayacaktır. Bu zorunludur, çünkü "yaşam sürekli bir acıdır"[10] ve irade sert kararlar almak zorundadır; irade, aklı zulmü gizlemeye sevketmese veya en azından acıyı umuda dönüştürmese kimse yaşamaya devam etmek istemezdi. Schopenhauer'in bahsettiği umut, "istediği şeyi elde edemediğinde", bir dadının doğrunun görüntüsü olan masallar anlatarak çocuğu sakinleştirmesi gibi, "iradenin teselli edici bir rol üstlenerek en azından istenen şeyin hayalini oluşturacak tarzda zekayı zorlaması"dır.[11]

Üçüncü kısıt yaşamı yanlış yönlendiren bir çifte sapma olarak ideoloji kavramına işaret etmektedir. Birincisi, ideoloji varoluşun acısını hafifletme aracı, uyuşturucu ve teselli verici olarak akıl tarafından üretilir. İkincisi, bilginin sonuçları ideolojinin içinde hırslar, çıkarlar, istekler, dürtülerle yani iradenin mümkün olan tüm dı şavurumlarıyla tahrif edilmiştir. Açıkça ifade edilmemiş olan bu ideoloji kavramı. Bacon'ın idol kuramıyla benzerlik göstermektedir, Bacon iradenin içindeki idollere dair ortak bir kaynak tanımlamamış olmasına rağmen, her iki durumda da idoller veya irade sessiz ise akıl doğruya ulaşabilmektedir. Ancak Bacon insanların kafa karıştıran idolleri kontrol edebileceği konusunda iyimser, Schopenhauer ise zekanın iradeyi asla kontrol edemeyeceği görüşüyle kötümser bir bakış açısına sahiptir. Aklın iradeden etkilenmemek için yapabileceği tek şey, bu etkiden geçici olarak kurtulmaya çalışmasıdır. Yalnızca istisnai olarak "gü-

zelliğin, estetiğin ve dehanın algılanışında iradenin etkisinden tamamen kurtulmuş bir bilinç düzeyine erişiriz, saf bilince."[12] Bu da aldatıcı olmayan nesnel bilgiye ancak entelektüel faaliyet en üst düzeydeyken ulaşılabileceği anlamına gelir. Yani iradenin etkisinden tamamen kurtulmuş bir bilinç düzeyi ancak dahilerde olabilir. Schopenhauer şunları ileri sürer:

> Bilginin dehalarda bulunan biçimi iradeden bağımsızdır. Zeka,iradeyi yakalayabildiğinde üstün çalışmalar üretilebilir. Bu da nadiren olabilir. Zekanın hala iradeye bağlı olduğu durumlar esas itibarıyla vasatlığı ifade eder, zeka iradenin buyruğunda çalışır ve bu nedenle tamamen onun hizmetindedir.[13]

İradenin dürtüleri tamamıyla,pasif olduğunda, akıl istisnai olsa bile doğruya ulaşabilir, kendi yarattığı yanlış gerekçeleri, yalanları ve önyargıları ortadan kaldırabilir. Schopenhauer'in yaptığı gibi, aklın yalnızca iradenin bir aracı olduğu sonucuna dahi ulaşabilir. Fakat burada ciddi bir sorun ortaya çıkar: yalnızca iradenin aracı olan bir şey nasıl olur da ondan tamamen kurtularak, yalnızca ideolojik tahrifatları eleştirmekle yetinmeyip, bir de kendi hizmet biçimini tanımlar? Sonuçta, yalnızca yaşamsal iradenin aracı olan akıl kavramıyla, yaşamsal irade müdahale etmediğinde doğruya ulaşabilen akıl kavramı arasında bir çelişki vardır. Yaşamsal irade ya kendini tam olarak yansıtır ve müdahaleye ara veremez, ya da akıl iradenin hizmetkarı olmaktan daha fazla bir şeydir. Schopenhauer'ın kuramı yalnızca yaşama ve onun çeşitli zorluklarına karşı değil, algılanabilecek bir umut ışığına karşı da genel olarak kötümser, son derece seçkinci ve aristokratiktir. Ona göre yalnızca dehalar ve büyük sanatçılar iradenin egemenliğinden kurtulup, doğruya ulaşabilirler. Diğer faniler için vasatlık bir kader olmaktadır.

Lukacs, Schopenhauer'ın öz ile görüntü, olay ile olgu arasında yaptığı radikal ayrıma işaret etmiş ve teorinin pratikle veya insan eylemiyle ilişkisini teorinin ayıbı olarak gördüğünü öne sür-

muştur. O zaman uygun teori saf düşünceden ibaret olmalıdır.[14] Schopenhauer'in felsefesinin ideolojik karakteri bu bağlamda öne çıkar. Genel olarak kötümserliği, seçkinciliği kabullenmeyi ve teslimiyetçiliği besler: tüm toplumsal eylemler saçmalık olarak değerlendirilir ve bu nedenle toplumu değiştirmeye yönelik hiçbir çabaya rastlanmaz. Lukacs'a göre kötümserlik, öncelikle tüm siyasal faaliyetlerin anlamsızlığını felsefi olarak ussallaştırma anlamını taşır.[15] Ancak, Schopenhauer'in felsefesindeki ideolojik mekanizmanın olağandan daha karmaşık olduğuna ışık tutmak da önem taşır. Bu mekanizma yalnızca toplumdaki çelişkileri gizlemeye ve inkar etmeye çalışmaz, işe onlardan başlar, fakat anlamlarını değiştirir. Bu çelişkilerin, kapitalizmden kaynaklanan ve siyasi eylem aracılığıyla ortadan kaldırılabilecek sorunlar değil, varoluşun genel koşulları olduğunu söyler. Çelişkilerin yaşamın doğal sonucuymuş gibi anlaşılmasındaki yanlışlık, bunların çözüm olasılıklarının inkarını da beraberinde getirir.

İktidar İradesi: Nietzsche

Friedrich Nietzsche Schopenhauer'ın akla saldırısından kesin olarak etkilenmiş, ama Schopenhauer'ın irade hareketsiz kaldığı sürece zekanın doğruya ulaşabileceği ve bunun son derece nadir gerçekleşen ancak dehaların başarabileceği bir durum olacağı görüşünü reddetmiştir. Nietzsche'ye göre bu bir yanılsamadır:

> İnsanın büyük yalancılıklara bakma hakkıyla kendisini kaybetmesinden ve nesnellik modasının bu kürede de yanılgılı düzenlemeyi yaratmasından sonra, bilgiyi yeniden kazanması. Hata Schopenhauer'in düşüncesiyle doruğuna ulaştı: "doğru" bilgiye giden tek yol yanılgılardan, iradeden kurtulmaktır: iradeden özgürleşmiş zeka sadece doğruyu, şeylerin gerçek özünü görecektir.[16]

Schopenhauer'da az da olsa iradenin ve müdaheleci, bozucu etkileriyle hırsın, ince bir eleştirisi vardır. Zekanın doğru nesnesi olarak doğrunun değerine açık bir özlem hala mevcuttur. Ni-

etzsche için ise tersine, sorun ne bozucu iradededir, ne de doğrunun aklın asli amacı olduğuna inanılmalıdır. Bu nedenle Nietzsche ile, akıldışı yaklaşımların keskinliği güç kazanmış, ideoloji kavramına karşı daha da eleştirel olmanın yolu açılmıştır. Nietzsche'de öncelikli yeri; bilgi, bilinç, mantık, aklın biçimsel katagorileri, bilim ve doğrunun geniş eleştirisi alır. Nietzsche için bunların tümü, iktidar için irade olarak algılanan yaşamın korunmasının araçları, hizmetkarlarıdır. İktidar iradesi yaşam adına kontrol ve egemenlik arayışındadır; evrensel doğruyla ilgilenmez. Bu boyutuyla Nietzsche, bir akıl sorunu değil, iktidar sorunu haline gelen bilginin tüm biçimlerinin geçerliliğinden ve doğrunun kendisinden kuşku duymaktadır. Nietzsche "saf akıl", "mutlak tinsellik" ve "kendi içinde bilgi" kategorilerini reddetmekte, bilinçli bir göreciliği öne sürmektedir. Nietzsche, Karl Mannheim'ın daha sonra "bilgi sosyolojisi"nde geliştireceği perspektifi aşarak, "yalnızca bir görme perspektifi ve *yalnızca* bir "bilme" perspektifi vardır"[17] demektedir.

Bilgi bir alet, yaşamı anlayabilmek için kullanılan bir araçtır. Kökeni "düzeltme ve fethetme dürtüsüne kadar geri gidebilir"[18], yani doğru onun asli amacı olamaz. Yaşamı koruma anlamında yanılgı, doğru kadar ve belki de daha önemli olabilir. Nietzsche, "korumanın gerçekleştirilmesi -tahrif edilmeyecek olan soyut teorik bir ihtiyaç değil- bilginin unsurlarının geliştirilmesinin gerekçesidir"[19] diyor. Aslında yaşamın "akılla yok edilemeyecek"[20] yanlış değerlere gereksinimi vardır. Nietzsche, "en yanlış düşünceler...bizim için en kaçınılmaz olanlardır...yanlış düşüncelerden vazgeçmek, yaşamdan vazgeçmek, bir tür yaşamın inkarı anlamına gelecektir,"[21] şeklindeki görüşünü korumaktadır. Diğer yandan, bazı "doğrular" "büyük ölçüde yaralayıcı ve tehlikeli" olabilirler. bu nedenle "bir beynin gücü, zayıflatılmış, gizlenmiş, tatlandırılmış, sindirilmiş ve saptırılmış doğruyu *gereksindiği* boyutla ölçülebilir"[22]

Bilinç ise, insanın gerçek bir parçası olarak değil, organik sistemin evrimi içinde, güruhun içindeki iletişim gereksinimi nedeniyle ortaya çıkmış yeni bir gelişme olarak ele alınır. Öyle ki, eğer diğer insani içgüdüler daha güçlü değilse, bilinç ölüme bile yol açabilecek hataların ve yanılgıların kaynağı olur.[23] Nietzsche'ye göre, "bilincin artması bir tehlikedir" ve hayvani fonksiyonlar bilinçten "milyon kere daha önemlidir."[24] Bilinç hayvani fonksiyonların aracı olmadığı takdirde bir kazanımdır.[25] Sorun şudur; "bilinci yaşamın tümünün bir aracı ve özel bir yönü olarak algılamak yerine, onu yaşamın standardı ve koşulu olarak olumluyoruz."[26] Aynı şey mantık ve akıl kategorileri için de söylenebilir. Nietzsche, "dünyayı faydacı amaçlara (temelde münasip bir saptırılmaya) doğru yöneltmek için bir araç olan felsefenin içinde doğru ve *gerçeklik* kriterlerinin bulunduğuna inanan"[27] felsefi sapmaları şiddetle eleştirmiştir. Nietzsche'ye göre "mantıksızlık insanlığın ihtiyacıdır" ve "mantıksızlık daha fazla olumluluğa yol açar."[28]

Nietzsche doğrunun, bir yandan bir tür hareketsizlik, bir yerde bulunmayı bekleyen "memnuniyet verici bir varsayım"[29] olarak algılandığını düşünmektedir. Bu yaklaşıma göre doğru bir kez bulunduğunda ihmal ve hatayı ortadan kaldıracak, fakat sonuç olarak "inceleme, araştırma, dikkat ve deneme isteği felç olacaktır", böylece aydınlanma ve bilgilenme için çalışan güçlerin sonu gelecektir.[30] Ancak Nietzsche doğrunun "orada bulunmayı ve keşfedilmeyi bekleyen bir şey değil-yaratılması gereken bir şey"[31] olduğunu öne sürmektedir. Diğer yandan doğru hatanın antitezi de değildir, aslında insanlığın doğruları, nihai olarak reddedilemeyecek olan hatalarıdır.[32] Nietzsche "organizmamızın doğrunun karşıtı olarak oluştuğunu"[33] da iddia etmektedir. "Doğru bazı yaşam türlerinin onsuz yaşayamayacağı bir hata çeşididir."[34] düşüncesini de korumaktadır. Bu özel hataya duyulan ihtiyaç, yaşamın korunması ve geliştirilmesinin gerektirdiği zorunluluklardan

kaynaklanır. Bu çelişkili değildir, çünkü "ihtiyaç duyulan şeyin doğru olarak değerlendirilmesi", onun "doğru olduğu"[35] anlamına gelmez. Doğrunun yaşam için bir araç olduğu böylece bir kez daha teyid edilmiş olur. Yaşam iktidar iradesi olduğuna göre, doğrunun kaynakları da iktidarda aranmalıdır. Nietzsche'ye göre; "doğrunun yöntemleri, doğrunun kendi gerekçelerinden değil, iktidarın üstün gelme isteğinden kaynaklanan gerekçelerden yola çıkılarak bulunmuştur."[36] Bu nedenle doğru aynı zamanda bir savaş silahı ve tahrifat aracı olarak tanımlanabilir.[37] Sonuç olarak Nietzsche'de doğru kriteri "iktidar duygusunun artışında"[38] yatar.

Nietzsche'nin bilimi farklı olarak ele aldığına veya bilimin estetik ve dinsel düşünceler için bir çare olduğunu düşündüğüne inananlar yanılacaklardır: "Hayır! Estetik idealinin doğal karşıtını sorduğumda bana bilimle gelmeyin."[39] Bilim dinle eşdeğer bir ideolojik karakterden uzaklaşamaz, çünkü o da "imana dayanır".[40] Dolayısıyla Nietzsche, "bilimin bugün gizlemediği şey nedir! ne kadar, hangi oranda gizlemeyi *amaçlar*!... Bilim kendi kendini uyuşturma aracıdır: *senin bu konuda deneyimin var mı?*"[41] diyerek bunu ifade eder. Estetik amaçların tamamen karşısında olsa da bilim onunla temel bir şeyi paylaşır, doğruya inanmak ve doğruya olduğundan fazla değer vermek: "bu adamları (bilim adamları) *sınırlayan* şey de; koşulsuz doğru istemleri, bilinçsiz bir zorunlulukmuş gibi -bunun hakkında yanılmayın- *estetik amaçlara iman etmeleri, metafizik* değerlere inanmalarıdır, doğrunun mutlak değeri yalnızca bu amaç tarafından onaylanmakta ve garanti edilmektedir."[42] Bu, modern bilim ve estetiği zorunlu müttefikler haline getirir. Nietzsche'nin işaret ettiği nokta, "yaşam, doğa ve tarih dışında başka bir dünyayı onayladığı için"[43] doğruya inanmanın halen metafizik bir inanç olduğudur. Doğrunun değeri kanıt gerektirir, fakat çoğu filozof bunu anlayamaz çünkü, "estetik amaçlar bugüne değin tüm felsefeye *hükmetmiş*, çünkü doğru en yüksek başvuru yeri olarak -çünkü doğrunun bir sorun olmasına

izin verilmemiştir- Tanrı adıyla olumlanmıştır."[44] Sonuç olarak "doğru talebinin eleştiriye ihtiyacı vardır...doğrunun değeri öncelikle deneysel olarak *sorgulanmalıdır*."[45]

Bundan sonra Nietzsche'de ideoloji eleştirisine işaret eden, sistematik bir bilgi ve akıl eleştirisi yer alır. Ona göre bilgi ve akıl üç açıdan ideolojik çarpıtmanın biçimleridir. Birincisi, "yanlış, zalim, çelişkili, baştan çıkarıcı, anlamsız" dünya gerçekliğini gizlerler. İkincisi, yaşamın korunmasının yanılgı, tahrifat, yalan, saldırı ve yaralanma gerektirdiğini gizlerler. Bu gerçeğe hükmedebilmek için "*yalana ihtiyacımız olduğunu* saklarlar... Varoluşun bu sorgulayıcı, korkunç kısmında yaşarken yalanlar gereklidir."[46] Üçüncüsü, tarafsız olduklarını söyleyerek, evrensel doğrunun hizmetinde olduklarını öne sürerler. Nietzsche için bu, yapılabilecek en büyük hatadır: "birisi diğerinin gerçeklik kriterine akıl biçiminde sahip olduğuna inanırsa, aslında diğeri onları aklın efendisi olmak, gerçekliği kurnazlıkla yanlış anlamak için elde etmiştir."[47]

Bilginin ideolojik yanlışları ve aldatmacaları çifte rol oynar. Bir yandan yaşamaya devam etmek için bize güç verir, yaşamı cazip hale getirir. Eğer yaşam güven vermeseydi, eğer anlamsız ve zalim bir gerçekliğin korkunç doğası gizlenmeseydi, insanlar yaşamak istemezlerdi. İşte bu nedenle metafizik, ahlak, din ve bilim yalanların çeşitli biçimleridir, "onların yardımıyla insan yaşama inanabilir."[48] Bu özellikle ahlakın gerçeğidir:

> İnsanlar tarafından rencide edilen, baskı altına alınan diğer insanların yaşamını, hayalkırıklığı ve boşluktan koruyan şey ahlaktır, çünkü varoluşa karşı duyulan en büyük acıyı, doğaya karşı değil, insanlara karşı güçsüz olma duygusu yaratır...eğer acı çekenler ve ezilenler iktidar iradesine olan inançlarını kaybederlerse, büyük umutsuzluklara düşeceklerdir.[49]

Akıl ve ahlaka atfedilen bu role sanat da ortak edilmiştir, çünkü Nietzsche için sanat, "yaşamı yaşanılır kılan büyük bir

araç, yaşama ilişkin büyük bir ayartıcı, büyük bir yaşam uyarıcısıdır."[50] Diğer yandan, aklın ideolojik doğası aynı zamanda diğerlerini kandırmak ve aldatmak, kendini savunmak ve hükmetmek için bir silahtır. Hatta "her türlü *ahlak dışı* araca sahip olan" doğru isteği de iktidar iradesinin hizmetindedir[51] ve daha önce de değindiğimiz gibi, bir savaş silahı, bir tahrifat aracı olarak algılanabilir. Kişi diğer canlılara göre daha yüksek bir yere geldikçe, riyakarlıkta daha büyük bir artış olur.[52] Nietzsche'ye göre; "daha yüksek ve esaslı bir yaşam genellikle ikiyüzlülüğe, hileciliğe, bencilliğe ve açgözlülüğe yol açacaktır,"[53] ve "büyük adamlarda (üstün insan) yaşamın bu özgün nitelikleri -adaletsizlik, yalancılık, sömürücülük- en üst aşamadadır."[54]

Bu noktaya kadar bir ideoloji kuramına ilişkin olan düşünceler, bundan sonra Nietzsche'nin özgün ahlak çözümlemesiyle -daha açıkçası efendi ahlakıyla, sürü (veya köle) ahlakı arasında yaptığı kıyaslamayla tamamlanır. Efendi ahlakı "kendi muzaffer olumluluğundan" kaynaklanırken, diğeri "dışarıdaki her şeye, değişik olan her şeye, 'kendisi' olmayan her şeye Hayır der; ve *bu* Hayır onun yaratıcı başarısıdır."[55] Nietzsche'ye göre köle ahlakı, içinde üç tür yanılgı barındıran bir ideoloji biçimidir: karşıtkötü olarak mahkum edilir, kölenin kendi zayıflığı erdem olarak tanımlanır ve hükmetme içgüdüsü kötü bir şey olarak algılanır.

Birincisi, köle ahlakı zorunlu olarak, tahrif edilmiş görünüme sahip bir ezen sınıfa (efendiler) göre tanımlanmak zorundadır. Bu durumda benzer bir yanılgı mekanizması aşağı sınıfların aristokrasi tarafından hor görülmesinde de ortaya çıkabilir, Nietzsche diyor ki; Küçümsemenin, üstün bir konumdan, yüksekten bakmanın etkisi, küçümsediği görüntünün *sahte bir kopyası* olur; yine de karşıtına -in effiqie, olağan ki- bastırılmış bir nefretle yaptıklarından çok daha geride kalan sahteciliktir bu. güçsüz insanın intikamı."[56] Bunun nedeni, soylu insan ahlakının, kendi eylemini

pozitif olarak onaylaması sonucu edinilmesidir: "mutluluklarını hiç de düşmanlarını inceleyerek, yapay biçimde kurmak ya da kendilerini mutlu olduklarına inandırmak, kendilerini *aldatmak* zorunda değillerdi (bütün *hınç duygusuna* sahip insanların hep yaptıkları gibi) yine aynı biçimde, dolu, aşırı güçlü, dolayısıyla *zorunlu* olarak etkin insanlar olarak mutluluğun eylemden koparılamayacağını biliyorlardı."[57]

İkinci tür aldatmaca, kölenin acizliğini istenen ve değerli bir kazanım olarak sunma ikiyüzlülüğündedir. Köleler zayıf, pasif ve ihtiyatlıdır, "en düşük düzeyde bir kurnazlık, böceklerde bile bulunan ... güçsüzlüğün kalpazanlığı ve kendini aldatması sayesinde sessiz, sonuna razı, vazgeçme erdemi kılığına bürünür, sanki zayıflığın zayıflığıymış gibi -yani, *özleri*, etkileri, bütün, biricik kaçınılmaz, değiştirilemez gerçeklik- gönüllü bir başarı istenmiş seçilmiş, bir *edim* bir *değerli* eylemmiş gibi"[58] Nietzsche bu nedenle mutluluğu, Marx'ın dinin ideolojik fonksiyonlarını tanımlarken kullandığı terminolojiye çok yakın bir terminolojiyle tanımlamıştır: "özünde uyuşma, sersemleme rahat, huzur, "sabbat" (dini tatil günü) gerginliğin gevşemesi, kol ve bacakların yumuşamasıyla, kısaca *edilgin* bir mutluluk."[59] Köle ahlakının ideolojik mekanizması, kölelerin pratikteki durumlarının değişmesinin imkansızlığı düşüncesini pekiştirmektedir. Nietzsche, köleler der; "edim olan doğru tepkiyi yadsırlar; kendilerini hayali bir intikamla avuturlar."[60]

Üçüncüsü, köle ahlakı sevgi ile nefretin, minnet ile intikamın, iyi huy ile kızgınlığın birlikte varolduğu, ve "insanın yalnızca kötü olmayı bildiği takdirde iyi olabileceği"[61] olgusunu gizler. Bu; köle ahlakının "insan kendisini düşman olabileceği, zarar verebileceği, kızabileceği, intikam almak isteyebileceği içgüdülerden arındırmalı"[62] diyerek, maskelediği ve inkar ettiği yaşamın doğasıdır. İdeoloji terimini pek az kullandığı yerlerden birinde Nietzsche, erdemin tek yanlı ele alınışını; gücün, iddialılığın ve ya-

şamm inkarını, "bir hastalık, ideolojik sunilik" ve "iyi ile kötünün ideolojisi" olarak tanımlamış, "bundan önce asla böyle tehlikeli bir ideoloji olmamıştı"[63] şeklindeki görüşünü korumuştu. Bu çok tehlikelidir, çünkü "doğanın daha yüksek bir tür oluşturma çabalarına karşı koyan bir harekettir. Etkisi: genel olarak yaşama güvenmeme...duyulara karşı düşmanlık...çürüme ve 'üst nitelik'leri bozmasıdır, çünkü bu ideolojinin içinde çelişki, kesin bir bilince dönüşür."[64]

Marx'a göre ideoloji açıkça egemen sınıfların çıkarlarına hizmet etmiş ve ezilen sınıfların tahakküm altına alınmasına yardımcı olmuştur, Nietzsche için ise ideoloji, köle ahlakında ortaya koyduğu "yanlış değerlendirme" nedeniyle daha üstün türlerin karşısına çıkmakta, ezilenlere, sürünün çıkarlarına hizmet etmektedir. Çünkü öncelikle acılara karşı yaşamı korumaktadır: "eğer acı çekenler ve ezilenler iktidar iradesine olan inançlarını kaybederlerse, umutsuzluğun acılarına garkolacaklardır."[65] İkinci olarak, "mükemmel ve iyi yetişmiş insanları inkar etmeye" yardımcı olacak, ve "ezilenlerin tahakküm edenlerden haklarını almalarına" katkı koyacaktır."[66] Bu nedenle Nietzsche ideolojiye, yaşamı inkar eden, en iyi insanları bile çürütebilecek bir hastalık ve "evrensel onursuzluk" olarak bakmaktadır. Darwin'in doğal seleksiyonun (seçmecilik) güçlü türler lehine çalışacağını öne süren iyimser görüşüne karşı Nietzsche "en güçlü ve en şanslılar bile, sürü içgüdüleriyle örgütlenerek karşı çıktığında, zayıftırlar" görüşünü korumakta, ve sürünün değerlerinin el üstünde tutulması gerektiğini söylemektedir.[67] Fakat Nietzsche diğer yandan şunu anlayacak kadar da akıllıdır:

> Bu sınıflar içerisinde en yüksek değere: baskı altında tutulmanın, iddianın, sabrın, katlanmanın, çaresizliğin, sözde ve eylemde işbirliğinin öğretisi ve "sevgi" dini sahip olabilir, hatta bunlar egemenler açısından bile: rekabet duyarlılık, düşmanlık gibi -yoksulların tüm çok doğal- duygularının bastırılmasını sağladığı için yüksek değerlerdir, bu değerler alçakgönüllülük ve itaat idealleri çerçevesinde, köle yaşamını, ezilmeyi,

yoksulluğu, hastalığı ve aşağılık olmayı tanrısal nitelikler olarak ele alır. Bu, egemen sınıfların (veya ırkların) ve bireylerin, neden daima kendini düşünmemeye tapınmayı, alçak gönüllülüğün incilini, "köşedeki Tanrı'yı" el üstünde tuttuklarını da açıklamaktadır.[68]

Köle ahlakı bir ideoloji olarak, yalnızca çarpıtmanın, yanılgının gösterilmiş bulunan üç anlayışından ibaret değildir, bu ideoloji aynı zamanda bir "kötü bilinç" biçimidir. Yani bir adam topluma girdiğinde, artık dürtülerinin buyrukları doğrultusunda özgürce gözlem yapamaz, saldıramaz, tahakküm edip, tahrip edemez, böylece "kendini dışa vuramayan içgüdüler, *içe döner*" bilinci zayıflar. ...Düşmanlık, zalimlik, taciz, saldırı, değiştirme ve tahrip etmekten alınan zevk -hepsi bu içgüdülerin sahibine geri döner: işte *bunlar* 'kötü bilinç'in kökenini oluşturur.[69] Bu durumun çarpıcılığı Freud'un bir kaç yıl sonra gündeme gelen kuramında görülebilir. Hatta Nietzsche, "insanlığın henüz -hayvan geçmişinden zorla ayrılmasının sonucu olarak- en ciddi ve acaip hastalıktan, *insanın insana* ve *kendisine* katlanması hastalığından kurtulamadığı"[70]ndan bahsetmektedir.

Burjuvazinin, sınıfın yanılgılarını geliştirmek için kendi ideologlarını ortaya çıkarttığını Marx öne sürmüştür, bunun gibi köle ahlakı da kendisini üreten temsilcilere sahiptir. Sürünün ideologları da onları yağmacı canavarlara karşı koruyan sofu rahiplerdir. Fakat bu papazların savunmaları, aktif veya devrimci değildir; daha çok acıyı hafifletip, rahatlama sağlamaya yarayan araçlar önererek, "*duyarlılığın* yönünü" değiştirme işlevi görürler.[71] Sürü üyelerinden biri, "ben acı çekiyorum, bunun bir sorumlusu olmalı" dediğinde rahip, "sakin ol benim koyunum! bunun bir sorumlusu var; fakat o biri sensin, sen tek başına bundan sorumlusun"...bu yeterince yanlış ve utanmazcadır ama hiç değilse bir şey elde edilmiştir: *duyarlılığın yönü değiştirilmiştir.*[72] Bu, duyarlılığı acı çekene geri döndürmek ve "hastayı zararsız hale getirerek, sağlıklı oluşmakta olan yapıyı" korumaktır.[73]

Marx'ın Feuerbach ve sol Hegelcileri, dini insanlığın yalnızca eleştirerek kurtulabileceği bir sorun olduğunu düşünmeleri nedeniyle eleştirmesi gibi. Nietzsche de sofu rahibin "acı çekenin amacı doğrultusunda değil, gerçek hastalığı iyileştirmek için değil, acı çekenin yenilmesi için, yalnızca acı çekene karşı mücadele ettiğini"[74] söylemektedir.

Nietzsche sürü üyesinde görülen hoşnutsuzluk duygularına karşı mücadele etmek için sofu rahibin ideolojik bir mekanizmaya dayalı olarak geliştirdiği çeşitli stratejileri tanımlamaktadır: yaşama ilişkin duyguları en aza indirme (pehriz ve kayıtsızlık); mekanik faaliyet; başkalarını memnun ederek, iyilik yaparak veya başkalarıyla birleşerek küçük keyifler alma; fakat hoşnutsuzluğa karşı mücadelenin en ilginç aracı; "bir tür duygu taşkınlığı - hareketsiz bırakan, süreklileştirilmiş bir acıya karşı uyuşturucu bir ruhsuzluğun en etkili araç olarak devreye sokulması."[75] Bu duygu taşkınlığı esas olarak vicdan azabı ve suç işleme duygularından oluşur: "zayıf olan 'günahkar'a dönüşmüştür." Günahkar "çektiklerinin bir *ceza* olduğunu anlamalıdır." Sofu rahibin başarısı, "acı çekmeyi suç, korku ve ceza olarak yeniden tanımlamış olmasındadır."[76]

Nietzsche için bile ideoloji, mücadele edilmesi gereken bir hastalıktır çünkü, yenilenlerin, kölelerin amaçlarına hizmet eder, yani yaşama karşıdır. Yukarıdaki pasajlar, biraz farklı bir tablo çizmekle birlikte, Nietzsche'nin ideolojiye yaklaşımının Marx'ın değerlendirmesinden pek az farklı olduğunu ve aynı zamanda Nietzsche'nin çözülmesi olanaksız bir çelişkinin tuzağına düştüğünü de göstermektedir: bir yandan köle ahlakına karşı, bu 'tehlikeli ideoloji' hastalığından kurtulmak ve yaşamı özgürleştirmek için mücadele edeceksiniz, diğer yandan ise bu ahlakın kendisi, bu ideoloji duyarlılığı acı çekene geri göndererek, yine yaşamla uyumlu olan güçlünün zaferinin korunmasını sağlayacak. Nietzsche, sorunu asla çözmeden, hatta paradoksu bile göremeden bu iki uç ara-

sında bocalamaktadır. Kuşku tüm çözümlemeye yayılmıştır. Köle ahlakı alçak gönüllülük ve hareketsizliğe değer verdiğinden egemen sınıflar için yararlı görünür ama aynı zamanda egemen sınıfların iktidar iradesini tahrip eder. Nietzsche yaşamı böylesi ahlaki aldatmacalardan kurtarmaya çalışmaktadır, fakat yaşamın kendisi üstün ırkların iktidar iradesi olmak zorundadır ve aldatmaca onların üstün gelmesi için iyi bir araç olarak görünmektedir. Öyle görünüyor ki, Nietzsche ideolojiyi, yönetenleri aldattığı ölçüde eleştirmekte, yönetenleri aldattığında ise değerli bulmaktadır. Bu doğrultuda Nietzsche'nin kuramı kendisini hem ideolojik karakteri, hem de kuşkuculuğu ile ortaya koymaktadır. Nietzsche pratikte hem efendilere, hem kölelere hizmet edecek ancak yalnızca efendilere yararlı olacak bir ideoloji kavramı önermektedir.[77]

Bu Nietzsche'nin kavrayışında daha merkezi bir soruna işaret etmektedir. Nietzsche bir yandan ahlak, akıl ve bilim kavramlarını çarpıtmalar ve hatalar olarak suçlamakta diğer yandan onları ideolojik hata olarak suçlayıp eleştirirken önermelerinin yanlışlarını araştırmasını sağlayan belli ölçüde doğrunun varlığını da varsaymaktadır.[78] İktidar iradesine yönelmeyen tüm doğru arayışlarının geçerliliğini de inkar etmektedir. Bir başka deyişle, kendi yaklaşımını olumlayanların dışındaki tüm bilgi biçimlerini inkara zorlanmıştır. Akıl ve bilim doğru ve yanlış arasında ayrım yapamaz, ama Nietzsche'nin felsefesi yapabilir. Bunun mümkün olduğunu ve diğer herkesle Nietzsche arasında bir farklılık olduğunu varsayalım; bu durumda Nietzsche'nin yeni keşfedilmiş "doğru"ları ile yaşamın doğrulardan daha çok yanlışlıklar, aldatmacalar ve yalanlar üzerine kurulu olduğuna ilişkin aralıksız tekrarları arasında bir mutabakat nasıl sağlanacaktır? Yaşam hem aldatmacalardan, hem de aynı zamanda Nietzsche'nin doğrularından ibaret görünmektedir! Veya, bir başka deyişle, ne tüm felsefeler yanlıştır, ne de yaşam yalnızca aldatmacalardan iba-

rettir! Diğer yandan, Nietzsche'nin doğru kriterini bireyin yaşama savaşımına, bir iktidar sorununa indirgemesi yalnızca pragmatizme ve bütünsel bir rölativizme yol açmaktadır.

Nietzsche evrensel bilgi olmadığını, ancak biyolojik hükmetme eğilimlerince yönlendirilen "perspektif" bilgileri ve çeşitli "doğrular" olduğunu öne sürmektedir. Fakat eğer bu doğruysa, o zaman kişinin kendi felsefesinin evrensel olarak uygulanabilirliği ve kabul edilebilirliğinden de kuşkulanması gerekmez mi? Nietzsche buna şöyle yanıt verebilir: zaten mevcut, verili, bulunmayı veya keşfedilmeyi bekleyen bir doğru yoktur, o yaratılır, yapılır. Nihayetinde güçlü insanlar, üstün ırk neyi söylüyorsa, doğru odur, onların egemenliği için elverişli olan, diğerlerine kabul ettirmek zorunda olduklarıdır. İroni, sürü tarafından benimsenen doğrunun yayılması ve etkisinin artmasının Nietzsche'nin kendisinin de farkına varmasındadır. Bunun en iyi ifadesi, Nietzsche'nin dehşet ve korkuyla gözlediği, Avrupa demokrasisinin gelişmesidir. Üstün ırk tarafından ortaya koyulması gereken doğrular, nasıl olur da pratikte sürü tarafından ortaya koyulur? Avrupa'daki sürü ahlakının vasatlığına ve çürüklüğüne karşı savaşırken, üstün insanlar, üstün bir tür tarafından yaratılması gerekli daha yüksek bir doğru kavrayışını devreye sokamamış mıdır? Bu olmadan haklılığını nasıl kanıtlayacaktır? Eğer pratikte köle ahlakı üstünlük kazanmışsa, efendi ahlakı üstünlüğünü nasıl kanıtlayacaktır? Bu çok üzücüdür. Nietzsche diğerlerininkilere saldırmadan önce kendi varsayımlarını nasıl kanıtlayacağı konusunda yeniden tereddüte düşmüştür. Bu anlamda Nietzsche'nin aristokratik ideoloji kuramı kendisini savunma durumundadır, çünkü kendi ilkeleri kendisini geçersizleştirmektedir.

Nietzsche'nin üstün ahlakı ırkçı mıdır? Bu yanıtlanması zor bir sorudur. Nietzsche bir yandan Yahudi karşıtlarını ve milliyetçileri sürekli kınamaktadır ama taraftarlarının nerede durduğu bellidir, bu ona biraz daha kuşkulu yaklaşılmasını gerektirir.

Diğer yandan biyolojik faktörlerle altı çizilmiş bir aristokratik kavrayışa dayalı olan felsefi ilkeleri, bir çeşit dolaylı ama kaçınılmaz ırkçılığı içermektedir. Nitekim, aşağı türler ile üstün ırk arasındaki fark, üstün ırkın özellikleri "hırslı Yahudilerin arasında çok sevilen bir terim olan 'ruhun aristokratları'tarafından oluşturulmadıkça, biyolojiktir. Çünkü ruh tek başına asil olamaz; ona asalet kazandıracak bir şey olmalıdır. O zaman gerekli olan nedir? Kan."[78] Nietzsche bilinçli olarak ve yapay bir üstün tür üretme düşüncesiyle alay eder.[79] Kuramı üstün ırkın değer yaratma hakkı olduğunu varsayar ("değer yaratmak efendilere özgü bir haktır"[80]), alt sınıfları ise kötü ve aşağılık olarak adlandırır. Dahası, üstün ırk aşağı türlere zarar verebilir ve bu yaşamın kendisi gibi haklı bir şeydir. Aşağıdaki pasajın ne ifade ettiğine bakarsak: "yaşamın kendisi *esas olarak* kendine maletme, haksızlık, yabancı ve zayıf olanı tahakküm altına alma, baskı, şiddet, tuhaf biçimlerin sıkıntısı ve en ılımlı tabirle sömürüden ibarettir."[81] "*Kendi içinde* haklılık ya da haksızlıktan bahsetmek anlamsızdır; *kendi içinde*, zarar vermenin, saldırının, sömürünün, yıkımın 'haksız'lığından tabi ki bahsedilemez, çünkü yaşam zorunlu olarak sürer ve onun en *temel* fonksiyonları, zarar verme, saldırı, sömürü, yıkım aracılığıyla gerçekleşir, kısaca yaşam tüm bu özellikleri dışında düşünülemez."[82]

O zaman birilerinin yaşamın zarar gören yanında bulunması kaçınılmazdır. Avrupa'da yeni bir üstün ırk yaratılması ve büyütülmesi sürecinde, köleler, zayıf iradeliler, yabancılar ve aşağı bireyler -her toplumun tabanında yer alanlar- 'sarışın canavarlar'ın doğal avıdır. Hatta tarihteki her ilerleme veya gelişme "onun için feda edilen şeylerin kitlesi ile ölçülebilir; insanlık bu kitleyi tek bir *güçlü* insan türünün başarısı için feda etmiştir -bu *gerçekleşecek* ve ilerleyecektir."[83] Değişik ırklardan insanlar, diğer başka şeylerle birlikte, feda edilmesi gereken bu kitlenin üyeleridir. Öyleyse etnik azınlıkların ezilen, sömürülen "öteki"nin

bir bölümünü oluşturduğu söylenebilir. Onlar hem hor görülen, hem de hiçbir hakka sahip olmayanlardır ve onlar haklı olarak zulüm ve aşağılamanın doğal nesneleridir. Etnik azınlıklar hasta ve tehlikeli olarak dahi tanımlanmıştır: "kötülük değil, 'soyguncu canavarlar' *değil*, insan için en büyük tehlike *hastalıktır*. Baştan yetersiz olanlar, ezilenler, itilip kakılanlar -bunlar, *en zayıflar*, insanlar arasında yaşamı baltalayanlardır, yaşama olan güvenimizi sorgulayarak en tehlikeli biçimde zehirleyenlerdir."[84]

Nedeni sorulursa. Nietzsche "intikam böceklerinin, kin dolu güruhların" bunların arasında olduğunu anlatmaya çalışacak, "burada hava sır ve gizlilik kokar, burada tüm fesatlıkların en iğrenç ağları sürekli örülmektedir -iyi durumda ve muzaffer olanlara karşı ezilenlerin fesatlığı-"[85] diye ustaca yanıt verecektir. O zaman ne yapılmalıdır? İşte Nietzsche'nin ileri sürdüğü fikir: "Hastalar sağlıklı olanları hasta etmemelidir" ve bu nedenle "sağlıklılar hasta olanlardan tecrit edilmelidir, hastaların görüntüsünden bile korunmalıdır."[86] Bir tür sosyal ayrımcılık olan bu görüşlere ırkçı demekten nasıl kaçınılabilir?

Ancak, bir zorunluluk olarak olumsuzluklara katlanması kader olanlar yalnızca aşağı ırklar veya etnik gruplar olarak adlandırılanlar değildir. Nietzsche kadınlar hakkında daha net fikirlere sahiptir. Kadınlara saygının artmasını hoşlanmadığı demokrasinin gelişmesiyle birlikte tanımlamakta ve bunun sürü ahlakına uygun düştüğünü düşünmektedir.

Nietzsche kadınlar için :

> erkeklerden *korkmayı* unutuyorlar, ama "erkeklerden korkmayı unutan" kadın en kadınca içgüdüleri kurban eder.
>
> .. "kadınların kurtuluşu" kadınlarca arzulanıp talep edilmektedir (yalnızca darkafalı erkeklerce değil) ve en kadınsı içgüdülerin zayıflamasının ve kaybolmasının dikkat çekici bir belirtisi haline gelmektedir. Bu harekette *aptallık* vardır.
>
> ..bunlar (bazı aptal adamlar) orada burada kadınları özgür ruhlu ve

hatta edebiyatçı yapmaya çalıştıyorlar: sanki bilgili ve tanrısız bir adama göre dindar olmayan bir kadın, olağanüstü sevimsiz veya gülünç bir şey olmayacakmış gibi.

...kadın her gün daha isterik hale geliyor, ilk ve son fonksiyonu olan gürbüz çocuk yetiştirme yeteneğini daha fazla kaybediyor.[87]

Katolikliğe eleştirel bakan biri için, Katoliklerin kadının rolü konusunda yaptıkları değerlendirme ile yukarıdakinin çakışması oldukça çarpıcıdır. Nietzsche'ye göre kadın asil erkeğin eğlendirilmesinde de önemli bir rol üstlenmiş görünmektedir. Asil adam diğer şeylerin yanısıra

belki daha küçük ama daha tatlı ve hafif bir yaratık olan kadından zevkini alandır. Yalnızca danseden, aptal ve başlarında güzellik taşıyan yaratıklarla karşılaşmak ne keyif vericidir! Bunlar (kadınlar) büyük sorumluluklar altında yaşamı ağırlaşmış, canı sıkkın ve bilgili bir erkek ruhu için zevk aracıdırlar.[88]

Bu nedenle Nietzsche'nin kuramı, 1. Bölümde sözettiğimiz gibi pratikte tüm boyutlarıyla ideolojik bir kuram olarak dikkate değer bir başarı kazanmaktadır. Bu kuram yalnızca yönetici efendilerin üstün haklarını kanıtlayarak, alt sınıfların ezilmesini haklı çıkartmakla kalmıyor, üstün hakların yaşamın asli öğeleri olduğu, bu nedenle de doğal oldukları konusunda ezilenleri ikna etmeye çalışmakla yetinmiyor; aynı zamanda benzer mantığı kadınlarda ve etnik azınlıklarda da geçerli kılmaya çalışıyor. Nietzsche'nin kuramında, sınıf, cins ve ırk olmak üzere üç tür baskı biçimi vardır ve bunlar yalnızca haklı bulunmamakta, aynı zamanda yaşamı iyileştiren zorunluluklar olarak sunulmaktadır. Nietzsche de Schopenhauer gibi sorunların ve çelişkilerin varlığını inkar etmez. Bu sorun ve çelişkileri yalnızca insan varoluşunun üzücü biçimleri olarak kabulle yetinmeyerek, yaşamın zorunlulukları olarak selamlar. Ancak, gizlemenin ideolojik etkisi aynıdır. Nietzsche'de değiştirilmesi gereken çelişkili bir sistem olarak kapitalizme ilişkin somut bir referans bulmak çok zordur.

İdeoloji Artıkları ve Türevler: Pareto

Nietzsche'nin yaklaşımının pek çok unsuru daha sonra Vilfredo Pareto'nun sösyoloji kitaplarında geliştirilmiştir. Pareto'nun yaklaşımının en önemli ilkesi, akıldışı davranış veya "mantıksız eylem"lerin toplumda akılcı davranıştan daha önemli olduğudur. Bunun yanısıra Pareto'ya göre, Condorcet, J.S. Mill, Auguste Comte, Herbert Spencer gibi modern yazarlar ve özellikle 18. yüzyıl Aydınlanmacı Fransız filozofları aklın ve toplumdaki mantıklı eylemlerin rolünü abartmışlardır. "'Akıl', 'Doğru', 'İlerleme' ve benzer olgulara tapınmak da, tıpkı tüm mezhepler gibi, mantıkdışı eylemler içerisinde sınıflandırılmalıdır."[89] Gerçekten de yalnıca duygulardan etkilenen insanlar, kuramları doğru ve yanlış olarak sınıflandırırlar.[90] Ancak Pareto, Nietzsche'nin aksine kendisini duygularıyla davranmayan, olay ve olgulara sıkı sıkıya bağlı, sunduğu kanıtları doğrudan deney ve gözlemlerinden oluşturan bir bilim adamı olarak değerlendirmektedir.[91] Açıkçası bu iki farklı durum açığa çıkarılmalıdır, yoksa kendi kendisiyle göz göre göre çeliştiği için suçlanabilir: Pareto'ya göre doğru bir hayaldir, ama Pareto kendi kuramının gerçekliğe dayandığını iddia etmektedir.

Aslında Pareto'nun durumu ilk bakışta göründüğünden daha tutarlıdır ve bu, mantık dışı eylemlerin toplumda önceliğe sahip oldukları konusundaki kendi ilkesinden kaynaklanır. O zaman bir zorunluluk olarak doğrunun toplumda çok az yeri olması gerekmektedir. Fakat kendi kuramına ilişkin doğru iddiası ne olacaktır? Burada Pareto kendi doğrucu gözlemlerinin bile sınırlılığını teyid eden ve toplumsal faydayı, kabul edilebilirliği ve tarafsızlığı gerçeklikten ayıran üç ilkeyi altını çizerek devreye sokacaktır. İlk ilke, dürüst ve zeki insanların doğru varsayımları kabul etmeleri gerektiğini inkar etmektedir. İkincisi, doğru olanın aynı zamanda toplumsal olarak yararlı olduğu fikrini reddetmektedir. Üçüncü ilke de, doğru teorinin belirli sosyal sınıflara

yararlı, ötekilere ise zararlı olacağını belirtmektedir.[92] Başka bir deyişle, Pareto doğruya dayalı önermelerde bulunabileceğini söylemesine rağmen bu, onun kuramının toplum için iyi veya karşıtı kuramların toplum için kötü olduğu anlamına gelmez; sözkonusu dürüst ve zeki insanların onun kuramını benimsemesi veya bu kuramdan toplumdaki tüm sosyal sınıfların yararlanması gerekmez. Bu yolla Pareto, tıpkı Hobbes'ın dini korku ve ihmalin ürünü olarak eleştirmesi ancak halkı birarada tutmaktaki önemini saptaması gibi, hem kuramının doğruluğunu korumakta, hem de onun toplum için göreli önemini ifade etmektedir.

Toplumdaki mantıkdışı eylemlerin büyüyerek yayılmasıyla birlikte Pareto, birçok insanın ve yazarın ussallaştıracağı, bu gelişmeleri akılcı olarak sunabileceği sistematik bir yol keşfeder. Bunun için iki temel neden vardır. Birincisi, insan davranışı mantıksız olmaktan çok mantıklı bir eylem olduğundan bu konuda kuram oluşturmak daha kolaydır. İkincisi, çoğu kuramcılar yalnızca ne olduğunu değil, aynı zamanda nasıl olması gerektiğini açıklamaya çalışmışlar ve bunu açıklarken de 'mantığın hükmü üstün gelmiş'tir.[93] İşte burada, Pareto bu terimi kullanmasa da, eleştirel ideoloji kavramı ortaya çıkar. İdeoloji, mantık dışı eylemleri görmezden gelme, açıklamama veya saklama çabalarının adı olacaktır. Pareto bu çabalara karşı mücadele ederken "mantıksız eyleme takılan maskeyi indirmek ve görünmesi istenmeyen şeyleri açıkça ortaya çıkartmak"[94] adına kendi kuramının bir ideoloji eleştirisi haline gelmesini istemektedir. Bu süreçte Pareto, ideolojinin işlevlerini yerine getirmesinin çeşitli yollarını keşfeder -örneğin mantıkdışı eylemleri tamamen dışarıda bırakma, önyargı olarak değerlendirme, insanları aldatmak için kullanılan hileler olduğunu söyleme, vb.[95] Böylece Pareto'nun kuramı, daha önce Tracy, Holbach, Helvetius ve diğer Aydınlanmacı filozoflar tarafından zaten geliştirilmiş bulunan ve insanların mutsuzluğunu; dini varsayımlar ve önyargılarla, onları sürekli bir umursamazlık

içinde tutmaya çalışan rahiplerin fesatlığına bağlayan eleştirel ideoloji kavramlarının uygun bir eleştirisi haline gelmiştir.

Mantıklı ve mantıkdışı eylemler arasındaki genel ayrım. Pareto'nun ideoloji artıkları ve türevleri arasında daha özel bir ayrım yapmasına yol açmıştır. Artıklar "duygu ve içgüdülerin dışa vurulmasıdır"[96] ve esas olarak insanları belirli bir tarzda eyleme yönlendirirler. İnsan davranışlarının, bireyleri, grupları ve toplumları karakterize eden değişmeyen unsurları vardır. Pareto altı başlık sayar: birlikler, bütünsel süreklilik, dışa dönük eylemlerde duyguların açığa vurulması gereksinimi, sosyallik, bireyin namusu ve seks. Ancak birlikler ve bütünsel süreklilik Pareto'nun kuramında gerçekten önemlidir. Birliklerin değişiklik ve deney yapma yeteneği vardır ve risk alabilirler, ancak bütünsel sürekliliğin her şeyi sabit ve geleneksel tarzda yapma yeteneği vardır. Birliklerin artığı olarak Pareto, "insanların mantık dışı eylemini, mantık aldatmacasıyla örtme ihtiyacını açıklayan, mantıklı gelişmeye açlık"[97] duygusunu ortaya koyar. Bu demektir ki türevler, mantık dışı davranışı mantıklı hale getirmeye çalışan ve güçlerini bilimsel yöntemden çok duygulardan alan kuram ve önermelerdir. "İnsanların şu veya bu eylem tarzının gerçek karakterini gizlemek, değiştirmek, açıklamak için kullandıkları yollara dikkatimizi yoğunlaştırdığımızda"[98] daima türevlerle karşılaşırız.

Pareto'ya göre türevler insanın düşünmeye olan açlığından kaynaklanır ve deneysel bilimlerle, saf içgüdüsel davranış arasında bulunan tüm bir eylemler serisinde bulunabilirler. Pareto türevlerin çeşitli türlerini sıralamaktadır: iddia, yetki, duygu veya ilkelerle uyum ve sözel kanıtlar.[99] İdeolojinin bir biçimi olarak bilim adamları türevlerden kaçınmalıdır: "onlar bilim adamının inceleme nesneleridir, asla ikna araçları olmamalıdır."[100] Ancak bu bilimin türevlerden daha ikna edici olduğu anlamına gelmez. Mantıkla uğraşan bilim adamı bir önermedeki yanılgıyı bulabilir ama sosyolog bu yanılgının neden yaygın şekilde benimsendiğini bul-

mak zorundadır. Yalnızca mantıklı davranışın iyi, değerli ve yararlı, mantıkdışı önermelerin de kötü ve zararlı olduğuna inanmak hatalıdır. Pareto'nun ifade ettiği şekilde; "biz, bazı materyalist metafizikçilerle birlikte mantık ve deneyi, duygularla benimsenen dogmalardan daha yüksek bir yere koyup, onlara daha büyük bir güç atfetmiyoruz."[101]

Tüm türevlerin ortak bir özelliği vardır: "bazı denenmemiş olguların keyfi kullanımı,"[102] bu onların toplumsal olgular olarak ele alındıklarında doğru olmadıkları anlamına gelir. Ancak onların toplumsal faydaları başka bir konudur ve deneysel doğruluklarına bağımlı değildir. Pareto'ya göre doğru kavramının kendisi çok anlamlı bir türev olabilir. Bir insan 'deneysel' anlamda bir bilim adamı olmak istediğinde, doğrunun klasik, düşüncelerle olgular arasında çakışan tanımına bağlı kalır. Ama doğrunun aynı zamanda "inananın rızası doğrultusunda belirli duygularla uyumunu taşıdığını"[103] da kabul eder. Doğrunun bu anlamıyla önceki anlamı arasında pek çok ara anlamı vardır. Pareto deneysel anlamda yanlış olmakla birlikte, bazı türevlerin deneysel doğrulardan "daha fazla" doğruya ve toplumsal anlama sahip olabileceklerini öne sürmüştür. Fakat buna rağmen Pareto deneysel doğru bakış açısını alarak, bunu, ne kadar üstün olurlarsa olsunlar, diğer tüm doğrulardan ayrı tutmak ister.[104]

Doğru kavramı da bir türev olabilir, ama aynı zamanda ortak bir türev vardır ki bu, türevlerle pratik arasındaki ilişkiyi ele alır. Pareto bu ilişkiyi neredeyse, Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde, Alman filozoflarının düşünce ve pratik arasında kurdukları başaşağı ilişkiyle hemen hemen aynı biçimde tanımlamıştır. Pareto'nun kanıtlamaya çalıştığı hata şudur: "başaşağılık yalnızca türevlerle insan eylemi arasındaki ilişki bağlamında değil -genel olarak türev, insan eyleminin nedeni olarak kabul edilir halbuki gerçekte eylem türevin nedenidir-, türeve özgü nesnel varoluşa atıfta bulunulurken de mevcuttur."[105]

Pareto'nun kuramının ilginç bir sonucu, ideolojik artık ve türevlerin toplumdaki tabakalar arasında eşit olarak dağılmamasıdır.[106] Bu, toplumun heterojen bir karaktere sahip olduğu anlamına gelir. Toplumsal denge açısından iki ana grup ya da sınıf birbirinden ayrılmalıdır. Bir yanda, her toplumda "kendi faaliyet alanlarında en yüksek göstergelere sahip insanlar sınıfı" olan seçkinler vardır ve bunlar kendi aralarında yöneten ve yönetimde olmayan seçkinler olarak ayrılabilirler.[107] Diğer yanda ise, seçkin olmayanlar vardır, bunlar faaliyetlerinden düşük puan alan bireylerin oluşturduğu alt tabakaya mensup olanlardır. Her sınıfın, farklı özelliklere sahip ideolojik artık ve türevlerden oluşan birleşimleri (combinations) vardır. Ancak bazı bireyler bir gruptan ötekine, geldiği grubun duygu ve davranışlarını taşıyarak geçebilir. Aristokrasilerin çoğu hem nicelik hem de niteliksel olarak -"güç kaybetmeleri ve daha önce kendilerini iktidara getiren ve korumalarını sağlayan ideolojik artık oranının düşüşü anlamında"[108]- düşüşe geçmiştir. Böylece üyeleri, aşağı sınıflardan gelen fakat, yeni bir gücü ve ideolojik artıkların doğru birliğini de beraberinde getiren bireylerle yer değiştirmiştir. O zaman kalıcı bir sınıfsal dolaşımdan, seçkinlerin dolaşımından söz edilebilir. Eğer bu dolaşım durursa, şiddetli bir devrim patlak verir.

Yönetimlerin çoğu kendi iktidarlarını sürdürmek için zor kullanacak ama bunu türevler aracılığı ile gizleyecektir -iktidarlarının mantığa, evrensel oy hakkına veya bu tür bir "demokratik" yola dayandığını öne sürecektir. Bu türevler normal olarak yönetici sınıfın duygu ve çıkarlarını ifade etmektedir. Fakat bunlar, yönetimin zor kullanmasını kınayan, yönetilenlerin zor kullanmasını ise haklı bulan türevlerle karşılaşacaklardır. Pareto, yönetici sınıf çok fazla hümanist olduğunda veya grup sürekliliğini sağlayan ideolojik artıklar, ülkenin bağımsızlığını tehlikeye atacak ölçüde zayıfladığında, devrimleri yararlı bulmaktadır.[109] Ancak, yönetici sınıfların gücü, bir zorunluluk olarak her zaman, zor kullanma emri

veren grup sürekliliği artıklarının kullanılmasından oluşmaz. Yönetici sınıflar isyanı önlemek için ikna yöntemlerine, diplomasiye, sahtekarlık ve ahlaksızlığa başvurabilirler, yani birlik artıkları yükseltirken, grup sürekliliği artıkları zayıflayabilir. Yönetilen (ezilen) sınıfın yetenekli bireylerinin yöneten sınıf tarafından asimilasyonu, yönetilenleri potansiyel liderlerinden mahrum eder ve onun birlik artıklarının zayıflamasına yardımcı olur. Fakat başka türlü olsaydı, insanların duygularını değiştirmeye çalışmak hiçbir hükümetin işine yaramazdı. Bunun tersine, "yönetme sanatı böylesi duyguları yok etmek için boşuna enerji kaybetmekte değil, bu duygulardan yararlanmasını bilmektir."[110]

Burada çift anlamlı bir ideoloji değerlendirmesi ortaya çıkmaktadır. Bilim adamlarının ikna etmek için, her türlü maliyeti göze alarak türevleri değil, mantığı kullanması, politikacıların ise türevleri kullanması gerekmektedir:

> "Bir mühendis en iyi makineyi yaptığında, satmak için çok az zorluk çeker, türevlere başvurmaksızın mantıksal-deneysel önermelerle işin çoğu kısmını halledebilir. Bu devlet adamı için geçerli değildir. Onun için durum bunun tam tersidir. Onun başvuracağı şey türevlerdir, çoğu zaman da anlamsız türevler."[111]

Bu Pareto'nun politikada 'bilimsel önermelerin' yararını farketmediği anlamına gelmez. Onun zamanında bilim politik bir araç olarak ne kadar yararlı olabileceğini gösterecek kadar etkili olmuştu; fakat Marcuse veya Habermas'ın tersine Pareto, bilimden bir ideoloji veya bir ideoloji kaynağı olarak sözetmiyordu. Bilimin kendisinden değil, daha çok bir türevden, bilime duyulan mantıkdışı saygılı bir inançtan sözediyordu. Bu nedenle "mantıksal-deneysel bilimler kendilerine bir saygı duygusu doğurmuştur ve duygu doyurulmalıdır. Bu çok zor bir iş değildir, çünkü sıradan adam eğer sunulan türev uzak, hatta çok uzak da olsa "bilimsel" bir görüntüye sahip olursa, tatmin olur."[112] Pareto'nun ideoloji kuramı bu yolla akıl düşüncesini bilim alanı için-

de tutmayı başarır, ama onu tümüyle politika alanında tutar. Böylece, bilim ve politika alanlarında, bilimsel araççıl aklın politika arenasında nesnel akılla yer değiştirdiği ve Frankfurt Okulu'nun akıl eleştirisinin merkezi haline gelecek bir ikilik sunulmaktadır. Pareto'nun kuramı hem, tüm toplumlar için zorunlu olduğu varsayılan bir seçkinler teorisi içinde kapitalist sınıf sistemini eriterek, onu gizlemekte ve doğallaştırmaktadır, hem de kitlelerin politika alanında yönetici seçkinler tarafından bilinçli bir şekilde aldatılmasını onayladığı için ideolojiktir.

Araççıl Aklın Sorunları: Eleştirel Kuram

Nietzsche'nin bir ideoloji olarak akıl ve ahlak eleştirisi, Frankfurt Okulu'nun iki temel temsilcisi Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer üzerinde oldukça etkili olmuştur. Onların görüşleri -"Eleştirel Kuram"-, doğaya üstünlük atfeden, insanları efsanelerden kurtaran, sonuç olarak da insanları, insani olmayan belirlenmiş ilişkiler yasasına mahkum eden Aydınlanmacılığa, totaliter bir olgu olarak eleştirel bakışlarıyla başladı. Dünyayı efsanelerden kurtarma çabalarının başarılı sonuçlarının bedeli, yeni efsanelerin yaratılması ve insani olmayan güçlere yeni bir tür teslimiyet ile ödendi. Araççıl akıl tarafından gündeme sokulan bu yeni tür yabancılaşma, bilime de nüfuz ederek her şeyi teknik yararlılık ve kişisel çıkara indirgedi. Böylece bilim her şeyden önce ekonomik üretime yardımcı bir araç haline geldi, faaliyet alanını ise yönlendirme (manupilasyon) ve belirleme ile sınırlandırdı. Aydınlanmacı filozoflar akıl adına dine ve metafiziğe saldırdılar ancak bu, aklın tahribatıyla sonuçlandı. Horkheimer aklın nasıl öznelleştirildiğini ve sonuçların akılcı olup olmadığına karar verilemeden, yalnızca bir yönlendirme aracı olarak ele alındığını anlatmaktadır. Böylece aklın özerkliği sona ermiş ve her şeye uygun olma eğilimi göstermeye başlamıştır. Horkheimer'e göre:

"Öznel akıl egemen olduğunda kişisel çıkar üstün gelir. nesnel aklın ilkeleri olan, eşitlik, özgürlük, hoşgörü vb. ilkeler entelektüel temelini ve haklılığını kaybeder. Öznel mantık aracılığıyla (bilim aracılığıyla) özgürlüğün tutsaklıktan daha iyi olduğu kanıtlanamaz. Felsefi temel kaybolduğunda, bir grup özgürlüğün kendileri için iyi, başkaları için kötü olduğunu, demokrasinin egemen sınıfın çıkarlarını koruduğu, ölçüde iyi olduğunu ama diktatörlük bu çıkarları daha iyi koruyorsa, diktatörlüğün daha da iyi olduğunu savunabilir; ve bunlara akla dayalı bir itiraz yöneltmek mümkün olmaz."[113]

Marx'ın kapitalizm eleştirisi, piyasa güçlerinin insanı dışlayan ve belirlenmiş görüntüsüyle desteklenen yeni egemenlik biçimlerinin maskesini düşürmüş, ama bunun için aklı sorumlu tutmamıştır. Burjuva sınıf sistemi ve sömürüye dayalı kapitalist üretim tarzı, yabancılaşmanın zorunlu fakat tarihsel nedenleriydi ama tarihsel aklı tüketmediler. Halbuki Eleştirel Kuram Marx'ı, burjuvazının aklı araççıl akla indirgemesini, eleştirmeden kabullenmekle suçlar. Horkheimer ve Adorno artık Marx'ın ideoloji eleştirisine güvenmezler. çünkü Marx'ın eleştirisinin oluşumu itibarıyla, kapitalist çelişkilerin üretici güçlerin kaçınılmaz genişlemesinin yol açacağı alternatif çözümle sonuçlanacağı, başka bir deyişle bunun araççıl aklın genişlemesiyle olacağı inancını olanaksız görürler. Eğer ekonomik üretimin büyümesinin daha adil bir dünyanın koşullarını yaratacağı düşüncesi doğruysa, diğer yandan bireyler belirlenmiş ekonomik güçler karşısında hükümsüz bırakılmaktadır.[114] Marx'ın ideoloji eleştirisine saldırılarında, bir ideoloji eleştirisi girişimi de saklıdır, bu girişim yalnızca burjuva belirlenimin maskesini düşürmekle yetinmemekte. Marx'ın ideoloji eleştirisindeki hataları da ele almaktadır. Habermas'a göre:

Horkheimer ve Adorno ideoloji eleştirisinin temellerinin parça parça olduğunu söylerler -ancak hala aydınlanmanın en temel şekline tutunurlar. Aydınlanmanın efsanelere yaptığını onlar bir bütün olarak aydınlanma sürecine uygularlar....İdeoloji kuşkusu hiç yön değiştirmeden bütünü kapsar. Yalnızca burjuva ideallerinin akıldışı işlevlerine değil,

burjuva kültürünün akılcı potansiyeline de yönelir.... Fakat maske düşürme (açığa çıkarma) etkisi yaratma amacı korunur.[115]

Adorno ve Horkheimer, Marx'ın ideoloji kavramını eleştirmelerine rağmen, onunla hem açığa çıkarmaya yönelik eleştirel yaklaşımı, hem de açığa çıkarma sürecinin sürekli bir eleştirellik aracılığıyla sürdürüleceğine dair metodolojik ilkeleri paylaşırlar. Bu anlamda Mannheim'ın ideolojinin sınırlarını "varoluş itibarıyla belirlenmiş" bir olguya indirgemesine karşı çıkarlar. Adorno bu nedenle "ideoloji kavramının yalnızca öne sürdüğü şeyin doğru ya da doğru olmayanla olan ilgisinde bir anlam ifade eder" ve ideolojinin toplumsal işlevini ikame etmeye çalışmanın felsefenin doğruluk içeriği için iyi olmayacağını öne sürmektedir.[116] Horkheimer ise, "tarihsel olarak şartlanmış olmak [bir varsayım veya genel perspektifin doğası] hiçbir zaman onun ideolojik olduğunun kanıtlanmasıyla aynı şey değildir. Bunun için daha çok onun topluma yönelik işlevinin...[anlaşılması] ihtiyacı vardır."[117] demektedir. İki yazar arasında 'toplumsal işlev' ifadesine ilişkin bir çelişki bulunmasına rağmen, ben bunu değişik anlamlarda kullandıklarına inanıyorum. Adorno yalnızca felsefeyi şartlandıran çıkarları kastederken, Horkheimer bu çıkarları farketmenin yeterli olmayacağına ve bir varsayımın ideolojik doğasının, onun toplumsal gerçekliği tahrif edip etmediği anlamında, toplumsal işlevinin anlaşılmasını gerektirdiğine işaret etmektedir. Horkheimer'in toplumsal işlev anlayışı Marx'da da mevcuttur. Marx'a göre düşünceler ideolojiktir, yalnızca toplumsal olarak belirlendikleri için değil, ama belirli bir tarihsel kesitte egemen sınıfın çıkarları doğrultusunda çelişkileri gizledikleri ve tahrif ettikleri için ideolojiktir.

Frankfurt Okulu filozofları artan ölçüde belirlenen ve bireysel bilinci kontrol ederek, itaat ve boyun eğmeye yol açan bir kitle kültürünün ortaya çıkışını çözümleyebilmek ve eleştirebilmek için olumsuz bir ideoloji kavramı kullanırlar. Kitle kültürü ken-

diliğinden oluşmaz, sanayi üretimi mantığının kültürel düzeyde ifadesi olan 'kültür sanayii'nce yönlendirilir.[118] Gösteri ve eğlence sanayiinin gelişmesiyle birlikte sanatsal ve kültürel biçimler giderek standartlaşır ve metalaşır. Bireylerin boş zamanı sisteme hizmet eden bir araç haline dönüşür. Kültür sanayiince geliştirilen gösteriler daha çok pasif ve sorgulamayan bireyleri hedef almıştır. Filmler, televizyon ve radyo insanların fantazilerine ve zekalarına hitap etmez, bu insanların hayal güçlerinin bulunmamasını veri alır ve pasif seyircinin kendiliğinden halini besleyerek, onları uyumlu olmaya ikna eder. Kültür sanayii yeni olan her şeye kuşkulu yaklaşır ve denemek istemez, ama kendi ürünlerini yeniymiş gibi sunma gereksinimi duyar. Kültür sanayii bireyleri tüketiciye dönüştürür ve başka yolla kendilerini ifade edemeyecekleri doğrultusunda sistematik mesajlar verir. Adorno bunu, "kendileri hakkında bilinçli olarak karar verecek ve değerlendirme yapacak özgür, bağımsız bireylerin gelişimini engeller"[119] diye açıklamıştır.

Bütün bunlar Aydınlanmacılığın başıboş bıraktığı sürecin sonucudur. Gördüğümüz gibi, Adorno ve Horkheimer'e göre Aydınlanma ve teknoloji belirlenmiş ilişkilere yeni bir bağımlılık biçimi getirmiştir. Doğaya egemen olma girişimiyle birlikte akıl öznelleştirilmiş, yönlendirici ve tamamıyla araççıl bir nitelik kazanmıştır. Fakat bunun bedeli, egemenliğin içe dönmesi olarak[120], "doğrudan verileni itaatkar bir öznel akılla kabulleniş olarak"[121] ödenmiştir. Verileni belirleyen de, teknolojiyi kontrol eden güç de yeni ideolojinin içeriğidir.[122] Ancak bu yeni ideoloji biçimi, yanlış bilincin klasik Marksist yaklaşımından farklıdır. İdeoloji ancak liberalizm gibi akılcı bir unsur taşıdığı takdirde, ideoloji eleştirisi kendi doğrusuyla onun karşısına çıkabilir.[123] İdeolojinin çağdaş biçimlerinde akılcı unsura rastlanamamaktadır ama ideoloji "kitleleri tüketicilere dönüştürerek kandırma ve mümkünse bilinçlerini şekillendirerek, sınırlandırma işlevini tümüyle üstlenecek şekilde

hazırlanmış", "kendi toplumsal dolayımlarını görmeyen özerk anlayış" olarak da anlaşılmamalıdır.[124]

Nazizm den bu güne ideolojinin yeni biçimleri teorik dayanaklarını yitirmiş ve "manipulasyon aracı" haline gelmiştir. Adorno, "burjuva çağında öne çıkan teori ideolojiydi ve karşıt pratik ile doğrudan çelişiyordu. Bugün ise teoriye neredeyse hiç rastlanmamaktadır ve artık ideoloji karşı konulmaz bir *praxis*'in dışlileri arasından homurdanmaktadır"[125] demektedir. Eleştirel Teori'ye göre ideoloji bir maske olmaktan çıkmış -"dünyanın bir yüzü" haline gelmiş; gerçeklikle yer değiştirmiş, hatta gerçeklik onun asıl ideolojisi haline gelmiştir.[126] Bu Herbert Marcuse'ın daha sonra tüketim toplumunun eleştirisinde genişletip, geliştireceği yaklaşımdır: ideoloji gerçekliğe emdirilmiştir, üretim sürecinin kendisinden kaynaklanan inkar edilemez bir güç haline gelmiştir. İdeoloji hala yanlış bilincin bir biçimi olabilir ama yanlışlığa karşı bağışıklık kazanmıştır.[127] Akıl ve egemenlik artık birbirleriyle çelişkili olgular değildir. Marcuse, Adorno ve Horkheimer'in araççıl akılcılığın eleştirisini kendi mantıksal sonuçları için kullanarak, "bugün egemenlik kendisini yalnızca teknoloji aracılığıyla değil, teknoloji olarak da geliştirip, güçlendirmektedir ve kendisini teknoloji olarak geliştirme yetisi de tüm kültürel alanları içine çeken yayılmacı siyasi iktidara büyük bir meşruiyet sağlamaktadır." demektedir.[128] Dahası "teknik akıl kavramının kendisi de ideolojiktir. Yalnızca teknolojinin uygulanması değil, teknolojinin kendisi -metodik, bilimsel, hesaplanmış, kontrolü hesaplayan- (doğa ve insanlar için) egemenliktir."[129]

Habermas, Adorno ve Horkheimer'i modernizm imajını haddinden fazla basitleştirdikleri ve kültürel modernizmin akılcı içeriğine haksızlık ettikleri için haklı biçimde eleştirmiştir. Onlar, bilimin kendi yansıması içinde "teknik olarak yararlı bilgiyi yaratmanın ötesine" geçtiğini görememekte ve eleştirel aklın yıkıldığını ilan ederek, her yerde mantığın araççıl akla in-

dirgendiğini kanıtlamaya çalışarak, kendi eleştirilerini yaparken dayanabilecekleri temeli zayıflatmaktadırlar.[130] Aynı biçimde Habermas, Marcuse'ın da teknolojik akılcılığı, ideoloji ve egemenliğe indirgemekte çok ileri gittiğini ve "ne bilimsel teknik gelişmenin kendine özgü günahının, ne de masumiyetinin onu haklı çıkarmadığını" göstermek istediğini öne sürmektedir.[131] Gelişmiş kapitalizmde ideolojinin teknotratik bilincin bir biçimi olduğu doğru olabilir, fakat bu ne toplumun bilimsel akılcılığa gereksinim duymadığı, ne de çağdaş teknolojiden niteliksel olarak farklı bir şey uğruna vazgeçileceği anlamına gelir.[132] Adorno, Horkheimer ve Marcuse modernizmin kazanımlarına haksızlık etmekte, sonuçta iktidar ve egemenlik ile aklı birbirine karıştırmaktadırlar.

Kültür sanayiinin belirlemeci ve yabancılaştırıcı sonuçlarını Adorno ve Horkheimer gibi, açığa çıkarmak tabii ki gereklidir ama bu işlev aracılığıyla bireylerin zorunlu olarak uyumlulaştırıldığı önermesi yanlış ve kötümserdir. Habermas'ın da hatırlattığı gibi, başlangıç olarak eleştirinin kendisi herkesin özgünlüğünü ve eleştirel yeteneğini kaybetmediğini ve eleştirenlerin de, Eleştirel Kuramı'nın eleştirdiği Aydınlanmacılıktan hareketle eleştiri silahlarını yönlendirdiğini göstermektedir. Althusser'in de ifade ettiği gibi, ideolojinin toparlayıcı gücünü abartmak bir tehlike barındırmaktadır. Adorno ve Horkheimer'da da kültür sanayiinin bireyleri yabancılaştırıcı gücünün abartılmasıyla karşılaşılmaktadır. Ancak bunun da ötesinde, J.B. Thompson'ın "içselleştirme yanılgısı" adını verdiği, "kültürel ürünlerin sonuçlarını, kültürel ürünlerin kendisinden okumak" ve böylece karmaşık anlama ve değerlendirme süreçlerini göz ardı etmek gibi bir sorun da vardır.[133] Yanılgı, kültür sanayii ürünlerinin bireylerde pratikte görülen gerçek etkileri üzerinde çalışmadan, bu ürünlerin özel bir etkisi olduğunu varsaymaktan kaynaklanmaktadır. Adorno ve Horkheimer'ın kuramının ideolojik yönü; politik dönüştürme eylemini hareketsizleştiren ve paralize eden ısrarlı kötümserliğidir.

III
Yapısalcılık ve Althusserciliğin Ayrışması

Giriş

Yapısalcılık, tarihsiciliğin, Marksist hümanizmin ve bu nedenle, dolaylı olarak Eleştirel Kuram'ın en güçlü çağdaş eleştirilerinden birini temsil eder. Antropoloji, göstergebilim, kültürel araştırmalar ve Marksizm gibi pek çok entelektüel alanda etkili olmuştur. En önemli katkısı kültürel ve toplumsal yaşamı anlayabilmek için dili kesin önemi olan bir olgu olarak ele almasıdır. Postyapısalcılık (poststructuralism) ve postmodernizme yol açan en temel sorunu ise, tarihi göz ardı etmesi ve toplumsal yaşamı tekerrüre indirgeme eğilimidir. Yapısalcılık başından beri kültürel ve toplumsal araştırmaların, tarihsicilik tarafından sağlanamayan incelikli bir bilimsel yaklaşıma dayandırılması düşüncesiyle yakından ilişkiliydi. Bilimsel konum elde etme isteği, Ferdinand de Saussure'nin 'dil' çalışmasında bulunan parole* (söz) ün açıklayıcı yapısında ve Prague Circle'nin seslerin altyapısı olarak sesbilimsel (phonological) bir sistem düşüncesinde zaten vardı. Kül-

* **Parole** (söz)- Dilin bireye olanak verdiği sözsel edimlerdir ve bu nedenle de bireysel bir istençtir, toplumsal hiçbir şey içermez.

türel olguların tarihsel ve artsüremli* yasalardan çok, yapısal ve eşsüremli** yasalara dayanılarak açıklanması gerektiği konusundaki görüşler bu ilkelerden alınmıştır. Claude Levi- Strauss bu ilkeleri efsane araştırmalarına uygularken, Louis Althusser ideoloji çözümlemesinde kullanmıştır.

Althusser ve taraftarlarının çalışmalarında özel olarak dikkat çeken yeni bir bilimsel kalkışma fikri vardır. Bu aynı zamanda tarihsici ve Eleştirel Kuramcı'ların yol alışlarında kaybedilmiş olan akla, yeniden güven duyulmaya başlanmasının da işaretlerini vermiştir. Fakat akla bu geri dönüş, kendisini onaylamayı reddettiğinden eleştirel bir dönüş değildir. Dominique Lecourt Althusser'in bu durumunu. Spinoza'nın *veritas norma sui et falsi* ("gerçeklik kendisi ve yanlış olan için bir normdur") düşüncesiyle ve Gaston Bachelard'ın "bilimsel doğrunun doğruluğu *'kendisini' 'kendisiyle dışa vurur'*"[1] ifadesiyle ilişkilendirmektedir. Doğru onun kendi ölçütüdür ve kendisine dışsal ne varsa otomatik olarak değersiz kılar. Bilim tarihi de akıldışıcılığı yenilgiye uğratan, geri dönülemez bir ilerleme biçimi olarak görünür. Bilimin kendisi, kendisini onaylama gereği olmayan bir ideoloji eleştirisidir. Ne Bachelard, ne de Althusser bilimin geçerliliğinin kanıtlanması gerektiğini düşünürler; onlar yalnızca bilgiden haberdar olmuşlardır. Aklın üstünlüğünün kanıtlanması için aklın kullanılmasının reddi paradoksal olarak Althussercilik ile postmodernizmin bir çok bağlantı noktasından birini oluşturmuştur. Postmodernistler Althusser'in tersine aklı eleştirmişler ancak bunu kendi durumları için hesaba katmayı reddetmişlerdir.

Benim görüşüm, Althusserciler'in, özellikle ideoloji üzerindeki çalışmalarının ve Althussercilığin daha sonraki çözülüşünün post-

---

* **Artsüremli** (diachronic)- Evrim açısından ele alınan, süre içinde birbirini izleyen, Olguları süre içinde geçirdikleri evrim açısından inceleyen. (y.n.)

** **Eşsüremli** (synchronic)- Olguları, öğeleri evrim dışında ve süreden bağımsız olarak bir dizge biçiminde ele alan.

yapısalcılık ve postmodernizmin ortaya çıkışını anlamakta özel bir önem taşıdığı doğrultusundadır. Dolayısıyla, bu bölümde Althussercilik ve gelişimi üzerinde duracak, Althusserciliğin çok sayıdaki kolunu inceleyip, bunların içerdiği, hem Marksizmi, hem de yapısalcılığı çözerek postmodernizme dönüştüren unsurları araştıracağım. Ancak işe Althusser'in kendisiyle başlayacağım, çünkü belirli bir noktaya kadar Althusserciliğin gelişimi, Althusser'in kendi gelişimiyle belirlenmiştir.

Louis Althusser'in Çelişkileri

Başlangıçta Louis Althusser kendisini bir Marksist olarak zor bir sorunla karşı karşıya bıraktı; ideolojinin rolünü ekonomik temelli-üstyapısal bir paradigmanın içinden açıklamaya çalıştı ama aynı zamanda, ekonomik indirgemecilikten de kaçınmak istedi. Denklemin birinci bölümünü, taban ve üstyapı sorununa yeniden üretim açısından yaklaşmak gerektiğini öne sürerek çözdü. Esas ideoloji tartışmasını da, üretim ilişkilerinin ve işgücünün kendi yetileri ve mevcut kurallara boyun eğmeleri içinde yeniden üretimleri konusunda bir soru ortaya atarak başlattı. Vardığı sonuç ise bunların devlet iktidarının yanısıra, esas olarak ideoloji aracılığı ile yeniden üretildikleriydi.[2] İdeoloji, üretim koşullarını yeniden üreterek iş görür, bunu da bireyleri sorgulayarak ve onların sisteme tabi özneler olduğunu varsayarak başarır. Sorgulama sürecinin doğasında yeni oluşmuş özneler, varlık koşullarını bir tasarım biçiminde ifade edeceklerdir, yani boyun eğişlerini özgürce seçtiklerini zannedeceklerdir.[3] İşte bu nedenle ideoloji doğru bilgi üretemez. Bilim ise, tersine bundan "daima tamamen ayrıdır" ve "ideolojiyi tüm şekilleriyle eleştirmeye"[4] muktedirdir.

Şimdi bunlar Althusser'in indirgemeci ve belirlenimci (determinist) olmayan niyetiyle nasıl bağdaşacaktır? Çözüm, her vakaya veya üstyapı "katı"na, "göreli bir özerklik" ve kendi etkinlik

göstergesini sunma izni veren toplumsal talepleri, egemen ve belirleyici talepler olarak ayırmasına dayandırılmıştır.[5] Bu, toplumsal bütünlüğün Althusser için, gerçekten farklı ve görece özerk taleplerden oluşan karmaşık bir yapı olarak anlaşıldığı ve basitçe içsel bir öze indirgenemeyecek ya da tüm toplumsal olaylarda kendisini dışsal olarak üretecek ve dışa vuracak bir olgu olduğu anlamına gelir. İşte bu nedenle Althusser mekanik ve anlamı açık nedensellik kavramlarını reddetmiş ve yeni bir "yapısal" ve "düzdeğişmeci"* nedensellik biçimi önererek, kendi toplumsal "bütün" kavramını açıklamaya çalışmıştır.[6]

Althusser ideolojiyi, son derece öznel bir karaktere sahip olan, yani bireysel öznelerce üretilmiş bilinç biçimi olarak algılayan her yaklaşımı eleştiriyordu. Bu yaklaşımlara göre ideoloji, düşüncelerden oluşan, yalnızca bireylerin beyninde, manevi bir varoluş biçimidir.. Althusser ve taraftarlarına[7] göre bu kavramlaştırma, Marx'ın *Alman İdeolojisi*'ndeki kimi formüllerinden türetilmiştir. Marx bu yapıtta ideoloji ile dünya "*camera obscura*"daki gibi veya "nesnelerin ağtabakada ters duruşu" gibi, "insan beyninde oluşan vehimler" gibi başaşağı belirir demektedir. Buna bağlı olarak ideoloji egemen sınıfın düşünürlerine ilham verecek, algılayabilen ideologlar "sınıfın kendisi hakkındaki aldatıcı görüşünü mükemmelleştirecek, bunu yaşamlarının ana kaynağı haline getireceklerdir."[8] Böylece ideoloji aldatıcı bir görüş, gerçekliğin baş aşağı şekli olarak tanımlanmakta, ya insan beyninin yanılgılı algılama süreçlerince, ya da sınıf çıkarlarının etkisi altında kendini aldatma sonucu üretildiği öne sürülmektedir. İdeoloji, doğru yönde duran, ideolojinin

---

* **Düzdeğişmeci** -(metonymy)- Eğretilemeye karşıt olarak, tümcede dizimsel bir bağıntı kuran ya da belirtilen gerçeklik düzleminde yan yana bulunan öğelere ilişkin olarak, benzetme yapılmaksızın sonucun neden, kapsayanın kapsanan, bütünün parça, genelin özel, somut adın soyut kavranan yerine kullanılması yoluyla oluşan değişmece türü. Ör. *bütün kentte oturanlar* yerine *bütün kent*.

etkisi olmasa mükemmel olarak anlaşılabilecek bir gerçekliği yanlış algılamak, yanlış anlamak olacaktır. Althusser'in ifade ettiği gibi, Marx'ın *Alman İdeolojisi*'ndeki formülleri ideolojiyi, "salt aldatıcı görüntü, salt rüya yani hiçlik" olarak algılamaktadır. "Onun tüm gerçeklikleri ona dışsaldır."[9]

Bu aynı zamanda Lukacs'ın ideoloji kavrayışının da sorunu olacaktır. Althusser ve taraftarları bunu, öznenin rolünü yanlış tanımlayan ve bilimin özerkliğine saldırıda bulunan, idealist ve tarihsici bir hesabın özeti olarak tarif etmişlerdir. Örneğin Nicos Poulantzas, Lukacs'ı sınıfsal özne ile ideoloji ilişkisini genetik kavramlarla algıladığı ve ideolojileri "sınıfsal öznelerin arkasında taşınan plakalar gibi"[10] kavradığı için suçlamaktadır. Gareth Stedman Jones ise Lukacs'ı sosyalist ideolojiyi sınıf bilinci olarak tanımladığı, bilimi sınıf bilincine dönüştürdüğü ve burjuvazinin ideolojik egemenliğini destekleyen kurumsal araçları ele almadığı için eleştirmektedir.[11]

Tarihsici ve hümanist sapmaların temsil ettiği öznelci duruşun tersine, Althusser ve taraftarları Marx'ın *Kapital*'de ve diğer olgunluk dönemi yazılarında açıklanmış bulunan daha radikal bir kavramı öne sürerler. Bu kavram Marx'ın kendisinden bile saklanmış olan ve semptomatik okuma araçlarıyla ortaya çıkartılması gereken yeni bir bilimsel sorunsala ulaşmaktadır. Bu yaklaşıma göre ideolojinin araçlarda (apparatuses), ritüellerde ve pratikt nesnel bir varlığı bulunmaktadır; bu manevi veya düşünsel değildir, öznel değil, nesnel ve dışsaldır; o toplumun nesnel bir yüzüdür, toplumsal bütünlüğün talebidir; hiçbir özne tarafından üretilmeyen, ama özneyi şekillendirip, oluşturan kendini tekrar edecek tarzda yapılanmış bir olgudur. Althusser'e göre ideoloji bir sunumlar sistemidir, "fakat çoğu durumda bu sunumların 'bilinçle' hiçbir ilgisi bulunmamaktadır: bunlar genellikle hayaller, kimi zaman da kavramlardır fakat her şeyin üzerinde insanlığın büyük çoğunluğunu 'bilinçleri' aracılığıyla değil, yapılar olarak (as structures) ikna eder."[12]

Althusser ideolojinin gerçekliğin yanlış anlaşılması (veya daha çok bireylerin gerçek varlık koşullarıyla ilişkilerinin hayalci ifadesi) olduğunu inkar etmez, fakat bu yanlış algılama veya hayalci sunumun bir öznenin veya hayalin ya da gerçeği başaşağı eden yanlış bilincin ürünü olmadığı fikrini korur. Ona göre:

> ideolojinin tahrifatı toplumsal bütünlüğün kendi doğasından kaynaklanan, toplumsal olarak zorunlu bir işlevdir, daha açıkçası, yapısal olarak belirlenmenin bir işlevi olarak, bu yapı tarafından belirlenen yeri işgal eden bireyler için, toplumsal ve anlaşılmaz olarak oluşmuştur. Toplumsal yapının bu anlaşılması güç oluşumu, toplumsal bütünleşme için gerekli olduğundan, zorunlu biçimde dünyanın efsanevi sunumunu yapar.[13]

Buna ek olarak Althusser, "genel ideoloji" kuramıyla "özel ideolojiler" kuramı arasında bir ayrım oluşturur.[14] Genel ideolojinin işlevi öncelikle üretim ilişkilerini yeniden üretmek ve toplumsal bütünlüğün birliğini sağlama almaktır. Bunu bireylerin kendilerini mevcut düzene özgürce boyun eğdiklerini zanneden bireyler olabilmesi için yapar. İdeoloji öznelere verilen görevleri yerine getirmeleri ve durumlarına katlanmaları için yardımcı olur. Bu anlamda ideoloji ölümsüz ve tüm tarihi kapsayıcıdır.[15] Fakat ideolojinin bu asli işlevi genelde sınıflı toplumların somut tarihsel durumları ve sömürülenlerin kendi koşullarını kabul etmesiyle, sömürücü sınıfın egemenliğinin devamını sağlayan özel ideolojilerce belirlenir. Sınıflı toplumlar da ideoloji varolduğundan bu yana çeşitli ideolojik eğilimlere (yani; egemen ve egemenlik altında olan ideolojiler olarak) bölünmüştür.[16]

Egemen ideolojiler, belirli şartlar altında sömürülen sınıfların tepkilerini ifade etmeye yarayabilirler, fakat bunlar egemen sınıfın dili ve mantığı açısından bağımlı, şikayetlerini olduğu gibi ifade eden ideolojilerdir. Bu nedenle işçi sınıfı, dışarıdan bilimin yardımına gereksinim duyar ve onu almaksızın kendisini burjuva ideolojisinden kurtaramaz. Althusser'e göre, "işçi sınıfının kendiliğinden ideolojisinin, burjuva ideolojisinden kurtulma noktasına dönüşmesi için, bilimin yardımı olmadan aldığını, ideolojiden

kökten farklı yeni bir unsurun etkisiyle kendi kendine dönüştürmesi gereklidir: Doğru bilimle."[17]

Bu yaklaşımıyla Althusser'in, Marksizm ile işçi sınıfının kendiliğinden bilinci arasındaki radikal Leninist ayrımla negatif bir ideoloji kavrayışı aracılığıyla buluşması büyük bir başarıdır. Buna, ideoloji kavramını bilim alanından çıkararak ulaşmıştır. Lenin ise bunu kendiliğinden bilinç sahasına sokmaktadır. Marksizm köken ve yapı olarak işçi sınıfının kendiliğinden bilincinden ayrılmaya devam etmektedir, fakat artık bir ideoloji değil, bilimdir. İşçi sınıfı ideolojisi, doğal olarak burjuva ideolojisine tabi olan kendiliğinden bilinçtir. Öyleyse, işçi sınıfı ideolojisi de dahil olmak üzere, tüm ideolojiler tahrif edilmiş ve esrarengiz hale getirilmiş sunumlar sisteminden ibarettir.

Fakat tabii ki negatif bir ideoloji kavramıyla Lenin'in iki bilinç arasında yaptığı ayrımla buluşmanın bir maliyeti olmuştur. İki önemli çelişki bulunabilir. Birincisi, ideolojiyi nasıl hem toplumun geniş kapsamlı bir örneği hem de bilim karşıtı olarak düşünmek mümkün olur? İkincisi, eğer ideoloji öznelerin kurulu düzene "özgürce" tabi olmalarını sağlayarak, üretim koşullarını yeniden üretmeye yarıyorsa, herhangi birisi nasıl kurulu düzeni radikal olarak eleştirebilir? Herhangi bir bireyin ideolojiden nasıl kurtulabildiğini anlayabilmek neredeyse imkansızdır. Tabii burada bilime Althusserci bir başvuru var; fakat o zaman şu soruyu sormak gerek: bilim nereden geliyor? Marx'ı başka sözlerle anlatmaya çalışmak adına bilime başvuru, eğitimcilerle bilim adamlarının kendilerinin eğitimli olması gerektiğini unutturuyor. Onlar ideolojiden nasıl kurtulabiliyorlar?

Öyle görünüyor ki Althusser'in ideoloji kuramı bir başarısızlıkla karşı karşıyadır. Ya toplumu iki gruba bölecek ve aynı Fransız Aydınlanmacı filozoflarının (Marx'ın Feuerbach üzerine üçüncü tezinde eleştirdiği), akla doğal olarak sahip olan ve umursamaz, pasif insan kitlelerini tek başına aydınlatacak insanlar olduklarına inanmaları gibi, bir grubun bilime sahip olduğu için

üstün ve diğerlerini kurtarması gerekenlerden oluştuğunu varsayacaktır. Ya da kuramsal olarak egemen ideolojinin zorunlu hegamonyası tıpkı bir ideolojinin basitçe belirli araçlarla kavratıldığı ve topluma isteği dışında ya habersizce ya da sahtekarlıkla kabul ettirilen bir şey olduğu konusu gibi çözümlemeye tabi tutulacaktır. Bu, Althusser'in "sistemin onları yapmaya zorladığı işlerden kuşku bile duymayan...böylece kendi sadakatlarını okulun bu ideolojik temsilinin ve korunması için kullanmalarından çok az kuşku duyan" ilerici öğretmenlerden özür dilemesinin nedeni olabilir.[18]

1976'da, bu sorunlar nedeniyle ağır biçimde eleştirildikten sonra Althusser, pek tatmin edici olmayan[19], gönülsüz özeleştirisinden sonra, ideoloji kavramına negatif yaklaşmaktan kesinlikle vazgeçmiş göründü. Eski yaklaşımındaki sorgulama kavramını ideolojinin temel mekanizması olarak korudu, ama bunu egemen ideolojiye zorunlu bağımlılık kavramından ayırdı. Hatta, Komünist Partisi'nin kendisini ifade ettiği, insanları sisteme karşı mücadele eden özneler olarak değerlendiren bir proletarya ideolojisinden bile söz etti.[20] Althusser şimdi de proletarya ideolojisinin yalnızca işçi sınıfının kendiliğinden eylemine dayanmadığını, Marksizmin nesnel bilgilerinden yararlandığını öne sürüyor. Ona göre proletarya ideolojisi "kitleleri diğer ideolojiler gibi etkileyen (bireyleri özne olarak değerlendirerek), ancak tarihsel deneyimleri özümlemiş ve bilimsel çözümlemelerin ilkeleriyle aydınlanmış"[21], çok özel bir ideolojidir. Negatif ideoloji kavramı ve bilimle ideoloji arasındaki karşıtlık kaybolmuş; Althusser sonunda Leninist yaklaşıma ulaşmıştır.

Ancak bu defa daha ileri gitmiş ve Gramsci'ye başvurarak, bilimle, işçi sınıfının kendiliğinden ideolojisi arasındaki açıya işaret etmiştir. Bu, önemli bir perspektif değişikliğini gösterdiği için dikkat çekicidir. Antonio Gramsci bilimle kendiliğinden yaklaşımlar arasındaki bölünmeyi oluşturan çifte etkiyi göstermeye

çalışmıştır. Marksizm aydınlarca üretilmiştir, ancak aydınlarla aydın olmayanlar arasında kesin bir ayrım yapılamaz. Marksizm düzeltilmesi mümkün olmayan bir çarpık bilincin yerini almadı, kollektif bir iradeye ve sınıfta zaten varolan, ancak daha eleştirel olarak ele alınması gereken tarihsel kökene işaret etti ve bunu tanımladı.[22] Althusser'in şimdi onayladığı ve aşağıda yer alan yaklaşımı Gramsci'nin bu görüşlerinden kaynaklanmıştır:

> Marksist teori tabii ki engin bir kültüre sahip olan aydınlarca kavranmıştır, ancak bu kavrayış *işçi sınıfı hareketinin içinden* bakılarak gerçekleşmiştir...Emekçi bir kökenden olmayan aydın, emekçi haline gelmelidir...bunu emekçilerin mücadelesini paylaşarak yapmalıdır...Marx da bunu yapmıştır: *proletaryanın organik aydını haline gelmiştir* (Gramsci)...Marksist teorinin eylemi dikkate alınmadan ithal edilmesinden kaynaklanan sorunlar, *kuramın işçi sınıfı hareketi içinde yayılmının işçi hareketi içinde kavranması* sorununa dönüşmüştür.[23]

Önemli bir çelişkiyi çözen bu dönüşüme rağmen, Althusser'in kuramı ideolojiyi hala öznelerle eylemsiz olarak yüz yüze gelen bir söylem olarak algılamaktadır. Bu yaklaşıma göre özneler *yardımcı olmaktan* başka işlev görmez. Onlar belirli ideolojik anlamların *taşıyıcıları* olarak oluşturulmuşlardır. Althusser toplumsal bütünlüğü ve tarihi öznesiz süreçler olarak algılamıştır. Öznelerin, toplumsal bütünlüğü oluşturan düşünce ve süreçlerin üreticisi olduğunu inkar edebilmek için Althusserciler, onların daha çok belirli temsiliyet biçimleri için üretilmiş ve oluşturulmuş olduğunu öne sürerler. Özne onlarca, belirli nesnel toplumsal pratiklerin kesinleştiği (kristalize olduğu) alan olarak algılanır. Fakat buradaki pratik ile, toplumsal gerçekliği oluşturan bilinçli insan eylemi kastedilmemekte, yapısalcı-fonksiyonalist gelenekteki rol kavramı gibi, özneyi eylemden ayrı biçimlendiren ve eylemden ayıran verili rol beklentileri sistemine benzeyen içi boş nesnel bir biçim tanımlanmaktadır. Özneye yöneltilen bu saldırı ve söyleme tanınan öncelik daha sonra postyapısalcılık ve postmodernizmin temel dayanakları olacaktır.

Althusser'in toplumsal bütünün birliği konusuna yaklaşırken, kimliğe değil de, farklılık temeline dayandırdığı anlayış kendi sonuçlarına da gebeydi. Nitekim, Althusser'in kendisi, bütünlük ve ekonomik yapının belirleyici rolü konusundaki düşüncesini koruduysa da, kimi ardılları farklılık anlayışını uçlara çekerek, işi yapı ve bütünlük düşüncelerini ortadan kaldırmaya kadar götürdüler. Althusser'de çoğu görece özerk halin açık anlatımı, post-yapısalcılarda birbirinden kesin olarak özerk olan alanların arasındaki zorunlu iletişimsizlik ve heterojenlik haline dönüşecekti. Söylem olarak algılanan ideolojik duruş artık yalnızca ekonomi tarafından belirlenmekle kalmayacak, ideolojinin kendisi toplumsal yaşamın tüm alanlarını oluşturucu bir etki yapacaktı.

Althusser'in ideoloji kuramı, Marx'ın hümanist ve tarihsici anlatımına saldırarak, daha sert ve indirgemeci olmayan bir Marksizm arayışı adına karmaşık bir girişim olarak başladı. Althusser'in kuramındaki anlam karmaşası ve çelişkilerin çoğu da bundan kaynaklandı. İdeolojinin göreli özerkliği ile bilimin mutlak özerkliğini birleştirmeye çalışarak, negatif ideoloji kavramı ile özneyi önemsemeyerek, genel ideoloji kavramı ile tarihsel kesitlere özgü özel ideoloji kavramını birleştirmeye uğraşarak, ekonominin belirleyiciliği ile söylemin sona erdiğini savunarak Althusser çok zor problemlerin tohumlarını attı ve bunlar nihai olarak, kuramın kendisinin çözülmesine yol açtı.

Althusser Okulu'nun Bölünmesi ve Çözülmesi

Althusser'in 1976'daki çarpıcı dönüşümünün boyutları ve derinliği İngilizce konuşan dünyada[24] pek bilinmez, zaten bu dönüşüm Althusser'in etkisinin zayıflamaya başladığı bir dönemde başlamıştır. Bu nedenle Althusserciliğin dünya çapındaki etkisinin temel olarak onun ilk yaklaşımlarına dayanması şaşırtıcı değildir. Bunun yanı sıra iki etken daha akılda tutulmalıdır. Bir

yandan, Althusser'in düşüncesinin özgün ve ayırdedici özelliği ideoloji ve bilim arasındaki güçlü karşıtlığı ortadan kaldırdığında kısmen kaybolmuştur. Diğer yandan, Althusser'in ilk ideoloji kuramının alıcı bulmasının nedeni, kuramın 1960 ve 1970'lerin ilk yıllarında çok moda olan yapısalcı temalarla açık bağlantısıdır. Ancak "genç" Althusser'den etkilenen bazı yazarların ilk dönemlerde kuramda görülen eksiklikleri eleştirerek, Althusser'in düşüncelerini tamamlamaya çalıştıkları ve onun gelecekteki perspektif değişiminin önünü açtıkları da doğrudur.

Althusser'in ilk dönemlerine eleştirel yaklaşmama rağmen, çok farklı disiplinlerden pek çok yazarın Althusser'in ilk çalışmalarının değişik yönlerinden etkilenmesi ve bu çalışmaları ampirik araştırmalarda verimli alanlara taşıması, Althusser'in orijinal kuramının entelektüel gücünün önemine tanıklık etmiştir. Araştırma alanlarında yapılacak bir inceleme, Althusser'in etkisinin pratikte tüm toplumsal bilimleri kapsadığını gösterecektir. Antropoloji, felsefe, sosyoloji, siyaset bilimi, dil bilim, göstergebilim, anlam bilim, kültür, edebiyat eleştirisi, kriminoloji ve psikoloji konularında çalışan oldukça önemli sayıdaki aydın ve akademisyen Althusser'den şu ya da bu şekilde etkilenmiştir.

Antropolojide, Maurice Godelier'in[25], Emmanuel Terray'ın[26], Georges Dupre'nin[27] ve Pierre-Philippe Rey'in[28] çalışmalarında Althusser'in yaklaşımlarının kesin izlerini görmek mümkündür. John Taylor[29] gelişme sosyolojisi yaklaşımını tümüyle Althusserci bilim ve üretim tarzı kavramlarına dayandırmıştır. Siyaset biliminde Nicos Poulantzas[30], Ernesto Laclau[31] ve Chantal Mouffe[32] ideoloji kavramıyla ilgili tüm konularda işe Althusserci tezlerden başlamışlardır. Stuart Hall[33] kültürel, ideolojik ve ırk konularındaki yaklaşımlarını geliştirirken Althusserci yapısalcılık ile sistematik bir diyolog içinde olmuştur. Edebiyat eleştirisi alanının Althusser'in ideoloji kavramından etkilendiğini Pierre Macherey'in[34] ve daha az ölçüde de olsa Terry Eagleton'un[35] ilk

dönem çalışmaları göstermektedir. Colin Sumner'ın yasa ve ideoloji araştırması da[36] Althusser'in kuramına çok şey borçludur.

Felsefe ve toplumsal bilimler kuramında John Mepham[37], Barry Hindess ve Paul Hirst[38] çalışmalarını neredeyse tümüyle Althusser'in kuramının mantığının genişletilmesi ve eleştirisine dayandırmışlardır. Göstergebilim ve psikolojide Julia Kristeva[39], Jean-Louis Baudry[40], Philippe Sollers[41] ve diğer Fransız aydınları Tel Quel dergisinin etrafında birleşerek, dil bilim, psikoanaliz ve Althusserci Marksizmi bir araya getirmeye çalıştılar. Çalışmaları İngiltere'de Rosalind Coward ve John Ellis[42], Diane Adlam ve *İdeoloji ve Bilinç*[43] dergisi etrafındaki pek çok grubun katkısıyla yankı buldu. Bu insanlar çözümlemelerini ideoloji ve öznenin oluşumu üzerinde odaklandırmışlardı. Benzer şekilde, anlam bilim alanında Michel Pecheux[44] söylem analizi ile Althusserci ideoloji kavramını metodoloji ile birleştirmeye çalıştı.

Bu yazarların tümünü, katkılarıyla tartışmak hem bu bölümün sınırlarına sığmayacak, hem de ilgi alanımızın dışında kalacaktır. Bu nedenle önerim, ideoloji kavramı tartışmaları ile doğrudan ilişkili olan kuram ve yazarlar üzerinde yoğunlaşmaktır. Bu alanda Althusser'in etkisinin çarpıcı bir çok anlamlılık taşıdığını iddia ediyorum. Hem negatif ideoloji kavramını koruyan yaklaşımların ortaya çıkmasına yol açmış, hem de doğal bir perspektifi içeren diğerlerinin oluşumunu sağlamıştır. Hem bilimle ideoloji arasındaki güçlü karşıtlığı kanıtlamak için kullanılmış, hem de bu karşıtlığın ortadan kalkmasını desteklemiştir. Bir çok araştırma alanında yararlı ve doğru Marksist ideoloji çözümlemesi yapılmasına yol açmış, ama aynı zamanda iç çelişkiler ve Marksizmin tamamıyla terkedilmesi ile sonuçlanan dogmatik ve soyut kuramlaştırmalara neden olmuştur.

Bu temel çok anlamlılıkla bağlantılı olarak Althussercilerin genel olarak üç büyük çıkışsızlıklarının ayrımsanabileceğini öne sürmek istiyorum. Birincisi, negatif ideoloji kavramı ile dü-

şüncelerin ve politik süreçlerin sınıfsal belirlenimine ilişkin bazı temel Marksist tezleri bir arada tutma eğilimi vardır. Bilim ve ideoloji arasındaki Althusserci karşıtlık ise onun en önemli özelliklerinden biri olmaya devam etmektedir. İkincisi, Gramsci'nin düşüncesinden kaynaklanan ortalamacı bir eğilimin varlığıdır. Bu eğilim negatif ideoloji kavramını ve ideoloji ile bilim arasındaki karşıtlığı devreden çıkartarak, ideolojinin üzerinde esasen bir sorgulayıcı olarak durur. Bu yaklaşım belirlenmeye (determination) ilişkin temel Marksist tezleri, açımlama kavramını devreye sokarak yeniden tanımlamaya, böylece hem sınıfların rolü ve sınıf çelişkileri konusundaki görüşleri korumayı, hem de sınıf indirgemeciliğini dışarıda bırakmayı amaçlar. Son olarak da, yalnızca negatif ideoloji kavramına karşı çıkmakla yetinmeyen, aynı zamanda onun yerine tüm toplumsal ve siyasal yaşamın ilkelerini oluşturan bir söylem yerleştirerek ekonomik yapı ve sınıf analizine dayalı toplumsal belirlenme düşüncesini tamamıyla devreden çıkartan bir eğilim vardır. Bu eğilim Marksizme bir zorunluluk biçimi, ekonomizm ve indirgemecilik olarak saldırmakla ve postyapısalcılığa karışmakla son bulur.

Althusserci Ortodoks Çizgi

İlk grupta kariyerleri boyunca az ya da çok Marksist bir çözümleme çizgisini sürdüren Poulantzas, Godelier, Mepham ve Pecheux gibi yazarlar yer alabilir. Bu yazarların tümü aynı temel Althusserci tezleri paylaşırlar, ama aynı zamanda Marx'ı derinlikli olarak incelemişler ve onun yazıları hakkında kendi bağımsız görüşlerini geliştirerek, bu temelde önemli kuramsal katkılarda bulunmuşlardır. Poulantzas'ın katkısı sınıflar ve devlet kuramı, daha genel ifade edersek, gelişmiş çağdaş kapitalist toplumların politik ve ideolojik konumlanışının kuramı olmuştur. Godelier, Marx'ın meta fetişizmi ve Levi-Strauss'ın ilkel top-

lumlarda akrabalık ilişkilerinin rolü düşünceleri üzerine, ilkel toplumlarda ideoloji ve kültür kuramını geliştirmiştir. Mepham, *Kapital*'in üzerine, *Alman İdeolojisi*'ni dışarıda bırakarak, Marksist ideoloji kuramı konusunda görüşlerini oluşturmuştur. Pecheux söylem analiziyle tarihsel materyalizm arasındaki ilişkiyi incelemiştir.

İdeoloji kavramı söz konusu olduğunda bu yazarların tümü Althusser'in yanlış bilinç eleştirisine katılmakta ve ideolojiyi düşünce olarak üretenin özne olmadığı, ancak pratiğin ve adetlerin maddi varlığı olarak algılanan ideolojinin özneyi oluşturduğu düşüncesiyle yola çıkmaktadırlar. Yanlış bilinç kavramına karşı çıkmalarına rağmen, Marx'ın kuramıyla hiç değilse biçimsel olarak bağlantı içinde, Althusser'in erken çalışmalarında yer alan negatif ideoloji kavrayışını korumuşlardır. İdeoloji düşüncesinin bilimin karşıtı, "hayali bir yer değiştirme" olduğunu vurgulamışlar, bireyleri esaslı bir yanlış algılamanın özneleri olarak değerlendirip, egemenlik sisteminin yeniden üretimine yardımcı olduğunu düşünmüşlerdir. Tabii ki Marx'ın ideoloji kavramıyla bu yazarların kavrayışları arasında önemli farklılıklar vardır. Ancak aynı zamanda Marx'la, aynı negatif ideoloji kavramını paylaşmalarından ve ideolojiye yükledikleri kimi fonksiyonların benzer olmasından kaynaklanan çarpıcı benzerlikler de bulunmaktadır.

Nicos Poulantzas işe tarihsici ideoloji kavramının eleştirisiyle başlamaktadır. Marksizm'deki bu gelenek muhtemelen genç Marx'ın kendisiyle başlamış ve Lukacs, Gramsci, Marcuse, Adorno ve Lucien Goldmann ile devam etmiştir. Poulantzas'a göre böylesi bir kavrayış öznenin ve yanlış bilinç düşüncesinin üzerinde merkezileşmiş ve ideolojiyi yabancılaşmayla tanımlama eğilimi göstermiştir. Böyle olunca da ideoloji fazlasıyla politikleşmiş ve özerkliğini kaybetmiştir. İdeolojinin sınıfsal öznenin dünya görüşü olduğu konusuna fazlaca vurgu yapmış ol-

ması nedeniyle, ne egemen ideolojinin diğer sınıflardan kaynaklanan ideolojik unsurları da kapsadığını, ne de işçi sınıfı ideolojisinin egemen ideoloji tarafından kirletilebileceğini anlaması mümkün olmuştur.

Althusser'i çok yakından izleyen Poulantzas ideolojiyi yalnızca bir kavramsal sistem olarak değil, toplumun, esas olarak bireylerin varlık koşulları içinde yaşadıkları ilişkilerin biçimini belirleyen "yaşanmış deneyim"inin nesnel düzeyi olarak algılar. Hatta, yabancılaşma ve yanlış bilinç üzerinde yoğunlaşan sorunsalı reddetmesine rağmen Poulantzas, ideolojinin "zorunlu yanılgı" olduğu ve "gerçek çelişkileri gizleyerek, taşıyıcılarının deneyimlerinin ufku olarak hizmet gören, hayalci bir düzeyde görece tutarlı yeni bir söylemi oluşturmak doğrultusunda kesin bir işleve sahip bulunduğu"[45] fikrini korumaktadır. Bu alıntı Marx'ın yaklaşımıyla tamamen uyumludur.

John Mepham ise, Althusser'in *Alman İdeolojisi* eleştirisine tamamen katılmakta, fakat saldırısını daha detaylı bir titizlikle işlemekte ve onun yanlış yaklaşımlarını *Kapital*'den aldığı üç tezle değiştirme amacı taşımaktadır. Birincisi, ideoloji yapısal bir söylemdir. İkincisi, ideoloji ve gerçeklik arasındaki ilişki bilgilenmeye dayalı bir ilişkidir. Üçüncüsü, ideoloji gerçekliğin karmaşıklığından kaynaklanır. Geleneksel Althusserci kaygılar bu tezlerde gösterilmiş ve ideoloji "yanlış algılama"ya dayalı şaşırtma olmaya devam etmiştir. Marx'ın Kapital'deki "gerçek ilişkiler" ile "olgusal biçimler" ayrımına müracaat ederek Mepham, gerçekliğin insanlara kendisini gerçek ilişkileri gizleyen bazı görünümlerde sunduğunu öne sürmektedir. Ona göre ideolojik yanılsamaların kaynağı gerçekliğin olgusal biçimlerinde bulunmakta ve "ideolojinin işlevi gerçek sosyal ilişkileri gizlemek"[46] olmaktadır. Bir çok başka yönden Marx'dan farklılaşsa da, bu yaklaşımıyla Mepham Marx ile uyumludur.

Maurice Godelier de Kapital'de yer alan öz ve görünüm arasındaki ayrımdan yola çıkar. Godelier'e göre gerçekliği yanlış al-

gılayan özne değildir, gerçekliğin kendisi özneyi yanlış yönlendirir.[47] Ona göre bu, meta fetişizminin zorunlu sonucudur ve ideolojinin temellerinin öznel değil nesnel olduğunu gösterir. Marx'ın meta fetişizmini açıklarken dinler dünyası ve mitoloji arasında kıyaslamalara başvurduğuna dikkat çeken Godelier, kapitalizm öncesi toplumlarda dini ve mitolojik çok çeşitli fetiş bulunduğunu ve bunların da yanıltıcı ve şaşırtıcı sonuçlara işaret ettiğini öne sürmektedir. Bu dini, ideolojik biçimlerin kaynağı meta üretimi değil, üretici güçlerin yoksulluğu ve geri kalmışlığıdır. Doğa ilkel insanlarca, insan dünyasıyla analoji yapılarak gizemli bir gerçeklik olarak ifade edilmiş, yani doğanın görünmeyen güçleri, doğru dürüst anlaşılamadıkları için, bilinçli ve irade sahibi özneler olarak tarif edilmiş, insanlarla iletişim kurma yeteneklerinin olduğu varsayılmıştır. İlkel insanlık için doğa ve toplum kendiliğinden gizemli ve fantastik biçimlere sahiptir.

Burada Godelier Marksist ideoloji teorisi ile Levi- Strauss'ın mitoloji çözümlemesinin buluştuğunu farkeder. Mitoloji çözümlemesinde akrabalık ilişkileri mitolojiyi destekler, fakat aynı zamanda Godelier ilkel toplumlarda akrabalık bağlarının üretimin toplumsal ilişkilerinin yapısı olarak işlev gördüğünü de tesbit eder. Çağdaş antropologlar tarafından keşfedilen, geleneksel toplumlarda akrabalık ilişkilerinin üstünlüğü, aynı zamanda Marksizmin öne sürdüğü gibi ekonomik yapının üstünlüğüdür. Böylece Godelier Althusserci ideoloji kavramını, ilkel toplumlarda gerçeğin aldatıcı dışavurum alanı olarak genişletmiş ve genel ideoloji teorisini hem sınıflı hem de sınıfsız toplumlarda bulunan bir olgu olarak algılamıştır.[48]

Bu hatırlatıcı çözümleme bir anlamda efsaneyi ideoloji içinde eritme eğilimi taşıdığından muhtemelen Marx tarafından kabul edilmeyecekti. Meta fetişizminde insan emeğinin ürünleri yaşam bulurlar, halbuki mitolojinin efsanevi dünyasında efsanevi ka-

rakterlerle kuşatılan, doğadır. Marx'a göre ideoloji yalnızca üretim ilişkileri çelişkili yapıya sahip olan sınıflı toplumlarda varolabilir. Efsane ise tersine, bir üstünlük olarak sınıfsız toplumlarda vardır. Bütün bu farklılıklara rağmen efsane ve ideoloji arasında, çelişkileri maskelemeyi sağlayan açık bir benzerlik vardır: efsane doğayı kontrol etme yeteneksizliğini gizler, ideoloji ise sınıf egemenliğini gözden saklar.

Michel Pecheux Althusserci ideoloji kuramı ile eleştirel dilbilim araştırmalarını birleştirir. Dil ile söylem arasındaki temel ayrımdan yola çıkarak, bunları dil ve söz arasındaki geleneksel yapısalcı ayrımın yerine geçirir. Pecheux:

> *dil* sistemi hem materyalist hem idealist için, hem devrimci hem karşıdevrimci için, verili bir bilgiye sahip insanla buna sahip olmayan için aynıdır. Ancak bu, karşıt karakterlerin aynı söyleme sahip oldukları anlamına gelmez: *dil* farklılaşmış söylem süreçlerinin ortak tabanıdır [49]

Söylem süreçleri söz gibi, dilin bireysel arızi kullanımı gibi değerlendirilemezler, bunlar sınıfsal ideolojik ilişkilerin içindedir. Pecheux, Althusser'in ideolojinin bireyleri özneler olarak belirlediğini öne süren ana tezini, söylemin kökeni veya kaynağı olarak öznelliği reddettiği sürece, materyalist söylem kuramının anahtarı olarak kabul etmektedir. Öznelerin öznelci olmayan kuramı ise, üretim ilişkilerinin dönüşümü ve yeniden üretiminin ideolojik koşullarının kuramıdır. Bu kuram tüm üretim tarzlarının çelişkili karakterde olduğunu varsayar ve ideolojik alanda sınıf mücadelesinin ideolojik ifade araçlarından geçeceğini ifade eder.

Sınıf mücadelesi bağlamında Althusser'in ideolojik ifade araçları kavramını benimseyen Pecheux aşağıdaki noktaları vurgulamak ister. Birincisi, ideoloji tüm toplum için "bir devrin ruhu" olarak yeniden üretilmemektedir. İkincisi, sınıflar sınıf mücadelesinin öncesinde de mevcutmuş gibi her sınıfa bir ideoloji atfetmek mümkün değildir. Üçüncüsü, ideolojik ifade araçları egemen ideolojinin dışavurumu değil, onun gerçekleştirildiği alan ve vasıtalardır. Dördüncüsü, ideolojik ifade araçları bu nedenle ege-

men sınıfın basit vasıtaları değildir.[50]

İdeolojinin maddi bir güç haline gelmesi değişik ideolojik ifade araçlarıyla sağlanır. Bu, ideolojinin bölgesel karakterli ve sınıfsal kullanıma açık "ideolojik oluşumlar" olarak varolduğu anlamına gelir. Bu ideolojik oluşumlar içerisinden "söylem oluşumları" neyin nasıl söyleneceğini belirler. Karmaşık söylem oluşumlarının tümü "söylemlerarası" (interdiscourse) diye adlandırılır. Pecheux bu doğrultuda iki ana tez geliştirir. Birincisi, kelimeler, deyimler, sıfatlar vb. nin tek başlarına bir anlamları yoktur, yalnızca üretildikleri söylem oluşumuyla anlam kazanırlar. Yani kelimelerin anlamı, onları kullananların hangi ideolojik pozisyonda olduklarına bağlı olarak belirlenir. Böylece Pecheux "bireylerin konuşan özneler (kendi söylemlerinin özneleri) olarak 'dil içinde' onlara tekabül eden ideolojik oluşumu temsil eden söylem oluşumu ile belirlendiklerini"[51] doğrular. Başka bir deyişle ideoloji hem özneleri hem de anlamları oluşturur, yani özneler ve anlamlar, kayıtsız şartsız birincil kanıt olarak sunulur.

İkincisi, bu kanıt bize özne olduğumuzu ve açık anlamlı kelimelerin ideolojik etkileri olduğunu anlatır. Tüm söylem formasyonları, oluşturdukları belirgin saydam anlayış, söylemler arasındaki çelişkili maddi nesnellik ve ideolojik oluşumlara nihai bağımlılıkları dolayımıyla kendilerini gizlerler. Başka bir deyişle, tüm söylem süreçleri ideolojik sınıf ilişkilerinden kaynaklanırlar ve aslında ideolojik ifade araçlarını engelleyen sınıf mücadelesinden etkilenirler. Fakat bu çelişkili oluşumlar ideoloji tarafından oluşturulan anlamın açıklığını maskeler. Bu belirlemelerden negatif bir ideoloji kavramı ortaya çıkar. Ancak Pecheux ideolojik ifade araçlarına yaptığı vurgu ile ve onları sınıf mücadelesi alanında tanımlayarak Althusser'in ötesine geçer. Böylece hem üretim ilişkilerinin yeniden üretimine, hem de onların dönüşümüne katkıda bulunur.

Bu bölümde tartışılan yazarlarla Marx arasındaki farklılıklar

ne olursa olsun, bunların tümü bazı temel Marksist ilkelere bağlı kalmışlardır. İdeolojik alanın göreli özerkliğini ortaya çıkarmaya çalışmışlar ve ideolojiye klasik Marksizmin hiç vermediği bir rol ve etkinlik yüklemişlerdir. Fakat son tahlilde belirlenmenin toplumsal üretim ilişkilerinin yapısından kaynaklandığı fikrini korumuşlardır. İdeolojiyi bireyleri özne haline getiren bir söylem olarak algılarlar ama dili ve söylemi toplumsal yaşamın son bağımsız hali olarak göstermezler. Sınıf indirgemeciliğini ve ideolojinin sosyal sınıfların arkasında takılı plakalar olarak görülmesini eleştirmişler, ancak sınıf analizinin hakkını vermişler ve sınıf mücadelesinin belirleyici rolünü kabul etmişlerdir. Sosyalizme ulaşmak için sınıfsal ittifaklara girilmesinin zorunlu olduğuna inanmış olabilirler ama işçi sınıfının öncü rolü olmaksızın sosyalizmin kurulamayacağını da kabul etmişlerdir.

Bütünleştirme İçin Siyaset, Belirleme İçin İdeoloji

Bu alanda iki temel katkı bulunmaktadır. Bunlardan ilki ve başta geleni Ernesto Laclau'nun *Marksist Kuramda Politika ve İdeoloji* adlı yayınında en açık ifadesini bulan ilk çalışmalarıdır. İkincisi ise, Stuart Hall'ın Althusser, Laclau ve Gramsci'nin ilginç kuramsal sentezinden, medya ve diğer kültürel araçlarda ideolojinin yerini açığa çıkaran somut araştırmalarına uzanan çalışmalarıdır. Bu yazarların ikisi de Althussercilikle yola çıkarlar, fakat önceki bölümde tartışılan yazarların tersine, Althusser'in eksikliklerine kuşkuya yer vermeyecek bir tarzda eleştirel yaklaşır ve onun görüşlerini seçici bir senteze tabi tutarak, en olumlularını Gramscici bir perspektifle kuramsal olarak birleştirirler.

Laclau ve Hall, Marx'ı çok iyi bilmekte ve kuramlarını Marksizmin içinde geliştirmek istemektedirler, ancak hem orijinal Marksist negatif ideoloji kavramını, hem de Althusser'in ilk negatif anlayışını terketmekte tereddüt etmemektedirler. Bir anlamda Althusser'in Gramscici nötr ideoloji kavramına doğru dö-

nüşümünü benimserler. "Genel olarak" İdeoloji kuramı fikri, ideolojinin üretim ilişkilerinin yeniden üretimindeki özel işlevi ve ideoloji-bilim karşıtlığı terkedilmiş, sınıf mücadelesi ideoloji sorunsalının merkezine yeniden yerleştirilmiştir. Hatta bu yeniden yerleştirme, mutlakçılık ve sınıf indirgemeciliğinden yeni bir uzaklaşma girişimine yol açacak tarzda yapılmıştır. Bu girişimin birinci ilkesi; farklılık özdeşliğe indirgenemez ve bu nedenle toplumsal bütünlük, her düzeyde kendisini ifade eden veya dışa vuran temel çelişki tarafından oluşturulan bir şey olarak algılanamaz, toplumsal bütünlük, "pratiğin aynılığı değil, ***farklılığı*** aracılığıyla oluşmuş bir birlik"[52] olarak düşünülmelidir, şeklinde ifade edilir. İkinci ilkesi ise, toplumdaki her çelişki sınıf çelişkisine indirgenemez ama "her çelişki sınıf mücadelesi tarafından tümüyle belirlenir."[53] olarak ifade edilir.

Laclau ideolojinin aynı zamanda hem herhangi bir toplumsal oluşumun düzeyi, hem de bilim karşıtı olamayacağını Althusser'e karşı savunmakla işe başlar. Böylece kavramın negatif anlamını terketmeye karar verir.[54] Hall da bu noktanın altını, ideolojiyi "sosyal varlığımızın bazı yönlerini anlamak ve 'anlamlı kılmak', açıklamak ve temsil etmek için kullandığımız çatıyı sağlayan imajlar, kavramlar ve yapılar"[55] diye tanımlayarak çizer. Bu yaklaşımın üç yönü öne çıkartılmıştır. "Birincisi, ideolojiler izole edilmiş ve ayrılmış kavramlardan oluşmazlar, ama değişik elemanları ayırıdedici bir anlamlar dizisi veya zinciri olarak açığa çıkarlar." "İkincisi, ideolojik ifadeler bireyler tarafından oluşturulurlar; fakat ideolojiler onların bireysel bilinçlerinin veya istemlerinin ürünü değildir. İstemlerimizi daha çok ideoloji içinde formüle ederiz." Üçüncüsü, ideolojiler "Öznelerinin (bireysel veya kollektif olarak) kimliklerini ve ideolojik gerçekleri sanki onların gerçek yazarlarıymış gibi 'ifade etmeleri'ne izin veren bilgilerini oluşturarak iş görürler."[56]

Hem Laclau, hem Hall Althusser'in ideolojinin özneleri be-

lirlediği şeklindeki temel açıklamasını ideolojinin nasıl çalıştığını göstermek için kullanmışlardır. İdeolojiler gerçekte bireysel bilinçle üretilmezler, daha çok bireyler inançlarını ideoloji tarafından zaten sabitlenmiş konumlar içinde formüle ederler ama bunu ideolojinin gerçek üreticileriymiş gibi yaparlar. Ancak bireylerin egemen sınıfa tabi özneler olarak oluşturulması veya taraftar haline getirilmesi zorunlu değildir, çünkü bireylerin devrimci ideolojilerin taraftarları haline getirilmesinde de aynı belirleme mekanizmaları işlemektedir. Laclau'nun yaklaşımındaki anahtar nokta, ideolojilerin zorunlu sınıfsal aidiyetlere sahip olmayan unsurlar ve kavramlardan oluştuğu ve ideolojilerin bu yapısal birimlerinin değişik sınıfları temsil eden pek çok ideolojik söylem ile birleştirilebileceğidir. Bir kavramın sınıfsal karakteri içeriğinde değil, sınıfsal ideolojik söylem ile birleştirilme şeklindedir. Aynı zamanda mutlaka belirli bir sınıfın çıkarlarına karşılık gelen "saf" ideolojiler de bulunmamaktadır. Her ideolojik söylem çeşitli belirlenmelere yol açar, ama bunların tümü sınıfsal belirlenmeler değildir. Hatta Laclau iki tip belirlenmeye yol açan iki tür çelişki tanımlar. Üretim tarzı düzeyinde sınıf çelişkileri ve sınıfsal belirlenmeler bulunur. Sosyal oluşum düzeyinde ise halkçı-demokratik çelişkiler ve belirlenmeler olacak, yani bireyleri "halk" olarak, mazlumlar olarak belirleyen ideolojik unsurlar bulunacaktır. Sınıf belirlenimlerinin, popüler-demokratik belirlenimler ve sınıfsal ideolojik söylemle birleştirilmeye çalışılmasıyla işlerlik kazandığı düşünülmektedir:

> *Popüler-demokratik belirlenim yalnızca kesin bir sınıfsal içeriğe sahip olmakla kalmaz, aynı zamanda ideolojik sınıf mücadelesinin mükemmel bir alanıdır da.* Her sınıf ideolojik düzeyde hem sınıf, hem de halk olarak aynı zamanda mücadele eder veya daha çok sınıfsal hedeflerini popüler hedeflerinin sonucu gerçekleşecekmiş gibi sunarak, ideolojik söylemine tutarlılık kazandırmaya çalışır.[57]

Popüler-demokratik belirlenimlerin egemen sınıf belirlenimleriyle başarılı ideolojik birleştirilmesinin örnekleri; faşist

ideolojinin milliyetçi ve zengin karşıtı halkçı geleneklerin ırkçılıkla bir araya getirilmesinde veya Thatcherizm markalı neoliberal ideolojinin, ücretlerin serbest piyasa güçlerince belirlenmesi gerektiği ve vergi sisteminin fazla kazananlardan fazla vergi alınması şeklinde değiştirilmesi gerektiği fikirleri ile ücret kontrolleri ve yüksek vergilendirmeye karşı çıkan halkçı muhalefetle birleştirilmesinde etkili biçimde görülebilir. Bu da gösteriyor ki ideolojiler, ideolojik unsurları diğer ideolojik söylemlerden ayrıştırarak ve onları yeni bir söylemle yeniden birleştirerek işlev kazanır ve böylece yeni bir bütünlük içinde yeni anlamlar yüklenerek öznelerin farklı politik hedefler ve faaliyetler için yeniden oluşturulmasına yardımcı olurlar. Bu nedenle Alman işçi sınıfı ideolojik saflık ve diğer sınıflardan ayrılma politikalarının peşinden giderek ne kadar aptalca bir biçimde Nazizmin zaferine yol açtığını anlayamamıştır.

Sınıflar ideolojik söylemleri ile kendi yaratmadıkları çeşitlilikte belirlenimi ve diğer pek çok unsuru birleştirdiklerinden, işçi sınıfı ideolojisini Marksizm- Leninizme, burjuva ideolojisini ise liberalizme mutlak olarak indirgemek mümkün değildir. Laclau'ya göre, "bir ideolojinin sınıf karakteri *içeriği* ile değil, *biçimi* ile verilir."[58] Örneğin milliyetçilik, feodal, burjuva veya proletarya ideolojisi değildir, ancak bunların herhangi birisiyle birleştirilebilir. Burjuvazi milliyetçiliği feodalizmin bölgeciliğine karşı kullanırken, proletarya da emperyalizme karşı kullanabilir. Liberalizm hem Avrupa burjuvazisinin, hem de Latin Amerika'daki yarı-feodal toprak sahiplerinin ideolojisiydi.

Laclau, Marx'ın ideoloji kavramını araştırmaya gerek duymaz ve başlangıç noktası olarak kendi eleştirisini geliştirmeyi ve Althusser'i işlemeyi seçer Hall, Marx'ın katkısının kesinlikle farkındadır ve bu katkının hakkını vermeyi tercih eder. Karşılaştığı ilk sorun, bunun açıkça yol açtığı "tahrifat"ın doğasıdır. Fakat bu sorunu tesbit etmeden önce zaten kendi tanımını ([55]'de yer alan)

tahrifat fikrini tamamen dışarıda bırakarak yapmıştır. Bu Hall için bir probleme yol açmaz, çünkü 1) Marx'da tam anlamıyla gelişmiş bir ideoloji teorisi yoktur; 2) Marx'ın bu terimi kullanışında şiddetli dalgalanmalar vardır; 3) Bu terimi "toplumsal düşüncenin tüm örgütlü biçimlerine değinmek için" şimdi kullanmaktayız; ve 4) "Marx, pek çok vakada ideoloji terimini, pratik olarak bu şekilde kullanmıştır."[59] Ancak Hall, Marx'ın bu terimi dini, felsefi ve ekonomik kuramlara karşı eleştirel bir silah olarak kullandığını kavrar ve "Marx 'ideoloji'yi çoğunlukla burjuva düşüncesinin dışavurumlarına değinmek için kullanmıştır; ve her şeyden önce onun negatif ve tahrif edici özelliklerine vurgu yapmıştır."[60] diyerek bunu kabul eder. Bunu söyledikten sonra Hall klasik yaklaşımın kuramsal temelini eleştirel olarak incelemeye başlar: 1) düşünceler maddi koşullardan kaynaklanır ve onları yansıtırlar; 2) düşünceler ekonomik düzeyin ürünüdürler; 3) egemen düşünceler egemen sınıfın düşüncesidir. Bu önermelerin yetersizliğini ve sorunlu doğasını göstermekle birlikte Hall, özellikle tahrifat konusunda yapıcı olmayı önerir ve örneğin, Marx'ın klasik ekonomi politikle ilişkili olarak doğru ve yalan sorununu ele alış tarzının eleştirilerin işaret ettiğinden çok daha karmaşık olduğunu söyler. Bu bağlamda tahrifat toplumsal ilişkilerde ebedileşme ve doğallaşmaya yol açacaktır. Aynı şekilde Marx'ın piyasa işlemleri çözümlemesi ve piyasanın yanıltıcı görüntüleri, tahrifat sorununa bu kez "tek yanlılık", "belirsizlik" veya "gizleme"[61] gibi başka karmaşık yaklaşım kaynakları sağlar.

Esas olarak, Hall'ın Marx'ın tahrifat kavramını açıklama çabaları, gerçek/yanılgı ayrımını açmayı amaçlar, bu hayal ve gerçekdışılık anlamında yanılgının, tahrifat tanımının dışında bırakılmasıdır. İkinci olarak Hall, "ekonomik ilişkilerin kendilerinin tek, sabit ve değiştirilemez bir gerçeklik kavramlaştırmasını öngörmediğini", fakat gerçekliğin kendisinin "değişik ideolojik söylemler içinde 'ifade edilebileceği'ni"[62] göstermeyi amaçlamaktadır.

Tüm söylemleri "ideolojik" olarak nitelendirmesi dışında, bu iki amacı da benimsediğimi söyleyebilirim. Bu kendi içinde Hall'ın baştan beri meşru olarak üstlendiği fakat bu noktada kolaylıkla gözden kaçırılabilecek -yani tartışmalar ve "tahrifat" kavramından kısmi kurtuluş, Marx'ın eleştirel ideoloji kuramını benimseyen bir yaklaşımla yapılmamıştır- kuramsal bir kararın belirtisidir. Aslında Hall başlangıçta yaptığı tanıma sahip çıkmaya devam etmektedir, tanım tahrifat sorununun ideoloji olgusuna içsel oluşunu kapsam dışında bırakmaktadır. Her şeye rağmen Marx'ın tahrifata ilişkin olarak söylediği her şeyi anlamaya ve kabul etmeye çalışması, bu aşamada Hall'ın gözünde Marx'ın eleştirel ideoloji kavramının bir yeri olduğu, Hall'ın kavramla ilgili önermeleri böyle olmasa da, ya da kavramı bu şekilde ele almamış olsa da, onu eleştirilerden ancak kısmen kurtarabileceği izlenimini yaratmaktadır.

Laclau ve Hall'ın yaklaşımlarında faşizmi çözümlenmesine, İngiltere'deki zencilerin ideolojik yapılanmasının incelenmesine ve Thatcherizmin İngiliz işçi sınıfına yaptığı başarılı yardım isteğini açıklamaya yarayan pek çok değerli unsur bulunmaktadır. Bu yazarlarda Gramscici etkilenimin zenginliği oldukça açıktır ve bu ideoloji kavramlarını daha dikkate değer kılmaktadır. Tabii ki yaklaşımlarında bazı sorunlar da vardır. Birincisi, Laclau'nın çelişkileri iki türe ayırması, yani sınıf çelişkileri ile halk/iktidar bloku çelişkileri sorunludur. Çelişki tanım olarak birbirinin karşıtı olan iki kutup arasındaki uzlaşmazlığı ifade eder ve bu iki kutup arasındaki karşıtlık her ikisini de yeniden üretir. Bu nedenle halk/iktidar bloku karşıtlığı bu iki kutbu içermediğinden çelişki olarak adlandırılamaz. Kabul edilebilir olan tanım, toplumdaki çelişki ve mücadelelerin tümünün temel sınıf çelişkilerinin doğrudan dışa vurumu olmadığı, ancak tüm çelişkilerin zorunlu olarak sınıf çelişkilerince belirlendiğidir.

İkincisi, ideolojik unsurların yalnızca bir sınıfa in-

dirgenemeyeceğini, bunların diğer sınıfların söylemleriyle birleştirilmiş şekilde bulunabileceğini öne sürerken haklı olan Laclau, herhangi bir sınıfın söylemiyle özgürce birleşebilecek olan sınıf dışı içeriklerin olduğunu varsayarken yanılmaktadır. Mouzelis'in de öngördüğü gibi, "eğer sınıflar ve ideolojik temaları arasında bire bir örtüşme yoksa, bu ikisi arasında tamamen keyfi bir ilişki de bulunmaz" ve sınıflar mutlak olarak değil de, tarihsel olarak özgün bir tarzda teorize edildiğinde "o zaman sınıfların ideolojik söylemlerinin sahip olabileceği içerik türlerinin kesin sınırları da açıkça ortaya çıkar."[63] Yani ideolojik birleştirme tümüyle tarafsız içerikleri sınıf söylemiyle birleştirmez, ama sınıfsal içerikli olan belirli (tesadüfi değil) unsurları ayrıştırır ve yeniden birleştirir ve bunlar orijinal söylemden kolayca kopabilirler. Üçüncüsü, Laclau'nun Alman işçi sınıfının Nazizm'in işini kolaylaştıran sınıf indirgemeciliği ve ekonomizm eleştirisi çok ilgi çekici ve akla uygun olmakla birlikte, paradoksal biçimde Marx'ın negatif ideoloji kavramını nihai olarak terketmek yerine, önsel olarak kabul etmektedir. Esas soru Alman işçi sınıfının ve onu temsil eden partinin Alman toplumunun savaş öncesi çelişkilerini neden çok dar bir ekonomizmin kalıpları içinde yorumladıklarıdır. Verilebilecek yanıtlardan biri, bu çelişkilerin gerçek doğasını tahrif eden ve gizleyen bir ideoloji tarafından yanıltıldıklarıdır.

Marx'ın negatif ideoloji kavramına ilk başta yer veren Hall, daha sonra herhangi bir olgunun ideolojik çözümlemesinin Marksist ideoloji kavramıyla uyuşmayacağını anlatmak için ciddi bir çaba gösterdi. Hatta Hall, Thatcherizmin, bir ideolojik olgu olarak, *Alman İdeolojisi*'nden yola çıkan klasik ideoloji kuramı ile açıklanamayacağını öne sürdü. Hall dört temel argüman sunmaktadır. Birincisi, Marx'ın egemen düşüncelerle egemen sınıf arasındaki ilişkiler hakkındaki yazıları egemen sınıflar arasındaki ideolojik farklılıkları görmezlikten gelir. Thatcherizm gibi kimi ideolojik

oluşumlar, "kavramların, bir sınıfın dünya ile ilişkilerini 'kendiliğinden' ve güvenilir bir şekilde düşünmesini ya da yaşamasını sağlayacak normativ-normalleştirilmiş kavramlar" haline gelmesine yol açmak için geleneksel muhafazakar düşüncelere karşı başarıyla savaşmak zorundadır. Hall'a göre "sıradan yaklaşımlar, bir sınıfın toplumsal ilişkilerin yapısı içinde sahip olduğu yerin egemen düşüncelerce belirlendiğini ve o sınıfa içkinleştirildiğini öne sürer...bu düşüncelerin özgün ve şartlı bir ideolojik mücadele sürecinde nüfuz kazanması gerektiği hesaba katılmaz."[64] Poulantzas ve Laclau'nın klasik Marksist kuramın ideolojiyi toplumsal sınıfların arkalarına yapıştırılmış 'plakalar' olarak algılamasına ve her ideolojik unsurun veya kavramın zorunlu bir sınıfsal aidiyeti[65] olduğu öngörüsüne yönelttikleri eleştiriler aynı kaygıları ifade etmektedir.

İkincisi, "klasik yaklaşıma göre Thatcherizm, egemen geleneksel muhafazakar düşüncelerden hiç farkı olmayan bir şey olarak anlaşılacaktı." Fakat Hall'a göre Thatcherizm "ideolojik unsurların oldukça farklı, özgün ve yenilenmiş bir bileşimidir" ve geleneksel Torizmin (İngiliz Muhafazakar Partisi'nin ideolojisi-aşırı tutucu) bazı unsurlarını sahiplendiği halde, bunu oldukça radikal ve yeni bir tarzda yapmaktadır. Üçüncüsü, klasik ideoloji kuramı yalnızca egemen düşüncelerin yanlış bilinç aracılığıyla işçi sınıfına nüfuz edişini ve başarısını açıklamaktadır. Halk sınıfları egemen sınıflar tarafından aldatılmaktadır, kendilerini kurtarabilecekleri maddi faktörlerin karmaşıklaşmasını sağlayan yanlış hayallerle maddi çıkarları konusunda kandırılmaktadır. Fakat Thatcherizm sırasında böyle olmadı, "kitlesel işsizlik, tahmin edilenden çok daha uzun bir süreye yayıldı ve kitle bilincinin uyanmasını geciktirdi." "İşsizler...yüzlerini değil sosyalizme, kendiliğinden ve kitlesel olarak emeğe bile çevirmedi."[67] Yanlış bilinç "öznenin bilgi ile deneye dayalı bir ilişkisi olduğunu varsayar, yani gerçek dünya kendi anlamını ve çıkarlarını si-

linmeyecek biçimde doğrudan bilincimize kazır. Ve eğer onları göremiyorsak, bunun nedeni gerçeğin tek yanlı doğrusunu öğrenmemizi engelleyen bir bulutun bulunmasıdır."[68] Bu görüşe Hall, "beklenmedik şekilde kitlelerin önemli kesimini örgütlemeyi ve politik faaliyete başlatmayı başaran, 'yaşayan bir ideoloji' hakkında sorulacak ilk soru onun neresinin yanlış olduğu değil, neresinin doğru olduğudur. "'Doğru' ile evrenin yasası olan evresel doğruyu kastetmiyorum, 'akla uygun olan'ı kastediyorum."[69] diyerek karşı çıkmıştır. Hall dördüncü olarak:

> Bu, çok sayıda sıradan insanın sizin, benim bilgilerimle donatıldığı halde sistematik olarak kendi çıkarlarının nerede olduğunu göremeyecek şekilde aldatıldıklarını varsayan oldukça istikrarsız bir kuramdır. Kitleler tarihsel olarak aldatılırken bizim -ayrıcalıklı olanların- bu aldatmacayı farkedip, gerçekliğin içindeki doğruyu, esas olanı görebilmemiz ise, pek kabul edilebilir bir şey değildir.[70]

Bu yaklaşımlara karşı ne söylenebilir? Öncelikle bunların tümünün yeni olmadığı, Hall'ın benzeri yaklaşımları Marx'ın tahrifat kavramını[71] boyutlu olarak ele aldığı makalesi de dahil olmak üzere, başka bağlamlarda da dile getirdiği farkedilmelidir. Ancak bu makalenin kutlanmaya değer kapsamı ve Marx'ın metinlerinin dikkatli, titiz incelemesi çok daha dengeli bir sonucu ortaya çıkarmıştır. Bu yeni versiyon[72], Thatcherizm yargılanmadan önce yapıldı ve Marx'ın kuramının çok az bir bölümü korunarak, tümüyle eleştirilere yer verildi. Hall'ın klasik anlayışa karşı daha sonra geliştirdiği argumanlar, Marx'ın negatif ideoloji kavramıyla, Leninizm kaynaklı tarafsız kavrayışın karıştığını göstermektedir. Hatta Hall eleştirileriyle klasik Marksist açıklamalara gölge düşürmek istemediğini belirtmekte titiz davranmasına rağmen, bu açıklamaların içeriğini yetersiz ve kısmi (yalnızca bir kaç paragraf) bulmakta ve Thatcherizm sözkonusu olduğunda ekseni Althusser'ın temel açıklamalarını doğrulamaya kaydırmaktadır. Hall'ın yaklaşımlarını incelerken üç temel noktayı göstermeye çalışacağım. Birincisi, Hall'ın ideoloji yaklaşımı Thatcherizmin ve

hatta geniş destek bulan herhangi bir 'ideoloji'nin çözümlemesinde önemli ve gereklidir. İkincisi, bu çözümleme kadar önemli ve gerekli olan, onun hala kısmi ve sınırlı oluşudur, mutlaka eleştirel bir yaklaşımla tamamlanması gerekmektedir. Üçüncüsü, Marx'ın ideoloji kuramı, bir başka bakışla da olsa Thatcherizmin çözümlenmesi için vazgeçilmez bir nitelik taşımaktadır.

Hall'ın sınıfların ideolojik birliğinin mevcut olmadığına ve Thatcherizmin ideolojik üstünlük kazanabilmek için yalnızca ezilen sınıflar içinde değil, egemen sınıflar arasında da mücadele etmek zorunda kaldığına dair ilk yaklaşımı kabul edilebilir. Ancak bu önerme Marx'ınkinden farklı bir ideoloji kavramına işaret etmektedir. Marx egemen ideolojiyi ne "egemen düşünceler" ile özdeş kılıyor ne de Hall'ın ifade etmeyi tercih ettiği gibi, "kendimizi dışa vurduğumuz ve toplumsal varlığımızı anladığımız, anlamlı kıldığımız imajlar, kavramlar ve yapılar bütünlüğü" olarak görüyordu. Marx, Hall'ın yaptığı gibi sınıf ideolojilerinden veya "ideolojik söylem"den söz etmemişti. Birincisi, Hall bu bağlamda Marx'ın negatif ideoloji kavramını gözardı etmeyi tercih etmiştir. İkincisi, Marx'a, özellikle *Alman İdeolojisi*'ne nötr, buna rağmen kusurlu bir karakter atfetmiştir. Üçüncüsü, egemen sınıflar söz konusu olduğu sürece Marx'ın nötr olduğunu varsaydığı ideoloji kavramını egemen düşüncelerle özdeşleştirmiştir.

Şimdi bazı konulara açıklık getirmek gerekiyor. Negatif veya eleştirel ideoloji kavrayışları (Marx'ınki gibi), tahrifattan ne anlarsak anlayalım, genel olarak bir tür tahrif edilmiş düşünceye işaret ederler. Nötr kavrayışlar (Lenin'inki gibi) ise bazı toplumsal grup, sınıf veya partilerin çıkarlarıyla ilişkili kimi ilkeler etrafında birleşen siyasi düşünceler, söylemler ve dünya görüşüne işaret ederler. Negatif ideoloji kavrayışı uygun ve uygun olmayan düşünceleri ayırma yetisine sahiptir; düşünce hakkında epistomolojik yargı taşımaz, fakat ideoloji aracılığıyla insanların toplumsal gerçeklik bilinci kazandığını ve ideolojinin bu fikirleri bazı

sınıf çıkarlarına veya birleştirici siyasi ilkelere bağladığını vurgular. Dolayısıyla, uygunluk ve doğrulukları hakkında bir yargıda bulunmak zorunda kalınmaksızın burjuva ve proletarya ideolojisinden, liberal ideolojiden ve milliyetçi ideolojiden bahsedilebilir.

Nötr ideoloji kavrayışı içinde ise, ideolojilere eleştirel yargı özelliği atfedilebilir ama mutlaka bir başka ideolojinin perspektifiyle. Bu nedenle Leninist geleneğe sahip çıkan Marksistler burjuva ideolojisini proletarya ideolojisinin bakış açısıyla eleştirirler ve eleştirdikleri, Marksist öğretinin öngördüğü ideolojik karakter değil, ideolojinin burjuva karakteridir. Bu kavrayışa göre ideolojinin kendisi zorunlu bir tahrifata yol açmaz. Nötr kavrayış için "ideolojik" olan, ne olduğundan bağımsız olarak, çıkarlarını birleştirmeye hizmet ettiği sınıf veya grubun düşünce veya fikriyatının niteliğidir. Negatif kavrayış için ise "ideolojik" olan, tersine, gerçekliği tahrif eden veya baş aşağı çeviren düşünce veya fikirdir.

Bu nedenle Laclau, Poulantzas ve Hall klasik Marksist kuramı, ideolojiyi toplumsal sınıfların arkalarında bulunan plakalar olarak gördüğü ve egemen sınıflar arasındaki ideolojik farklılıkları küçümsediği için eleştirirken, Marx'ın ideoloji kavramını değil, Lenin'inkinin bir versiyonunu eleştirmekte ve Lenin'in kavrayışından hareketle belirli yorumları düzelten bir alternatif önermektedirler. Ancak, bu konuda Marx ve Lenin'i birbirine karıştırarak, Marksizmin iki değişik geleneği arasındaki önemli ayrımı görememekte ve ideoloji kavramı ile ilgili olarak Marx ve Lenin arasındaki farklılığı anlayamamaktadırlar.

Hall'ın, Thatcherizmin muhafazakar egemen düşüncelerden ayrı bir yol olduğunun Marx'ın ideoloji kuramıyla anlaşılamıyacağı konusundaki ikinci yaklaşımı, yine çok önemli bir noktayı gözden kaçırmaktadır; Marx için ideoloji ile egemen düşünceler aynı şey değildir. Tanımı gereği Marx'ın ideoloji kuramı egemen sınıf partisi içindeki rakip siyasi görüşler sorununa eği-

lemezdi. Hall'ın yaklaşımı ideolojiyi kesin olarak bir sınıfa atfeden Leninist ideoloji kavrayışının bir yorumuna karşı doğru bulunabilir, ama Marx'ınkine karşı değil. Ancak, ideolojinin Leninist nötr tanımını yargılarken de dikkatli olmak gerekir. Doğrudur, Thatcherizm ve geleneksel muhafazakar düşünce, kapitalist sistemde birikimin iki ayrı aşamasına işaret eden iki ayrı siyasi düşünce biçimidir. Fakat unutulmamalıdır ki bir de süreklilik unsuru vardır. Her iki ideolojik biçimin de kaygısı kapitalist sistemin değişik bir tarzda korunması ve genişletilmesidir. Margaret Thatcher üretim tarzında bir değişiklik önermemiştir; farklı bir gelişme aşamasında aynı kapitalist sistemi desteklemiş ve savunmuştur. Bu nedenle yenilik gibi görülen durum abartılmamalıdır.

Hall'ın üçüncü olarak, Marx'ın egemen sınıfların başarısını açıklamak için yanlış bilince iddialı başvuruşunu ve onun üstü kapalı deneysel çağrışımını eleştirmektedir. Her şeyden önce Marx'ın ideolojiyi hiçbir zaman yalnızca yanlış bilinç olarak tanımlamadığı, hatta bu ifadeyi hiç kullanmadığı açığa çıkarılmalıdır. Sözkonusu ifadeyi Engels yalnızca bir kere kullanmıştır.[73] Bu, Marx ve Engels'de ideolojinin bir tür yanlış bilince karşılık geldiğini inkar ettiğim anlamına gelmez. Onlara göre ideoloji kesinlikle yanlış bilinci içeriyordu, hatta genel olarak bununla da yetinilmiyor, ideoloji bir yanılsama; tahrifatın özgün bir biçimi olarak algılanıyordu. Yanlış bilinç kavramı ayrı bir sorunsaldır ve Marx'ın ideoloji kavramından oldukça farklıdır. Ben de Hall ve diğerlerinin bu yaklaşımını benimsiyorum. Bu hem tahrifat fikrini taşıyan, hem de tahrifatı bireysel bilincin bir icadı veya hilesi, gerçekliğe dayanmayan hayal olarak gören aldatıcı bir ifadedir. Marx'ın ideoloji kavramının yalnızca tahrifat fikrini taşıdığından eminim. Buradaki sorunun çift anlamlılık olduğunun altının çizilmesini ve bu nedenle yanlış bilincin kendisinin ve zorunlu olarak bireysel özneler üzerinde aldatmacaya yol açtığını düşünüyorum.

Bu konuda kalan kuşkuları Marx, *Kapital*'de ortadan kaldırıyor. İşçi sınıfını aldatan doğrudan egemen sınıf değil, pazar ilişkilerinin insanları yanıltan bir görüntüler dünyası yaratması gerçeğidir. Hall'ın yaklaşımının tersine Marx, kapitalizmin maddi gerçekliğinin işçilerin yanılgılarını doğrudan ortadan kaldıracağını hiçbir zaman düşünmedi. Onları yanıltan maddi gerçekliğin kendisiydi. Ancak Hall'ın da anladığı gibi ne yanılgı ne de yanılgılardan kurtulma, doğrudan ekonomik ilişkilerce belirlenmez. Marx'a göre piyasanın işlemesi "insanın doğal haklarının esas Cennetidir. Orada yalnızca Özgürlük, Eşitlik, Mülkiyet ve Bentham'ın egemenliği vardır."[74]

Bu dört ilke Marx'a göre burjuva siyasi ideolojisinin temeliydi. Tüm ideolojilerde olduğu gibi bu ilkeler, yüzeyde görülen "bireysel eşitlik ve özgürlüğün kaybolduğu" ve "eşitsizlik ve tutsaklık haline dönüşen" durumu gizlemektedir. Bu nedenle işsizlik ve/veya düşük ücretler insanların inançlarını zorunlu olarak dönüştürmez. Marx'a göre kolaylıkla görülebilen bir gerçekliği engelleyecek bir "bilgisizlik bulutu" bulunmamaktadır. Böyle bir yaklaşım Bacon'a, onun idoller -putlar- kuramına veya Holbach ve Helvetius'un önyargı kuramına atfedilebilir ama Marx'a asla. Bu nedenle Marx'a göre ideolojik formlara karşı mücadele eleştirel fikirler veya bilimle değil, dönüştürücü siyasi pratik ile yapılacaktır.

Marx'ın, egemen düşüncelerin işçi sınıfı içindeki başarı ve nüfuzun nedenini yanlış bilinçle açıkladığı doğru değildir. *Alman İdeolojisi*'ndeki anlatımı oldukça farklıdır. Eğer egemen sınıfın düşünceleri egemen düşüncelerse bunun nedeni, "toplumun maddi yönetici gücü olan sınıfın aynı zamanda entelektüel güç olmasıdır. Maddi üretimin araçlarını kendi kullanımında tutan sınıf, bunun sonucu olarak düşünsel üretimin araçlarını da elinde tutar, böylece düşünsel üretimin araçlarından yoksun olanlar, ona tabi olurlar."[75] Hall ise Marx'ın, "düşünsel üretim araçları üzerindeki kontrol"un

kitlelerin aldatılmasından kaynaklandığını düşündüğüne inanmaktadır. Halbuki bu paragrafta Marx ideolojiden değil, ondan çok farklı bir şey olan egemen düşüncelerden sözetmektedir. "Klasik Marksist açıklamaların içyüzünü" tanımlarken Hall, bunu gayet iyi anlayarak şöyle der:

> Bilginin toplumsal dağılımı çarpıktır...egemen düşüncelerin dolaşımı, diğerleri açısından dünyayı tanımlamaları veya sınıflandırmaları için sembolik bir güç birikimi *sağlar*... bu garantili olanın ufku haline gelir. Egemen düşünceler, neyin akılcı, mantıklı ve geçerli olduğuna sınırlar çizerek toplumsal dünyanın diğer kavramlarını da belirleyebilirler... entelektüel üretimin araçlarındaki tekel...tabii ki zaman içinde kazanılan bu sembolik egemenlikle uyumsuz değildir...[76]

Marx'a göre ne ideolojik olarak tahrif edilmiş düşünceler ne de doğru olanlar deneyci ilişkilerden yola çıkılarak açıklanabilir, halbuki Hall'a göre gerçek dünyanın anlamları ister tahrif edilmiş olsun, ister sağlam, silinmeyecek biçimde bilincimize doğrudan işlenir. Bu yaklaşım gerçek dünyanın basit ve saydam, öznelerin ise görece pasif alıcılar olduklarını varsayar. Halbuki Marx için tersine, kapitalizmin gerçek dünyası saydam değildir; pazar tarafından yaratılan olgusal biçimler üretim düzeyindeki gerçek ilişkileri saklar. Fakat özneler de aldatılmakla veya gerçekliği bilimsel olarak anlamakla yükümlü pasif unsurlar değildir; yalnızca üretken oldukları sürece, pazar görüntüsünün yeniden üretilmesini sağladıkları sürece veya dönüştürücü ve devrimci oldukları sürece gerçek ilişkilerin anlaşılmasını kolaylaştırırlar.

Hall, kitlelerin önemli bir bölümünü başarıyla örgütleyen bir ideoloji hakkında sorulacak ilk soru onun neresinin yanlış olduğu değil, neresinin doğru olduğudur derken iki şeyi gözden kaçırmaktadır. Birincisi, kitlelerin önemli bir bölümünü başarıyla örgütleyen ideolojiden sözederken, açıkça Gramsici gelenekte bulunan nötr ideoloji kavramını kullanmaktadır. Marx farklı, negatif bir kavramla çalışmıştı, bu nedenle ideoloji sorununu popüler hale gelen siyasi düşünceler doğrultusunda incelemediği için onu

eleştirmek anlamlı değildir. İkincisi, Hall'ın Gramsici ideoloji tanımı, benim bulduğum gibi yararlı bulunsa bile, Hall Marx'ın buna getirebileceği farklı ama tamamlayıcı katkıyı farkedememektedir. Niye kendimizi bir ideolojide anlamlı olanın ne olduğunu aramakla sınırlandıralım? Neyin yanlış olduğunu bulup açığa çıkarmak da oldukça gerekli değil midir? Gramscici anlamda, Nazizmin ve faşizmin Alman ve İtalyan halkının önemli bölümlerini beklenmedik bir başarıyla örgütleyen ideolojiler olduğunu varsaydığımızda, insanları baştan çıkararak bunları kabul ettiren doğruların neler olduğunu aramakla yetinmek yerine, bu ideolojilerde nelerin yanlış ve anlamsız olduğunu bulup açığa çıkarmak da önemli değil midir?

Sonuç olarak Hall, Marx'ın kuramını büyük sayılardaki sıradan insanın kendi gerçek çıkarlarının nerede olduğunu göremeyecek kadar yanıltılarak aldatıldıklarını varsaydığı, bunun yanısıra az sayıda ayrıcalıklı kuramcının gerçekliğin içindeki doğruyu görebildiğini düşündüğü için şiddetle eleştirmektedir. Fakat bu bir yanlış anlamadır. Marx'a göre yanlış algılamanın zihinsel donanım veya insan zekası ile hiçbir ilişkisi yoktur. İdeoloji kavramı toplumun bir kısmını aptal veya geri zekalı diye adlandırmayı sağlayan bir araç değildir. Marx'a göre kapitalistlerin kendileri de, kapitalist sistemin taşıyıcıları olarak, pazar mekanizmalarınca işçiler kadar yanıltılırlar.

Laclau ve Hall Gramscici gelenek içinde yaptıkları çözümlemelerle, siyasi söylemler ve düşünce akımlarının nasıl oluştuğu ve dönüştüğünün anlaşılmasına yönelik olarak ve toplumsal grupların çıkarlarını diğer gruplarla nasıl birleştirmeye çalıştıklarına ilişkin çok önemli katkılarda bulunmuşlardır. Marksist gelenekteki eleştirel ideoloji kavramı, söylemlerin, düşünce akımlarının, siyasi düşüncelerin, kısaca nötr anlamda ideolojilerin oluşumunu, birleşimini ve dönüşümünü açıklamakta kesinlikle yetersiz kalmaktadır. Ancak bu ideoloji kavramı zaten o tarihte bu

amaca hizmet etmek için değil, belirli tahrifatları eleştirmek için üretilmiştir. Üzücü olan, birbirinden farklı ama tamamlayıcı olan bu iki yönün aynı ideoloji kavramı ile tartışılmasıdır. Gerçekte ikisi de tamamen farklı mantıklarla işler. İdeal olarak ideoloji kavramının, karışıklıktan kaçınmak için yalnızca birisi için kullanılmasıdır. Ancak alternatif olarak kullanılacak kavramın arkasındakiler korunmalıdır.

Bu aynı zamanda hem negatif hem de nötr ideoloji kavramının Marksist gelenek içinde kalmasının nedenidir; ikisi de sosyal bilimler içinde zorunlu işleri yapar: biri istenmeyen, çelişkili sosyal olguları gizleme ve haklı gösterme çabalarını eleştirmeyi hedefler; diğeri hegamonya arayışı içindeki belirli siyasi söylemlerin oluşumunu, yeniden oluşumunu, yayılmasını, daralmasını, güç kazanmasını veya kaybetmesini araştırır. Marx'ın negatif kavramının önemini savunuyorum ama özellikle Gramsici tarzdaki nötr kavramın değerini de görebiliyorum. Hall'ın ve Laclau'nun erken dönem çalışmalarının Thatcherizmin anlaşılmasındaki katkıları kesinlikle çok önemlidir. Ne yazık ki nötr kavramı kullanan çoğu yazar Marksist gelenekte iki ayrı amaca hizmet eden iki farklı kavram olabileceğini kabul etmemektedirler.[77]

Hall'ın ve Laclau'nun erken dönem çalışmalarının Marksist ideoloji yaklaşımına çok önemli bir katkıda bulunduğunu düşünüyorum. Marx'ın kavramından uzaklaşsalar bile kuramları Leninist ve Gramsici nötr ideoloji anlayışının yaratıcı bir gelişimini temsil eder. Hall 1988'deki makalesiyle Marx'ın negatif ideoloji kavramının olasılıklarına haksız bir tahammülsüzlük göstermesine rağmen, tüm yazılarında tutarlı bir Gramsici yaklaşımı korur ve farklılık üzerine yapılan yoğun vurguyu çevreleyen boşluklar konusunda büyük bir duyarlılık gösterir. Laclau ise tersine, doğrudan söylemin yapısalcı mantığından hareket etmiş ve erken çalışmalarında Marksist sınıf perspektifiyle az çok buluşmuş olmasına rağmen, nihai olarak yalnızca Marksizmden kopmakla kal-

mamış aynı zamanda kapitalist toplumsal oluşumların ve sosyalizmin yeterince düşünülmesini zorlaştıran sabit bir iletişimsizlik ve radikal farklılık mantığına kapılmıştır. Laclau'nun sınıf temelli bir ideolojiden söylemin mutlak özerkliğine doğru evrimi, onun Althussercilikten postyapısalcılığa geçişini de ifade etmektedir.

Althusserciler ve Marksizmin Ayrışması

Althusserciliğin üçüncü bir kolu Marksizmi hümanist, tarihsici ve öznelci sapmalarından kurtarıp daha kesin bir bilim haline getirme girişimiyle yola çıktı fakat sistematik eleştirisini Marksizmin kendisine yöneltmesiyle son buldu. Sonuç olarak Marksizm mutlakçılığın, indirgemeciliğin ve determinizmin savunulamaz bir biçimi olarak neredeyse tamamen terkedildi. Temel önermeleri, söylemin tüm toplumsal ve siyasal yaşamın zorunlu yapıcı unsuru olduğu idi. Bu, onların çeşitli toplumsal pratiklerin arasındaki iletişime veya belirlenme ilişkilerine radikal bir kuşkuculukla yaklaşmalarına yol açtı. Böylece siyaset ve ideoloji ekonomik veya sınıfsal koşullarla belirlenmeyen özerk, indirgeme yapmaya olanak tanımayan alanlar haline geldi.

Ortodoks Althussercilerle, daha sonrakiler arasında çok önemli bir fark vardır, daha sonrakiler kendi ideoloji kavramlarını oluştururken, Marx'ın yazılarından ya başlangıçta nadiren yola çıkmışlar ya da ona çok az başvurmuşlardır. Hemen hepsi çalışmalarına Marx'ın doğru yorumu olduğunu varsaydıkları Althusserci ideoloji kavramıyla başlamışlardır. Marx'ı yalnızca Althusserci bakış açısından değerlendirmek genel eğilimleridir. Bu nedenle sınırlı istisnalar dışında, Althusser'i eleştirirken, zorunlu olarak Marx'ı ve Marksizmi eleştirdiklerine inanmışlardır.

Bu perspektif içinde üç gelişme hattından sözedilebilir. Birincisi, hatalı bir biçimde Fransız *Tel Quel* grubunu izleyen Ro-

salind Coward, John Ellis, ve Diane Adlam'ca temsil edilen semiolojik ve psikolojik hattır. İkincisi, epistemolojiye radikal bir saldırı yönelten Paul Hirst ve Barry Hindess tarafından geliştirilen felsefi hattır. Üçüncüsü ise, ilk dönemlerinde Marksizme yaptıkları katkılarla diğerlerinden ayrılmalarına rağmen, daha sonra sosyalizm ile işçi sınıfı arasındaki tüm zorunlu bağlantıları koparan ve ideoloji eleştirisi yerine söylem çözümlemesini geçiren Ernesto Laclau'nun son dönem çalışmaları ve Chantal Mouffe tarafından geliştirilen siyasal hattır. Bu bölümde yalnızca birinci hattı tartışacağım, çünkü diğer iki hat daha çok postyapısalcılık sorunsalıyla ilgilidir ve bu nedenle bir sonraki bölümde ele alınacak.

İdeoloji, Semioloji ve Psikanaliz

Bu özgün eğilim ideoloji yorumu aracılığıyla Freud ve Marx'ı bir araya getirmeye çalışarak, neredeyse bir özne olarak insanın üretimine ve oluşumuna özellikli bir ayrıcalık tanır. Althusser, Adlam, Coward ve Ellis dikkatli bir biçimde okunduğunda bireylerin belirleyici ideolojik mekanizmalar aracılığıyla belirlenen özneler olduğuna olağanüstü vurgu yapıldığı, Althusser'ın gecikmiş olarak, "İdeoloji ve İdeolojik İfade Araçları" adlı ünlü makalesindeki dipnotta yeniden gündeme getirmeye çalıştığı sınıf temelinin, gözden kaçırıldığı görülecektir. Coward ve Ellis Marksizmi tanımlamaya genel olarak "bir düşünce sistemi" olarak "kaba" bir ideoloji kavramı veya "yanlış bilinç" diyerek başladılar ve ideolojik pratik kavramını ele almaya yetersiz bularak, Marksizmi reddettiler. Tipik bir alıntıya aşağıda yer veriyorum:

> Tasavvurların üretimi zorunlu olarak bu tasavvurlar için öznelerin üretilmesine yol açar şeklindeki (diyalektik materyalist) düşünce, zaman zaman yalnızca Brecht, Mao ve Althusser gibi yazarlarla geliştirilmiştir...Bu yüzden bu bölümün amacı ideolojik pratik fikrini titizlikle işlemek ve Marksist düşüncenin bireyin sosyal oluşumunu açıklamakta nasıl yetersiz kaldığını göstermektir...özgün öznelliğini ideoloji

çalışmalarından alan öznenin oluşumunu çözümlemeye yalnızca psikanalizin muktedir olduğunu iddia ediyoruz.[78]

Diane Adlam ve arkadaşları ise, hatalı Marksist yanlış bilinç kavramının kökeninin yalnızca *Alman İdeoloji*'sinde bulunmadığını. Kapital'deki bazı epistomolojik terimlerde de, özellikle Marx'ın meta fetişizmini çözümlediği olgusal biçimler ve gerçek ilişkiler arasındaki ayrımda bulunduğunu öne sürerek, "epistemolojik kırılma" öğretisinde Althusserciliğin yetiştirdiklerinden de ileri gitmişlerdir. Mepham ve diğer ortodoks Althusserciler bu ayrımı *Alman İdeolojisi*'nin sorunlu iddialarının yerine geçen, daha yeni ve daha kusursuz bir ideoloji kuramı olarak selamlarken, Adlam ve arkadaşları "Marx'ın ideoloji sorununa işaret etmek için hem Kapital'de hem de diğer kuramsal yazılarında kullandığı formülasyonların en azından materyalist bakış açısından sorgulanabilir bir epistemolojik zeminde bulunduğu"[79] düşüncesini korumaktadırlar. Bu yazarlar öz ve görünüm arasındaki ayrımın bilginin gerçek nesnesine (metaın kapitalist dolaşımı) tekabül etmediğini, ancak bilgi sürecine ait olduğunu öne sürmektedirler. Böylece Marx'ın görünüm ile gerçek ilişkiler arasındaki ayrımı ortaya koyan meta fetişizmi kuramı idealist olarak suçlanmaktadır! O halde Marx'ın yakalamayı başaramadığı gerçek materyalizm nedir? Bu soruyu yanıtlamak için ise, Althusser ideoloji tasavvurlardan oluştuğu için maddi bir varlığa sahiptir demiş gibi, Althusser'i başka sözlerle açıklamaya kalkışırlar.[80] Halbuki bu yazarlar Althusser'i de ideolojinin yeri ve işlevinin ekonomi tarafından tayin edildiği konusundaki ısrarı nedeniyle eleştirmektedirler: "bu modelde ne ideolojik olanın bağımsız etkinliği vardır...ne de daima egemen bir vakadır."[81]

Aynı şekilde Rosalind Coward ve John Ellis için de, Althusser'ın kuramı ideolojinin rolünü açıklamak doğrultusunda biraz yol alınış olmasına rağmen, incelemeleri özellikle iki nedenden ötürü yetersizdir. Birincisi, Althusser ideolojinin maddi bir şey ol-

duğunu öne sürerken haklıdır, fakat ideolojinin maddi araçlarda varolduğunu onaylarken sahip olduğu yaklaşım, çarpık ve deneycidir. İdeoloji esas olarak maddi bir şeydir çünkü, "belirli bir amaç için, belirli bir özneyi üretmek için işlev gören bir güçtür."[82] İkincisi, Althusser öznenin ideoloji tarafından oluşturulduğunu öne sürmesine rağmen, "insan olan öznenin çelişkili bir tarzda oluşabileceği olasılığına kapalıdır."[83]

Coward ve Ellis'e göre ideoloji, bir yandan "bir öznenin dili aracılığıyla kendisini ifade edecek tarzda üretilmesini ve toplumsal bütünlük içinde eylem yapabilmesini sağlayan bir yoldur, bu tasavvurların sabitliği ise ideolojinin bir fonksiyonu olur."[84] İdeoloji özneleri belirli söylem konumlarında sabitler; özneyi belirli bir amaç için oluşturur. Fakat diğer yandan özden hiçbir zaman mükemmel bir bütünlük halinde oluşturulamaz; özne kimlik bunalımındadır, kişiliği bölünmüştür; ve aynı toplumdaki gibi diyalektik bir mücadele süreci başlar, özne de kendi kendisiyle çelişki içindedir. İşte bu nedenle yalnızca dilbilimle birleşmiş Lacancı bir psikoanaliz, Leninist diyalektik materyalizmle ve çelişki fikriyle birleşerek, öznenin oluşumunun öznel süreçlerini çözümleyebilir.

Bu psikolojik düşünce akımının temel kaygılarından biri "sahici materyalizm"i ayakta tutmaktır. Ancak materyalizmin algılanışı en hafif tabirle tuhaftır. Adlam ve arkadaşları için ideoloji maddi bir şeydir, çünkü tasavvurlardan oluşur. Bu kavram yalnızca kendi içinde yetersiz bir materyalizm tanımı olarak kalmamakta, -neden tasavvurlar materyalizmin özü olsun?- fakat aynı zamanda, Hall'ın işaret ettiği gibi, Althusser'e ait bir tanım olmaktan da çıkmaktadır. Althusser'e göre, ideoloji tasavvurlardan oluştuğu için değil, araçlarda, törenlerde ve maddi pratikte tasavvurlar bulunduğu için maddidir.[85]

Marx'ın öz ve görünüm arasında yaptığı ayrımın materyalist bakış açısından sorgulanabilir olduğuna dair yaklaşım bu ya-

zarların bu konudaki tüm felsefi gelenekle uyuşmazlık içinde olan bir materyalizm kavramı kullandıklarını yeniden ortaya koymaktadır. Böyle bir ayrımın, çok kaba materyalist bir bilgi kuramı olan yansıma kuramının temellerini oluşturduğu için eleştirilmesi beklenebilir. Sözkonusu ayrımın bu şekilde anlaşılmasını benimsemediğim halde, eleştiri noktasını anlayabilirim. Ancak bu ayrıma Adlam ve arkadaşları gibi idealist olduğu için saldırmak, kesinlikle anlaşılır bir şey değildir.

Benzeri biçimde, Coward ve Ellis'in sahici materyalizmin esas olarak öznenin önceden belirlenmiş sabit ilişkiler için üretildiğini gösterme girişimleri de hatalıdır. Bu yazarlar materyalizmin, çelişkili özneler olan bireylerin psikolojik oluşumlarını açıklayan bir şey olduğuna inanmaktadırlar. Althusser'ın esas zayıflığı bunalımdaki özneyi görememiş olmasıdır. İdeoloji maddi bir şey olmalıdır, çünkü egonun sürekliliğini sağlar, çünkü çelişkileri ortadan kaldırır, böylece öznelere birlik görüntüsü verir. Yalnızca Lacancı psikanaliz bu süreçte işe yarayacağından ve ideolojinin rolüne rağmen özne çelişkilerle oluştuğundan, Coward ve Ellis'e göre Marksizmin materyalist olabilmesinin yegane yolu psikanalizdir. Marx ve Engels'in materyalizmin özü olarak gördükleri: "bireyler yaşamlarını ifade ettikleri sürece vardırlar. Bu nedenle ne oldukları ne ürettikleri ve nasıl ürettikleri ile çakışır. Yani bireylerin doğası üretimlerinin belirlediği maddi koşullara bağlıdır."[86] yaklaşımı tamamıyla yok saymışlardır.

Marx'a göre bu, bireylerin özneler olarak maddi pratikleri içinde ve bu pratik tarafından oluşturulduğu ve düşüncelerinin bu pratik tarafından belirlendiği anlamına gelir. Özneleri oluşturan bir şey olarak ideoloji kavramı ise tersine, ideolojinin özerkliğini abartır ve kendi belirlenmişliğini gizler. Bu doğrultuda tartışmaya devam etmek için iyi argümanlar bulmak mümkündür, ama "hakiki materyalizm"i tartışmak için bu kadarı kesinlikle fazladır. Marx'a göre tasavvurların, ideolojilerin ve düşüncelerin maddi bir temeli olduğu doğrudur. Hatta bunların maddi pratik ve araçlarda

kendilerini dışa vurduğu konusunda Althusser'ın yaklaşımı bile benimsenebilir. Fakat bu, tasavvurları onların maddi temeline mal etmekten farklı bir şeydir, böyle yapıldığında tasavvurlar belirleyici maddi güçler haline gelir.

Coward ve Ellis Engels'i diyalektiği ortadan kaldırdığı için eleştirirler ve onun yanılgılarını Lenin'in diyalektik materyalizmi formüle etmekteki kazanımlarıyla karşılaştırırlar. Engels'in Anti-Dühring ve Doğanın Diyalektiği adlı yapıtlarında titizlikle işlenen diyalektik materyalizmi doğrudan ele alışını görmemeleri oldukça şaşırtıcıdır. "Diyalektik Materyalizm"in içinde tüm varlıkların hareket yasası olarak çelişki kavramının neredeyse metafizik karakterinden de habersizdirler. Coward ve Ellis'in devrimci eylemin tek yolu olarak bireysel değişimi psikanalizde gören bir yaklaşımın teorik vurgularını diyalektik materyalizm ve Leninizmde bulmaları da son derece çelişkilidir. Bunu "Marksizm devrimci bir özne üretinceye kadar devrimci değişim mümkün olmayacak"[87] şeklinde ifade etmektedirler.

Marx ve Engels'in öznenin değişiminin koşulların değişimini önceleyemeyeceği ve yalnızca bir devrim aracılığıyla insanların ideolojiyi yenmeyi başaracaklarını öne sürdükleri düşünülebilir. Aynı şekilde, Lenin'in de devrimci değişim için partinin oluşumunu ve kitlelerin politik eylemlerini zorunlu gördüğü düşünülebilir, ama üyelerinin psikanalizden geçmiş olmaları gerektiği düşünülemez. Coward ve Ellis devrimin temelini bireye çevirmektedir. Onlara göre aynı ideolojinin muhafazakar bir amaç için özneyi oluşturduğu gibi, psikanaliz de devrimci bir amaç için özneyi oluşturur. Bu yaklaşımda ne Marksist solcu ne de materyalist herhangi bir şey yoktur. Bu kendi içinde büyük bir sorun olarak tanımlanmayabilir, ama Althusserciliğini değişik yönlere doğru kimliğini nasıl kaybettiğini göstermektedir. Althusserciliğin gelişiminin diğer iki hattı bir sonraki bölümde ele alınacak, çünkü bunlar postyapısalcılığa doğru nihai ayrışmanın işaretini vermektedirler.

IV
Postyapısalcılık ve Postmodernizm

Giriş

Daha önce de postyapısalcılık ve postmodernizmin köklerinin yapısalcılık sorunsalının, özellikle de Marksist karakterde olanın çözülmesinde yattığını düşündüğümü belirtmiştim. Çoğu postyapısalcı ve postmodernist yazar işe, Althusser'in anti-determinist ve anti-indirgemeci kuramından ve onun ortodoks Marksizm eleştirisinden etkilenerek başlamışlardır. Ancak sonuçta yeni edindikleri eleştirel silahlarını Althusser'in kendisine yöneltmiş ve bu eleştirileri Marksizmin ötesine taşıyan sistematik bir süreci başlatmışlardır. İşte tam da bu nedenle postyapısalcı dil kaçınılmaz olarak temalarında ve iç yapısında Althusserci yapısalcılık sorunsalının ve zorunlu olarak, negatif olsa bile, bir referans noktası olarak Marksizmin izlerini taşır.

Postyapısalcılık ile postmodernizmin ayrım çizgisi hiç de net ve açık değildir. Çoğu görüş ve ilkeyi paylaşırlar -örneğin, söylemin toplumsal yaşam içindeki merkezi rolü, doğruya göreli bir kuşkuculukla yaklaşmak, öznenin tutarsız oluşumu ve diğerleri gibi. Boyne ve Rattansi gibi kimi yazarlar için postmodernizm ilkesel olarak yalnızca sanatta modernizme tepki veren bazı çağdaş, yeni estetik projelere uygulanmalıdır. Ancak sözkonusu yazarlar

kavramı bu şekilde sınırlamanın da, posmodernizmin pratikte felsefe, edebiyat kuramı ve sosyal bilimlerdeki postyapısalcı gelişmeleri kapsayacak kadar genişlediği veri alındığında, oldukça zor olduğunu kabul etmektedirler.[1]

Önemli benzerlikleri inkar etmeden postyapısalcılık ile postmodernizmin arasına bir ayrım koymak yararlı olacaktır. Postyapısalcılık adı altında daha çok, toplumsal gerçekliği parçalı imajlara ayrıştırmayan ve hala kollektif öznelerin bazılarının iktidara karşı koyan veya sosyalizmi amaçlayan ilerici bir söylemle siyasal olarak oluşturulabileceğini düşünen Foucault, Hindess, Hirst, Laclau ve Mouffe gibi yazarların yer alabileceğini düşünüyorum. Postmodernizm ise anlamlı bir değişim girişiminden umudunu kesen ve gerçekliği benzer parçalara (simulacra) ayrıştıran Lyotard ve Baudrillard gibi yazarlara uygun düşmektedir. Totalitarizmin tüm biçimlerinden ve evrensel doğruyu bulma iddiasını taşıyan tüm kuramlardan nefret etmelerinin yanısıra kurtuluş mücadelelerinin hiçbirisini katılmaya değer bulmazlar. Hatta tüm kurtuluş söylemlerinden kuşkulanırlar ve iktidarın bile artık bir gerçeklik olarak bulunmadığı kaotik ve aşırıgerçek (hyperreal) bir toplumsal karakteri kabul etmeyi tercih ederler. Postyapısalcılık ideoloji eleştirisinin yerini ideolojik olarak aktif öznelerin yaratıldığı söylem bütünleştirilmesi ile değiştirirken, postmodernizm ideolojinin yerini ideolojiye son vererek değiştirmiştir.

Bu bölümde önce postyapısalcılık üzerinde duracağım. Öncelikle bu eğilimin babası olarak değerlendirilebilecek Foucault hakkında bazı şeyler söyleyeceğim, daha sonra daha önceki bölümde de duyurduğum gibi İngiltere'deki iki ana akımı ele alacağım, bunlar: Hindess ve Hirst tarafından geliştirilen ve epistemolojiye radikal biçimde saldıran felsefi bir hat ve Laclau ve Mouffe'nin siyasal hattı olacak.

Foucault ve İdeoloji

Michel Foucault da 1960'ların başında yapısalcılıktan ve Marksizmden yoğun bir şekilde etkilenmiş ve akıcılığı tekleştirdikleri için bunlara karşı çıkmıştır. Bir tarihçi olarak bir yandan bilgi biçimleri ve disiplinleri arasındaki zorunlu bağları, diğer yandan ise bireye yönelen baskıcı kurumları ve bunların işlevini açığa çıkartmaya koyulmuştur. Poster'in öne sürdüğü gibi, Foucault'un çalışmalarını Batı Marksizminin zorluklarına kuramsal bir yanıt olarak değerlendirmek yerinde olacaktır.[2] Foucault'u Althusser ile kıyaslamak öğreticidir, çünkü bu onların temel bazı kaygıları paylaştığını göstercecektir: ikisi de bilgiye kurumsal pratikleri aracılığıyla yakından bağlıdırlar, ikisi de öznenin merkeze alınmasına karşı çıkarlar ve öznenin söylem aracılığıyla oluşturulduğunu düşünürler, ve daha önemlisi, ikisi de egemenliğin çeşitli biçimlerini teşhir etmek ister. Fakat, tabii ki, teorik farklılıkları çok önemlidir. Foucault bütünlük, alt ve üstyapı kategorilerine karşı çıkar ve ideoloji kavramının kendisi hakkında çok ciddi rezervleri vardır. İdeoloji ile bilim arasındaki ve bilgi ile iktidar arasındaki karşıtlığı kabul etmeyi reddeder ve iktidar sorunsalını sınıf tahakkümü ve devlet egemenliği alanının dışına taşır.

Althusser üretim tarzını, özgün belirlenimlere bağlı ve nihai olarak ekonomik yapı tarafından belirlenen çeşitli sosyal olguların birleşmesinden oluşan bir bütünlük olarak çözümlerken Faucault, genel tarih olasılığı ortaya çıktıkça bütünlüklü bir tarih olasılığının ortadan kaybolmaya başladığını öne sürerek, kesintililiğe, dağınıklığa ve farklılığa vurgu yapmıştır. "Bütünlüklü bir tanım tüm olguları tek bir merkeze yöneltir -bir yasa, bir anlam, bir ruh, bir dünya görüşü, tek bir biçim; genel tarih ise tersine, bir dağınıklık alanına yayılacaktır."[3] Bu iktidar ilişkilerinin çok çeşitli alanlara yayılmasının bir sonucudur, fakat tarihin kaotik olduğu anlamına gelmez:

> Bizi taşıyan ve belirleyen tarih bir dilden çok savaş biçimindedir: anlam ilişkileri değil, iktidar ilişkileri. Tarihin "anlamı" yoktur, ama bu onun saçma ve tutarsız olduğu anlamına gelmez. Tersine, çok anlaşılır ve en küçük detayına kadar çözümlemeye değer bir şeydir-fakat bu mücadelelerin, strateji ve taktiklerin anlaşılabilirliğine bağlıdır [4]

Althusser devlet iktidarını devlet aygıtlarından ve devletin şiddet kullanarak işlev gören tahakküm araçlarını ideolojik araçlarından ayırırken, Foucault, iktidarın aynı zamanda her yerde bulunduğunu söyleyerek, iktidarın kazanılan ya da ele geçirilen veya diğer ilişkilere dışsal bir şey olmadığını öne sürmektedir. İktidar dolaşan, hiçbir zaman kesin olarak yerelleştirilemeyen veya bir meta gibi sahip olunamayacak bir şeydir,[5] iktidar her yerdedir; bu her şeyi kapsadığı için değil, her yerden geldiği için böyledir."[6]

Faucault iktidar mekanizmalarını ve tekniklerini teşhir etmek, iktidarın "mikro-ilişkileri"ni, kılcal damarlarını çözümlemek ister, yani toplumun merkezi siyasal düzeyindeki iktidarın evrensel tanımını ya da kuramını oluşturmak yerine, "iktidarın bireylerin hücrelerine nüfuz ettiği noktayı" çözümlemeye çalışır. On sekizinci yüzyıldan bu yana iktidar işleyiş biçimini değiştirdi ve artık yalnızca "yukarıdan değil", toplumsal vücudun "içinden" işlemekte. "İktidarın küçük ölçekli işleyiş tarzları" ile daha yapısal toplumsal değişimler arasında bağlantı olabileceğini kabul etmekle birlikte, "iktidarın kılcal damarlarındaki değişimlerin mutlak biçimde Devletin merkezi biçimleri düzeyindeki kurumsal değişimlere bağlı olduğunu"[7] reddeder. Foucault devlet iktidarının önemini inkar etmez ama iktidarın kılcal damarlarındaki mekanizmalar değişmedikçe toplumda çok az değişme olacağı da açıktır. SSCB'de de böyle olmuştur: devrim devlet iktidarını değiştirdiği için gerçekleşmiş ama iktidarın günlük mekanizmalarını korumuştur.[8]

Nietzsche'den etkilenen Foucault iktidarın bilgiden ayrı olarak algılanamayacağını onaylamaya çalışmıştır. Bilginin yalnızca ik-

tidarın yokluğunda elde edilebileceğine dair hümanist düşünceye son vermek ister ve iktidar işleyişinin yeni bilgi nesneleri ve bilgilenme sistemleri yaratacağını öne sürer. Ona göre bilgi durmaksızın iktidar etkisi üretir:

> Bir iletişim sistemi, kayıtlar, birikim ve kendi içinde bir iktidar biçimi olan yer değiştirme olmaksızın hiç kimse bilgili olamaz, bu varlığında ve işlevinde iktidarın diğer biçimlerine doğrudan bağlıdır. Diğer yandan, bilgiyi özü, kendine mal edilmesi, dağıtımı veya akılda tutulması olmaksızın hiçbir iktidar işleyemez.[9]

> bilginin yalnızca iktidar ilişkilerinin askıya alındığı yerde varolabileceğini ve bilginin yalnızca iktidarın buyrukları, talepleri ve çıkarları dışında gelişebileceğini düşünmemizi sağlayan tüm gelenekleri terketmeliyiz...iktidarın çılgına çevirdiği inancını ve aynı zamanda iktidarın reddinin bilgiye ulaşmanın koşullarından biri olduğu düşüncesini terketmeliyiz. İktidarın bilgi ürettiğini kabul etmeliyiz...iktidar ve bilginin doğrudan birbirlerini gerektirdiğini anlamalıyız; bir bilgi alanıyla bağlantılı olmaksızın herhangi bir iktidar ilişkisi olamayacağını kavramalıyız.[10]

Bu nedenle Foucault'ın bilgi, bilim ve gerçeklik kavramlarını doğrudan eleştiren Nietzscheci ideoloji kavrayışından etkilenmesi şaşırtıcı değildir. Foucault'ın ilk çalışmalarında ideoloji kavramının negatif bir anlayışla kullanıldığını görmek mümkündür ama -Marx'a ve özellikle de Althusser'e karşı- bilim ve ideoloji arasında karşıtlık diye bir şey bulunmadığı koşuluyla:

> İdeoloji bilimselliğin dışında değildir. İdeoloji hakkında siyasal iktisat veya klinik bir söylem olduğu doğrultusunda pek az söz söylenmiştir; bu yaklaşımlar bütünsel olarak hatalı olduğu için, onları dikkate almak için yeterince neden bulunmamaktadır...Söylem kendini düzelterek, hatalarını gidererek... ideoloji ile ilişkilerini zorunlu olarak yeniden düzenleyemez. Şiddet arttıkça ve hata yayıldıkça ideolojinin rolü azalmaz.[11]

İdeoloji-bilim karşıtlığını reddetmesi Foucault'ın söylemin epistemolojik geçerliliğine ilişkin sorunları küçümsemesine yol açmıştır. Ona göre söylemlerin kendileri doğru ya da yanlış, bi-

lımsel ya da ideolojik değildir. Her toplumun kendi gerçeklik düzeni, doğru olarak işlev gördüğü düşünülen kabul edilmiş söylemleri, neyin doğru olduğuna karar verilmesini sağlayan kendi mekanizmaları ve yöntemleri vardır. Gerçeklik iktidarın dışında değildir.[12] O zaman epistemolojik soruların yerine kendi "doğruluğu" olan ve bir iktidar biçimini ifade eden bilgi alanlarının oluşumuna ilişkin sorular geçirilir. Böylece psikiatri, kriminoloji, klinik tedavi, pedogoji ve diğer insanı ilgilendiren bilimler tımarhane, hapishane, hastane ve okul gibi kurumlardan kaynaklanmış ve buralarda bulunanların disiplin ve kontrollerini sağlamak için kendi iktidar sistemlerini oluşturmuş olur. Fakat kurumsal disiplinler yalnızca şiddet yoluyla ya da orada bulunanları kandırarak veya amaçlarını gizleyerek (ideoloji) boyun eğdirmezler; amaçları kütlenin uysallığını sağlamaktır. Kontrolü güçleri disipline ederek veya tehditle ya da kütlenin yeteneklerini en iyi hale getirerek sağlarlar. Bu Foucault'ın kütlenin siyasal iktisadı[13] veya siyasal anatomisi[14] olarak adlandırdığı şeydir. Bu nedenle Foucault'ın ideoloji kavramı konusunda kuşkularının artması ve bu kavramın yararsız olduğunu düşünmeye başlaması şaşırtıcı değildir.

Hatta 1970'lerden sonra Foucault'ın ideolojiye veya ideolojik süreçlere yaptığı değinmelerin çoğu, belirli bir olgunun veya sürecin ideolojiye indirgenmesine karşı yürüttüğü tartışmalar bağlamında kullanılmıştır. Örneğin, Foucault söylemlerin oluşumunun ideolojik terimlerle çözümlenmesi gerekmediğini[15], bilgi araçlarının, iktidarın temel mekanizmalarının ideolojik oluşumlar olmadığını[16], aydınlar ve gerçeklik konusundaki siyasal sorunların yabancılaşmış bilinç veya ideoloji olmadığını[17], iktidarın bilgiye ideolojik içerik katmadığını[18] vb. öne sürmüştür. Foucault Marksizme özellikle, ideolojiye iktidar aracı olarak çok fazla önem vermesi nedeniyle, eleştiri yöneltmiştir: "ideolojiyi başa alan çözümlemelerin beni sıkıntıya sokmasının nedeni daima klasik

felsefeye dayalı bir modelin çizgisinde, kendisine bilinç bağışlanmış bir öznenin (insan)olduğunu ve iktidarın bundan sonra ele geçirildiğini düşünmeleridir."[19] Bu eleştiri bireylerin iktidara aldatıldıkları veya ideoloji tarafından ikna edildikleri için boyun eğdiklerini öne sürmenin yanlış olduğunu tartışmaktadır. İktidarın bireysel bilinç üzerindeki etkileri değil, kütle üzerindeki etkileri incelenmelidir. İktidar önsel olarak verili bir öznenin bilincini ele geçirmez, ama özne bireyler kütlesini etkileyen bir iktidar ilişkisinin ürünüdür, "iktidar ilişkileri öznenin kendi tasavvurlarının arasına girmeksizin derinlikteki kütlenin içine maddi olarak işleyebilir. Eğer iktidar kütleye nüfuz edebilirse, bunun nedeni öncelikle insanların bilincine içselleşmesi değildir."[20]

Son olarak, Foucault'ın düşüncesinin, ideoloji kavramının açıklayıcı ve üstün yetilerinin özellikle Marksizm içerisinde büyük ölçüde abartıldığı doğrultusunda olduğunu söyleyebiliriz. Hatta Foucault ideoloji ifadesinin kullanımının üç nedenle zor olduğunu açıkça ifade etmektedir:

> Birincisi, ister beğenin, ister beğenmeyin, doğru olduğunu varsaydığı bir şeyle bir başka şeye sürekli karşı çıkmaktadır...İkinci kusur ideoloji kavramının kullanılışıdır, öyle düşünüyorum ki zorunlu olarak özneyi düzenleyen bir şey olarak değerlendirilmektedir. Üçüncüsü, ideoloji onun altyapısı, maddi temeli, ekonomik belirleyeni vb. gibi işlev gören bir başka şeye göre ikinci konumdadır. Bu üç nedenden dolayı ideoloji ifadesinin ihtiyatla kullanılması gerektiğini düşünüyorum.[21]

Foucault ilk olarak bilimin ideolojiyi içerdiğini tartışmıştı, şimdi bilgi biçimlerinin veya "söylem oluşumları"nın çözümlemesinin epistemolojik bir bakış açısıyla yapılamayacağı fikrini taşımaktadır, yani sorun söylemler ister doğru ya da yanlış, ideolojik veya bilimsel, akılcı veya akıldışı olsunlar artık geçerli olmamalarıdır. Bu bağlamda Foucault nesnelerin öznelerin oluşumu hakkında daha sonra Hindess, Hirst, Laclau ve Mouffe gibi eski Althusserciler üzerinde çok etkili olacak düşüncelerinin ana hatlarını çizmektedir. Öncelikle söylemin nesnelerinin söylem dı-

şında bir gerçekliği olmadığını öne sürer. Foucault "'şeyler'den uzak durmak, onları 'güçten düşürmek' ister. Söylemden önce gelen 'şeyler'in anlaşılmaz değerinin yerine yalnızca söylemin içinde ortaya çıkan nesnelerin düzenli oluşumunu koymak ister."[22] İkinci olarak, öznelerin söylemin üreticileri olmadıklarını ama daha çok söylemin içinde bireylerce işgal edilebilecek bir "konum" olduklarını öne sürmektedir. Özne "konuşan bilinç ya da formülasyon yazarı değil, belirli koşullarda bireyler tarafından işgal edilebilecek bir mevkidir."[23] Halbuki Althusser'in aksine Foucault öznenin ideoloji tarafından oluşturulduğunu kabul etmez. Özne bilinci aracılığı ile değil, daha çok bedeni aracılığıyla iktidar tarafından şekillendirilir. Bunu şöyle ifade eder; boyun eğme ilişkisini kendi maddi varlığı içinde, özneleri oluşturan şey olarak anlamaya çalışmalıyız."[24]

Ancak yine de diğer kuramsal konumlanışlar hakkında kuşku yarattığı veya onları çürüttüğü önemli tartışmaların merkezinde bulunan bir aydın olan Foucault'ın ideoloji kavramına saldırıları ile kendi pratiğinin tamamen uyumlu olmadığını düşünüyorum. Bir seminerinde hem liberal hem de Marksist iktidar kavramına aynı ekonomizm biçimini paylaştıklarını öne sürerek sert bir biçimde karşı çıkmış, liberalleri iktidarı herhangi birisinin sahip olabileceği bir meta gibi; Marksistleri ise, sınıf iktidarının üretim araçları üzerinde iktisadi kontrolden kaynaklandığını düşündüklerini iddia etmişti. Foucault her iki görüşü de eleştirerek, iktidar kavramının en iyi ifadesini savaşta bulan bir güç ilişkisi olduğunu savunur.[25] Kabul etsek de etmesek de böylesi bir kavramlaştırma önemsizdir. Önemli olan bunun bir tür ideoloji eleştirisine işaret etmesidir. Foucault diğer kuramsal konumlanışların eksiklik ve yetersizliklerini göstermenin zorunlu biçimde bir ideoloji eleştirisi olarak değerlendirilmemesi gerektiğini savunacaktır. Fakat ikinci bir seminerinde ve *Cinselliğin Tarihi*'nde tartışmaya sunduğu, egemenliğe dayalı yasal iktidar kavrayışının

rolü, bunu büyük ölçüde göstermektedir. Foucault onsekizinci yüzyılda ortaya çıkan yeni cezaya dayalı iktidar biçiminin egemenlik anlamında ele alınmadan açıklanamayacağını ve hatta bunun: ceza mekanizmalarının gerçek işleyişini, tekniklerine içsel olan tahakküm unsurunu gizleyen ve Devlet'in egemenlik erdemi ile herkesin kendi egemenlik haklarının garanti altına alındığını düşündürten bir adalet sisteminin dayatılmasına izin verdiğini[26] öne sürmektedir.

> cezai sınırlamaların tahakküm mekanizmaları aracılığıyla gerçekleştirilmesi zorunlu hale geldiğinde ve aynı zamanda iktidarlarını etkili bir biçimde işlettiklerinin gizlenmesi gerektiğinde, yasal araçlar düzeyinde bir görüntü oluşturmak için bir egemenlik kuramı gerekli olmuştu.[27]

Egemenlik kuramının ideolojik rolünü onaylayan bundan daha açık bir ifade olabilir mi? Foucault iktidar hakkındaki yasal söylemin yalnızca cezaya dayalı iktidarı anlatmakta yetersiz olduğunu söylemekle yetinmemekte, aynı zamanda kendi varlığını maskelemeye ve gizlemeye yaradığını öne sürmektedir. Bu Marx'ın ideoloji kavramına yüklediği rolün çok benzeri değil midir? Zorunlu bir ideolojik karakteri olmayan yeni bir iktidar biçiminin ortaya çıktığını kabul edebilir, ama bunun kendi işlevini egemenlik kuramı ile gizlemesi çok da önemli değildir, çünkü Foucault maskelemenin onun etkin işleyişinin bir koşulu olduğunu öne sürmektedir. *Cinselliğin Tarihi*'nde Foucault iktidarın yasal ifadesinin bu kadar yetersiz olduğu halde neden bu kadar kabul edilmeye hazır olduğuna şaşırmakta ve şunları öne sürmektedir:

> kendisini doğrulayan genel ve taktiksel bir gerekçe göstermek istiyorum: iktidar yalnızca önemli bir bölümünü maskelemeyi başardığı koşullarda katlanılabilir bir şeydir. Başarısı kendi mekanizmalarını saklama yeteneği ile orantılıdır... Onun için gizlilik kötü niyetin doğasında değildir; kendi işleyişi için gizlilik kaçınılmazdır.[28]

Foucault, iktidarın çağdaş işleyisinin adalet, yasa veya ceza ile değil; teknik, normalleştirme ve kontrol ile sağlanmasına rağmen,

iktidarın adli temsilinde cinsellik üzerine çoğu söylemin hala gündemde olduğunu tesbit eder. Yeni iktidar tekniklerine yapılan vurgu, onun gizli işleyişini açığa çıkartacak yeni bir iktidar kuramına gereksinim duyulduğuna işaret eder. Bu nedenle, "cinselliği yasa ve iktidar olmaksızın, kralsız algılamak"[29] için (kimileri ideolojik diyebilir) adli iktidar kavramından "özgürleşmek"i önerir. Böylece ideoloji eleştirisi yalnızca gizliliği ortadan kaldıran bir işleyiş olarak değil, aynı zamanda iktidara karşı etkili bir direnç geliştirmenin önkoşulu olarak yenilenmiş bir önem kazanmıştır. O halde en azından burada Foucault ideolojinin rolünü abartmakla eleştirdiği yazarlarla aynı noktaya gelmiştir.[30]

İdeoloji ve Bilgi Kuramının (Epistemoloji) Sonu

İngiltere'de Paul Hirst ve Barry Hindess'in çalışmalarında temsil edilen eğilim, Althusserci terimlerle işe başlayan, sonra ona karşı çıkan ve Marksizmi reddetmekle son bulan postyapısalcı entelektüel hareketin en geniş kısmını oluşturmaktadır. Bu akım üzerindeki Foucault etkisi oldukça belirgindir. Althusser rotasını gerçekliğin doğru ve yanlış tasavvurlarını ayırdetmeye yarayan ideoloji kavramından uzaklaşmak istemiş ve düşünceye dışsal olan "gerçek nesneler" ile söylem tarafından ona içsel olarak oluşturulan "bilgi nesneleri" arasında çok önemli bir farkın var olduğunu iddia etmişti. Hindess ve Hirst ise bu yaklaşımı şöyle onayladılar:

> söylemde değinilen varlıklar, yalnızca söylem içinde ve tanımlandıkları söylemin biçimleri aracılığıyla oluşturulurlar. Söylem nesneleri söylem dışında tanımlanamazlar...Burada söylem nesnelerinin onları tanımlayan söylemlerden bağımsız olarak varolup olamayacaklarına dair bir sorun bulunmamaktadır. *Söylem nesneleri* hiçbir zaman bu şekilde varolmazlar: onlara karşılık gelen söylemler içinde ve bunlar aracılığıyla oluşturulurlar.[31]

Fakat Hirst burada temel bir tutarsızlığı açığa çıkarır, çünkü Althusser ideolojiyi gerçekliğin yanlış tasavvuru olarak reddetmesine rağmen, ideolojinin insanların varlık şartlarının "yaşanan ilişkileri"ni temsil ettiğini ve yanlış anlama içerdiğini hala kabul etmektedir. Yani Althusser'in ideoloji kavramı yalnızca "'tasavvur' ile temsil ettiği 'yaşanan ilişki'yi birbirinden ayırmakla kalmamakta" fakat aynı zamanda "onun yanlış algılama şeklindeki klasik varlığını onarmaktadır."[32] Bu, onun hem yanlışlık konusundaki epistemolojik düşünceyi, hem de daha önce reddettiği, bilginin özne/nesne kuramını arka kapıdan içeri alarak yeniden sunduğu anlamına gelmektedir.

Bu bağlamda Hirst ve Hindess epistemolojiye karşı genel bir saldırı girişiminde bulunurlar, onlara göre bu, Althusser'in kuramından daha tutarlı bir şekilde klasik Marksist ideoloji sorunsalını ve onun destekleyici ikiz kavramları olan tasavvur ve determinasyonu imha etmeyi başaracaktır. Tüm epistemolojilerin sorunu asli olarak dogmatik olmalarıdır, çünkü bilgi alemi ile dışsal nesnellik arasında ayrıcalıklı bir söylem biçimi aracılığıyla garantilenen verili bir iletişim olduğunu tartışmasız kabul ederler. Her bilgi kuramı bilgiye yönelik tüm taleplerin değerlendirildiği mutlak bir standart olarak iş gören bir söylem düzeyi olduğunu varsayar. Bu mutlak ölçütle bilgi kuramı, bilgi ile diğer söylemlerce ulaşılan nesnel gerçeklik arasındaki iletişimin derecesini değerlendirir. Fakat bu ayrıcalıklı söylem biçimi "kendileri ayrıcalıklı olan biçimler aracılığıyla oluşmuş söylemler dışında"[33] kendi içinde akılcı olarak gösterilebilir değildir. Bu asli olarak keyfi ve dogmatik olmayan bir söylem biçimidir. Bilime nihai mihenk taşı olarak bakan Althusserci yaklaşım işe yaramayacaktır, bunun nedeni bilimsel söylemin haklı çıkarılması gereken nesnesiyle ilişkili olarak buna yeterli olmasıdır. Bu nedenle tüm bilgi kuramlarından kurtulunmalıdır.

Bilgi kuramından kaçmanın yegane yolu her söylemin kendi

nesnelerini tanımladığını kabul etmektir. Bunu da söylemlerin yalnızca kendi iç tutarlılıkları açısından yargılanabileceği görüşü izler. Eğer böyle ise, o zaman hiçbir söylemin dışsal bir gerçekliği "ifade" veya "yanlış ifade" ettiği söylenemez. O zaman Marx'ın ve Althusser'in negatif ideoloji kuramları kaçınılmaz olarak kusurludur. Dahası, eğer ayrıcalıklı söylem yok ise, ne ayrıcalıklı kavramlar vardır ne de bir söylem yalnızca böylesi kavramlardan elde edilebilir. Bu yaklaşımı Marksist toplum kavramına uygularsak, bu üretim ilişkileri (ekonomi) kavramından siyasal ve ekonomik biçimlere ilişkin kavramların elde edilemeyeceği anlamına gelir, bu nedenle belirlenme kavramı geçersiz olduğundan reddedilmelidir. Buradan iki ana sonuca ulaşılır. Birincisi, "yüzümüzü siyasal ve ideolojik olguların gerçek özerkliğine ve ekonominin yapısı tarafından belirlenen çıkarların deklerasyonuna indirgenemeyeceği gerçeğine çevirmeliyiz."[34] İkincisi, *"siyasal pratik içinde 'bilgi' olamaz."*[35]

Hindess ve Hirst'ın bilgi kuramı eleştirisi kaçınılmaz olarak rölativizme ve hatta dogmatizmin mücadele edilmesi gerektiğini öne sürdükleri şeklinden daha çok tahkim edilmiş bir biçimine yol açar. Herhangi bir söylem biçimine ayrıcalık tanımayı reddederler ama sonra tersine tüm söylemleri ayrıcalıklandırmaları gerekir. Her söylem kendi nesnelerini, kendi mantığını ve kendi doğruluğunu yaratan kapalı bir dünya haline gelir. Çünkü söylemler herhangi bir dışsal ölçüte karşı ölçülemezler, birbirleriyle tam anlamıyla kıyaslanamazlar, hatta inkar da edilemezler. Söylemler kıyas kabul etmeyen ve aralarında akılcı bir tartışma olamayacak şeyler haline gelirler.

Ancak bu sonuç kendi içinde Hindess ve Hirst'ın girişimleri ile çelişkilidir, çünkü kendi söylemleri karşısında tüm epistemolojik söylemler talep edici bulunduğu ve böyle değerlendirildiği için, kendi söylemleri kaçınılmaz olarak ayrıcalıklı bir olgu olarak oluşturulur. Eğer kendi söylemlerinin ayrıcalıklı olduğunu dü-

şünmeselerdi, bilgi kuramlarının sonunu eleştirel tarzda ele almaları mümkün olmazdı. Hindess ve Hirst bu iç çelişkinin tuzağına düşmüşlerdir. Bilgi kuramından kaçamamışlar, tam olarak sergilenmeyen ve aynı derecede dogmatik olan bilmeye dair (örneğin "söylem nesneleri söylem dışında tanımlanamaz") talepler ortaya atmaktan kaçınamamışlardır.[36]

Politika ve Söylemin Mantığı

Ernesto Laclau'nun ilk çalışmalarında geliştirilen ve Marksist ideoloji kuramına önemli katkıları ifade eden yazılarını tartışmıştık. Düşüncesinin bunu izleyen bölümü şimdi Chantal Mouffe ile uyum içindedir, hızla genel olarak Marksizmden ve özellikle de Althusser'den uzaklaşmaktadır. Laclau ve Mouffe'nin Marksizme yeni yaklaşımlarının -bu aynı zamanda Hindess, Hirst, Coward ve Ellis'te de görülür- en dikkat çekici özelliklerinden biri, Marx'a doğrudan başvurmamaları ama "vekaleten yorum"u tercih etmeleridir, yani mutlakçılığın ve teknolojik belirlenmeciliğin bir biçimi olarak Marksizme saldırırken alıntılarını Althusser veya G.A.Cohen'den yapmalarıdır. Althusser bu önermeye ilişkin yorumun mantıksal ve en uç siyasal sonucuna kadar götürülmesine rağmen, özellikle öznenin ideoloji tarafından oluşturulduğu gibi önemli sezgiler sağlamaya devam etmektedir.

Laclau ve Mouffe Foucault'ın etkisi altında söylemin mutlak üstünlüğüne dayalı farklılığa ve heterojenliğe ilişkin radikal bir mantık ortaya koyarlar. Laclau ve Mouffe'ye göre söyleme dayalı ve söyleme dayanmayan pratikler arasında bir ayrım yapılması mümkün değildir. Tüm nesneler söylem nesneleri olarak oluşmuştur ve her söylem maddi bir karaktere sahiptir.[38] Bir söylemin aynılığı ve birliği yalnızca görelidir ve onu bulan özneye bağımlı değildir; hatta, "muhtelif özne mevkileri bir söyleme dayalı oluşuma yayılmış olarak görünebilirler" fakat bu özne mevkileri ne

kalıcı olarak sabit olabilirler ne de kalıcı olarak sabit ilişkilere girebilirler.[39] Bu nedenle özneler toplumsal ilişkinin kaynağı olamazlar ve yine bu yüzden söylem yapıları onların arasındaki ilişki türünü tanımlayamaz. Çünkü söyleme dayalı veya söylem dışı diye bir ayrım yoktur, toplumsal ilişkiler ve çelişkiler de dahil toplumdaki her şey söyleme dayalı olarak oluşur. Dahası çelişkiler yalnızca iki söylem nesnesi arasındaki zıtlık olarak algılanabilir, bu nedenle "gerçek nesneler" arasında çelişki olamaz.

Bir söylemde hiçbir ilişki veya aynılık gerekli değildir, zaten tam olarak da oluşmamıştır. Yalnızca kısmi anlam kesinleşmeleri veya bir bütünleştirme faaliyeti sonucu oluşmuş "kabul noktaları" bulunabilir.[40] Özne mevkileri söylem içinde oluştuğundan ne tam olarak kesinleşebilirler ne de kesinleşmiş ilişkilere girebilirler. Bu nedenle bütünleştirici faaliyetler esas olarak rastlantısaldır ve "bütünleştirici özne"ye sahip olmak zorunda değildirler. Hegemonik bir bütünleştirmenin gerçekleştirilebilmesi için gerekli tek şey "uzlaşmaz güçlerin varlığı ve bunları ayıran sınırların istikrarsızlığıdır."[41] Marx uzlaşmaz güçlerin varlığını sınıf mücadelelerine indirgerken yanılmış olmalıdır, halbuki "sınıf karşıtlıkları toplumsal yapının bütünlüğünü iki uzlaşmaz kampa bölme yetisine sahip değildir, siyasal arenada bir sınır çizgisi olarak kendisini *otomatik olarak* yeniden üretir."[42] Laclau ve Mouffe'ye göre ayrıcalıklı kopma noktaları, ayrıcalıklı özneler veya ayrıcalıklı mücadeleler yoktur. Çoğulculuk ve belirsizlik onların bayrağıdır.

Marksizm hem süreç hem de özne açısından bir mutlakçılık biçimidir. Süreç açısından Marksizm altyapı ile üstyapı arasında keskin bir hat çizer ve üstyapıyı ekonomik temelin "ifadesi" şeklinde algılayarak farklılığı aynılığa indirger. Özne açısından Marksizm işçi sınıfına ayrıcalıklı bir konum tanımlar, "ayrıcalıklı çıkarlar ve konumlanışlar etrafında oluşmuş mutlak bir kimlik"[43] tarif eder. Bu mutlakçılığa karşı Laclau ve Mouffe "farklılığın in-

dirgenemez doğasını" ve tüm öznelerin "güvenilmez aynılığı"nı kabul etmemiz gerektiğini öne sürerler. Siyaset bu-farklılıkların bütünleştirilme ve yeni öznelerin oluşturulma süreci olarak algılanmalıdır.

Gelişmiş sanayi toplumlarında artan karmaşıklık ve farklılık yeni uzlaşmazlık biçimlerine yol açmakta, bunun yanısıra yeni toplumsal hareketler (feminist, nükleer karşıtlığı, ırkçılık karşıtlığı, çevreci vb.) çoğulcu cepheden bağımlılık ilişkilerini sorgulamaktadır. Laclau ve Mouffe'ye göre bu hareketler savaş sonrasında oluşan hegemonyacılığı tehdit eden bir "demokratik devrim"e derinleşme ve hareket olanağı sunmaktadır. Ancak bu, yeni hareketlerin mutlaka ilerici ve solcu oldukları anlamına gelmez. Feminizm, çevrecilik, ırkçılık karşıtlığı ve diğer hareketler uzlaşmazlığın hangi söyleme dayanarak oluştuğuna bağlı olarak karşıdevrimci, sosyalist, liberal ya da otoriter olabilir. Ronald Reagan ve Margaret Thatcher refah devletini yıkan ve sendikaları zayıflatan, gerçekte eşitsizliğe dayalı projelerine halk desteğini sağlamayı, devlet bürokrasisine karşı olan bunlar gibi demokratik biçimleri birleştirerek başardılar.

Laclau ve Mouffe bu nedenle solun amacının aynı demokratik karşı çıkış biçimlerini daha eşitlikçi ve tam gelişmiş demokrasi doğrultusunda değişik bir siyasal söylemle birleştirmeye çalışmak olduğunu öne sürmektedirler. Sol, toplumsal değişim ve demokrasi için ayrıcalıklı bir *önsel* temsilci oluşturma ihtirasını terketmelidir. Tüm mücadeleler, işçi sınıfınınki de dahil, kısmidir ve zıt siyasal söylem ile birleştirilerek varolan egemen düzen tarafından ele geçirilebilir. Mutlak özne diye, zorunluluk diye ve herhangi bir mücadelenin başarı garantisi diye bir şey yoktur. Sosyalizm tabii ki radikal ve çoğulcu bir demokrasinin önemli bir boyutudur, ama hiçbir zaman tek ve en önemli boyutu değildir. Sosyalizmin üretimdeki eşitsiz ilişkileri ortadan kaldırmakta başarılı olması diğer eşitsizlikleri de kaldıracağı anlamına gelmez. Sosyalizm evrensel bir söylem olmaktan çıkmalıdır.

Laclau'nun ilk yaklaşımlarının erdemlerinden birisi indirgemecilik ve ekonomizm ile sınıf çözümlemesini bütünlüklü bir tarzda birleştirme ve yeni bir belirleme ilişkisi olan birleştirmeyi önererek belirlenmeyi reddetme yeteneği olmuştur. Laclau ve Mouffe bundan sonraki çalışmalarında daha iyi bir belirlenme kavramı arayışını terketmiş ve kaba indirgemeciliğe ve belirlenmeciliğe karşı tek alternatifin belirsizlik ve rastlantısallık olduğuna inanmış görünmektedirler. Söylem dışında tanımlanabilecek hiçbir özne, hiçbir sabit kimlik, hiçbir mutlak çıkar, hiçbir belirleyici koşul, hiçbir çelişki ve mücadele ve hiçbir zorunlu ilişki yoktur. Toplumdaki her şey sonsuz derecede değişken ve rastlantısaldır, çünkü söyleme dayalı olarak oluşur ve bir söylemde yalnızca kısmi ve geçici anlam kesinliği oluşabilir. Meiksins Wood'ın öne sürdüğü gibi, bu "yalnızca toplumsal gerçekliğin söylemle ayrışmasına yol açmakla kalmaz, aynı zamanda tarihin ve tarihsel süreç mantığının inkarı anlamına gelir,"[44] bu Anderson'ın *"tarihin amaçsızlaştırılması"*[45] diye adlandırdığı şeydir.

Laclau ve Mouffe aslında söylem dışı maddi koşulların zorunlu sınırlayıcı etkilerini inkar ederek yalnızca mekanik ve tekdüze bir tarih kavramını terk etmemekte aynı zamanda tarihin anlamlı olabileceğini de inkar etmektedirler. Eğer söylemin kendisi söylem dışı belirlenimlere sahip değilse, o zaman tarihte herhangi bir zamanda neler olabileceğinin sınırı da yoktur. Ne olmuşsa yalnızca söyleme dayalı rastlantısallıklardan olduğuna göre tarihin yönelimlerinin de herhangi bir anlamı yoktur. Laclau ve Mouffe tarihin üstün bir gerekçeyle tamamen önceden tayin edilmiş bir süreç -tarihteki tüm akılcı olasılıkları dışlatamışlardır- olduğu doğrultusundaki tanrının takdirine bırakılmış kavrayışı bir yana fırlatmanın ötesine geçmişlerdir. Tarihin akılcı bir biçimde üstün bir mantıkla önceden belirlenmediğini kabul ediyorum, fakat Laclau ve Mouffe'nin görmediği şey, tarihin belirli sınırlayıcı maddi koşullar içerisinde insanlarca yapıldığı için akılcı hale geldiğidir.

Tarihte mutlak zorunluluk yoktur ama mutlak rastlantısallık da yoktur. İletişimsizliğe ve heterojenliğe dayalı söylem mantığının radikalleştirilmesi, yalnızca Marksizmden kesin bir uzaklaşma değil, aynı zamanda toplumun ve tarihin akılcı ele alınışının da terkedilmesidir.

Laclau ve Mouffe karmaşıklık ve farka vurgu yapmak istemelerine rağmen, son derece soyut ve şekilci tartışmaları nihai olarak toplumu iktidarın çeşitli biçimleriyle, iktidara karşı koyuş arasındaki belirsiz uzlaşmazlıkların bileşimine indirgemektedir. Ancak aynı zamanda her seferinde iktidara karşı belirli mücadelelerin ortaya çıkış nedenlerini de açıklamaya çalıştıkları için başlangıçta ihmal ettikleri sınıf koşullarını ve söylem dışında tanımlanan özneleri arka kapıdan içeri alıp yeniden takdim etmek zorunda kalırlar. Başka bir deyişle mutlakçılığın tüm biçimlerinden kaçınmakta zorlanırlar. Kitaplarının sonunda doğru ayrıcalıklı bir özne gündeme gelir -bir sınıf, parti değil, fakat "sol"- ve görevler ona yüklenir: radikal demokrasi veya sosyalizmi oluşturmak için liberal-demokratik ideolojiyi genişletmek. "Sol" bir değişim öznesi olmak için bana çok zayıf görünüyor ve bildiğim kadarıyla herhangi bir kesinlikle gidimli* dilşünme (discursively) olarak oluşturulmadı. Hatta kimileri de kendi ideolojisini özgürce seçebilecek gidimli düşünme dışı bir özneymiş gibi "solun görevi"nin "liberal demokratik ideolojiden vazgeçmemesi"[46] nin nasıl mümkün olabileceğini merak ediyor.

Laclau ve Mouffe'ye göre çeşitli toplumsal uzlaşmazlıklar siyasi mücadeleye yalnızca belirli bir söylem türü görünümüyle dönüştürülebilir:

> Tezimiz, yalnızca demokratik söylemin boyun eğme ilişkilerine karşı koyuşun değişik biçimleriyle birleşmesi mümkün olduğunda, eşitsizliğin

---

* **gidimli** (düşünme)- Bir tasarımdan ötekine geçerek, çıkarımlar yaparak, bir önermeden ötekine mantıksal bir yolla ilerleyerek, parçalardan bütünlüğü olan bir düşünce kuran düşünme yolu. Sezgisel (düşünme)in karşıtı. (y.n.)

değişik türlerine karşı mücadele koşullarının ortaya çıkacağını öne sürmektedir... Fakat bu doğrultuda harekete geçmek için, öncelikle demokratik özgürlük ve eşitlik ilkelerinin kendilerini toplumsal hayallerin yeni matrisi olarak ortaya koymaları gerekiyordu...Batı toplumlarının siyasal hayallerindeki bu kararlı başkalaşım ikiyüz yıl önce gerçekleşti... biz "demokratik devrim"den söz ediyoruz. Bununla hiyerarşik, eşitsiz, dinsel- siyasal bir mantıkla yönetilen, toplumsal düzenini ilahi irade ile bulan bir toplumun sonuna işaret ediyoruz... Demokratik devrimin anahtar anları Fransız Devrimi'nin başlangıcında bulunabilir. [47]

"Demokratik devrim"in bu tanımıyla, kapitalizmin ikiyüz yıl önce ortaya çıkışı ve ilerici burjuvazinin feodalizme karşı mücadelesi arasında rastlantısallığı aşan bir çakışma vardır. Aynı Foucault'ın radikal farklılık mantığının dolaylı olarak kapitalizmin ortaya çıkışı ile cinsellikteki dönüşümün merkezi önemi, tımarhane ve hapisane arasındaki ilişkiyi farketmesine yol açması gibi, bu yeni demokratik söylemin toplumsal hayallerin matrisindeki değişim açısından çözümlenmesi de, onun yeni bir sınıfın ve üretim tarzının yükselişiyle olan dolaylı ilişkisini gizleyemez. Bu yeni demokratik söylem, başlangıçtaki tüm kısıtlarıyla yeniden üretimin gizemli sürecinde hava aralıklarında büyü ile elde edilmemiştir; bu söylemi yükselen burjuvazi gündeme getirmiştir. Aynı işçi sınıfının ortaya çıkışıyla sosyalizm arasındaki ilişki gibi, demokratik söylem ile yükselen burjuvazinin mücadelesi arasında da yakın tarihsel bir ilişki olduğu görülmektedir. Doğrudur, ama bu demokratik söylemin burjuvaziye has bir ayrıcalık olduğu anlamına gelmeyeceği gibi, sosyalizmin tek mirasçısı da işçi sınıfı değildir. Fakat bu da yakın tarihsel ilişkiyi görmemek ile eşit biçimde yanıltıcıdır.

Laclau ve Mouffe sosyalist siyasal pratiğin ortaya koyulması için hiçbir ayrıcalıklı nokta olmadığını öne sürerler. Fakat hiçbir zaman sosyalizm ile ilgilendiklerini kanıtlamadıkları gibi, bana göre kuramlarının zorunlu sonucu olan şeyi, yapısal bir neden olmadıkça sosyalizmin istenmesi için herhangi bir gerekçe bu-

lunmadığını kabul etmezler. Kadınlar, homoseksüeller, etnik azınlıklar vb. ezilen gruplar neden sosyalist bir siyasal pratik istesinler? Laclau sosyalizmi radikal demokrasiyle özdeşleştirir. Fakat bana göre bu özdeşleştirme hem sosyalizme özgü olan şeyleri gözden kaçırmakta hem de mücadele alanlarının özerkliği ile çelişmektedir. Laclau buna her iki yoldan da sahip olmak istemektedir. Bir yandan "anti-cinsellik ile anti-kapitalizm arasında zorunlu bağlar olmadığını" kuvvetle vurgular ve "ikisi arasındaki bütünlüğün yalnızca hegemonik bir bütünleşmenin sonucu olabileceğini" söylerken, bir iki satır aşağıda "tabii ki radikal demokrasinin her projesi sosyalist bir boyut içerir, çünkü kapitalist üretim ilişkilerine bir son vermek zorunludur" [48] der. O zaman kimin niçin sosyalist boyutla gerçekten ilgileneceği merak konusu olur. Laclau ve Mouffe feminizm ile kadın, ırkçılık karşıtlığı ile siyahlar ve benzerleri gibi zorunlu bir ilişkinin sosyalizm ile işçi sınıfı arasında varolduğunu ve bunun yalnızca rastlantısal bir ilişki olmadığını anlamakta güçlük çekerler.

Laclau ve Mouffe söyleme yalnızca mutlak bir özerklik bahşetmekle kalmazlar, aynı zamanda kaçınılmaz olarak toplumsal ve siyasal yaşamda merkezi bir rol verirler. Fakat söylemler -ve özneler ve içinde oluştukları ilişkiler- hiç kıyas kabul etmeyen, rastlantısal ve değişken oldukları için, bütünsel bir rölativizm ve belirsizlik zorunlu çıktı haline gelir. İndirgemeciliğe ve mutlakçılığa karşı karmaşıklığın ve farklılığın altını çizmek elbette değerlidir ama bu kuramların rastlantısallık, belirsizlik ve gelişigüzellikten başka bir alternatif bulmaları mümkün görünmemektedir. Postyapısalcılık özneye yapılan yapısalcı saldırıyı yapıların kendisine yapılan bir hücuma dönüştürür. Bunun sosyal bilimlere maliyeti çok yüksektir çünkü nihai olarak toplumu iktidarın değişik biçimleriyle iktidara karşı oluşan tepkiler arasında gelişigüzel düzenlenmiş, havada gezen uzlaşmazlıklara indirgemektedir. Böyle bir durum onların kendi kapalı gidili düşünme gerçekliklerinin

ötesindeki herhangi bir şeye başvurarak bu çelişkilerin tam akılcı açıklama olasılıklarından vazgeçer. Sorun değişik kurumsal düzenlemeleri ve onların özgün iktidar tekniklerini araştırmaya çalışmakta değil -ki bu değerli bir kıstastır-, onları devlet ve sınıf sisteminden tamamen ve zorunlu olarak bağlantısız bir biçimde araştırmaya çalışmaktadır.

Postmodernizm

Postmodernizmi belirli bir perspektiften yani onun ideoloji kavramıyla olan karmaşık ve kuşkulu ilişkisinden yola çıkarak inceleyeceğim. Modernizmi temsil eden kuramların çoğunun merkezinde ideoloji eleştirisi bulunduğu söylenebileceği için bu perspektif tamamen benim tercihime bağlı değildir. Bu nedenle posmodernizmi ideoloji kavramını dolaysız bir biçimde sorgularken, onun bir parçası olarak Aydınlanmanın akıl ve gerçeklik gibi modernizmi karakterize eden kavramlarına saldırması şaşırtıcı değildir. Fakat ideolojiye yöneltilen postmodernist saldırıyı incelemeden önce yanıtlaması pek de kolay veya açık olmayan postmodernizmden ne anlıyorum sorusuna yanıt oluşturmak istiyorum.

Postmodernizm bir yandan yeni estetik ve sanatsal biçimlerin gelişimiyle ve aynı zamanda Michel Foucault ve Jacques Derrida tarafından geliştirilen özlü postyapısalcılık temalarıyla ilişkilidir. Toplumsal yaşamın merkezi olgusu olarak söyleme vurgu yapmak, mutlakçılık ve indirgemeciliğin tüm biçimlerine güvensizlik, öznenin özerkliğinden ve mutlak gerçekliğin varlığından kuşkulanmak postyapısalcılıktan aldığı yeni miraslardır. Daha eski mirasları ise Schopenhauer ve Nietzsche'nin felsefelerinden kaynaklanan kötümserlik ve rölativizmdir. Diğer yandan postmodernizm, yeni sanatsal ve mimari ifade biçimlerinin ya da toplumsal çözümlemenin yeni felsefi ilkelerinin ötesine uzanan

kültürel bir olgudur. Harvey'in dediği gibi postmodernizm "yeni bir yapı veya düşünce tarzı"[49], denemenin, açıklamanın ve modernist duyguların aşındırdığı dünyada var olmanın özel bir şeklidir.

Bu bakışa göre postmodernizm 1972'lerde başlayan ve kapitalizmin gelişimindeki bazı ekonomik ve siyasal değişimlerle sınırlanmış, zaman ve mekanı denemenin yeni bir yöntemiyle dengelenmiş bir kültürel değişimdir. Postmodernizm modernizme bir tür karşı çıkışı temsil eder. Modernizm doğrusal gelişmeye, teknolojiye, pozitif bilimler ve akla vurgu yaparken, postmodernizm belirsizliğe, parçalılığa, heterojenliğe ve farklılığa ayrıcalık tanır.[50] Hem mutlak doğruya hem de meta-anlatılara (meta-narratives) veya söylemlerin evrensel uygulamasının bütünlüğüne, özellikle de insanın kurtuluşunu öne sürenlere kuşkuyla yaklaşır. Postmodernizme göre ne dünya kendi bütünlüğü içinde tutarlı bir şekilde ifade edilebilir ne de tarihsel gelişiminin tutarlı bir anlamı vardır. Bireyler o kadar parçalı ve dağınıklardır ki, kendilerini zaman içinde ileriye taşıyamazlar. Eğer tarihin anlamı yoksa, insanların geleceğinin de anlamı yoktur.

Foucault'ın düşüncesi postmodernizmin gelişimi için kesinlikle önemlidir ve onun etkisi çeşitli yöntem ve derecelerle Jean-François Lyotard ve Jean Baudrillard'ın çalışmalarında görülebilir. Postmodernizm belirli bir söyleme bağlı olmaksızın doğruya ulaşma yeteneğimizi sorguladığından ve köklü toplumsal ilişkiler ve çelişkilerin varlığından kuşkulandığından, ideoloji eleştirisine içkin olan epistemolojik yargılama olanaksız hale gelir. Buna rağmen Lyotard ve Baudrillard işe, en az Foucault kadar, Marksizme çok yakın bir yerden başlamışlar ve ilk çalışmalarında görüleceği gibi Althusser'in düşüncesinden çok fazla etkilenmişlerdir. Bu nedenle de başlangıçta eleştirel ideoloji kavramını kullanmakta isteksiz davranmamışlardır, fakat daha sonraki entelektüel değerlendirmelerinde bilinçli olarak kendilerini bu kavramdan ayırmışlardır.

İdeolojiden Totaliter (Meta-Anlatılar) lere

Aslında ilk çalışmalarından birinde Jean-François Lyotard Edmund Husserl'i idealizm ve materyalizm arasında bir üçüncü yol aramak istediği ve arayış aracılığıyla felsefedeki krizin temel nedeni olan 1914'deki emperyalist krizi gizlemeye çalıştığı için suçlamıştı. Lyotard fenomenolojiyi "ahistorik, sezgici, radikal, olgucu olduğu, krizin gerçek anlamını gizlemek için çok fazla ideolojik unsur aradığı, kaçınılmaz sonuçlardan korktuğu"[51] için eleştirmektedir. Daha sonra, 1964'de Sorbon Üniversitesi'nde verdiği son derslerde Lyotard felsefe ve eylemi tartışırken Marx'ın ideoloji kavramını korumuştur. Felsefeyi bir ideoloji, bir yanlış konumlanış olarak ele almaktadır, ama bu değerlendirmeyi felsefenin içeriği yanlış olduğu için değil, temsil ettiği gerçeklikten kopma eğilimi gösterdiği için yapmaktadır.[52] Lyotard Marx'ın ideoloji kavramını Freud'un konumuna çok yakın bulur ve bunu "ideolojinin içinde kendi zamanına ait gerçek bir sorunsala karşılık gelen bir doğrunun olduğu doğrudur, fakat yanlışlığı sorunsala verilen yanıtta bulunmaktadır, gerçek insanın sorunlarını ele alış ve temsil etme yönteminin içindedir, bunu yaparken gerçek dünyadan uzaklaşır ve sorunları çözemez"[53] şeklinde ifade eder. *Les Dispositifs pulsionnels* (1973) adlı kitabında Lyotard hala "ideolojik ekran"[54] ve "tarihselci diyalektik ideoloji"[55] den söz etmektedir. İşe ideoloji kavramından hareket ederek başlar. Sinemanın toplumsal etkilerini incelerken: "bu soruyu endüstrinin basit bir üstyapı fonksiyonu olan sinema ile, ürünleri, filmleri, ideolojik süzgeçleriyle kamuoyunu ahmaklaştıran bir şeyle yanıtlamak ne kadar hazin"[56] diye bunu kanıtlamıştır.

İkinci bir aşamada Lyotard Marx'm eleştirisini yapar ve ideoloji kavramını terk etmeye çalışır. Kendisiyle çelişmemek için, yüzyüze geldiği ilk sorun ya amacının Marx'ı eleştirmek olduğunu inkar etmek, ya da onun yazılarını değerlendirmeye açık bir kuram olarak okumaktır. Lyotard:

"Marx'ı bir yazar olarak, duygu dolu bir yazar olarak, yazılarını bir kuram olarak değil, bir çılgınlık olarak ele almak zorunludur...Marx'ı eleştirmek gerekli değildir; onu eleştirsek bile, bunun bir eleştiri olmadığını anlarız: daha önce de söylenmiş ve tekrar edilmiştir ki eleştiri bir şakadır, çünkü bu eleştirilen şeyin alanında kalmak ve bilginin paranoyak, dogmatik ilişkisinin içinde kalmaktır."[57]

Lyotard Marx'ın metinlerini sanki sanat eserleriymiş gibi, isteğin nabzı, şehvetli değerlermiş gibi ele almaya çalışır. "İşaretler de ...şiddet işaretleri, şehvet değerleri (kullanım ve değişim değerleri olmayanlar), isteğin nabzı...olarak ele alınabilir"[58] ve "para, daha genel olarak sermaye sistemindeki tüm nesneler, bir meta olduğu için...sadece bir eşdeğer değil...aynı zamanda şehvetin şiddetinin ölçüsüdür...sermaye sistemi öncelikli olarak bir kullanım değerinin saklanacağı yer değildir."[59] demektedir.

Lyotard Baudrillard'a da Marx'ı kuramsal açıdan eleştirdiği için saldırmaktadır: "Bu arkadaşın yaklaşımını yönlendiren şey eleştiri ve teori (eleştiri eşittir emperyalizm; teori eşittir ırkçılık, bunları benimsiyorum) ipoteğinin yükü altındadır. Şiddetli, heyecanlı, kutsal ve güzel olabilir, ama hala doğruyu tasavvur etmektedir."[60] Hiç kimse gözünü doğruyu esas alarak korkutmamalıdır demekte ve hipotetik (varsayıma dayalı) bir teorik çelişki üreticisine gönderme yaparak: "Siz doğru hakkında hiçbir şey bilmiyorsunuz ve asla bilemeyeceksiniz de; biz onun paranoya ve iktidarın silahı olduğunu...terörün geri gelişi olduğunu biliyoruz. Haydi doğrunun bu beyaz terörüne karşı mücadeleye."[61] Aynı fikirler daha yeni çalışmalarında değişik bir biçimde ifade edilmiştir. Lyotard şunları öne sürer: "Neden yoktur, yalnızca nedenler vardır," veya benzer şekilde, toplum bir dil oyunları serisidir, her birinin kendi kuralları ve doğru kriteri vardır, hiçbiri diğerleriyle kıyaslanamaz.[62] Bu nedenle toplumda birlik ve bütünlük yoktur. Hiçbir oyun ayrıcalıklı olamaz. Bir oyunun diğerlerinden daha üstün ya da daha doğru olduğu iddiasına karşı çıkılmalıdır. "Büyük anlatı kreditibilitesini kaybetmiştir" veya "bozulmuştur";

"çoğu insan kaybolan anlatıya olan özlemini kaybetmiştir"; "toplumsal öznenin kendisi bu dil oyunlarının yayılmasıyla ayrışmıştır.[63] "tarihin hiçbir öznesi yoktur."[64]

Bu toplumsal çelişkilerin neler olduğunu ve nasıl çözümleneceğini bildiğini iddia eden eleştirel bir ideoloji kavramı olduğundan, diğer meta-anlatılarla birlikte aynı totaliter karakteri taşır: onlar yalnızca aşırı basitleştirmeler değil, aynı zamanda farklılıkların bastırılmasını meşrulaştırdıkları için "teröristçe"dir. Dil oyunlarının çokluğuna saygı duyulmalıdır: bir dil oyununun tarafını tutup diğerlerini buna göre düzenlemeye çalışmak terördür.[65] Bu nedenle Lyotard "Gelin bütünlüğe bir savaş açalım. Bütünün ve tekilin özlemi adına yeterince ağır bir bedel ödedik."[66] Bu aynı zamanda Lyotard'ın Marksist ve Freudcu kurtuluş meta-anlatılarını eleştirmesinin de nedenidir ve o ne Marx'ın ne de Freud'ın "maske indirme" girişimlerine güvenmemektedir. Richard Rorty'nin açıkça belirttiği gibi, Lyotard ve diğer Fransız düşünürler işe "Marx ve Freud'dan kuşkulanmaktan, kuşkunun üstadlarından kuşku duymaktan, maske indirmek'ten kuşku duymaktan başlarlar."[67]

İdeolojiden Hipergerçekliğe: Baudrillard

Jean Baudrillard'ın ideoloji hakkındaki düşüncesi de zaman içinde bir değerlendirmeyi kapsar. 1970'lere kadar olan ilk aşamada Baudrillard ideoloji kavramını az çok Marx'ın eleştirel yaklaşımı gibi kullanır. Örneğin, Baudrillard kişisel tatmin ideolojisini "suçluluktan arınmış dürtülerin muzaffer mantıksızlığı", "süperegoyu gerçekleştirmek için harcanan muazzam bir çabadan başka bir şey değil"[68] diyerek eleştirir. Aynı zamanda tüketim ideolojisini de eleştirir ve "teorit edilmiş tüketici, tüketim konusundaki *ideolojik söylemin* dikkatlice korunan hayalidir"[69] ve "tüketim ideolojisi bizi yeni bir döneme (üretim çağı ile yer de-

ğiştirecek olan tüketim çağına) girdiğimize inandırır." Ancak Baudrillard bunun doğru olmadığını öne sürerek: "Üretim ve Tüketim, *üretici güçlerin yüce genişletilmiş yeniden üretim süreci mantığı ve onların kontrolü ile bir ve aynı şeydir. Sisteme içkin* olan bu zorunluluk anlayışı, ahlaka ve günlük ideolojiye tersyüz edilmiş şekilde girer ve nihai hüneri: gereksinimlerin özgürleştirilmesi, bireysel tatmin, zevk ve bereket vb. şeklini alarak ortaya çıkar."[70]

Belirtinin Ekonomi Politiğinin Eleştirisi İçin (1972) adlı kitabıyla bir tür ikinci aşamayı ifade eder. burada eleştirel ideoloji kavramı hala korunmakta (Louis Althusser ve Roland Barthes'ın yapısalcılığından etkilenmiş bir tarzda) fakat hemen arkasından Marx'ın ideoloji kuramını eleştirme girişimi bunu izlemektedir. Baudrillard işe Marksist yaklaşım içindeki kullanım değerinin konumunu eleştirerek başlar. Marx'ın aksine, toplumun beyan edenlerin (değişim değerleri) beyan edilenler (kullanım değerleri) üzerinde önsel itibar sahibi olduğu bir sistem olarak algılanması gerektiğini öne sürer: "Kullanım değerleri ve gereksinimler değişim değerlerinin yalnızca bir sonucudur. Beyan edilenler (ve başvuranlar) yalnızca beyan edenin sonucudur."[71] Baudrillard Marx'ın yaklaşımında kullanım değerine öncelik verilmesini sorgular: ne gereksinimler ne de kullanım değerleri özerk gerçeklikler değildir; "son tahlilde onlar yalnızca değişim değeri ve beyan edenlerin iç oyunlarıyla üretilen taklit modellerdir."[72] Bu nedenle "ideal bir başvuru kaynağı olarak doğrudan sistem tarafından üretilenlerin dışında bir gerçeklik veya gerçeklik ilkesi bulunmamaktadır...kullanım değeri ve beyan edilen diğer ikisinin sistemine göre *bir başka yer* oluşturmazlar; bunlar yalnızca onların özürleridir,... kullanım değeri sistemi onun kendi ideolojisi olarak değişim değeri sistemince üretilir."[73] Kısacası, Marx değişim değerindeki fetişizmin maskesini indirmeyi başarmış ama kullanım değerinin fetişizminde daha da derin bir gizem olduğunu gö-

rememiştir; çünkü antropolojik olarak doğallığın kendi kendini kanıtlamasına dayanmaktadır.

Kullanım değerlerinin ikinci derecede, beyan edenlerin (değişim değerlerinin) birinci derecede önemli olmasına ilişkin olarak yürütülen bu tartışmanın sonuçlarından biri ideolojik olgunun yer değiştirmesidir. Baudrillard Marx için ideolojinin ne anlama geldiğini iyi anladığını "ideoloji artık maddi üretim (üretim ilişkileri sistemi) ile üretim belirtileri (kültür vb.) arasında 'temel'deki çelişkileri ifade eden ve maskeleyen bir alt yapı-üst yapı ilişkisi olarak anlaşılamaz"[74] diyerek göstermektedir. Marx'ın ideoloji kuramının zayıflığı "kültür ve onun belirtilerinin -beyan edilen haricinde- 'ideolojik' olduğunu" kavrayamamasındadır. Buna ekonomik olan ile ideolojik olan arasında yapılan yapay ayrım neden olmaktadır, halbuki doğru olan ideolojinin "hem belirtilerin üretimini hem de maddi üretimi kesen"[75] bir biçim olduğudur. Böylece Marksist ideoloji eleştirisi "kendi nesnesinin sihirli kavramının keyfini kaçırır. İdeolojiyi bir biçim olarak değil, içerik olarak açımlar."[76]

Baudrillard Marksist kuramın merkezinden olması gereken geleneksel çiftlere karşı çıkar: özne/nesne; altyapı/üstyapı; sömürü/yabancılaşma. İdeoloji bu ayrımın iki tarafında da yer almamaktadır. Hatta, tüm toplumsal üretim alanlarını kesen tek biçimdir. İdeoloji maddi veya sembolik olsun tüm üretimi aynı soyutlama, indirgeme, genel denge ve sömürü sürecinde kavramaktadır."[77] Bu nedenle Baudrillard Roland Barthes'in S/Z'de aynı anlama gelmek/ayrı anlama gelmek konusundaki ayrım etrafında vazgeçmesiyle uyum sağlar. Bu kitapta Barthes daha önce öne sürdüğü bu iki terim arasındaki açık ayrımı terkeder[78] ve "aynı anlama gelmenin anlamlar arasında ilk olmadığını, ama olmaya çalıştığını bu yanılsama altında nihai olarak ayrı anlama gelenlerin *sonuncusundan* başka bir şey olamayacağı"[79] nı öne sürer. Baudrillard bu sonucu ideoloji kuramı için kullanır ve "ide-

oloji aynı anlama gelen ve ayrı anlama gelen süreçlerce yaygınlaştığından, özetle aynı anlama gelmek gerçekte asla ayrı anlama gelenlerin en çekici ve ustalıklı olanlarından başka bir şey olamaz."[80] der. Aynı anlama gelenler nesnel ve masum görünürler ancak aslında "ayrı anlama gelenlerin ideolojik bir terim olarak karşı çıktığı nesnel bir terim olmaktan çok uzaktır, aynı anlama gelme bu nedenle (ideoloji sürecinin kendisini nötralize ettiği için) *en ideolojik terimdir*."[81]

Üçüncü aşamada Baudrillard en sonunda hem Marksizmi hem de ideoloji kavramını terk eder. Marksizm önce, hala bir çözümleme konusu şeklinde değerlendirilmiş ve üretken kapitalizmin yansıması veya aynası, gerçekten devrimci olabilmek için siyasal iktisadın çok muhafazakar ve küçük burjuva bir eleştirisi olarak reddedilmiştir. *Üretimin Aynası*'ndaki temel tartışma aslında, Marksizmin siyasal iktisatla aynı varsayımlara dayandığıdır. Değişim değerini yalnızca kullanım değerini yüceltmek için eleştirir bu nedenle ekonominin olanaklarına hala inanmaktadır. Baudrillard ekonomiyi arkada bırakmak istemekte ve nesnelerin üretim çağının kapandığını, yerini belirtilerin üretimiyle belirlenen yeni bir çağa bıraktığını açıklamaktadır. Bu nedenle Marx'ın çözümlemesinin temel kavramları (üretim, üretim tarzı, üretici güçler vb.) radikal olarak sorgulanmalıdır.[82]

Ancak kısa sürede Marksizm Baudrillard'ın çözümleme konusu olmaktan çıkar ve yeni bir imgeler kuramı geliştirmeye girişir, burada şifreler, izlenimler, kalıplar, imgeler ve belirtilerin iç oyunları kapitalist toplumda çağdaş yaşamı düzenleyen yasalar haline gelirler. Bu şifrelerin ve belirtilerin en temel özelliği kendi ötelerindeki hiçbir şeyi "gerçek" kabul etmemeleridir. Yeni dünya hipergerçeklik ve imgeler ile tanımlandığından "bu anlamda bundan böyle belirtiler kendi aralarında dolaysız bir değişim geçirecekler, gerçekle hiç temas etmeyeceklerdir."[83] Şifrelerin egemenliğinin bir diğer temel özelliği onun belirlenmenin sonu

olmasıdır: "belirlenme öldü, belirsizlik egemen...Her şey hüküm verilemez hale geliyor."[84] İster ahlaki, ister estetik ya da deneysel olsun tüm geleneksel değer yargıları imgeler sisteminde kayboluyor:

> Bugün tüm sistem belirsizlik içinde dalgalanıyor, tüm gerçeklik, şifre ve imgelerin hipergerçekliğince emiliyor. Artık bir toplumsal yaşamı gerçeklik değil, imgeler yasası düzenliyor. Kesinlikler kayboldu, artık kalıplarla yeniden doğuyoruz.[85]

Gerçekliğin kendisi içi boş anlamdır yaşamını sürdüren ise onun suretidir. İdeoloji eleştirisi temelini kaybetti. Baudrillard açıkça "artık ideoloji diye bir şey kalmadı; yalnızca (hayali) var."[86] şeklinde duyuru yapmaktadır. İdeoloji ifadesi bir şeyi gizleyen ('doğrunun ve gizliliğin teolojisi') belirti kavramına aittir. Ama imgeler çağında belirtiler yalnızca arkalarında bir şey olmadığını gizlerler: imgenin "her ne olursa olsun herhangi bir gerçeklikle bir ilişkiye dayanmaz gerçeklikle kendisinin saf suretidir"[87]

> İdeoloji yalnızca belirtilerle gerçekliğe ihanete tekabül eder; imgeler ise gerçekliğin kısa devresine ve onun belirtilerle taklit edilmesine tekabül eder. İdeolojik çözümlemenin amacı daima nesnel süreci iyileştirmektir; (simulacrum) yanıbaşındaki gerçekliği iyileştirmeye çalışmak hep yanlış bir sorun olmuştur. Bu, nihai olarak iktidarın neden ideolojik söylemlerle ve ideoloji üzerine söylemlerle uyum içinde olduğunu gösterir, bu nedenle doğrunun tüm söylemleri-daima iyidir.[88]

Farklı ama birleşen yöntemlerle hem Lyotard hem de Baudrillard genel bir tarih kuramı olarak Marksizmi ve daha özgün biçimde, postmodernist çağı çözümlemeye yeterli bir araç olarak, ideoloji kavramını terketmişlerdir. Lyotard için tüm ideoloji eleştirilerinin temel sorunu söylemlerin karşılaştırılamaz oluşu ve diğer söylemlerin değerlendirilmesine izin veren mutlak bir söylemsel başvuru kaynağının bulunmamasıdır. Aynı Foucault'ın tek bir doğru olduğunu inkar etmesi ve her söylemin kendi gerçekliğini oluşturduğunu öne sürmesi gibi, Lyotard da dil oyunları için aynı yöntemi benimser. Baudrillard için ise sorun daha kar-

maşıktır ve tasavvurlar tarafından yanıltılabilecek olan gerçekliğin yokluğundadır. Her şey yanlızca belirti, imge ve hipergerçekliktir.

Postmodernizmin Ideolojiye Yaklaşımının Eleştirisi

Lyotard ve Baudillard'ın dikkatli okuyucuları şu paradoksal durumu farketmişlerdir: bir yandan güçlü biçimde ideoloji kavramından kurtulmaya çalışmakta, bir yandan da argumanlarının mantığı ideolojiyi arka kapıdan içeri sokup yeniden takdim etmelerine yol açmaktadır. Reddetikleri, olmadığını varsaydıkları bir kavramın dolaylı bir biçimde kullanılması eleştirdikleri ifadeden daha da tutarsızdır. Meta-anlatılara ve evrensel uygulaması olan kuramlara hücumlarında postmodernistler her şeye rağmen bu ad altındaki kuramlar arasında gündemden düşenlerle, korunması gerekenleri çok iyi ayırabileceklerini hissetmişler ve tabii ki bu, öncekileri hatalı diye reddedetme girişimi ile bir tür ideolojik dahi olabilmişlerdir.

Aslında Lyotard "ideoloji" terimini eleştirel anlamda son yazılarında bile kullanır ve paradoksu farketmez. Bu nedenle, örneğin şehvet ekonomisinin belirli bir tarzda anlaşılmasına karşı çıkarken; "yoksa önemsiz bir siyasal iktisadı andıran bir şehvet ekonomisi oluşacaktır, yani düzen iddiasını taşıyan, ekonomik denilen hareketlerin *çift yanlılığını* kavramaktan aciz bir ideoloji"[89] demektedir. Benzer şekilde bir röportajda "bir neden yoktur, yalnızca nedenler vardır... Bu asla tek, güçlü ve benzersiz bir neden sorunu değildir-bu ideolojiden başka bir şey değildir. Tersine, çoğul akılcılıklar vardır."[90] Lyotard bunu yalnızca meta-anlatıları bütünleştirme temelinde doğrulayabileceğini anlamaz ve her bir dil oyununun saflığını ve tekliğini koruma kaygısı onu kaçınmak istediği tuzağa düşürür, yani belirli bir oyunun üstünlüğüne. Yukarıda da söylediğim gibi, Rorty'yi izlerken Lyotard'ın itiraf et-

memesine rağmen iddiası, maske indirmenin maskesini indirmek, eleştirinin eleştirisini yapmaktır.

John Keane, Lyotard'ın yaklaşımının paradoksal olduğunu inkar etmekte, tersine, rölativist bir esasa dayalı bu dil oyunları kuramının "demokratik bir sivil toplum ve devlet kuramı için uygun"[91] yeni, yeniden tasarlanmış, "post- Marksist" ideolojinin temeli olduğunu öne sürmektedir. Bu yeni tasarlanmış kavram eski Marksist ideoloji yaklaşımıyla yer değiştirmeli, doğruluğun mihenk taşı olarak hizmet eden daha önce oluşturulmuş bir dil bilimi gerçekliğini maskeleyen peçe ya da yanlış ifade olarak değerlendirilmelidir. Keane Lyotard'da hala eleştirel ama daha mütevazı bir ideoloji kavramı olduğunu öne sürmektedir,

> eğer yeni buluşlar ve doğruyu bütünleştirme arayışları terkedilirse ve yerine özelliklerin mantığı benimsenirse...ideoloji büyük bir ezber, kendisinin de bir yönü olduğu kurulu toplumsal-siyasal düzen içinde kendi doğumunu sağlayan ve dil oyunlarının çoğulculuğunu boğan koşulları, her zaman başarıyla olmasa bile maskeleyen özel bir tür (potansiyel olarak) hegemonik dil oyunu olarak işlev görür. Başka bir deyişle ideoloji kavramı, kendilerini genel veya evrensel çıkarlara hizmet ediyormuş gibi gösteren veya muhafaza etmeye çalışan dil oyunlarından birine veya tümüne tekabül eder. İdeolojik dil oyunları genel olarak benimsenmeyi talep edenlerdir ve bu nedenle diğer her bir dil oyununun dışlanmasını ve/veya bastırılmasını (Lyotard'a göre "terörize edilmesini") gerektirir.[92]

Keane'e göre bu mütevazi eleştirel kavramla Marx'ın kendini beğenmiş eleştirel kavramı arasındaki temel fark birincinin belirli bir dil oyunu olarak kendi sınırlarını kabul etmesine rağmen, Marx'ınkinin kendisini ayrıcalıklı olarak değerlendirmesidir. Evrensel gibi görünen bir dil oyununun maskesini indirmek için yeni post-Marksist ideoloji kavramı kendisini "mütevazı, sınırlı ve bu nedenle belirli bir tarzda tutabilen dil oyunlarına tahammül edebilen özgün bir dil oyunu olarak"[93] ele alır. İdeoloji devreden çıkarılmalıdır, çünkü söylemlerin çoğulluğuna vurgu yapar -başka bir deyişle, demokrasiye vurgu yapar. O zaman Keane'ın bil-

gilenme ve ahlaka dayalı rölativizmin demokrasinin ön koşulu olduğuna inandığı açıktır.

Keane'ın argumanlarını en az üç açıdan düzeltilemeyecek ölçüde kusurlu buluyorum. Birincisi, Lyotard titizlikle kurtulmak istemesine rağmen onu yanlış değerlendirerek kuramından eleştirel bir ideoloji kavramı türetmeye çalıştığına inanıyorum. Lyotard'da ideoloji kavramının dolaylı olarak, bilinçsiz bir tarzda yeniden takdim edildiğine dair bir önermem olduğu doğrudur. Ama ben bu yeniden takdimin arka kapıdan yapıldığını düşünüyorum, bu herkes tarafından kabul edilmeyen ve Lyotard'ın dolaysız yaklaşımı ile çelişen bir önermedir. Dolaylı şekilde ifade edilen ideoloji kavramı, onu dolaysız olarak reddeden bir kuram aracılığıyla kanıtlanamaz. İkincisi, post-Marksist ideoloji kavramının, yalnızca evrensel olduğunu iddia eden belirli bir dil oyunu gibi, diğer bir dil oyununu dışlamaya çalışacağı önermesi ile böyle bir ideoloji kavramının bu dışlamanın da evrensel olarak doğru olduğunu kabul etmekten kaçınacağı önermesi arasında bir çelişki vardır. Lyotard işe diğer dil oyunlarını dışlamanın terörizm olacağını varsayarak başladığından, meta-anlatıları dışlamaya çalışan Keane'ın ideoloji eleştirisi terörist olmaktan nasıl kurtulacaktır? Bu mütevazı kavramın kendi sınırlarını kabul etmesi ve diğer dil oyunlarına tahamül etmesine dair önermeler, tahammül evrensel söylemler karşısında ortadan kaybolacağı için işe yaramayacaktır. Keane evrensel bir söylemin ya da meta-anlatının, dışlama eyleminin kendisinde gizli olan, aynı evrensellikte bir başka meta-anlatı aracılığı ile yapılabileceğini anlamamaktadır.

Üçüncüsü, bilgilenmeye dayalı ve ahlaki rölativizmin demokrasi ile ilişkilendirilmesi demokrasinin ne olduğunun yanlış anlaşıldığına işaret etmektedir. Keane demokrasiyi garanti eden tek şeyin gerçeği savunduklarını öne sürmeyen söylemlerin varlığı olduğuna inanmaktadır. Fakat bu açıkça anlamsızdır. Demokrasi, başlangıçtan itibaren doğruyu inkar etme imkanı vermek

değil, değişik konumlanışlara doğru hakkındaki görüşlerini ifade etme imkanı tanınmasıdır. Doğruluk iddiaları neden zorunlu olarak kendilerini üstün görsünler? Lyotard ve Keane de dolaylı olarak bilgiye dair iddialar öne sürmüyorlar mı? Yaklaşımlarının savunulacak yanı yoktur ve bu gittikçe daha açık bir hale gelmektedir. Örneğin Keane, "eğer rolativist sonucun toplumsal ve siyasal geçerliliği varsa, eğer çağdaş eşitsizlik ve özgürlük yoksunluğu modellerini eleştirmeden saygı duymaktan kaçınamıyorsa...o zaman olanakların söylenmeden varsayılan koşulları konusunda kendisini daha fazla sorgulamakla uğraşmalıdır."[94] demektedir. Keane dil bilimi önceleyen bir eşitsizlik ve özgürlük yoksunluğu gerçekliği olduğu konusundaki eski fikre geri dönmedikçe, kendi dil oyununun eşitsizlik ve özgürlük yoksunluğu konusunda muhalif yargısına nasıl son vereceğini kimse anlayamamaktadır. Bu kendi gerçekliği konusunda iddialı olduğunu ve kendi söylemini ayrıcalıklı bulduğunu bir kez daha göstermektedir. Bunun her şekilde demokrasiyi tehdit edeceğine inanırken de hatalıdır.

Lyotard gibi Baudrillard da ideoloji eleştirisini arka kapıdan içeri alıp yeniden takdim etmekten kurtulamaz. Belirli olguları yorumlarken, dolaylı olarak açıkça görülebilen gerçeklikleri gerçek olmadıklarını savunur veya incelediği belirli bazı gerçeklikler bu gerçekliğin, hipergerçekliğin kendisini büyük ölçüde gizler. Fakat bu önermelerde bir çelişki gizlidir. Callinicos "Baudrillard -veya imgelerin tuzağına düşen herhangi biri, belki de hepimiz- doğasını ve gerçekten hipergerçeğe geçişini nasıl böyle tanımlar?"[95] diye sorarken bunu çok iyi ifade etmiştir. Baudrillard'ın eleştiri mekanizmasının, Marx'ın ideoloji eleştirisi ile, özellikle de kimi olguların daha derin gerçeklikler gizlediğine ilişkin yaklaşımıyla kimi benzerlikler taşıdığını görmek de ilgi çekicidir. Şimdi bir kaç örneği inceleyelim.

Baudlrillard'a göre Disneyland kendisini çocuklara ait bir hayal

dünyası olarak ifade eder, aslında bu Amerika'nın geri kalanının gelişmemişliğini gizlemek içindir:

> Disneyland 'gerçek' ülkenin, Disneyland olan'gerçek' Amerika'nın tümünün gizlenmesi için vardır (nasıl ki hapishaneler kendi bütünlüğü içinde toplumsal olanı, onun adi çokbilmişliğini gizlemek için varsa). Los Angeles ve onu çevreleyen Amerika artık gerçek olmayıp, hipergerçek ve imgelerden oluştuğu halde, Disneyland bir hayal dünyası olarak sunulmaktadır ki biz geri kalanın gerçek olduğuna inanalım. Artık bu gerçekliğin (ideoloji) yanlış dışavurumu sorunu değil, gerçeğin artık gerçek olmadığını gizleme ve böylece gerçeklik yasasını koruma çabasıdır.[96]

Disneyland'ın, ideolojinin geleneksel anlamında Amerika'nın çarpık bir tasavvuru olmadığını varsaydığını kabul etsek bile, o hala Disneyland'in Los Angeles'in artık gerçek olmadığını, hipergerçek olduğunu maskelemeye yaradığını iddia etmektedir. Başka bir deyişle, Disneyland'ın oynadığı maskeleyici rol düşünüldüğünde, bir gerçekliğin yerine, olmayan bir şeyi veya Disneyland'ın hem imgelem hem de hipergerçeklik ötesinde bir şey olduğunu gizlemesi dışında, ideoloji ile benzer bir mekanizma kullanılmaktadır. Bu neden bir ideoloji eleştirisi olmasın? Disneyland tarafından gizlenen ve Baudrillard'ın bir vaka olarak mutlak biçimde onayladığı Los Angeles'in yeni dönüştüğü hali değilse bu imgelem ve hipergerçeklik nedir?

Baudrillard tarafından incelenen bir başka şey Watergate olayıdır. Olay kamu ahlakını korumak adına medya tarafından bir skandal olarak sunulmuştu. Baudrillard'a göre, Watergate'in bir skandal olarak sunulması aslında, öncelikle, "olayların ve onların duyurulmasının arasında bir fark olmadığım" çünkü aynı yöntemlerin CIA ve *Washington Post* gazetecileri[97] tarafından da uygulandığını ve ikinci olarak da, Watergate'in bir skandal olduğunu gizliyordu.[98] Baudrillard'a göre, eğer ideoloji kavramına başvursaydık, onun rolü skandalı saklamak olacaktı, ama gerçekte medya skandal olmadığı olgusunu gizledi, hiçbir ilke söz konusu değildi, hükümette olanlarla skandalı duyuranlar arasında hiçbir

fark yoktu. O zaman neden Baudrillard'ın düşüncesinin Watergate olaylarını ele alan medyanın ideolojik işlevinin hükümet ile bu olayı duyuranların bir ve aynı olduğunu ve nihai olarak kapitalizm ve onun devlet sisteminin kökten çürümüşlük ve ilkesizliğini gizlemek olduğunu söyleyemiyoruz? Baudrillard Watergate'te işleyen mekanizmayı bir sorun olarak tanımlarken "gerçeği hayalle kanıtlamaya çalışmak; doğruyu skandalla kanıtlamak; yasayı yasa ihlali ile kanıtlamak...sistemi krizle kanıtlamak" diyor; "her şey aklanmış şekilde devam ettirilmeleri için kendi tersine doğru başkalaşır"[99] derken -kendi doğrulamasa da, gerçekte ideolojinin yeni rolünü tanımlamıyor mu?

Aynı şey Baudrillard 1985'de New York'da yapılan bir konferansta "dünyanın sonu" konulu konuşmasını yaparken de oldu. Ona göre böyle bir tartışma anlamsızdı, çünkü New York zaten dünyanın sonuydu. Ancak dünyanın sonu hakkındaki bir tartışma bu olguyu gizliyordu. Baudrillard'a göre "senaryo çarpıcı biçimde kalıbına uygundu."[100] Ancak aydınlar bu olguyu anlamakta sıkıntı çekiyorlar ve Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde eleştirdiği hatanın bir benzerine düşüyorlardı: yani, onların tartışması "dünyanın sonu *fikrini* gerçek olaydan kurtarma -aydınlar bunu hep yaparlar-"[101] girişiminden ibaretti. Bir başka dikkate değer örnek Baudrillard'ın Zinoviev'in Üçüncü Dünya Savaşı'ndan sonra hayatta kalanların örgütlenme tarzı olarak evrensel bir komünizmin kurulacağı fikrini çözümlemesidir. Baudrillard'a göre, komünist devletler zaten kendi toplumlarını yok etme doğrultusunda epeyce yol aldılar ve Batı da bunu başka araçlarla gerçekleştirdi. Bu demektir ki Üçüncü Dünya Savaşı zaten oldu ve artık ondan korkmak gerekmez, o zaten aramızda. Başka bir deyişle gelecekteki bir Üçüncü Dünya Savaşı hakkında tartışmak, böyle bir savaşın şu anda gerçekleşmekte olduğunu gizlemek anlamına gelir.[102]

Tüm bu örneklerde Baudrillard, farkında olmaksızın açık bir şekilde Marx'ın mekanizmasıyla aynı şekilde işleyen bir eleştirel

ideoloji kavramı kullanıyor, Fakat tabii ki Baudrillard'a göre gizlenen içsel, sarmalanmış, ters çevrilmiş bir gerçeklik (Marx'ın terimleriyle gerçek çelişkiler) değildir; gizlenen gerçek olarak sunulan artık gerçek değil, aşırıgerçektir (hyperreal) bir modelin kopyasıdır ve temsilde (representation) ikincildir. Maskelenen gerçekliğin kendisinin ortadan kaybolduğudur. Baudrillard'a göre temsil edilen ile gerçeklik arasındaki sınır kalkar ve topluma şimdi belirtiler ve şifrelerle yön verilir. Kellner bunu "imgelerin, izlenimlerin ve gösterge oyunlarının üretim ve sınıf çatışması mantığının yerine geçtiği bir suretin aşırıgerçekliği yaşıyoruz."[103] diyerek açıklar. Marx'ın bildiği gerçeklik artık mevcut değildir veya artık medya tarafından üretilen göstergelerin yeni gerçekliğine tabi hale gelmiştir.

"New York zaten dünyanın sonudur"; "toplumsal olan hapishaneye aittir"; "gerçek ülke Disneyland'dir"; "Watergate bir skandal değildir"; "olaylarla onların duyurulması arasında bir fark yoktur"; "Üçüncü Dünya Savaşı zaten olmuştur": ideoloji tasarımlarını aşan bu gerçekleri gizler -yani, New York'daki konferansı, hapishaneleri, Disneyland'i, Watergate'i, Zinoviev'in tahminlerini. Bu olaylar gerçek diye sunulmuşlardır ama, onların gerçekliği kendilerini aştığı için gerçekte aşırıgerçektir. Marx'da ideolojide sabitlenen görünümler gizlenmiş içsel ilişkilerin tersini ifade ederken, Baudrillard'da incelemeye tabi tuttuğu olayların içindeki unsurlar süreç içinde gizlenen daha geniş bir gerçekliğin minyatürlerini yansıtırlar. Gizlenen gerçekliğin tersi değil, gerçekliğin kendisinin fazlasıdır, aşırıgerçekliktir.

Arkalarında yatan gizlenmiş anlamı bulmak için toplumsal görünümleri kavramak isteyen Marx'ın ideoloji kuramı, tipik bir modernist kuramdır. Baudrillard'ınki ise tersine, postmodernizme özgüdür. Ona göre anlamın kendisi tahrip olmuştur: "postmodern toplumda ...her şey görünür, dolaysız, şeffaf, açıktır."[104] Ancak Baudrillard tarafından incelenen olaylarda belirli görünümlerin

aynı zamanda işlevli olduklarını görmemek mümkün değildir. Bunların Marx'da olduğu gibi ters çevrilmiş gerçek ilişkiler olmadığı doğrudur ama en azından belirli bir gerçekliği özele indirgeyerek onun evrenselliğini gizlerler.

Bu örneklerde görülen aynı mantık Baudrillard'ın diğer kuramları eleştirisinde de izlenmiştir. Örneğin Marksizmi ele alalım. Baudrillard bizi bilmeden "üretim ilişkileri, üretim tarzı, üretici güçler vb. kavramların arkasında gizli olan her şeyi ortaya çıkartmaya" davet ederken ve Marksizm'i, insanları "iş güçlerini satarken ona yabancılaştıkları" doğrultusunda ikna ederek, "emek gücü kadar kendilerinin de yabancılaştıkları hakkındaki daha radikal önermeyi kullanmayarak" "kapitalizmin kurnazlığı"[105] na yardım etmekle suçlarken, dolaylı bir biçimde, maskelenmiş bir gerçekliğin ideoloji eleştirisi aracılığıyla keşfedilebileceğini ima etmemekte midir? Baudrillard aynı şekilde Faucault olayında da, göremediği bir şeyler olduğu için onun iktidar ve cinsellik çözümlemelerinin modası geçtiğini iddia etmektedir. İktidar konusunda Baudrillard kendisine şu soruyu sorar: "ya Foucault bize iktidar hakkında çok güzel şeyler söylerken... salt iktidar öldüğü için...saf ve basit bir biçimde çözüldü deseydi?"[106] Bu kadar çok yer ve toplumsal olayın içinde iktidarın mikro çözümlemesi, Foucault'ın inandığı gibi iktidarın her yerde var olduğuna kanıt oluşturmaz, hatta iktidarın kendisinin yok olduğu gerçeğini gizler. İktidar her yerde var olmak yerine iktidarın suretinde gerçekötesileştirilmiştir. Gerçekötesi son tahlilde gerçekliğin çözülmesidir. Bu nedenle Baudrillard "büyük politikacıların sırrı iktidarın artık var *olmadığını* bilmeleriydi.. Bu suretin uzay perspektifinden başka bir şey değildi.., ve eğer iktidar baştan çıkarıcı ise bu onun bir suret olmasındandır."[107] demektedir. Benzeri bir yaklaşım Foucault'ın cinsellik çözümlemesine ilişkin olarak öne sürülmektedir: "ya Foucault bize cinsellik hakkında çok güzel şeyler söylerken... salt bu cinsellik figürü yüzünden...aynı iktidarda olduğu gibi kaybolma sürecinde olduğunu söyleseydi?"[108]

Baudrillard solu eleştirirken, aynı eleştirellikle, ideoloji kavramının daha Makyavelci ve Nietzscheci bir tarzına başvurmaktadır. Solun dayanışmaya, paylaşıma, onura, kamu erdemine vb. inandığını söylemektedir. Onlar bunların yalnızca maske olduklarını göremezler, halbuki politika özel ahlaksızlık, temel içgüdü ve çarpıklıktır:

> Hayalin, ironinin, çarpıklığın boyutlarının anlaşılması...toplumsal olanı düzeltme perspektifinde dışlanmıştır.
>
> ...Onların dürüstlüğü üzerine siyasal olarak varolmanın yegane koşulu, kötüyü, ahlaksızı, çıkarları, ihtirasları kullanmak ve onlardan yararlanmak, kötülüğe dayanmak, yani hiçbir zaman iyiye değil, şeylerin gizli yollarının aklına dayanmaktır.[109]

Bu nedenle paradoksal olarak postmodernizmin ideoloji kavramına ilişkin saldırgan durumu tümüyle başarısızlığa uğrayıp yok olur -ve zımnen varsayılır-, aradığı bütünleştirici perspektif iptal olur ve bu nedenle kendisiyle çelişir. İdeoloji eleştirisini reddeder ama meta-anlatılara karşı saldırısında ve daha derin bir gerçekliği gizleyen değişik toplumsal olguları çözümlerken bir tür ideoloji eleştirisi kullanır. Ancak bu ideoloji eleştirisi Habermas'ın deyimiyle "bütünleştirilmiş ve kendi kendini tüketen"[110], yani "kendi köklerine saldıran" bir şeydir, çünkü kesin biçimde kuşkucu olması ve gerçeğe inanmaktan kaçınmasına rağmen, kendi geçerliliğini var saymak zorundadır. Bu gerçeklik anlayışını hatta olasılığını inkar eden tüm septik (kuşkucu) kuramların kaderidir: bunlar ya üstü kapalı olarak kendi iddialarını ortaya koyar ve böylece berbat bir çelişkiye düşerler, ya da kendi geçerliliklerini ortaya koyan iddiaları mahkum ederek kendi varlıklarına son verirler.

Harvey'in dediği gibi, "her önermeyi yeniden oluşturma ve yeniden meşrulaştırma endişesiyle", eylem için akılcı bir maddi temel bırakmayıncaya kadar kendi meşruiyetlerinden de kuşku duymaya başlarlar.[111] Postmodernist kavramlar modernizmi ter-

ketmek isterler fakat bunu kendi konumlanışları adına yapmazlar; böylece Aydınlanma ile manipulasyon, doğru ile ideoloji, akıl ile egemenlik arasındaki farklılıklara öyle bir vurgu yaparlar ki, kendi eleştirilerini dahi yaşatamazlar. Bu nedenle modernizmin olumlu yönlerini görmekten aciz, olumlu yönlerin diğerleriyle nasıl birleştiğini anlamakta yetersiz ve soyutladıkları bastırıcı ve yabancılaştırıcı niteliklerle muhalefette bir arada bulunan tek yanlı ve duyarsız kuramlar haline gelirler.

Son tahlilde postmodernist kavramların kendileri küresel kapitalist sistemin gerçek çelişkilerini gizledikleri ve nesnel olarak insanların dikkatlerini bu çelişkilerden uzaklaştırıp, suret ve aşırıgerçek arıtılmış dünyasına çektikleri için ideolojiktir. Onlar aynı zamanda tek taraflı olarak çoğulculuğa ve farklılığa vurgu yaptıkları, değişik kültür ve ırkların ve insanlığın ortak unsurlarını gizlemeye çalıştıkları için ideolojiktir. İdeoloji kavramına açıktan saldırarak, ama onu, eleştirel ideoloji kavramını öneren kuramları (meta-anlatıları) eleştirirken, gizlice tek yanlı biçimde kullanarak postmodernizm yalnızca kendisiyle çelişmekle kalmamış, aynı zamanda statüko için uygun bir ideoloji haline gelmiştir. Postmodern rölativizm ve akla güvensizlik, daha iyi bir geleceğe inanmayı ve temel toplumsal sorunların çözüm olasılıklarını imkansız hale getirmiştir. Bilinçli değişim ve siyaset arayışları tüm anlamını yitirmiştir. Sonunda gerçeklik ve aracılık (agency) çözülmüştür. Hızlı teknolojik değişimin, eski komünist dünyada ekonomik ve siyasal krizin, Batı kapitalizminde ve Üçüncü Dünya'da derin ekonomik sorunlar yaşandığı bir dönemde postmodernizmden başka hiçbir ideolojik biçim, kaos yaratarak, değişimin yolunu şaşırtarak, sonsuz bölünmüşlüğü toplumun normal hali görerek, sistemin bir bütün olarak savunulmasını üstlenemez.

Bu paradoksal olarak postmodernizmin neo-liberalizm ile neden bu kadar iyi geçindiğini göstermektedir: kendi haline bı-

rakılmış piyasa güçleri kaotik bir değişim üretme eğilimi gösterirler.ve yaşamın tüm alanlarını devrimcileştirirler. Hatta sanata ve kültürel üretime bile nüfuz ederek metalaştırırlar. Postmodernizmin içinde eğlendiği yeni aşırıgerçek kahraman dünya aslında serbest bırakılan piyasa güçlerince oluşturulmuştur. Neoliberalizmin ve postmodernizmin birbirine tamamen zıt felsefi temellerden geldiği doğrudur. Neo-liberalizm, evrensel, akla inanan ve genel çerçevesini Aydınlanmacı ilerleme fikrinden alan bir yaklaşımken, postmodernizm akla saldıran, ilerlemeye inanmayan, yerellik ve öznelliğe vurgu yapan bir yaklaşımdır. Ancak genellikle kabul edilmek istenmeyen şudur: piyasa güçlerinin özgür faaliyetini öne sürerek neo-liberalizm, hem özel üreticinin bireysel akılcılığını, hem de sistemin genel akıldışılığını veya toplam çıktıyı desteklemekte ve öne çıkartmaktadır. Postmodernizm bu yönüyle girişimcinin akılcılığı ile değil, piyasa sonuçlarının akıldışıcılığı ile neo-liberalizme bağlanmaktadır. Bu nedenle postmodernizmin neo-liberalizmin felsefi mantığı, neo-liberalizmin ise postmodernizmin ekonomik mantığı haline geldiği söylenebilir.

V
Habermas ve Yeni Akıl Kavramı

Giriş

Jürgen Habermas'ın ideoloji kavramının gelişiminde iki aşama vardır. Birinci aşama 1981'lere kadar gelir ve iki ana unsura vurgu yapar: 1) Ondokuzuncu yüzyıl türü ideolojinin değişimi ve bilim ile teknolojinin etkisiyle ortaya çıkan teknokratik ideoloji; 2) İdeoloji kavramının temel kuramsal dayanağı olarak iletişim rekabeti kuramının bilinç kuramının yerini alması. İkinci aşamaya damgasını 1981'deki *İletişim Faaliyeti Kuramı* vurmuştur. Kuram, birçok çözümlemesi birinci aşamada geliştirilen ilkelerin açıklanması ve tekrarını içerse de, ideoloji kavramının yeni bir tür "parçalı bilinç" yaklaşımına yerini terkederek önemsizleştiğine işaret etmektedir. İdeoloji kavramı ve ideoloji eleştirisi öncelikle tüm eleştirel sosyal bilimlerin anahtar unsuru olarak titizlikle incelenmektedir. Ancak ikinci aşamada, her ne kadar ideoloji eleştiri kuramındaki merkezi yerini artık sürdürmüyorsa da hücumlarını özellikle modernite üzerinde mutlaklaştıran belli neo-tutucu kuramındaki şimdiki eleştirisi vurgulanmaktadır.

Habermas ideolojiye yaklaşımına Marksizm ve Eleştirel Kuram'ın kuramsal geleneği içinde başlamıştır. Marx'tan ideoloji düşüncesini eleştirel bir kavram olarak alır ve toplumdaki ege-

menliği meşrulaştırma biçimlerinden alıntı yapar. Eleştirel Kuram'dan ise modernizmin getirdiği araççıl akıl eleştirisi ile bilim ve teknolojinin yeni ideolojik rolünü, özellikle de Marcuscu yaklaşımı alır. Ama araççıl akıl eleştirisinin kendini savunma olduğu ve bilimin rolünün tek yanlı öneminin yitirtildiğini öne süren yeni bir öge katar: bu aklın kavramsallaştırılmasında ve bilinçlilik felsefesinin yer değiştirmesinde iletişimin rolüdür. Bu yeni öge onu Marx'dan, Adorno'dan ve Horkheimer'den ayırır.

Habermas işe çağdaş gelişmiş toplumlarda ideolojinin artık pazar ekonomisine ve ondokuzuncu yüzyıl liberalizminin köşe taşları olarak adil değişim ilkelerine dayanmadığı düşüncesiyle başlar. Kapitalizmin ilk dönemlerinden, devletin ekonomik sürece müdahele ettiği ve genel bir refah sağladığı bir duruma geçiş, eşit değişim idcolojisini uygulamada geçersiz kılmış ve siyasi iktidar için yeni bir meşruiyet biçimi aramıştır. Bu, kılgısal depolitizasyonu sağlayan bir tür teknolojik bilinçte oluşur ve böylece sorunu yalnızca teknisyenlere bırakılması gereken teknik bir karar sorunuymuş gibi sunarak, iktidarın işlevini haklı gösterir. Depolitize edilmiş bilinç iletişimsel etkileşim ile amaçlı-akılcı eylem arasındaki farklılığı belirsizleştirir. Bu yeni tür ideoloji gittikçe crimekte ve manipulatif hale gelmekte olan bilim ve teknolojiden kaynaklanır.[1]

Habermas bu doğrultuda Marx ile Marcuse arasında bir orta noktada kalmak ister. Marx'ın aksine üretici güçlerin

> Marx'ın varsaydığı şekilde *tüm koşullar altında* özgürlük için bir potansiyel ve kurtuluş hareketlerinin kıvılcımı olarak görünmediğini -bunun hiç değilse üretici güçlerin sürekli büyümesinin bilimsel teknolojik ilerlemeye bağımlı hale gelmesinden sonra aynı zamanda *siyasi iktidarı meşrulaştırma* işlevini üstlendiğini.[2]

öne sürmektedir. Habermas diğer yandan Marcuse'ın teknolojik akılcılığın ilerleyen bir üretici güç oluşu ile ideolojik doğasını bağdaştıramadığını öne sürmektedir. Habermas teknolojik akıl-

cılığın, onun sürekli gelişimi kurumsal çerçeveyi tehdit ettiği ölçüde ilerici ve "bu potansiyeli sınırlayan üretim ilişkilerinin meşrulaştırılması için bir standart oluşturması"[3] ölçüsünde de ideolojik olduğunu kanıtlamak istemektedir. Bilim, son yıllarda kapitalizmin araççıl çıkarlar üzerindeki üstünlüğü ile bağlantılı olarak, pratik ve iletişime dayalı çıkarların alanını daralttığı ölçüde ideolojik olarak işlev görmeye başlamıştır. Fakat aynı zamanda bilim ve teknoloji araççıl eylem mantığı aracılığıyla doğanın kontrolünü kolaylaştırmış ve öyle ki Habermas bu nedenle, Marcuse'ın tamamen farklı bir teknoloji ve bilim önerisini kabul etmenin imkansızlığını tesbit etmiştir:

> Eğer bilim hâlâ içsel olarak teknik kontrole bağlı modern bilim ise, Yeni Bilim fikri Yeni Teknoloji fikrinden daha fazla bir mantıksal araştırma üzerinde durmayacaktır. Bu işlev nedeniyle genel olarak bilimsel teknolojik gelişme için artık "insani" ikame bulunmamaktadır.[4]

Kunneman bu konuda şu ilgi çekici saptamayı yapmıştır; görünümlere rağmen Habermas bilim ve teknolojiye nötr olarak yaklaşmıştır "çünkü bunların gelişim mantığı araççıl eylemin gelişim mantığını yansıtır."[5] Başka bir deyişle, ideolojik oldukları için eleştirilen bilim ve teknolojinin kendileri değil, mantıklarının sembolik faaliyet alanına uzanımıdır. Kunneman, Habermas'ın modern bilim ve teknolojinin temel yönelimleriyle bu asli yönelimin gerçekleşmesindeki kapitalist birikim süreciyle bozulmuş ve onunla birleşmiş özgün tarz arasında öyle kesin bir ayrım yapmadığını öne sürmektedir.[6] Bu önerme tabii ki, Marcuse'ın haklı olduğu ikinci yön doğrultusunda ve bilimin ideoloji tarafından maskelenebileceği yönündedir. Yeterince meraklı biri böyle bir ayrımın unsurlarını Marx'da da bulabilir. Bir yandan "*makinede* gerçekleşen bilim işçilere göre *sermaye* olarak görünür. Ve aslında bilimin tüm uygulamaları...emek *sömürüsünün aracı* olarak görünürler."[7] Fakat diğer yandan "bu sermayenin toplumsal ilişkileri ile yaşamanın en uygun biçim ve makinelerin kullanımı için nihai

toplumsal üretim ilişkisinin kapitalizm olduğu anlamına gelmez."[8] Habermas Kunneman'ın eleştirilerini Habermas konulu 1990 Utracht sempozyumunda kabul ederek puan kazanmıştır.[9]

İdeoloji Kavramı

Habermas'a göre ideoloji sorunu bilgi ve insan çıkarları arasındaki ilişki bağlamında ortaya çıkmıştır. Üç tür çıkar ayrımı yapar: deneysel bilimlere denk düşen teknik veya araççıl tür, tarihsel bilimlere yön veren pratik ve iletişimsel tür; ve Eleştirel Kuram'la ilgili kurtuluşçu tür. Habermas Marksizmi tarihsel değerlendirmelerinde araççıl ve iletişimsel çıkarlar arasında ayrım yapmayı ihmal ettiği ve iletişimsel çıkarları araççıl çıkarlara indirgediği için eleştirmektedir. Adorno ve Horkheimer'i de modernizm eleştirilerinde aklı genel olarak fazlaca araççıl akıl olarak tanımladıkları için eleştirir. Araççıl akıl ister tarihte pozitif bir rol oynamak (Marksizmde olduğu gibi) için yapılmış olsun, ister negatif (Eleştirel Kuram'da olduğu gibi) sonuç aynıdır: her ikisi de, kaynağını öznenin geleneksel felsefesinden alan, indirgeme biçimidir. Bu "tek bir öznenin nesnel dünyada tasarımlanabilecek veya manipüle edilebilecek bir şeyle ilişkisi"[10] olarak tanımlanabilir. Böyle bir kavrayış nesnel dünyayı ancak özne için bir vasıta, mantığı da buna egemen olan bir araç olarak algılayabilir. Öznelerin nesnel dünya ile bireyler olarak değil, kollektif bir biçimde, bir anlayış ve işbirliğine dayalı ön iletişim gerektiren tarzda ilişki kurduğunu ihmal eder. Bu, anlamaya ulaşma süreci olarak algılanan yeni akıl kavramının temelidir. Habermas'ın sözleriyle,

> bilinçlilik felsefesinin paradigmasından vazgeçmek zorunludur. -yani, nesneleri temsil eden ve onlara emek veren bir özne- bunun yerine bir dil bilim felsefesi paradigması tercih edilmelidir -yani, özneler arası anlayış ve iletişim- ve mantığın bilgiye dayalı-araçsal yönü, daha kapsayıcı bir iletişim akılcılığının bir parçası olarak kendi uygun yerine yerleştirilmelidir.[11]

Anlamaya ulaşma süreci normal olarak dil ve konuşma faaliyeti ile başarılır, bu Habermas'ın iletişimin bağlamsal ve dil dışı koşullarını çözümleyen "deneysel pratik"e karşı, onun tüm konuşma konumlarına uygulayabileceği genel normları keşfetmesine imkan verecek olan "evrensel pratik"i çözümlemek istemesinin nedenidir. Bir başka deyişle, Habermas'ın amacı "konuşmanın evrensel geçerlilik temelini"[12] yeniden oluşturmaktır. Ona göre her karşılıklı konuşma eylemi dolaylı olarak samimi bir uzlaşma düşüncesi taşır:

> iletişimle ulaşılan anlaşmanın akılcı bir temeli vardır; iki tarafca da zorla kabul ettirilemez... Bir kişinin konuşma faaliyeti ancak diğeri konuşma içinde yer alan teklifi (ancak dolaylı olarak), ilkesel olarak eleştirilebilir bir geçerlilik iddiasına karşılık, bir 'evet' veya 'hayır' ile yanıtlarsa başarılı olabilir.[13]

Habermas'a göre, anlama "bedeli ödenip geri alınabilir geçerlilik iddiaları"nın karşılıklı kabulünü gerektirir ve "uzlaşma ancak uygun biçimde ifade edilmiş, *genelleştirilebilir* çıkarlar aracılığıyla, benim *iletişimsel olarak paylaşılabilir* diye tanımladığım gereksinimler aracılığıyla ortaya çıkabilir"[14] Bu her zaman olmasa da, tüm konuşma faaliyetleri bunu dolaylı biçimde zorunlu ufukları olarak olumlarlar. Her konuşma faaliyeti içinde zorlanmadan uzlaşma isteğini taşır: "sıradan bir söylemi ele aldığımızda, kaçınılmaz olarak onun açık özellikleri doğrultusunda yalnızca genelleştirilmiş çıkarlar aracılığıyla bir uzlaşmayı sağlayacak ideal bir konuşma konumu olduğunu varsayarız."[15] İdeal konuşma konumu" saf bir öznellikler alemidir, burada özgür iletişimi kısıtlayan hiçbir engel bulunmamaktadır, bu nedenle akılcıdır, sınırsız uzlaşma sağlar.[16] Bu akılcı, zorlanmadan ulaşılan uzlaşma tüm geçerlilik iddialarının ölçülmesi doğrultusunda bir norm oluşturur ve iletişimin baskı nedeniyle bozulduğu durumlarda yargılamada bulunacak yegane ölçüt haline gelir.

Habermas'a göre, egemenlik ve ideoloji olgusu özgürlük ve

ideoloji eleştirisi olgusu kadar iletişimsel eylem alanında yer alır. İdeoloji özellikle, şiddet, sansür veya baskı nedeniyle samimi bir uzlaşmanın gerçekleşemeyeceği durumlara işaret eder. Bu nedenle ideoloji "sistematik olarak tahrif edilmiş iletişim" olarak anlaşılır ve söylemle ulaşılan ve sınırsız uzlaşmanın önüne engeller koyan bir iletişim ağından doğar. Bundan iki önemli sonuç çıkar. Birincisi, yalnızca belirli sınıfların çıkarlarına bağlı yeni teknokratik ideolojiyi değil, temel olarak insanlığın kurtuluşuna yönelik çıkarlarını etkiler:

> bugünün oldukça cansız egemen ideolojik fonu, bilimi fetişleştirir, eski tip ideolojilere göre daha dayanılmazdır ve ulaşılması zordur. Üzeri örtülen pratik sorunları yalnızca *belirli bir* sınıfın egemen çıkarları doğrultusunda mazur göstermekle ve başka sınıfların kısmi kurtuluş gereksinimlerini bastırmakla yetinmez, insanlığın kurtuluşuna yönelik çıkarlarını etkiler.[17]

İkincisi, ideoloji sorunu Freud'un ussallaştırma sorununa çok benzer:

> Günlük deneyimimizden biliyoruz ki düşünceler genellikle hareketlerimizin gerçek olanlarının yerine, onu mazur gösteren nedenleri geçirmeye yeterince hizmet ederler. Bu düzeyde ussallaştırma adı verilen şeye, kollektif eylem düzeyinde ideoloji adı verilir. Her iki durumda da ifadelerin içeriği bilinçliliğin çıkarlarla olan yansıtılmamış bağı tarafından, özerklik aldatmacasına rağmen, yanıltılmıştır.[18]

İdeolojik olgunun temel özelliği, aynı nevrotik bir hastanın şikayetlerinin arkasındaki gerçek sorunu bulamaması gibi, işlevinin katılımcılar tarafından kolaylıkla anlaşılamamasıdır. Habermas :

> İletişime koyulan engeller hayalin geçerliliğine ters etki yaparken, aynı zamanda hayali doğrulayan meşruiyete duyulan inancı destekler ve bulunmasına mani olur. Bu bireysel prototipi nevrotik rahatsızlık olan ideolojilerin paradoksal kazanımlarıdır.[19]

Bu nedenle Habermas'ın ideoloji eleştirisi modeli bir psikanalizdir. Nevrotik bir hasta nasıl nevrotik arazlara yol açan baskının farkında değilse, toplumdaki insanlar da, herhangi bir ile-

lişim bozukluğunu farketmelerini oylanaksız kılan yanlış uzlaşma varsayımlarının içinde yer aldığı, sahte iletişim olaylarına katılırlar. Bireysel düzeyde dile getirilen şikayetlerin anlamını dil çözümlemesi aracılığıyla ifade etmek için nasıl bir psikanalist gerekliyse,[20] toplumsal düzeyde de sahte iletişimin gerçek nedenlerinin bir kendini yansıtma süreci aracılığıyla teşhir edilmesi için de Eleştirel Kuramcı gereklidir. Her iki durumda da, psikanalist ve Eleştirel Kuramcı'nın tahrif edilmemiş iletişim konusunda önkavrayışı vardır, bu dolaylı olarak kanıtlanan, gerçek karşıtı ideal bir konumlanıştır. Tüm söyleme dayalı geçerlilik iddiaları bu ideal norma göre değerlendirileceğinden, ideoloji eleştirisi yalnızca sistematik olarak tahrif edilmiş olan iletişimi, ideal konuşma konumlarını tarihsel konumlarla kıyaslayarak bulur ve yargılar veya Habermas'ın ifadesiyle "verili bir zamanda varolan normatif yapıları, farazi haldeki bir biçimler sistemi ile, ceteris paribus, söyleme dayalı tarzda"[21] kıyaslayarak bulur.

İçinde zora dayanmayan, akılcı uzlaşmanın ulaşıldığı bu farazi hal, yalnızca tüm geçerlilik iddialarının ölçülebileceği bir doğru ölçütü sağlamakla kalmaz, aynı zamanda üstü kapalı olarak doğruymuş gibi kabul edilen bir toplum modeli sağlar: söyleme dayalı olarak oluşan ve uzlaşmaya izin veren bir tür toplumsal örgütlenme. Bu doğrunun, özgürlük ve adalet ile bağ kurmasıdır: "uzlaşma ve özgürlüğe ilişkin ütopik yaklaşım bireylerin toplumsallaşmasında rol oynayan iletişim koşullarına yerleşmiştir; türlerin yeniden üretiminin dile ilişkin mekanizmalarının içindedir."[22] İdeoloji eleştirisi her konuşma eyleminden umulan böyle bir ideal hale zorunlu olarak başvurur, normatif oluşumu tam da dil yapısının içindedir. Habermas'ın ideal konuşma konumu Lukacs'ın tüm topluma bilinç ileterek çalışan ve böylece "insanların hem onu hem de ani eylemle ve toplumsal yapının tümüyle karşılaşmalarından kaynaklanan çıkarları değerlendirmelerini mümkün kılan özgün bir halin duygu ve düşüncelerini anlamayı müm-

kün hale getiren" "atfedilmiş bilinç" kavramı ile aynı işlevi görür.[23] Aynı şekilde Habermas'a göre ideal konuşma konumu aşağıdaki soruna işaret eder:

> bir toplumsal sistemin üyeleri eğer toplumsal ilişkilerin örgütlenmesinin söyleme dayalı irade oluşumu aracılığıyla gerçekleşebildiğine, toplumlarının sınırlı koşullarının ve işlevsel zorunluluklarının yeterli bilgisi ile karar verselerdi, üretici güçlerin verili bir gelişme evresinde, gereksinimlerini (ve hangi normları doğru kabul ettiklerini) hep birlikte ve bağlayıcı olarak nasıl ifade ederlerdi?[24]

Bu doğrultuda Lukacs ve Habermas arasındaki benzerlik çarpıcıdır. Varolan yapılarla insanoğlunun yeterli bilgiye sahip olduğu varsayılan toplumlar arasındaki karşılaştırma, Lukacs'a psikolojik sınıf bilincinin ideolojik eksikliklerini belirleme ve Habermas'a verili bir toplumda ideolojinin derecesini ölçme imkanı tanımıştır.

Bazı Eleştirel Noktalar

Yürütülen tartışmada görülen sorunlardan biri kusursuz akılcılığın varsayımsal (hypothetical) durumunun yeniden oluşturulması fikri tarihsel pratikle bağlarını tamamen koparmıştır. Aynı Lukacs'ın "atfedilmiş bilinç"inin sınıf oluşumunun yapısına kazınması gibi, Habermas'ın akılcı bir uzlaşma için gerekli özgür ve adil toplumu da dil yapısının içinde bulunmaktadır. Bu nedenle ideoloji, insanların çağdaş toplumda nesnel olarak bulunan bu eğilimleri izleyerek pratikte oluşturabilecekleri daha iyi bir toplum açısından eleştirilmemiş, daha çok soyut, ahistorik ve "olmalıydı"cılık açısından eleştirilmiştir. Kurtuluşun kapsamı gerçek tarihsel eğilimlerin çözümlemesine dayanan bilinçli dönüştürücü uygulama olmaktan çıkmış, daha çok normatif ve olgu karşıtı olarak kurtuluşun alanını sabitleyen dilin temel yapılarından beklenen ideal bir model haline gelmiştir. Sorun bu düzenleyici modelin, belirli kuramlar ve siyasal programlar hakkında

yargıda bulunmak için somut veriler sunmaktan aciz, çok soyut bir model olmasındadır. David Held'in işaret ettiği gibi

> bu argümanı seçseydik ve söylem başlasaydı bile, eski sorular yine ortaya çıkacaktı: Simetri gereksinimi (konuşma eylemini seçmek ve yerine getirmek için şansın simetrik dağılımı gereksinimi) kuramsal ve pratik konumların oluşmasını sınırlamayacak mı? Daha iyi olduğunu düşündüğümüz argümanın gücüne nasıl karar vereceğiz? Meşru olarak ne tür bir kanıt sunulabilir? Nesnel siyasal ve ahlaki tutumlar oluşturma iddiasıyla birbiriyle rekabet eden konumlar arasındaki tartışmaları nasıl çözeceğiz?[25]

Böyle bir varsayımsal durum oluşturma girişiminin kendisi soruya cevap vermek yerine başka şeyler anlatmaya kalkışmaktadır çünkü kendi kendisinin sağlamakla yükümlü olduğu verilerin önceden var olduğunu düşünmektedir. Bu noktada suçlanması mümkün olmayan bir modelin pratik oluşumu ulaşılması imkansız bir hedeftir. Terry Eagleton Habermas'ı Frankfurt Okulu'nun diğer daha eski üyeleri karşısında açıkça övmüştür. çünkü bu eski üyeler onun iletişimsel akılcılık fikri aracılığıyla "ontolojik bir dış alandan", "bugün ve gelecek arasında bir iç bağı korumak" için çözümler üretip ortaya atmışlardır. Aynı Marx'ın yaptığı gibi Eagleton "bozulmuş bir bugünün onunla ayrılmaz bir tarzda birleşen ve hatta -belirli bir tarzda ifade edilmiş onun ötesini işaret edermiş gibi görünen eğilimler açısından sabırla incelenmesi gerekir"[26] demektedir. Habermas'ın bunu yaptığını Eagleton'un nasıl gördüğünü anlayamıyorum. Konuşma eyleminin yapısında içkin eleştirinin dayanağı da olduğunu kabul ediyorum ama Eagleton'ın tersine bunun Marx'ın içkin eleştirisi ile tamamen aynı olduğuna inanmıyorum. Nedeni çok basit. Marx'ın içkin eleştirisi tarihseldir; tarihsel çözümlemeden elde edilmiştir. Habermas'ın içkin eleştirisi ise soyut, ahistorik, evrensel ve değişmez bir yapıdan elde edilmiştir.

İdeoloji eleştirisiyle psikanaliz arasındaki analoji hatırlatıcı olmasına rağmen, nevrozun bireysel düzleminden sınıf iktidarı ve

tahakkümünün toplumsal düzlemine geçmedeki zorluklar, özellikle bireysel psikanaliz tedavisini toplumsal eylemin bir modeli olarak olumlamasının yarattığı sorunlar açısından pek çok yazar tarafından belirtilmiştir.[27] Habermas böylesi itirazları, amacın bir grup düşüncesini başlatmak ve eylem modelinin siyasi düzeyde bir terapik söylem olduğu düzey ile, amacın uygun stratejiler hakkında ihtiyatlı kararlar vermek olduğu ve belirli bir eylem modeli olmayan aydınlanma süreci düzeyi arasında bir ayrım yaparak yanıtlamıştır. Bu nedenle psikanaliz bir siyasi eylem modeli olarak düşünülmemiştir.[28] Ancak Habermas'ın analist-hasta analojisi bu ilişkinin Eleştirel Kuramcıların ezilen grup içinde başlatmaları gereken aydınlanma süreci için bir model olmasına yol açmıştır. Bu kıyaslamanın zorluğu, toplumsal düzeyde sınıfların tahakküm ve çelişki içinde bulunmaları, halbuki bireysel düzeyde hasta ile analist arasındaki ilişkinin bilinçli bir işbirliği sağlamasıdır. Nevrotik hasta sorunlarının farkındadır ve tedavi sürecine başlamak istemektedir, ancak ezilen toplumsal grup sorunlarının farkında olmadığından, kendisine tahsis edilen Eleştirel Kuramcıyı dinlemeye hazır olmayabilir. Paul Ricoeur'ın ifade ettiği gibi, "ideoloji eleştirisinin içinde hiç kimse kendisini hasta olarak tanımlayamaz ve hiç kimse doktor olarak addedilemez."[29]

Nevrozu ideolojinin prototipi olarak algılayabilmek için Habermas onların paylaştığı en soyut ve biçimsel yönlerin üzerinde yoğunlaşmıştır, yani her iki durum da tahrif edilmiş iletişim vakalarıdır, ancak böyle genel bir analojinin maliyeti hem nevrozun hem de ideolojinin özgün içeriklerinden ayrılması olmuştur. Held'in öne sürdüğü gibi,

> ideoloji ve nevrozu bir iletişim paradigması aracılığıyla görerek Habermas ikisinin özelliklerinin farkedilmesini de riske etmiştir; bu bir yandan nevrozun arzu dinamiği ve kişisel kimliğin edinilmesindeki baskı gereksinimi ile bağından, öte yandan ise, ideolojinin maddi çıkar çatışmalarıyla bağlantısından kaynaklanır.[30]

Başka bir açıdan Habermas'ın kavramının en önemli sorunu ideolojinin temeli olan maddi çıkarlar ve sınıf uzlaşmazlıklarından açıkça bahsetmemesidir. Habermas'ın sistematik olarak tahrif edilmiş iletişim ifadesinin, belirsiz ve genel anlamda baskı, şiddet ve sansürle sınırsız uzlaşmanın önünde söyleme dayalı engeller oluşturacağı doğrudur. Ama Habermas çağdaş toplumu bölen maddi sınıf eşitsizliklerine, iktidar dengesizliklerine ve çıkarların uzlaşmazlığına neredeyse hiç değinmez. Bu tabii ki "II. Dünya Savaşı'ndan beri sınıf çelişkilerinin pasifize olduğu ve Avrupa ülkelerinde reformizmin uzun vadede başarılı olduğu"[31] inancının sonucudur. Kapitalist ekonomik sistemde sınıf karşıtlıkları hala mevcuttur ama ekonomik büyüme ile beslenen "refah devleti kitlesel demokrasi" aracılığıyla "zararsız" hale gelmiştir.[32] Bunun yerine Habermas, sistematik olarak tahrif edilmiş iletişimin kendisini toplumun sorunu olarak sunmayı tercih etmiştir veya Anthony Giddens'ın belirttiği gibi, tahakküm fikri tahrif edilmiş iletişim ile aynı anlamda kullanılmıştır.[33]

Bu, kapitalist toplumların gerçek sorununun ekonomik ve maddi eşitsizlikler değil, bir iletişim sorunu olduğunun varsayıldığı anlamına gelir. Artık tahakküm maddi eşitsizlikler ve sınıfsal baskı ile beslenmemekte, yalnızca iletişimsel çerçeve düzeyinde yer alan ideolojik bir sorun haline gelmektedir, bu, söyleme dayalı olarak elde edilen ve sınırsız uzlaşmaya engeller koymaktadır. Bu, üretim araçlarının özel mülkiyetinden kaynaklanan uzlaşmazlıkların tamamen ortadan kalkması anlamına gelmez. Onlar ekonomik sistemin yapısını oluşturmaya devam ederler; ama artık "toplumsal grupların yaşam dünyasını"[34] şekillendiremezler. Bu nedenle ezilen sınıfların kurtuluşuna ilişkin çıkarlar önemini kaybetmiş, yerini insan türünün evrensel kurtuluşuna ilişkin çıkarlara bırakmıştır. Marx'ın eleştirdiği Alman ideologların dinsel düşüncenin insanlığın gerçek sorunu olduğunu düşünmeleri gibi, Habermas da içten uzlaşmalara sistematik ola-

rak tahrif edilmiş iletişimin engel olduğunu ve bunun insanlığın gerçek zincirlerini oluşturduğunu düşünmektedir. Marx'ın Alman ideologlar hakkındaki çarpıcı yorumu bir şekilde Habermas'a da uymaktadır: "Ancak bu önermelerle yalnızca diğer önermelere karşı çıkıyorlar ve gerçek dünyaya karşı mücadele etmiyorlar."[15]

Habermas hiç değilse gelişmiş ülkeler açısından makul bir önerme olan, sınıf uzlaşmazlıklarının insanların bilincini bozduğu fikrini korumakla yetinmemekte, aynı zamanda daha kuşku verici biçimde piyasanın özgür ve eşit değişim ilişkilerine dayanan burjuva liberal ideolojinin rolünü de minimize etmektedir. Liberalizmin serbest piyaşa güçleri vurgusu ve eşitlik, özgürlük, mülkiyet ve kişisel çıkar gibi değerleri sürekli öne çıkarmasıyla küresel öneminin arttığı bir ortam veri alındığında, öyle görünüyor ki Marx'ın bildiği ve eleştirdiği ondokuzuncu yüzyıl burjuva ideolojisinin özü çoktan kaybolmuştur. Ancak bu gelişmiş kapitalist ülkelerde bilincin teknik ve depolitize edilmiş biçimlerinin artan bir öneme sahip olmadığı anlamına gelmez, ama bana göre bunun adil değişime dayalı ideoloji ile yer değiştirdiğini tartışmak yerinde olmayacaktır. Habermas bundan sonra 1980'lerde İngiltere'de, ABD'de, Almanya'da ve bazı az gelişmiş ülkelerde neo-liberal siyasal güçlerin tekrarlanan seçim zaferlerine ulaşmasını başaran serbest piyasa güçlerinin erdemlerini överek, müdahaleciliğe, yüksek vergilere ve refah devletine saldırmaya başlayacaktır.

İdeolojinin Sonu mu?

Habermas'ın büyük çalışması *İletişimsel Faaliyet Kuramı*'nda (The Theory of Communcative Action) ideoloji kavramı ilk yazılarındaki merkezi yerini yitirir. Daha önce görüldüğü gibi, Habermas gelişmiş toplumlarda ideolojiyi meşrulaştırmanın egemen biçimlerinde liberalizmden teknolojik akılcılığa doğru

gerçekleşen önemli değişimi keşfetmesine rağmen, her iki durumda da Eleştirel Kuram tarafından gerçekleştirilen, kurtuluşa ilişkin çıkarlarca yönetilen ideoloji eleştirisinin önemine inanmıştır. *İletişimsel Faaliyet Kuramı*'nda ise Habermas tersine, ideoloji ifadesinin ondokuzuncu yüzyılın bütünleyici sistemleriyle sınırlanması gerektiğini savunmaktadır. Bu çağdaş gelişmiş sanayi toplumlarında, ideolojinin nihai olarak kaybolduğu ve yerini bilincin bütünleştirici biçimlerini önleyen, günlük bilinci parçalayan "işlevsel eşdeğer"e bıraktığı anlamına gelir: "artık 'yanlış bilinç' yerine sıradanlaştırma mekanizmalarıyla aydınlanmayı engelleyen '*parçalı* bilinç' vardır."[36] Bu nedenle Eleştirel Kuram artık bir ideoloji eleştirisi olarak değil, "kültürel yoksullaşmayı ve günlük bilincin parçalılığını açıklayan"[37] bir şey olarak algılanmalıdır.

Yüzeysel düzeyde bu Habermas ve "ideolojinin sonu" tezinin gecikmiş buluşması olarak değerlendirilebilir. Ancak parçalı bilinç ideolojiyle aynı rolü oynamakta ve Habermas çağdaş toplumda baskı ve çelişkinin bulunmadığına ilişkin bir görüş belirtmemektedir. Sınıf çelişkilerinin ekonomik sistemin yapısını oluşturduğunu kabul etmekte, fakat eski etkisine sahip olacağından kuşku duymaktadır: yukarıda da görüldüğü gibi, çok gelişmiş toplumlarda artık sınıf uzlaşmazlıkları toplumsal grupların bilinçlerini şekillendirememektedir, bu nedenle ideoloji kuramı zorunlu başvuru kaynağını yitirmiştir. Bu artık her şeyin açık olduğu ve insanların yaşanan dünyanın ne olduğunu çeşitli araçlar dolayımıyla görebildiği anlamına gelmez. Kapitalizmin son döneminde de insanlar ideolojiye işlevsel tarzda alternatif olan, günlük bilincin parçalılığı sayesinde yine engellenirler. İdeoloji yanlış anlatım ve maskeleme ile işlev görürken, parçalılık bilincin bütünlüklü bir senteze ulaşmasına engel olur. Habermas'ın ideoloji ile parçalı bilinç arasındaki bağlantıyı görmemesi şaşırtıcıdır. Kuşkusuz sonunda kendi durumunu açıklığa kavuşturacaktır. Her

koşulda J.B. Thompson'ın öne sürdüğü gibi, "parçalılığın 'işlevsel' bir eşdeğer olduğunu ya da bu iki eşdeğerin birbirlerini dışlayarak işleyeceklerini düşünürken yanılmıştır."[38]

1981'deki *İletişimsel Faaliyet Kuramı*'ndan bu yana ideoloji eleştirisinin Habermas'ın çalışmalarının arka planında gücünü yitirmesi, bu soruna artık açıkça değinmemesi, her şeye rağmen Habermas'ın eleştirel girişimleri dikkate alınarak değerlendirilmelidir. Habermas çağdaş neo-tutucu kuramlarla nerede ve ne zaman karşılaşırsa ideoloji eleştirisinin unsurları, açıkça benimsenmese de su yüzüne çıkmaktadır. Bu Habermas'ın Fransız postmodernizmini eleştiren çözümlemesinden ve modernizmi savunmayı bırakmasından da açıkça anlaşılabilir.[39] Douglas Kellner, Habermas'ın postmodernist söylemlere karşı saldırılarında ortak bir suçluluk (Nietzsche, Heidegger ve faşizmle) gördüğünü söyleyerek[40] şikayet etmektedir, ama doğru, onların savunulmaz performatif çelişkileri mahkum etmekten ve kendi başarılarını önleyici etkiye sahip olan aklın terkedilişinden de ileri gitmiş olmalarıdır. Habermas tabii ki postmodernizmin içinde, ataları Weber, Nietzsche, Adorno ve Horkheimer olan öznellikle sarmalanmış kuvvetli bir araççıl akıl eleştirisinin unsurlarını farketmiştir; fakat, Thomas McCarthy'nin öne sürdüğü gibi, "onun itiraz ettiği şey eleştirinin 'bütünselliği', akılla, akıl eleştirisinin mahkeme çığırtkanlığı yapan akıl eleştirisinin -ki Kant'tan Marx'a kadar toplumsal-tarihsel bir ideoloji eleştirisi biçimi kazanmıştır- eleştirisine dönüştürülmesidir."[41]

Habermas'ın postmodernizmin bütünleştirici ideoloji kuramları konulu tartışmaları Nietzsche ile ortak suç paylaştıkları noktasına kadar uzanır. Habermas'ın hissedilir ölçüde itiraz ettiği şey Nietzsche'nin "bütünsel ve kendini tüketen" ideoloji eleştirisinin "kendi temellerine saldırmasıdır" [42], derinlikli kuşkuculuğu ve doğruya inanmaktan kaçınması için kendisinin geçerli olduğunu varsaymalıdır. Bu kolaylıkla tüm postmodern kav-

rayışlar için de öne sürülebilir: modernizmden uzaklaşırlar ama kendi konumlarının temellerini oluşturamazlar.[43] İkisi de kendi eleştirilerine bağlı olduğu halde Aydınlanmayı manipülasyona, aklı da tahakküme indirgeyerek modernizmin olumlu yanlarına duyarsızlaşırlar. Tek yanlılıkları modernizmin özgürleştiren unsurlar ile baskıcı ve yabancılaştırıcı özellikleri birleştirdiğini anlayamamaları, onu soyutlamalarına yol açar.

Habermas'ın ve öncüllerinin postmodernizm eleştirisindeki bu özellikleri alarak haksız biçimde eleştiriyi ideoloji eleştirisiyle tanımladığım öne sürülebilir. Habermas'ın postmodernizmdeki işlevsel bir çelişki eleştirisi neden bir ideoloji eleştirisi tarzı olarak düşünülmektedir? Habermas'ın kendisinin kendi eleştirisinin bir ideoloji eleştirisi tarzı olduğunu bilip bilmediğini bilmiyorum. Aslında oniki ünlü konferasında bunu hiç dile getirmedi. Ancak benim açımdan yanıt, bir ideoloji eleştirisinin karakterinin yazarının niyetinden çok bu eleştirinin savunduğu sorunların doğası ile belirlendiğidir. Eğer sorunlar yalnızca mantıki bir doğaya sahip olsaydı, sadece doğal bir eleştiri olabileceği fikri kabul edilebilirdi. Fakat postmodernizmin akla yönelttiği hücumda Habermas'ın çözümlediği sorunlar tamamen mantıki değildi. Akla yöneltilen saldırı, iktidar ve tahakküm ile asli bir bağlantısı olduğu varsayıldığından, kendi temeline vurgu yapmanın dışında (yalnızca tahakkümle uyum içinde olan bir akıl böyle bir sonuca ulaşabilir) siyasal tahakküm fikrini yoketmek veya hiç değilse tahakküm ile genel toplumsal düzeyde mücadele edilmesi gerekliliği fikrine tanınan üstünlüğün iadesinin bir yoludur. Doğrunun düzeninin yerelleştirilmesi aynı zamanda iktidar biçimlerinin ve buna karşı çıkışın yerelleştirilmesini sağlar. Hiç kimse siyasal üstünlük iddiasında bulunamaz; toplumsal sınıf tahakkümü ufuktan kaybolur ya da hiç değilse önemini kaybeder. Bu ideolojinin özü değil midir?

Yeni Bir Akıl Kavramına ve Akılcılığa Doğru

Sık rastlanan bir akıl eleştirisi onun araççıl akla indirgenmesine dayanır. Nietzsche, Adorno, Horkheimer, Marcuse ve postmodernistler bunu değişik yollardan yaparlar. Akıl manipülasyon ve tahakküm ile tanımlanır ve bu nedenle ideolojik olduğu için reddedilir. Habermas buna karşı saldırıya geçerek cevap verir: eğer akıl tahakküm ile birleşmişse, bu akıl eleştirilerinin eleştirel olması nasıl mümkün olabilir? Akla başvurmadan kendilerini nasıl geçerli kılabiliyorlar? Habermas, bu yapılamayacağına göre kendi geçerliliklerini yalnızca varsaymaktadırlar diye suçlar. Aklın sorunları onu araççıl akla indirgemekle ve ideolojik diyerek yok saymakla çözülmez; bu sorunlar yalnızca araççıl aklın daha geniş bir akıl kavramının bir parçası olduğunu kabul ederek çözülür.

Habermas'ın en önemli katkılarından biri, iletişimsel akılcılık fikrinin araççıl aklı aştığıdır. Habermas'ın aklın araççıl akla indirgenmesinin bilinçlilik felsefesinin sınırlılıklarından türetildiğini öne sürdüğünü daha önce görmüştük, bu felsefeye göre tekil bir özne nesnel dünyada temsil ve manipüle edilen bir şeylerle ilişkilidir. O zaman akıl bir bireyle onun nesnesi arasındaki monolog olarak algılanır. Böyle bir ilişki zorunlu olarak akılcılığın araççıl kavrayışını içerir: nesnelerden oluşmuş dış dünya özneye kendi amaçları aracılığıyla sunulur. Bu nedenle akıl öznenin esas olarak yabancı ve dışsal olduğu çevreye egemen olma gereksinimi tarafından şekillendirilen bir araç-amaç ilişkisi çerçevesinde oluşur.

Sorun insanların yaşamak için doğayı kontrol etme ve ona egemen olma ihtiyacı duymalarıdır ve bu akıl kavramının tamamen manipülatif bir şey olarak görünmesine yol açar. Habermas, bu indirgemeden bilinçlilik felsefesi paradigmasından vazgeçilip, onun yerine dil bilim felsefesi koyularak kurtulunabileceğini öne sürer:

> Özne merkezli akıl kendi ölçütlerini, bilen ve amaçlı hareket eden öznelerin nesneler, konumlar ve olaylar dünyası ile ilişkilerine hükmeden

doğruluk ve başarı standartlarından alır. Bunun tersine, bilginin iletişim aracılığıyla oluştuğunu algıladığımızda, akılcılık kendilerini öznelerarası tanışma ile techizatlandırmış geçerlilik iddialarıyla ilişkili olarak yönlendiren sorumlu katılımcıların kapasitesi açısından değerlendirildi.[44]

Bu nedenle bu, araççıl aklı terketme sorunu değil, onu diyoloğa dayalı, köktenci ve daha anlaşılır bir kavram olan iletişimsel akılla ifade etmektir. Araççıl akıl iletişimsel aklın yalnızca bir bölümü, ona tabi bir kısmıdır. Bu yeni akıl kavramını tanımlamak için Habermas işe, Marx'ın çıkarttığını düşündüğü, amaçlayarak yapılan eylem ile iletişime dayalı eylemi birbirinden ayırarak başlar. Habermas'a göre Marx eylem (practice) kavramını emeğe, yani amaçlı akılcı eyleme indirgemiştir, bu nedenle iletişimsel ilişkiyi ihmal etmiştir. Bu iki boyutun çözümlemesi daha başka ayrımlar da içerir ve Habermas tarafından terimin her zaman tutarlı biçimde kullanılmadığı değişik bir çok düzeye ve bağlama taşınmıştır. Ancak genelde, amaçlı akılcı eylem veya "başarıyı hedefleyen eylem", araççıl, stratejik eylem, bireysel öznenin dışsal bir nesneyle: iletişimsel eylemle ilişkili olarak kendi amaçlarını izlemesidir, buna karşılık "içerideki unsurlar benmerkezci başarı hesaplarıyla değil, anlamaya ulaşma eylemleri aracılığıyla işbirliği yaparlar." Anlamaya ulaşma insan konuşmasının asli amacıdır ve "arayan ve eyleyen özneler arasında bir ulaşma anlaşması sürecidir."[45]

Bu ayrım bana araççıl olsa bile, başarıyı hedefleyen stratejik eylemin hiçbir zaman kolaylıkla bireysel benmerkezci bir girişim olamayacağını atlamış gibi görünmektedir. Bilim ve teknoloji alanındaki çoğu eylemin arkasında değişik bireyler arasında uzlaşmacı normlara, beklentilere vb. yol açan anlaşmalar vardır. Anlaşmaya ulaşma hedefi çeşitli bireyler arasındaki benmerkezci hesapların karşısında yer almaz. Bu nedenle McCarthy ayrımın bir ölçü sorunu olduğunu, amaçlı akılcı eylemlerde "bireysel çıkarların hesaplanmasının karşılıklılık kaygılarına üstün geleceği"

ama iletişimsel ilişkide "karşılıklılığı hedeflemenin karşılıklı anlamaya dayandığının kesin olduğu"[46] nu öne sürmüştür.

Yeni akılcılık kavramı Habermas'a araççıl aklın sürekli ve durdurulamaz ilerlemesi ve egemenliği olarak ussallaştırma sürecinin tek yanlı anlaşılmasından kaçınma olanağı vermiştir. İletişimsel ilişki boyutuyla ussallaştırma, tahakkümden kurtulmuş iletişimin genişmelesi anlamına gelir. Weber, Adorno ve Horkheimer yalnızca araççıl aklın genişlemesi üzerinde yoğunlaştılar ve iletişimsel aklın alanında durumu değerlendirmeyi ihmal ettiler, bu nedenle iletişimsel aklın araççıl akıl tarafından tamamen yok edildiği intibaını verdiler. Habermas ise tersine daha dengeli bir tutum sergiler: "aklın iletişimsel potansiyeli kapitalist modernizasyon süresince sürekli olarak geliştirilmiş ve tahrif edilmiştir."[47] Eğer iletişimsel eylem açısından geniş biçimde anlaşılan akılcılığın belirli yönleri modernizmin içinde var olsaydı, o zaman yalnızca araççıl aklın ezici genişlemesi üzerinde yoğunlaşılmaz, aynı zamanda iletişimsel aklın eksiklikleri üzerinde de yoğunlaşılırdı: Nietzsche'nin, Weber'in ve Adorno'nun kötümserliğinin tersine, modernizm "akılcılığın fazlalığı değil eksikliği" yani bir iletişimsel akılcılık açığından dolayı acı çeker.

Araççıl akıl toplumun gereksinimlerini karşılaması açısından kaçınılmazdır (doğayı kullanarak ve kontrol ederek), aynı zamanda iletişimsel aklın egemen olması gereken diğer toplumsal yaşam alanlarında ne yazık ki kendi iddialılığını sergileme ve onları taciz etme eğilimini taşır. Habermas bunu yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesi olarak adlandırmaktadır: "bilgiye dayalı araççıl akılcılık ekonomi ve devletin sınırları ötesinde yaşam alanlarının iletişime dayalı olarak oluştuğu yerlere doğru dalgalanır ve orada ahlaki- siyasal ve estetik-pratik akılcılık pahasına egemenlik elde eder."[48] Yaşam dünyasının böyle sömürgeleştirilmesi süreci yalnızca ileri kapitalist ülkelerin hastalıklarından değil, aynı zamanda Batı markamerkezciliğinden de sorumludur.

Aslında Habermas üç kültürel alan ya da sahaya -bilim ve teknoloji; ahlak ve yasa; sanat ve erotizm- tekabül eden üç akılcılık düzenini birbirinden ayırır: bilgisel-araççıl, ahlaksal-kılgılı ve estetik-kılgılı. Habermas Batı markamerkezciliğinin "yaşam dünyasında etkili bir işlev gören aklın karmaşıklığının reddi anlamına geldiğini, aklı bilime dayalı araççıl boyutu ile kısıtladığını (bir boyut...kapitalist modernizasyon süreçlerinde seçilerek kullanılan ve büyük ölçüde ayrıcalıklı olan bir boyut)" [49] öne sürmektedir. Bu üç boyuttan biri sistematik olarak geliştirilmediğinde veya yeterince kurumsallaştırılmadığında veya "yaşam düzenlerini onları kendisine yabancılaştıracak bir akılcılık biçimine tabi tutacak ölçüde egemen olduğunda"[50], seçkin bir ussallaştırma modeli gündeme gelir. Örnekleyecek olursak akılcılığın Batı modeli büyük ölçüde kapitalist üretimin araççıl aklına dayamakta ve iletişimsel akılcılığın ahlaki ve estetik boyutunu gaspetmektedir. Modernizm sorunu bu nedenle Weber'in sezinlediği gibi bir ussallaştırma sorunu değil, iletişimsel akılcılığın uyumlu gelişme eksikliğidir.

Tahakkümden arınmış iletişimin genişlemesine içkin iletişim ilişkileri alanındaki ussallaştırma sürecini tartışırken Habermas ussallaştırmayı ideolojinin zaferine bağlamaktadır. Eğer iletişimsel ussallaştırma, iletişimin kendi yapısınca gizlenen ve gerçek çelişkilerin bilince çıkmasını önleyen ve içtenlikli uzlaşma ile düzenlenen iktidar ilişkilerinin dışlanması anlamına geliyorsa, o zaman bu alandaki ussallaştırma sistematik olarak tahrif edilmiş iletişimin zaferi, ideolojinin yengisi anlamına gelir.[51]

Ussallaştırma modelinde seçicilik sorunu gelişmiş Batı'daki kapitalist modernleşme süreçlerinde çok önemli olmuştur, ama aynı zamanda devletin bağımsızlıktan beri baskın rol oynadığı Latin Amerika modernizasyon modeli için de çok önemlidir. Habermas ileri toplumlarda araççıl akılcılığın yaşam dünyasını istila ettiğini -örneğin, günlük konuları depolitize edip, iktidar işleyişini

teknik kararlar almakla eşdeğer tutmaya yol açan teknokratik bilinç aracılığıyla- öne sürmektedir. Ben buna ileri kapitalist toplumlara nüfuz eden araççıl akılcılığın aynı zamanda yaşamın metalaştırılması sürecinin genelleştirilmesinde, piyasa akılcılığının sanata, dine ve ahlaka nüfuz ettiğini ekleyeceğim. Piyasa ve tüketim modellerinin bu ölçüde evrensel gelişim kaydetmediği ya da karmaşıklaşmadığı Üçüncü Dünya ülkelerinde araççıl akılcılığın diğer yaşam düzenlerini istilası çoğunlukla devlet eliyle sağlanmaktadır.

Azgelişmiş toplumlarla ilgili çözümlemelerde karşılaşılan en çarpıcı olgulardan biri, özellikle devletin büyük gücü, uzanımları ve önemi ile kıyaslandığında sivil toplumların genel zayıflığı ve özerklik noksanlığıdır. Bu toplumlarda devlet, sivil toplumu gelişmiş ülkelerden daha fazla kendine tabi kılar ve yönlendirir. Bu, özellikle devlete daha fazla bağımlı olma eğilimi gösteren kültürel kurumlar için geçerlidir. Üniversiteler ile kurumsal siyaset arasındaki bağlantı buna güzel bir örnektir: çoğu siyasi parti ve devlet üniversiteleri en önemli kadro kaynağı olarak kullanır ve hükümetten ayrılacak veya ayrılmış bulunan politikacılar için el altındaki bir sığınak olarak değerlendirilir. Bu nedenle akademik personelin istihdamı ilan verilmeden, siyasal sadakata dayalı olarak yapılır.

Üniversiteler gibi kültürel kurumların özerk olmamaları ve örgütlenmeleriyle, işleyişlerinde devletin çok büyük öneme sahip olması, kültür alanının feodalleşmesine ve belirli politikacılar tarafından kontrol edilen parsellere bölünmesine yol açar. Üniversite öğretim görevlisi olmak için yansız bir yarışma sistemi bulunmadığından, atamalar siyasal ve ideolojik korumacılık temelinde yapılır. Sekter atamalar ve ideolojik öğretim sıradanlaşır. "Ait olmayan" hiç kimse üye olamaz. Devlet korumacılığını açıkça iktidardaki hükümetin rengine ve ekonomik güce göre kullanır. Üniversiteler her zaman iktidardaki hükümetle aynı siyasal görüşü

paylaşmayabilir, bazen de muhalefet partilerinin sığınağı olabilirler. Ancak günün sonunda dekanlar, başkanlar ve diğer pek çok merkez yöneticisinin o üniversitede egemen olan ideolojik renge uygun yanıt verecekleri varsayılır.

İletişimsel Akılcılık, Uzlaşma ve Gerçeklik

Habermas, ahlakı ve yasayı, sanatı ve erotizmi etkileyen günlük iletişimde, gizli bir akılcılığın, iletişimsel akılcılığın da işlev gördüğü fikrini korumaktadır. Bu konularda diğerlerine ne söylersem söyleyeyim, bu açıkça ifade edilebilecek geçerlilik iddialarını içerecektir: akıllılık (söylediğim her şey akıllıcadır); cümlenin doğruluğu (söylediğim şeyin içerdiği önerme doğrudur); öznel doğru sözlülük ve doğruya uygunluk (bunu söylemekte haklıyım ve samimi konuşuyorum, kandırmaya çalışmıyorum). Tüm bu iddialar rastlantısal veya yanılgılı olabilir ve tartışma sürecinde eleştirilebilir veya nedenler ileri sürülerek geri çekilebilir. Habermas'a göre iddialarımızın yanılgılı olabilmesi (Giddens'e göre bir Popper dokunuşu[52] onların üstün olmasının önüne geçer. Bütünleştirici kuramlar esasçı ve mutlakçıdır, yanılgılı olabileceklerini kabul etmezler.

Albrecht Wellmer akılcılık ve öznellik doğrultusundaki konuları Kant'ın normatif kavramına başvurarak incelemiştir. Wellmer'e göre Kant için akılcılık: 1) özerk düşünme; 2) kendimizi başkalarının yerine koyarak düşünme; 3) kendi kendisi ile tutarlı olarak düşünme[53] anlamına gelmektedir. İkinci ilke olan herhangi birinin açısından düşünme, düşüncemiz başkaları tarafından kabul edilebilir, bizim önermemize karşı başkalarının getirebileceği argümanları dikkate almalıyız anlamına gelir. Geri kalanların tümü açısından düşünme kendi yargılarımızın öznel geçerliliğini koruma yollarından birisidir ve buna yalnızca iletişim alanında ve özneler arası söylemle ulaşılabilir. Başka bir deyişle

Habermas, akılcı olanın dili kullananların birbirlerine yönelik olarak hedefledikleri şeyde bulunduğuna inanmakta oldukça haklıdır. Ancak Habermas'ın yaptığı gibi, bu öznellikten gerçekliğin temel verilerini elde etmek mümkün müdür?

Wellmer özneler arası anlaşma doğrunun ölçütü haline gelmediği sürece, akılcılığın iletişimsel kavrayışını anlaşılır bulmaktadır. Habermas'ın iletişimsel akılcılık kavramındaki sorun, özneler arası anlaşmanın doğru ölçütü olduğu iddiasıdır. Alex Callinicos'un öne sürdüğü gibi, bir konuşma veya cümle üzerinde o andaki bilgi düzeyine göre anlaşma sağlanabilir ya da bu anlaşma iktidarın kirletmediği ama yine de yanılgılı olabilecek bir ideal konuşma konumundaki tartışmadan kaynaklanan uzlaşma doğrultusunda sağlanabilir.[54] Wellmer'e göre, başkalarıyla konuşmak ve tartışmak, onları anlamaya çalışmak ve kendimizi anlatmak, kendi doğruya ilişkin iddialarımızı sınamanın tek yoludur. Ancak bu Habermas'ın akılcı bir uzlaşma veya akılcı bir uzlaşmanın içeriği, yalnızca ideal konuşma konumunda elde edilebilecek akılcı bir uzlaşma şeklindeki doğru olduğu iddiasından farklıdır. Bizi doğruya ilişkin geçerlilik iddiasına ikna edecek şey uzlaşma değildir. Bu bizim kanılarımızı doğrulayabilir ama doğruyu garanti edemez. Bu doğruya ilişkin bir ölçüt değildir.[55]

Wellmer temelde özneler arası bir şey olan anlam ve doğruluk alanının yalnızca dil tarafından açılmasına rağmen, doğru kavramının bireysel konuşmacıların inanç ve yargılarından ayrılamayacağını öne sürmektedir. Birbirimizi anladığımızı, ortak bir dil konuştuğumuzu, doğruya ilişkin iddialarımızın karşılıklı olarak kabul gördüğünü birlikte onaylayabiliriz ama bu ileride yeni itirazların ve sorunların ortaya çıkmayacağı anlamına gelmez.[56] Ben Wellmer'in de ötesine geçip, Callinicos gibi, özneler arası konuşma ve iletişimin doğruya ilişkin iddiaların en iyi biçimde ortaya atıldığı ve başkalarınca kabul edildiği alanlar olmalarına rağmen, doğrunun kendisi bu anlaşmaya veya bireysel inanca bağlı değil, Wellmer'in de dediği gibi, kısmen dünyanın o andaki du-

rumuna (o anki geçerli koşullara) bağlıdır.[57] Wellmer "ileride yeni itirazların ve sorunların ortaya çıkmayacağından" emin olunamaz derken, akılcı iletişimin katılımcıları tarafından mutabık kalınan "dünyanın o andaki durumu"nun değişik olabileceğine (koşulların değişebileceğine) dolaylı olarak atıfta bulunmaktadır.

Doğrunun normatif bir kavram olduğu ve da facto uzlaşmanın başarısına bağlı olamayacağına (uzlaşmaya akılcı bir tarzda varıldığını nereden biliyoruz?) ilişkin eleştiriye Habermas, yanlızca akılcı olarak varılan uzlaşmanın, yani sadece daha iyi bir argümanın gücü ile varılmış uzlaşmanın doğruya uygun olabileceği şeklinde yanıt vermektedir.[58] McCarthy'ye göre ise, "eğer eleştirel bir tartışmada anlaşmaya varılması doğruluk iddiası için bir garanti olacaksa, de facto uzlaşma ile akılcı uzlaşma arasında bir ayrım yapmanın yolunu bulmak gerekir, çünkü doğruluk iddiası bizim o anda yapılmış anlaşmamızdan daha güçlü şekilde çerçevelendirilmiş bir normatif yaklaşım gerektirir."[59] Habermas doğruluk ölçütünün "bir uzlaşmaya varılması ile değil, daha çok her zaman ve her yerde yalnızca bir tartışmaya girdiğimizde, uzlaşmanın neye dayandığını gösteren koşullarda"[60] belirlendiğini öne sürmektedir. Bu rastlantısal faktörlere değil, yalnızca akılcı argümanlara dayanan uzlaşmaların doğruluk iddiası taşıyabilecekleri anlamına gelmektedir. Ancak, uzlaşmaya akılcı olarak ve daha tutarlı argümanlara dayanarak varılsa bile, dünya koşullarının bu akılcı uzlaşmadan farklılık göstermesi hala mümkündür.

Yani, uzlaşma kuramının açıkladığı akılcılık, özneler arası ilişki ve doğru arasındaki yakın ilişki doğruya ya da akılcılığa kesin bir ölçüt sağlayamazlar. Ancak, doğru ve akılcılık ölçütlerinin eksikliği, Rorty'nin iddia ettiği gibi, akıl ve doğrunun herhangi bir dil oyununun dışında evrensellik iddiası taşımamalarına yol açmaz. Wellmer Rorty, Karl-Otto Apel ve Habermas'ı aklın kaderinin temel bir akılcılık ölçütünün varlığına ya da var olmamasına bağlı olduğuna inandıkları için haklı olarak eleştirmiştir. Rorty böyle bir ölçütün olmadığını düşünmekte;

Apel ve Habermas ise böyle bir ölçütün işleyişin içinde var olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Her iki yaklaşım da yanlıştır: akıl temel bir akılcılık ve doğru ölçütü olmaksızın var olabilir. Wellmer bu köktenci kuramları suçlar, köktencilik işleyişe ilişkin akılcılık kavrayışı ile yakından ilişkilidir: bir Arşimet noktası arayışı, kural ve oluşumun köktenci düzeyinin arayışı birbirine bağlıysa, doğruya ulaşmayı garantilerler.[61]

Wellmer'in Habermas'a yönelttiği ikinci itiraz ahlaki doğrular ile bilimsel doğrular arasında basit bir bağ olmadığına ilişkindir. Ahlaki doğrunun olumlanmasının doğası yalnızca özneler arası konuşmanın geçerliliği gereksinimine işaretle açıklanamaz. Wellmer bir yandan ahlaki ve estetik doğru iddialarının, doğrunun bilgiye dayalı-araççıl olumlanmasıyla ilişkili olduğu anlaşılmadığında, akılcılığın değişik dışa vurumlarıyla anlaşılmasının mümkün olamayacağı konusunda Habermas'la aynı görüşü paylaşmakta, ama diğer yandan moral ve estetik doğrunun olumlanmasına ilişkin anlamların farklı bir zeminde açıklanması gerektiğini düşünmektedir. Wellmer doğrunun farklı boyutlarına özgü farklı akılcılık tarzlarından söz edilebileceğini öne sürmektedir.[62]

Budun Bencilliği (Ethenocentrism), Rölativizm ve Kültürel Kimlik

Habermas'ın yanılgı payı kabul etmeyen bütünleştirici kuramların deneyüstücülüğünü (transcendentalum) özcülüğünü (essentialism) ve temellendirimcilik (foundationalism) eleştirdiğini gördük. Ancak tarihsiciliğinde kendi kaynaklarıyla sınırlı ve istikrarlı olamadığı için yanlış olduğunu düşünmektedir. Yaşam biçimlerinin bir çoğulculuk içinde ortaya çıktığı doğrudur. Bireyler, gruplar ve uluslar geçmişleri ve sosyo-kültürel deneyleriyle birbirlerinden ayrı düşmüşlerdir.[63] Bu söylemin ayrılan dünyalarının çoğalmasını açıklamaktadır. Ancak Habermas bu farklılıkların otomatik olarak uyuşmazlığa yol açmayacağını öne sürmektedir.

Bunun yanısıra, fikir ayrılıklarına hoşgörüyle bakmak, "tartışmalı geçerlilik iddialarını 'şimdilik' bir kenara koyarak, gelecekte çözüleceklerini ummak"[64] modernizmin özelliklerindendir. Habermas hala Rorty'ye karşı, geçerli ve toplumsal kabul gören yaklaşımlarla, iyi argümanlarla, belirli bir dinleyici topluluğu için başarılı olan argümanlar arasında bir fark olduğu fikrini korumayı sürdürmektedir. Bunu şöyle dile getirmektedir: "hangi inançların doğru olduğu bazı yerlerde toplumsal geçerliliği olup, bazılarında olmayan yaşam alışkanlıklarının bir fonksiyonu değil, hangi inançların iyi gerekçelere dayandığı ile ilişkili bir sorundur."[65]

Habermas'ın markamerkezcilik ve Batılı gelişmiş ülkeler dünyasında aklın karmaşıklığının indirgenmesi tartışmaları budun bencilliği anlamak için iyi bir temel oluşturur. Batı'da aklın teknik boyutunun üstün kılınması nedeniyle, diğer kültürleri yalnızca bu bilgiye dayalı araçsal boyutu etkin kullanımları açısından değerlendirme eğilimi vardır. Bazı azgelişmiş toplumların bu açıdan görece geri olmaları, onların kültürel kazanımlarının kolaylıkla negatif olarak değerlendirilmesinin temeli olarak işlev görür. Aklın iletişimsel boyutunu kavramak çok önemlidir, çünkü bu iletişimsel akılcılık kendi içinde diğeri ile bir diyalog kurma ve diğerlerinin argümanlarını anlama gereksinimini içeren bir şekilde farklı bireyler arasında karşılıklı bir anlayış ilişkisini oluşturmuştur. Bu Habermas'ın da dediği gibi, bazı fikirlerin bir kültür içinde başarılı ve geniş ölçüde kabul görmüş oldukları için zorunlu olarak kendi zıtları kadar geçerli oldukları anlamına gelmez, ama iletişimsel akıl Batılı bireyden en azından diğerlerinin argümanlarını, bilgiye dayalı araççıl akıl boyutlarına ve "dünya görüşünün ussallaştırmayı öğrenme süreçleri aracılığıyla gerçekleşir"[66] varsayımına uygun olmasa bile, anlamasını ve gözden çıkarmamasını ister.

Bu, Habermas'ın budun bencilliğine olan karşıtlığının rölativist değil, evrensel bir hat izlediği anlamına gelir. Rölativizmin bu doğrultudaki cazibesi ise gayet iyi bilinmektedir. Peter Winch,

evrensel stardartlar fikri-gayrimeşru bir tarzda araştırmacının kültürünün akılcılık paradigması olduğunu varsaydığı için, kaçınılmaz olarak ilkel insanların kültürünün aşağı olduğu yargısına yol açar, demektedir. Winch'e göre her kültür kendi kuralları ve akılcılık standartları olan bir dil oyunudur. Bu nedenle araştırmacının ilkel insanların kültürel yaşamlarının hiçbir yönü hakkında Batı'nın bilimsel akılcılık stardartları ile yargıda bulunma hakkı yoktur.[67] Bu yaklaşıma karşı Habermas, Winch'in bilimsel düşüncenin bazı unsurlarının evrensel olduğuna ilişkin rölativist eleştirileri haklı olmasına rağmen, amacına ulaşamadığını, çünkü bu evrensel bilimsel unsurların bizim kültürümüzde olduğu gibi "vurgulanması, geliştirilmesi ve genişletilmesi" gerektiğinin farkında olmadığını ve bunun "yaşamın hangi alanlarıyla ne tarzda ilgilenmek gerektiği" konusundaki pratik kaygıları içermediğini, "bilimsel aklın ilkelerine başvurarak bu konuda karar verilemeyeceğini" öne süren McCarthy'yi izlemektedir. Yani rölativizme karşı davanın kazanılması, aklın bilimsel akla indirgenmesiyle mümkün olamaz; bunun için Habermas'ın daha geniş bir kavram olan iletişimsel akılcılık ifadesine gereksinim vardır.[68] Fakat aynı zamanda bu, "gerçeklik ve haklılık iddialarının temsil ettiği tüm türleri kapsayan bilgiye dayalı ve ahlaki rekabetlerin gelişkin, ileri bir aşaması hakkında tartışmalı ve kapsayıcı bir mantık yürütme üstünlüğü" [69] nün kabulünü gerektirir.

Habermas'ın budun bencilliğe karşı anti-rölativist önermeleri, aynı evrensel bakış açısıyla ele aldığı kültürel kimlik yaklaşımına da yansımıştır. İşe, Alman kimliğinin yalnızca ulusal tarih açısından oluşturulmaması gerektiği, çünkü bunun çok özellikli olacağı ve Nazizm'de olduğu gibi ırk üstünlüğüne ilişkin düşüncelere yol açma tehlikesi taşıyacağını öne sürerek başlamıştır. Ulusal bilincin tüm biçimlerinde evrensel unsurlar (demokrasi ve hukuk) ile ulusal tarihten gelen özellikli unsurlar arasında bir gerilim vardır. Bu unsurlar arasındaki denge Al-

manya'da Nazizm sırasında bozulmuş ve ulusal benciliği her türlü evrensel bağdan koparmıştır. Habermas bu nedenle savaş sonrasında oluşan Alman kimliğinin anayasal demokratik ve evrensel ilkelere ya da "anayasal yurtseverlik" ilkelerine daha sadık hale geldiğini öne sürmektedir. Almanlar kendilerini, tamamen ulusal tarih açısından değerlendiren geçmişlerinden ayırmak için bilinçli bir çaba göstermişlerdir. Yalnızca evrensel ilkelerle beslenen bir yurtseverlik zafer sarhoşluğundan ve tüm ulusal geleneklerin derin kuşatmasından kaçınabilir.[70]

Bu savaş sonrası Almanya'sında doğrudan Nazizmin bir sonucu olarak gerçekleşti fakat diğer Avrupa ulusları da hızla "ulusal devletin önem ve geçerliliğini kaybettiği bir entegrasyon düzeyini geliştirdiler. Bu ülkeler de Avrupa entegrasyon sürecinin gösterdiği gibi "ulus ötesi" toplumlar haline gelmekteler.[71] Onlar da kendi ulusal geleneklerini ve sorgulanamaz sürekliliklerini sorgulama yeteneği geliştirdiler. Bu Habermas'ın tüm tarihsel ve geleneksel unsurları inkar eden, tamamen evrensel bir kimliği savunduğu anlamına gelmez. Habermas'a göre tüm kimlikler özgün ve somuttur. Habermas'ın kabul edemediği şey, ulusal geleneklerin eleştirilmeden benimsenmesidir, zira bir ulusun geçmişinden gelen her şey mutlaka iyi ve normal değildir. Ulusal geleneklerin hangilerinin izlenip, hangilerinin terkedileceğine karar vermek mümkün ve zorunludur.[72] Almanya'nın yeniden birleşmesinden sonra Habermas'ın da gösterdiği gibi, göçmenlere karşı girişilen sağ kanat terörist saldırılar, sığınma hakkının kaldırılması çabaları ve genel olarak milliyetçiliği yeniden canlandırma girişimleri ile bu yaklaşım daha da önemi kazanmış ve Almanya'nın hâlâ yabancı düşmanı geçmişiyle hesaplaşamadığını göstermiştir.[73] Tüm bu sonuçlar, kültürel kimlik sorununu inceleyecek olan bir sonraki bölümün arka planını oluşturmaktadır.

VI
Kültürel Kimlik, Küreselleşme ve Tarih

Giriş

İdeolojiyi eleştiren tüm evrensel kuramlar Batı Avrupa'da oluşmuş ve dolaylı olarak Aydınlanma'dan bu yana gelişen araççıl akıl kavramı ile işlemiştir. Bu kavram Avrupa'nın eski feodal toplumlarına özgü dinsel ve metafizik dünya görüşünün karşıtı olarak görülmüştür. Ama bu dünyanın diğer bölgelerinde eşzamanlı olanlara da ters düşmektedir. Bu kuramların çoğu, "öteki"nin kaotik ve akıldışı yöntemleri ile kendi akılcı Avrupalı kültürel kimliklerinin daha muzaffer ve iyimser ifadesi arasındaki zıtlığa vurgu yapan, Avrupalı-olmayana, yani "öteki"ne ait kavramları kullanmışlardır. Bu kimlik kendini tarihin oluşumunda merkezde gören ve diğer herkesi çevreye yerleştiren bir kavrayıştır. Akıl insanlığı mutsuzluktan kurtaracaktır. Bilgi ve bilim eğitim ve ilerlemenin anahtarıdır. O zaman araççıl aklın ve bilimin yeterince gelişmediği Avrupa dışındaki dünyanın, bir mutsuzluklar dünyası olarak görülmesi şaşırtıcı olmamaktadır. Dışarıdaki bu muazzam dünyada Avrupa'nın başarması gereken bir misyonu vardır. Tıpkı burjuvazi hesapçı (calculating) aklını Avrupa'ya egemen kıldığı gibi, geri veya "gelişmemiş" olarak de-

ğerlendirilen bu ülkelerin de uygarlaştırılması zorunludur. İdeolojinin aldatmacalarına karşı mücadele diğer ülkelerde sürdürülmelidir.

Tabii ki bu kendinden menkul misyonu uzak ülkelerin hammaddelerini ve yeni pazarlarını sömürmek için incelikle gizlenmiş bir ekonomik çıkar olarak değerlendirmek de mümkündür. Fakat Marx bile Avrupa'nın dışa yayılmasını kaçınılmaz ve bazı yönlerden zorunlu bulmuştur. Bunun sonucunda İngiltere'nin Hindistan'da iki misyonu birden yerine getireceğini öne sürmüştür. Bu ünlü yaklaşımına göre: bu misyonlardan biri yıkıcı, yani eski üretim tarzlarına son veren, diğeri yapıcı yani kapitalizmin girişiyle geliştirici ve ilerletici dir. Böylece kapitalizmin en mükemmel eleştirisi olan Marksizmin gözünde bile Avrupa'nın misyonu ilerleme adına fetih ve yıkımdır. Nedenler iğrenç olabilir ama tarihsel yasalar bunlar aracılığıyla işler.

Bu bağlamda gelişme kuramlarının çoğu, kendi ideoloji eleştirilerinin eşliğinde, gerikalmışlığın ve durgunluğun geleneksel hattından kurtarılması gereken "öteki"nin oluşumu ile uğraşmıştır. Bununla beraber, ilk bölümde açıkladığım gibi, modernizm ve onun evrensel ve bütünleştirici kuramları baştan beri tarihsici temelde farklılığa karşı benzerliği, kültürel göreciliğe karşı nesnel doğruyu ve tarihsel kesintilik yerine tek hat izleyen, teleolojik tarih kavramını öne çıkardıkları için eleştirilmişlerdir. Ancak bunların, Avrupa'yı merkez, Avrupalı olmayan "öteki"ni çevre ve aşağı olarak yapılandırmaktan da vazgeçtikleri söylenemez. Modernizmin evrensel kuramları "öteki"ne Avrupalı akılcı özne açısından bakar ve tüm farklı kültürleri kendi birliğine indirger, tarihsici kuramlar da "öteki"ne kendi tek ve özgün kültürel yapısı açısından bakmış ve farklılık ile bölünmüşlüğü öne çıkartmıştır. İlki ötekinin özgünlüklerini görmezden gelirken, ikincisi "öteki"nin oluşumunu öyle farklı tanımlamıştır ki bu aşağı ve daha az insanı görülmelerine yol açabilmiştir.

Onaltıncı yüzyıldan beri Avrupalı kültürel kimliğin oluşumunda Avrupalı olmayan ötekinin varlığının kesin olarak bulunduğunu anlamak çok önemlidir. Amerika'nın keşfi ve fethi, kapitalizmin başlangıcı ve Avrupa'da ulus-devletlerin biçimlenmesiyle çakıştığı için özellikle çok önemli bir rol oynamıştır. Kültürel kimliklerin biçimlenmesi "öteki"nin ifadesini dikkate almaktadır; kendi kendini kültürel olarak tanımlama işi her zaman ötekilerin değerlerinden, özelliklerinden ve yaşam tarzlarından ayırdedici olmayı içerir. Avrupa'nın modernizme adım atışı sırasında da yalnızca Avrupa'nın kendi feodal geçmişinden değil, aynı zamanda Amerika, Afrika ve Asya'nın o günkü gerçekliğinden kaynaklanan alternatif değerler sağlanmıştır.

Kültürler arası karşılaşmada araya daima iktidar girer, özellikle bir kültür daha gelişkin ekonomik ve askeri temele sahipse bu kaçınılmazdır. Kültürler arasında ne zaman çelişkili ve eşitsiz bir karşı karşıya geliş yer alsa, işgal, sömürgecilik veya iletişimin gelişkin biçimleriyle de olsa, kültürel kimlik konusu ortaya çıkar. Bu kültürel kimlik sorunu genel olarak göreli yalnızlık, refah ve istikrara göre ortaya çıkmaz. Kimliğin konu edilebilmesi için bir istikrarsızlık ve bunalım dönemi, eski yapılara bir tehdit gereklidir ve bu özellikle öteki kültürel oluşumların önünde ya da onlarla ilgili olarak gerçekleşmelidir. Kobena Mercer bunu şöyle açıklar; "kimlik sadece bunalıma girdiğinde, değişmez, uyumlu ve istikrarlı olanın yerini kuşku ve belirsizlik aldığında tartışına konusu olur"[1] Bu, kimlik ile normal olarak ne kastedildiğini anlamamız için bir ipucu sağlar. Kimlikle ilgili görülen temel düşünceler kalıcılık, uyum ve tanınmadır. Kimlikten söz ettiğimizde, genelde belirli bir sürekliliğe ve kapsayıcı bir birliğe ve kendini tanımaya vurgu yaparız. Çoğu zaman bu özellikler kurulu yaşam tarzına yönelik bir tehdit yok ise, sorgusuz kabul edilir.

Kültürel kimlik konusu iki anlamda kişisel kimlik konusuyla yakından ilişkilidir. Bir yandan kültürün kişisel kimliğin be-

lirlenmesinde en önemli unsur olduğu varsayılır, fakat diğer yandan kültür genel olarak o kadar çok çeşitli yaşam tarzına yol açar ki, toplumsal ilişkilerin böylesi zengin çeşitliliğe sahip olduğu bir alanda, kişi ancak kişisel kimlikle analoji kurarak süreklilik, birlik ve kendini tanıma konularında söz sahibi olabilir. Bu analoji ciddi sorunlardan kurtulmuş değildir ve örneğin çeşitliliği, farklılığı gizleyen ve önemli kültürel temsil bileşenlerinden yoksun olan dışlayıcı kültürel kimlik türleri oluşturmak için kullanıldığında ideolojik olabilir.

Bu bölümde kültürel kimlik kavramına ilişkin kimi konuları açıklamaya çalışarak, aç ılanabileceği değişik yolları, modern felsefe tarafından geliştirilen kişisel kimlik kavramıyla bağlantılarını, akıl ve ideoloji ile ve merkez-çevre şeklinde kutuplaşmaya devam ettiği küreselleşme süreci ile ilişkilerini incelemeye çalışacağım.

Modernizm ve Kişisel Kimlik

Modernizmin en temel felsefi özelliklerinden biri, ortaçağda geçerli olan eski dinmerkezli dünya görüşüne karşı, insanı, dünyanın ve her şeyin ölçütü olarak merkeze koymasıdır. İnsan "özne" haline gelmiş, tüm bilginin temeli, her şeyin efendisi, olup bitenlerin zorunlu başvuru noktası durumuna gelmiştir. Fakat başlangıçta özne kavramı soyut ve bireyseldi, tarihten ve toplumsal ilişkilerden kopuk, yani değişimden ve onun toplumsal boyutlarından yoksundu. Asli (doğal) bir öz olarak algılanıyordu. Bu nedenle kimliğin modern felsefi tasarımı, ruh ya da öz gibi doğuşta ortaya çıkan kendinin veya içsel çekirdeğin varlığına inanmaya ve zaman içinde değişik potansiyeller geliştirmesi mümkün olmasına karşın devamlılık ve kendini tanıma duygusu sağlayan sürekliliğe dayanıyordu.

Bu verili ya da *a piriori* Kendi Descartes'ın reddedilmeyecek bir önerme olduğunu kanıtlamaya çalıştığı; düşünce varsa, dü-

şünen bir şey de vardır: *cogito ergo sum*, idi. Locke, Kartezyen dualizme kuşkulu yaklaşmış ve metafizik bir öznenin aynılığı olarak algılanan kimliği önemsemeyi reddetmişse de, kendi felsefesi de özneyi bir başka açıdan öne çıkarmıştır. Locke, kimliğin, metafiziğin ötesinde önemli olduğunu, çünkü ahlaki sorumluluğun kimliğe bağlı olduğunu göstermeye çalışmıştır. Locke "Kendi"yi (self) "zevk ve acıya duyarlı, mutlu ya da sıkıntılı olmaya yetenekli ve kendinden bilincin ulaştığı yer kadar sorumlu...bilinçli düşünen şey"[2] olarak tanımlamıştır. Zaman içinde bilincin sürekliliği öznenin oluşumu için zorunludur. Kişisel kimlik hafızaya dayanır. Lock'a göre "bu bilinç geriye, herhangi bir geçmiş olay veya düşünceye erişebildiği ölçüde kişinin kimliğine ulaşılır."[3] Bilincin sürekliliği ve aynılığı kimliğin varlığına izin verir ve böyle bir kimlik ahlaki geçerliliğe dayanır.

Leibniz Lock'dan farklı olarak kişisel kimliğin metafizik bir cisim gerektirdiğini öne sürmüş ama Lock gibi, ahlaki sorumluluk sahibi bir öznenin oluşumu için bilincin önemine işaret etmiştir:

> zeki ruh, ne olduğunu bilir ve çok fazla şey ifade eden bu 'ben'im diyebilme yeteneğine sahiptir, yalnızca metafizik olarak kalmak, yaşamaya devam etmek istemez (bunu diğerlerinden daha tam olarak yapar), aynı zamanda ahlaki olarak da aynı kalır ve aynı kişiliği oluşturur. Onu ödül ve cezaya layık gören bu 'ben'in hafıza ve bilgisidir. [4]

Leibniz'in sonraki yazılarında kimliğin oluşması için bilincin gerekliliği konusunda kuşku duymaya başladığı doğrudur, çünkü ötekilerin hastalık ya da unutkanlık nedeniyle bilinçli olmayan geçmiş yaşamlarından öğrenmenin de mümkün olabileceğini düşünmektedir. Ancak geçmişe dair bilgi sahibi olmak ahlaki sorumluluk gerektirir. Tüm insanlar kendilerine olanlar hakkında izlenimler (dakikalık kavrayışlar) taşırlar, hatta daha sonra onları hemen hatırlayamasalar bile, bir sonraki gün hatırlarlar. Hafızanın düzeltilemeyecek şekilde kaybolması mümkün değildir: bu algılamaların varlığı gerekli düzeltme araçlarını sağlar.[5]

Böylece Descartes'dan Leibniz'e uzanan ve bir çok 18. yüzyıl filozofunun hareket noktası olan bir birey ve soyutlanmış özne kavramı geliştirilmiştir ancak Kant'da, özne somut bir birey haline gelmekten çok daha da soyut ve transsendental karakterde olduğu varsayılır. Kant'a göre insanlar hem olgu (doğa) hem de nomen (akıl) dünyasına aittirler. Fakat doğru Kendi'yi oluşturan ikincisidir, yani anlamlar dünyasının ötesine geçerek, aklın sağladığı pratik ahlaki yasalarla uyum sağlama yeteneği. Böylece son tahlilde akıl öznenin yaratıcısı olur; ahlaki yasaları oluşturarak Kendi'yi tekleştirir ve onu sorumlu ve dikkate alınır kılar.[6] Bu nedenle özne ahlak yasalarına itaat ederek doğru Kendi haline gelen bir varlık olmak zorundadır.

Öznenin Kantçı kavramı ahistorik, çok zamanlı ve soyuttur. Hegel buna tarihsel boyutu ve ötekine referansı eklemiştir: özne açısından dünya bir bütünlük olarak algılanmaktadır, ama o mutlak bir tarihsel değişim içindedir. Özne mutlak bilinç ya da İdea olabilir ama o hareket içindeki bir öznedir, kendini değişik biçimlerde ifade eden bir yolculuktadır, ulusal olarak farklılaşmış halk ruhunu içermekte ve kendi kimliğini ileri doğru giden bir tarzda yeniden üretmektedir. Ek olarak Hegel için özbilinçlilik (self-consciousness) ötekine zorunlu olarak başvurmaya yol açmaktadır: "Özbilinçlilik kendi içinde ve kendisi için vardır, başka bir bilinç için varolduğunda, yalnızca farkediliyor veya 'tanınıyor'dur.[7]

Modernizm içinde hem öznenin eski materyalizme özgü bireysel kavranışına, hem de Hegel'in idealizmine saldıran ilk yazarlardan biri Marx'dır. Marx'a göre Hegel özneyi düşünceye indirgeyerek, gerçek özneleri başlangıç noktası olarak ifade etmeyi ihmal etmiştir. Bunun sonucunda gerçek öznelerin yalnızca sonuç, bilincin de gerçek özne haline geldiği bir başaşağılık ortaya çıkmıştır:

> Hegel yüklemleri, nesneleri özerkleştirmektedir, ama bunu onları kendi özerkliklerinden yani gerçek özneden ayırarak yapmaktadır. Gerçek özne daha sonra bir sonuç olarak görülmektedir, halbuki doğru yaklaşım gerçek özne ile başlamak ve daha sonra onun nesnelleşmesini ele almaktır. Bu yüzden gerçek cisimler bana başka bir şeymiş gibi görünürken yani gizemli cismin bir hali gibi görünürken, gizemli cisim gerçek özne haline gelmektedir.[8]

Marx "onsekizinci yüzyıl peygamberleri"nin[9] "Robinsonculuğu"ndan çıkarılan, öznenin bir hayal olarak ele alındığı bireyselci kavranılışına da saldırmıştır. Feuerbach'ı tarihsel süreçten soyutlanmış ve "soyut -tekbaşına- bir birey insan" varsaydığı için eleştirdi. Eğer insani bir öz varsa, bu onun gerçekliğinde, "toplumsal ilişkilerin bütününde"dir, "her bireyde bulunan soyutlukta"[10] değildir. Marx "bu bakış açısını, tek başına duran bireyi, üreten yaklaşımı kesin olarak şimdiye kadarki en gelişkin toplumsal ... ilişki"[11] olduğu paradoksunu da korumaktadır. Kant sadece akla dayalı kendini belirlemenin, Kant ın özne fikrinin doğru modeli olan burjuva bireyi koşullandıran maddi üretim ilişkilerinden soyutlanmış olduğunu anlayamamıştır[12] İnsanlar kendilerini yalnızca toplumsal ortamda bireyleştirebilirler[13]; "yalnızca tarihsel süreç içinde birey haline gelebilirler."[14] Bu, öznelerin yalnızca kendi özgür iradelerine göre hareket etmedikleri anlamına gelir, kendi pratiklerinin nesnelleşmiş ürünleriyle koşullanırlar; toplumsal olarak belirlenirler. Gene de, ortamın insanları koşullamasına rağmen, insanlar ortamı değiştirebilirler.

Çeşitli toplumsal ilişkiler içinde oluşan özne fikri sosyologlar ve sosyal psikologlar için çok önemli hale gelmiştir. G.H. Mead bunların en önde gelenlerinden birisidir. Mead, "kişiyi ait olduğu toplumsal gruba bağımlılığı içinde"[15] inceleyebilmek için, onun doğumundan beri bir ruh taşıdığı yaklaşımının terkedilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Kişilik verili bir şey değil, bireyin kendi toplumsal deneyimlerinin sonucu olarak gelişen bir şeydir. Bu nedenle ben'in oluşumu grubun daha önceden varolmasını ge-

rektirir. Bir kimlik anlayışı için akılcı algılamaların hafızasının gerektiğini söyleyen Locke ve Leibniz'in aksine Mead, dil ve iletişimin rolünü öne çıkartmıştır:

> Düşünme süreci veya entelektüel süreç -onunla aynı toplumda bulunan diğer bireylerle ilişkisinde temel tarzı oluşturan belirli davranışların dışa dönük hareketlerinin birey tarafından içselleştirilmesi ve içeride dramatize edilmesi- kişinin oluşumu ve gelişiminin en erken deneysel aşamasıdır.[16]

Ancak dışa dönük davranışların içselleştirilmesi kişiyi tamamen pasif ve sadece alıcı yapmaz. Kişi toplumsal davranışların örgütlenmesinden çok daha fazla bir şeydir. Bu Mead'ın "ben" ve "bana" arasında yaptığı ayrım aracılığıyla açıkladığı şeydir "Ben" bireyin başkalarının davranışlarına karşı gösterdiği bir tepki, bir yanıttır; "bana" ise, başkalarının davranışlarının kişiyi oluşturacak biçimde düzenlenmiş bir şeklidir.[17] Mead kişinin, çeşitli toplumsal deneyler bağlamında oluştuğu için, çok karmaşık, çok yönlü veya parçalı olabileceğini bunun belirli toplumsal ilişkilerle bağlantılı, bazılarıyla da bağlantısız bulunacağını kabul etmektedir. Bu nedenle kişi çeşitliliğinden sözetmek mümkündür:

> Değişik insanlarla bir çok değişik ilişki kurarız. Bir insan için bir şeyken, diğeri için bir başka şey anlamına geliriz. Kişinin içinde yalnızca kendi kendisiyle ilişkiye geçen kısımlar vardır. İlgi alanlarımıza göre kendi içimizde değişik kişilere bölünürüz...Değişik toplumsal tepkilere yanıt veren her türden değişik Kendi vardır.[18]

Ancak bir de toplumun tümüne yanıt veren bütünsel kişi vardır. Bütünsel kişinin birliği ve yapısı bireyin katıldığı toplumsal süreçlerin bütünlüğünü ve yapısını yansıtır: "bütünsel bir kişiyi oluşturan veya düzenleyen çeşitli öğesel kişiler, bu bütünsel kişinin çeşitli yapılara ve bir bütün olarak toplumsal sürecin yapısına yanıt verebilmesi için düzenlenir."[19]

Çoğu sosyolojik ve sosyal psikolojik yaklaşımlar bireysel kimliklerin toplumsal karakterinin, ilişkide oldukları toplumsal ilişkiler çeşitliliğinde oluştuğunu ve biçimlendiğini düşünürler. Bu

nedenle Kendi'nin içindeki sınırsız karmaşıklığın ve çeşitliliğin (Mead'a göre öğesel kişiler) farkındadırlar. Ancak, normal olarak bütünsel Kendi, toplumsal olarak oluşan iç çekirdeğin, çeşitli yönlere az ya da çok başarıyla eklemlenebileceği ve bu nedenle eğilimlerinde ve faaliyetlerinde tutarlı olacağı varsayılmaktadır. Daha sonra postyapısalcılar ve postmodernistler tarafından sorgulanacak olan tam da geç modernizmin bu son varsayımıdır. Ancak özne fikrinin eleştirisi onlarla başlamamiştır.

Aslında, başından beri, modern özne ve kimlik kavramlarından yalnızca bireysel bir öz olarak değil, böylesi bir kimlik olarak da daha radikal bir tarzda kuşku duyulmuştur. İlk kuşkulu yaklaşımlardan biri David Hume'dan gelmiş, Hume kişisel kimliğin bir kurgu olduğunu ve değişim ifadesiyle uyuşmayacağını öne sürmüştür. Zaman içinde her şey gibi insan da değiştiğinden, ona yalnızca uygunsuz bir anlamda, bir hayal ürünü olarak kimlik yükleyebiliriz. Kimlik daima "müdahaleyi kaldırmak için duyularımızın süregelen kavrayışına; ve çeşitliliği saklamak için *ruh, kendi* ve *cisim* kavramlarına başvurmasının"[20] gerçek dışı hayaline atfedilir. Bu nedenle kimlik tamamen kurgusaldır ve kendi düşüncelerimizi inceleyerek anlaşılacak bir şey değildir: "en içten biçimde *kendim* olarak tanımladığım şeyin içine girdiğimde, her zaman belirli kavrayıştan başkasına; sıcak veya soğuk, aydınlık veya gölge, aşk veya nefret, acı veya zevk arasında yalpalarım. *Kendimi* hiçbir zaman bir kavrayıştan yoksun biçimde yakalayamam ve kavrayışlarım dışında hiçbir şeyi gözleyemem."[21] Öyle görünüyor ki Hume kavrayışların ontolojik olarak gerçek kişiden farklı olduğunu iddia ediyor ve kişi adını verdiğimiz şey, hayalimizin süreklilik bahşettiği bir kavrayışlar demetinden ibaret. Fakat tabii ki bu kavrayışlar gerçekte mutlak ve değişmez olamazlar ve bu nedenle süreklilikleri hayal gücümüzün icat ettiği bir kurgudur.[22]

Buna çarpıcı biçimde benzeyen bir düşünce hattı da Nietzsche

taralından izlenmişti. Nietzsche "'özne'nin içimizdeki pek çok halin bir tek dayanak tarafından etkilendiği bir kurgu"[23] olduğunu öne sürüyordu. Gerçekte "'özne' verili bir şey değil, katılan, keşfedilen ve arkasında ne olduğu tahmin edilen bir şeydir."[24] Nietzsche, Decartes'ın, düşünce olduğu için düşünen bir özne olması gerektiği ve düşüncenin nedeni olan bir "ben" olduğu yönündeki fikirlerine karşı çıkar. Düşünen bir cisim olduğuna inanmak alışılmış bir şeydir, ama bu yaşamın kaçınılmaz bir koşulu olsa bile, tamamen kurgudur, hayal mahsulüdür.

Freud'un bilinçdışı kuramı ve bunun kişinin oluşumundaki önemi, kişiyi bilinçli bir öğe olarak anlayan geleneğe bir meydan okumadır. Freud öznenin bilincinde olmadığı güçler tarafından şekillendirildiğini ortaya koydu ve tabii ki bu, onun daha önce öne sürülen tutarlılığından ve entegrasyon kabiliyetinden kuşku duyulmasına yol açtı. Lacan ise Freud'un yaklaşımından yola çıkarak daha sonra "süreç içinde" kişinin daima eksik ve oluşum halinde olduğunu öne sürecektir. Yapısalcılık, özellikle Saussurcı dil bilim ile bağlantısında, öznenin ayrışma süreci içindeki bir diğer aşamayı oluşturdu, çünkü kültürel ürünleri açıklayabilmek için bilinçli olguları değil, bilinçdışı yapıları incelemek gerektiğini öne sürdü. Yapısalcılık içinde özne, açıklama yeteneğini, anlamların yaratıcısı olarak konumunu, bilgi ve kültürün nihai nedeni olma özelliğini yitirdi. Özne bir yaratıcı olmaktan çok, dışsal yapı tarafından oluşturulan bir şey haline geldi. Levi Strauss'ın öne sürdüğü gibi, "anlamların en gerçeğini bulmak için tarihsel bilince başvurmak anlamsızdır"; "kişinin süreklileşmiş bir bütünlüğü olduğu varsayımı...bana, itiraz kaldırmaz bir deneyin nesnesinden çok, toplumsal yaşamın talebiyle sürdürülen bir hayal gibi görünüyor- ve sonuç olarak bu, dışsal olanın içsel olana yansımasıdır-."[25]

İyi bilindiği gibi öznenin ayrışması Marksist kurama Althusser aracılığıyla girmiştir. Marksizmi hümanizmin ve tarihsiciliğin tüm

izlerinden kurtarmaya çalışırken Althusser, ideolojinin bireyleri bilinçleri aracılığıyla değil, bir yapı olarak koşullayan, tamamen bilinçdışı bir olgu olduğunu iddia etmektedir. Bireyler özne olarak ideoloji tarafından belirlenme sürecinde oluşurlar.[26] Post-yapısalcılık pek çok yönü ile yapısalcılığı eleştirse de, öznenin radikal eleştirisine aynen devam eder. Foucault "özneyi bir merkez olmaktan çıkararak" onun varlığını psikanaliz araştırmaları, dilbilim ve etnolojiye bağlayan ilk yazardır.[27] Özne oluşturulur, o başlangıç noktası değildir. Nietzsche ve Freud'un etkisi altında Foucault "birey iktidar tarafından ele geçirilen verili bir varlık değildir. Birey, kimliği ve özellikleriyle iktidar ilişkilerinin bedenler üzerindeki işleminin ürünüdür."[28]

Postmodernizm özneye karşı yürütülen saldırının son aşamasıdır. Laclau ve Mouffe'nin çalışmalarında özne teriminin kendisi "özne konumlanışları" terimi ile yer değiştirmiş ve böylece öznenin yalnızca söyleme dayalı bir yapıda ortaya çıkabileceği, sonuç olarak açıkça bağımlı, rastlantısal ve geçici olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Her söylem kendi özne konumunu oluşturur.[29] Lyotard benzer şekilde "bir kişi çok fazla bir şey değildir ama hiçbir kişi bir ada olamaz; her biri şimdi her zamankinden daha karmaşık ve hareketli olan ilişkiler çerçevesinde var olur...bir kişi daima belirli iletişim akımlarının 'kabul noktaları'nda yer alır."[30] demektedir. Baudrillard ise öznenin konumunun artık savunulamayacak hale geldiğini çünkü artık eskisi gibi nesneler dünyasını kontrol edemediğini öne sürmektedir. Nesneler şimdi kontrol altındadır ve bu onun "kader kuramı" diye adlandırdığı kuram aracılığıyla anlaşılmalıdır. Geleneksel, sıradan bir kuram ile yeni, daha yetkin kader kuramı arasındaki fark

> geleneksel, sıradan kuramda özne nesneden daha akıllı olduğuna inanır, halbuki kader kuramında nesne her dönemeçte beklediği özneden daha akıllı, daha öngörülü, daha samimidir. Nesnenin değişimleri, taktikleri ve stratejileri öznenin anlayışını aşar.[31]

Hume ve Nietzsche'nin "özne"ye bir kurgu olarak saldırmalarından, Althusser'in öznenin ideoloji içinde ve onun tarafından oluşturulduğuna dair kavrayışına, Foucault'ın öznenin iktidar ürünü olduğuna dair görüşünden, Lyotard'ın özneyi iletişim ağının "kabul noktası" olarak değerlendiren kavrayışına kadar tüm yaklaşımlarda bilgi ve uygulamadan sorumlu olan insanın içindeki bir birlik veya oluşumdan sistematik olarak kuşkulanan tutarlı bir düşünce hattı vardır. Bu nedenle özneye yönelik kuşkuculuk baştan beri modernizmin gelişmesine eşlik etmiştir. Ancak öznenin üstünlüğüne yönelik itirazlar uzun süre marjinal kalmış ve toplumun entelektüel alanlarına hiçbir şekilde nüfuz edememiştir.

Yapısalcılığın, postyapısalcılığın ve postmodernizmin, çağdaş dönemin egemen düşünce biçimleri olarak ortaya çıkmasından beri özne idesinin sorunları, kriz denilebilecek çarpıcı boyutlara taşınmıştır. Fakat bu yeni entelektüel konumlanışların egemen olmasının bir sonucundan ibaret değildir; özne konusundaki kriz, gelişmiş ülkelerde yaşanan yoğun değişimlerin modernizmin aşıldığına ilişkin bir inanca yol açmasıyla eşzamanlıdır. Verili bir birlik ve etkin bir neden olarak öznenin krizi, artık yalnızca altta yatan şeye ilişkin felsefi bir tartışma değildir; bu kriz şimdi bireyleri kontrol eden, hızlı ve kaotik değişimin planlanmamış karmaşık süreçlerinin sonucu olarak görülmekte, bunun tersi dikkate alınmamaktadır. Ve tabii ki öznenin krizi aynı zamanda bir kimlik krizi, kendi olmanın anlamı krizi olarak yaşanmaktadır. Bütünlüğü oluşmamış bir özne, bölünmüş veya parçalanmış bir kimliğe karşılık gelmektedir. Sosyolojik ve sosyal psikolojik kuramlar daha önce herhangi bir bireydeki kişilik öğelerine işaret etmişler ancak bunların tam bir kişilik olarak bütünleşeceklerini varsaymışlardır. Yeni postmodernist kuramların öne sürdüğü ise, çağımızda bu kişilik öğelerinin, hala birlikte varolmalarına rağmen, birleşme olanağı veya gücü bulamayacaklarıdır. Bu nedenle

tam kişi, yerleşik olmayan, dağınık ve birliğini sağlayamaz bir hale gelmiştir.

Postmodernizmin kimlik tanımında bulanan dolaylı anlatım kimi yanlışlıklar barındırmaktadır, bu tanımda kimliğe atfedilen radikal bir kopuş da vardır. Örneğin Stuart Hall, postmodern öznenin sabit veya kalıcı bir kimliği olmadığını, öznenin değişik zamanlarda değişik kimliklere büründüğünü, bu çelişkili kimliklerin bütünleşemediğini öne sürmektedir.[32] Öznenin sabit, biyolojik olarak belirlenmiş bir kimliği olmadığı ve değişik zamanlarda değişik kimliklere bürünebilceği yeni bir şey olmayıp, yirminci yüzyılın başından beri, örneğin Mead'ın çalışmalarında gündeme gelmiştir. Daha yeni ve postmodern dönemin ürünü olan, bu çeşitli kimliklerin tutarlı, entegre olmuş bir birlikten, bütünlükten yoksun olduğudur. Mead ve diğerleri için istisnai olan kişilik ayrışması sorunu şimdi normal gibi görünmektedir. Böyle bir değişimin nedenleri ne olabilir? Normal koşullarda verilen yanıt küreselleşmenin yeni biçimlerine, zaman-mekan sıkışmasına ve modernizmin son dönemlerinde değişimin hızlanarak kişi anlayışının yerini değiştirmesine değinmek zorundadır.

Küreselleşme ve Zaman-Mekan Sıkışması

Küreselleşme, "küresel ölçekte işleyen ve sınırları aşarak, toplumları ve kurumları yeni mekan-zaman bileşimlerinde entegre edip, bağlayarak, gerçekte ve deneyimde dünyayı birbirine daha bağlı duruma getiren süreçler"[33] şeklinde tanımlanabilir. Bu, Giddens'ın küreselleşmenin "dünya çapındaki toplumsal ilişkilerin yoğunlaşarak, uzak yerelliklerde yer alan olayların kilometrelerce ötesindeki olaylarca şekillendirildiği veya bunun tersinin olduğu"[34] şeklindeki görüşünü başka bir tarzda ifade etmektedir. Küreselleşme uzun süredir mevcuttu ancak son zamanlarda yoğunlaştı ve gerçekleştirebileceği değişim her yerde hızlandı.

Marx ve Engels daha ondokuzuncu yüzyılın ortalarında kapitalizmin getireceği çarpıcı değişimlerin farkındaydılar:

> Üretimin sürekli yenilenmesi, tüm toplumsal koşulların durmaksızın bozulması, sonsuz belirsizlik ve çalkantı burjuva dönemini ondan öncekilerin tümünden ayırmaktadır. Tüm sabit, hızla kemikleşen ilişkiler, kadim ve mübarek önyargıları ve düşünceleriyle süpürüldü, tüm yeni oluşanlar kemikleşmeden önce eskitildi. Tüm olan, katının havada erimesi, kutsal olan her şeyin kutsiyetini yitirmesi.[35]

Bu sıkça kullanılan metinde, belirsizliğe, ilişkilerin çabuk çözülüşüne ve hızlı değişime vurgu yapılarak, toplumsal olarak bağımlı olan kişinin geleneksel toplumları karakterize eden süreklilik ve kimlik duygusunu kaybetmek zorunda olduğuna ilişkin düşüncelerin haklı bulunduğu görülmektedir. Bu pasajı alıntı yapan yazarların çok azı, devamında Marx ve Engels'in "insan en sonunda makul anlayışlarla, yaşamının gerçek koşullarıyla ve kendi türünden ilişkilerle karşılaşmak zorunda kaldı." sözlerini de almayı ihmal etmedi. Bunun bozulmuş kimlik fikrini dikkate almadığı görülüyor; hatta insanları gerçek yaşam koşulları ile karşılaşmaya ve ötekilerle ilişkilerini anlamaya zorluyor. Bu şeyler ve ilişkilerin nasıl işlediğinin keşfedildiği ve böylece kişinin kendi kimliğini bulduğu an olarak görülüyor. Ama o zaman bir postmodernist, Marx ve Engels'in bildiği dünyanın değiştiğini ve küreselleşmenin mevcut biçimlerinin ve değişimin birey üzerinde çok daha radikal etkilerde bulunduğunu öne sürecektir.

İyi entegre olmuş bir kimlik kavramını aşındıran bu radikal değişimler nelerdir? Birincisi, değişimin büyüyen adımları ve artan hızıdır. Çok daha kısa süreler içinde yeni örgütlenme biçimleri ve yeni teknolojiler ortaya çıkmakta ve ürünleri, fikirleri, emek süreçlerini, modayı ve tüm pratiği modası geçmiş, kısa ömürlü şeyler haline getirmektedir. Sermayenin devir süresi çok hızlanmıştır. İkincisi, David Harvey'in zaman-mekan sıkıştırması diye adlandırdığı şeydir. Modernizm, özgün bir tarzda ilerleme ve gelişmenin zaman aracılığı ile anlaşılmasını sağlayacak şekilde

zamana üstünlük tanıdı, mekan da arkasından geldi. Şimdi mekana dayalı engeller büyük ölçüde azaldığından, mekana dayalı kategoriler zamana dayalı kategorileri egemenliği altına aldı ve zaman, mekana dayalı hale geldi:

> Zaman mekan sıkışması, değiştirmeye zorlandığımız mekan ve zamanın nesnel niteliklerini devrimcileştiren, kimi zaman oldukça radikal yollarla, dünyayı kendimize ifade ettiğimiz süreci belirten bir kavramdır. Sıkışma sözcüğü, kapitalizmin tarihi yaşamın adımlarını hızlandırmakla karakterize edildiği ve bu nedenle mekansal engelleri aşarken bazen dünyanın üstümüze yıkıldığını hissettiğimiz için kullanıldı.[36]

Benzer şekilde Giddens mekanın yerden ayrılması sonucu gerçekleşen "zamanın boşaltılması"ndan söz etmiştir: "Modernizmin gelişi, verili bir konumdan yerel olarak uzakta olup 'bulunmayan' ötekilerle, yüz yüze görüşme arasındaki ilişkiyi besleyerek mekan ile yeri birbirinden koparmıştır."[37]

Bu nedenle örneğin Doğu Avrupa'da komünizmin çöküşü ve Sovyetler Birliği'nin çözülmesi yalnızca savaş sonrasının uluslararası arenasına egemen olan çift kutuplu dünyanın yıkılmasına yol açmakla kalmamış, Latin Amerika'nın iç politikasını da derinden etkilemiştir. Almanya'daki faiz oranlarının düzeyi New York ve Tokyo'da İngiliz Sterlini'nin değerini önemli ölçüde sarsmıştır. Birleşik Devletler'in Kanada ile imzaladığı serbest ticaret anlaşması Şili'nin uluslararası ekonomik stratejilerinde belirleyici olmuştur, vb. Tüm dünyada bir köşede olan şey, neredeyse hiç zaman yitirmeden, çok uzak bir başka köşede olanları etkilemektedir.

Üçüncüsü, dünyanın tüm ülkelerini ve bölgelerini etkileyen ekonomik olguların küreselleşme sürecinde çok büyük bir hızlanma gerçekleşmiştir. Bu durum ulusal ekonomilerin gerileme eğilimleri ile ekonominin uluslararasılaşmasına doğru büyüyen eğilimlere yol açmaktadır. Hem finansal hem de sınai alanlar artan bir şekilde çok uluslu şirketlerce kontrol edilmekte, küresel olarak yönlendirilmekte ve uluslararası bir tarzda bütünleştirilmektedir.

Bu alanda özellikle dikkati çeken önemli gelişmeler olağanüstü büyüyen uluslararası ticarete, hızla küreselleşen sermaye piyasalarının göze çarpıcı büyümesinin eşlik etmesi ve çoğu ulusal sermaye piyasasının devreden çıkmasıdır. Çok uluslu şirketlerin rollerinin büyümesi ve teknolojik değişim sürecinin hızlanması da aynı şekilde dikkat çekicidir.

En önemlisi katı örgütlenme ve emek modellerine dayalı büyük firmaların Fordist olarak adlandırılan sermaye birikim modelinden, küçük firmalara dayalı, part-time, geçici ve sözleşmeli işçi gibi çalışma sistemlerini içeren "daha esnek birikim düzeni"ne doğru geçiştir.[18] Verdikleri destek arttıkça bu ülkelerin yaşamına daha büyük bir güçle müdahele eden ve güçlü bir ulusça yönetilen büyük ticaret alanları oluşturma eğilimi taşıyan uluslararası finans kuruluşlarının güçlenmesi de eşit önemdedir. Böylece, örneğin ABD. Kanada, Meksika ve şimdi muhtemelen Şili'yi kapsayan serbest ticaret alanını kontrol etmekte; Pasifik Okyanusu Japonların kontrol ettiği bir ticaret alanı olmakta ve Alman ekonomisinin üstün olduğu Avrupa Ekonomik Topluluğu oluşmuş bulunmaktadır. Tüm bu değişim ve gelişmeler açık piyasa ekonomisi uygulayan herhangi bir devletin ekonomik politikalarında gelişmiş dünyanın geri kalanında uygulanan bu hattın dışında bir yol izlemesini daha da zorlaştırmaktadır.

Dördüncü olarak küreselleşme süreci, aynı zamanda gittikçe dünya çapında daha da birbiriyle ilişkili ve birbirine bağımlı hale gelen iletişimi, politikayı ve kültürü de etkilemektedir. Yeni küresel kitle kültürü kesinlikle Amerikan etkisinin egemenliğindedir ve kendini esas olarak televizyon ile sinemada dışa vurmaktadır. Gösteri ve boş zaman değerlendirme etkinlikleri artık dünya ölçüsünde elektronik imajların tahakkümü altındadır. Stuart Hall bu küresel kültür tarzının en önemli özelliğinin, özel homojenleştirme biçimi ve esas olarak dünyayı Amerikalı gözüyle kavramak olan, kültürel farklılıkları daha geniş kapsayıcı bir çer-

çevede masetme yeteneği olduğunu öne sürmektedir.[39] Bu nedenle, örneğin, neo-liberalizmin dünya çapındaki egemenliği her yerde değişik biçimlerde.uygulanmaktadır.

Yirminci yüzyılın sonunda ortaya çıkan tüm bu önemli değişimler, bunların hızlı adımları ve küresel tesirlerinin kişisel kimlik üzerinde kesin parçalayıcı bir etki yarattığı varsayılmaktadır. Tüm bu değişimlerin önemi konusunda ikna olmama rağmen bunların tamamen parçalanmış bir öznenin sorumlusu olabileceği konusunda kuşkularım var. Her türlü ilişkideki değişimin adımları hızlandıkça öznenin ne olup bittiğini anlamasının, geçmiş ile bugün arasındaki sürekliliği görmesinin zorlaşacağını ve bu nedenle öznenin kendisi hakkında bütünsel bir bakış oluşturmasının ve nasıl hareket edeceğini bilmesinin daha da zor olacağını kabul ediyorum. Fakat buradan öznenin bütünsel parçalanmışlığını kabul etmek büyük bir sıçrayış olacaktır. Öznenin parçalandığını iddia etmek, nesnelliğin zafer kazandığını varsaymakla, bireyin bütünlük anlayışının tamamen yıkılmasına yol açan bilinçsiz yapısal güçlerin yengisini öngörmekle eşanlamlıdır. Fakat bunu kabul etmek araç ve amacın nihai yenilgisini, öznenin ortamı değiştirmeye yetenekli olmadığını, herhangi bir alternatif akılcı gelecek oluşturmaya muktedir olmadığını kabul etmek demektir.

Ben, bireyler için bu değişimleri anlamanın ve bir yön duygusuna sahip olmanın eskisine göre daha zor olduğunu kabul etmeme rağmen, böyle bir şey olduğuna ve tam anlamıyla gerçekleşebileceğine inanmıyorum. Öznenin parçalandığı doğrultusundaki bu düşüncenin ve onun ölümünün ilan edilmesinin, hiçbir biçimde müdahele kabul etmeyen kör piyasa güçlerinin üstünlüğünü öne çıkaran tutucu yeni-liberal vurgu ile kuşkulu bir yakın ilişki içinde olduğunu düşünüyorum. Klasik iktisatçılar da kapitalizmden önceki sorunun, serbest piyasalara tecavüz eden yapay kurumların oluşumu olduğuna inanıyorlardı, ama onlar hiç değilse insanların

siyasal olarak müdahele edip, "doğal" sistemi yıkabileceklerini farketmişlerdir. Çağdaş neo-liberaller, insanların dünyayı kendi istedikleri gibi inşa edebilecekleri ve piyasalarla ilgili gelişmeleri reddedecekleri konusunda uyarılarını sürdürüyorlar. Şimdi yeni olan, ellerinin altında güçlü bir ideolojik silah olarak, postmodernist felsefi yaklaşımın bulunması. Bu yaklaşım insanları toplumu bir bütün olarak etkileyebilecek siyasal faaliyetin imkansız olduğu doğrultusunda ikna etmeye çalışmaktadır. Hızla değişen ve yön duygusunu kaybeden dünyada bütünlük hedefi nihai olarak aşınmıştır, bu gerekçeyle bize bireyin neyi nasıl istediği ve faaliyet gösterip göstermemeyi isteyip istemediğini bilme yeteneğinin de aşındığı söylenir. Karmaşa ve beyin bulandıran değişimler döneminde bu en tehlikeli ve sinsi ideolojidir.

Küreselleşme ve Ulusal Kimlik

Kişisel kimliklerini oluştururken çoğu birey, din, ırk, sınıf, etnik köken, cinsiyet ve milliyet gibi belirli grup bağlarını ve özelliklerini paylaşırlar. Bu özellikler onlara özneyi ve öznenin kimlik anlayışını nitelemekte yardımcı olur. Kültürel kimlik fikri böyle ortaya çıkmıştır. Modern dönemde öznelerin oluşumuna en önemli etkiyi yapan şey ulusal kimlik kavramıdır. Daha önce modernizmin son döneminde ortaya çıkan değişimlerin pek etkili ve kapsayıcı olmalarına rağmen, özneyi tamamen böldüğü ve parçaladığına ve bütünlüklü bir kimliği olanaksız kıldığına ilişkin yaklaşımları kuşkuyla karşıladığımı söylemiştim. Ancak bu değişimlerin bir çok kültürel kimliği, özellikle de ulusal kimliği derinden etkilediğini görmek gerekir. Ulusal devletin gözden düşmesi, küreselleşmenin hızlanması ve zaman-mekan sıkışması süreçleri ulusal bağları ve kimlikleri kesinlikle etkilemiştir. Fakat bu etkilerin basit bir biçimde milliyetçilikleri, yerelcilikleri ve bölgeciliklerı çözme eğilimi olduğuna inanmak yanlış olacaktır.

Hall'ın öne sürdüğü gibi, evrenselleştirme eğilimleri derinleştikçe, belirli halklar, etnik gruplar veya toplumsal kesimler kendi farklılıklarını göstermek için daha fazla uğraşacaklar ve kendi yerelliklerine daha fazla bağlanacaklardır.[40] Bunun için yalnızca Sovyetler Birliği'nin ve Yugoslavya'nın çözülüşüne bakmak ve milliyetçiliğin 1990'ların ilk yıllarında ölmediğini anlamak için yeterlidir. Bu ülkelerdeki ulusal kimlikler, ülkelerinde egemen olan monolitik merkezi iktidara karşı bir direniş biçimi olarak güçlenmişlerdir. Ancak bir diğer bakış açısından da, kültürün küreselleşmesinde gizli olan kültürel homojenleştirme, ulusal kimlikleri yok etmekte ve bu eğilimler Avrupa Topluluğu 'nin incelendiğinde açıkça görülebilmektedir.

Daha genel terimlerle küreselleşmenin, kendi tarihsel özgünlükleri içinde incelenmesi gereken kültürel kimlikleri çok çeşitli yollarla etkilediği söylenebilir. Yani, modernizmin son dönemlerinin ulusal kimliği yok ettiği öne sürülebildiği gibi, ilk dönemlerinin de ulusal kimliğin belirli tarzlarının başarısına katkıda bulunduğu öne sürülebilir. Bu anlamda küreselleşme farklı zamanlarda farklı biçimler alan, hiçbir şekilde yeni olmayan karmaşık bir süreçtir. Adımları kapitalizmin ortaya çıkışıyla hızlanmıştır. Kapitalizm muazzam gelişkinlikte ulaşım ve iletişim araçları getirdi ve bu nedenle bütün dünyaya hızla yayılarak, dünya pazarı denilen şeyi oluşturdu. Küreselleşme yalnızca değişik tarih biçimleri olduğunu varsaymakla yetinmez, aynı zamanda güçlü bir uluslararası ülkenin geçerli kültürel modelleri ile donanmış ve bunların egemenliğindeki bir süreç olduğu söylenebilir. Küreselleşmenin yeni biçimlerinden birisi, daha önce yukarıda belirttiğimiz gibi, ABD'nin etkisi ve onun kültürel biçimlerinin egemen bir rol oynadığı bir süreçtir.

Fakat her zaman böyle olmaz. Küreselleşme sürecinin ilk evrelerinde dünyanın önde gelen sınai ve ticari gücü olan İngiltere egemen rolü oynadı. Hall'ın öne sürdüğü gibi, İngiliz toplumunun

oluşumunu bu küreselleşme süreci dışında düşünmek neredeyse imkansızdır. İngiltere en başından beri küreselleşmenin ilk evrelerinde fazlasıyla vardı ve kapitalist pazarın genişlemesinin başlıca temsilcisi oldu. İmparatorluğun oluşumu İngiliz kültürel formlarınca yönlendirilen küreselleşme sürecının yalnızca bir ifadesiydi. Bu nedenle yirminci yüzyılın başına kadar İngiltere küreselleşme sürecinin merkezindeydi. Bu süreç içerisinde İngiltere'nin diğer kültürel kimliklerin oluşmasına, çevre ulusların pek çoğunun kimliğinin oluşmasına katkıda bulunduğu öne sürülebilir; ama İngiltere'nin kendi kültürel kimliği de öncülüğünü yaptığı bu süreç tarafından şekillendirilmiştir. Stuart Hall bu kimliği güçlü bir biçimde merkezi, büyük ölçüde dışlayıcı ve imtiyazlı bir kültürel kimlik biçimi olarak tanımlamıştır. Bu kimlik kendisini merkez yerine koyar ve "diğer" her şeyi, ister sömürge, ister güçsüz olsun istediği yere koyma yeteneğinin olduğunu düşünür.[41]

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra İngiltere, Almanya ve Japonya'nın yenilgisi ve Sovyetler Birliği'ne karşı yürütülen soğuk savaş sonucu Amerika'nın, imparatorluğun güçlenmesini kabul edeceği ve böylece İngiltere'nin dünyanın öncü gücünü oluşturan kimliğinin korunacağını umuyordu. Bildiğimiz gibi bu plan suya düştü çünkü, yeni ortaya çıkan uluslararası güç, Kuzey Amerikalılar, uluslararası destek ve yardım karşılığında sömürge sisteminin sona erdirilmesini istediler. Ve sömürgelerin çözülme süreci yaşanmaya başlandı. Sömürgelerin çözülme süreciyle eşzamanlı ve bağlantılı olarak uzun bir ekonomik çöküş süreci ortaya çıktı. Bu nedenle sözkonusu değişimlerin kendi ayrıcalıklı kimliklerini de tehdit etmesi İngiliz egemen sınıfları için çok şaşırtıcı olmadı.

Aynı şey İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra temel güç olarak İngiltere'nin yerini alan ABD için de söylenebilir. Soğuk savaş, dünyanın hem ekonomik hem de askeri açıdan en güçlü ulusu olan ve

özgürlük ile adaletin savunucusu bir Amerikan kimliğinin oluşmasına yol açtı. İngiltere'nin imparatorluğun kaybından sonra emperyal kimliğini kaybetmesi gibi, Birleşik Devletler'in de kendisini özgür dünyanın savunucusu ve en güçlü ulus olarak gören yaklaşımı, Sovyetler Birliği'nin çöküşü, Japonya'nın sınai ve ticari alanda yürüttüğü meydan okuma ve süratle birleşen Avrupa karşısında önemini kaybetmeye başladı. Bu nedenle her iki ülkede de kimi noktalarda umutsuzca geçmişin ateşini yeniden yakmaya çalışan yeni bir rol, yeni bir kimlik arayışı vardır. Nitekim Margaret Thatcher'in Falkland Savaşı ile George Bush'un Körfez Savaşı kaybolan kimlik duygularını yeniden canlandırma girişimlerine fırsat vermiştir.

Aslında Körfez Savaşı sırasında üretilen George Bush'un "Yeni Dünya Düzeni" fikri Birleşik Devletler'in dünyadaki egemen rolünün canlandırılması, yalnızca insanlığı hatalarından arındırmak değil, aynı zamanda dünyayı kendi damgası ile yeniden oluşturmak olduğuna inandığı misyonunun canlandırılması anlamına geliyordu. 13 Nisan 1991'de Maxwell Hava Üssü Savaş Okulu'nda yaptığı konuşmada Bush, Yeni Dünya Düzeni'ni "başarılarımızın yol açtığı sorumluluk" olarak niteliyordu. "Bir ulusu tanımlayan" diye devam etti "bizi Amerikalı yapan bir toprak parçasına ya da kan bağına olan bağlılığımız değildir. Bizi Amerikalı yapan insanların her yerde özgür olması gerektiği fikrine olan bağlılığımızdır." Konuşmasını Birleşik Devletler'in geleneksel anlayışa sahip bir ülke değil, kendi bağımsızlık beyannamesinde de bulunduğu gibi "dünyaya vaatlerde bulunan" bir ülke olduğunu söyleyerek bitirdi.[42] Bush'un Yeni Dünya Düzeni kavramını kullanmasının soğuk savaş sonunda kaybedilen bir kimlik anlayışının yeniden kazanılmasını amaçladığı oldukça açıktı. ABD aniden kendi kimliğini görece tanımladığı "öteki"yi, başdüşmanını kaybetmişti. Şimdi Saddam Hüseyin'in, diğer Üçüncü Dünya diktatörleri ve savaş ağalarının ortaya çıkması ile Birleşik

Devletler artık ahlak bekçiliğine, dünyada demokrasi ve özgürlüklerin savunucusu olmaya devam edebilirdi. Granada ve Panama'ya ve çok yakınlarda Irak ve Somali'ye yapılan askeri müdaheleler yalnızca son örneklerdir. Noam Chomsky'nin söylediği gibi, "yeni düşman Üçüncü Dünya'dır."[41]

Küreselleşme sürecinin geçmişte olduğu gibi şimdi de, öncü toplumların kültürel yaklaşımlarının diğerlerinin, ulaşması gereken amaçlar haline getirildiği ve etrafında homojenleştirme biçimleri oluşturulan tahakküm ve iktidar süreçleri olduğunu anlamak çok önemlidir. Ondokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan ve halen geçerli olan kültürel kimliklerin oluşumunu etkileyen en önemli ayrım merkez, çevre ayrımıdır. Bu terminoloji normal olarak gelişme incelemelerinde kullanılmakta ve Marx'ın da peşinen gördüğü gibi temel bir ekonomik ayrım olarak anlaşılmaktadır:

> Makinalaşma başka ülkelerdeki elsanatlarına zarar vererek, onları zorla hammadde sağlama alanlarına dönüştürmektedir. Bu yolla Doğu Hindistan İngiltere için pamuk, yünlü, kenevir, Hint kendiri ve çivit üretmek zorunda bırakılmaktadır...yabancı topraklar...ana ülkeye hammadde yetiştiren alanlara çevrilmiştir; örneğin Avustralya yün yetiştirmesi için sömürgeleştirilmiştir. Yeni ve uluslararası bir işbölümü, modern sanayinin ana merkezlerinin talepleriyle uyumlu bir işbölümü büyümekte ve dünyanın bir bölümü temel bir tarımsal üretim alanına dönüşerek sınai alan olarak kalan diğer bölümünün ihtiyaçlarını karşılamaktadır.[42]

Ancak, bu ekonomik ayrımın ulusal kimliklerin oluşumuna da temel teşkil ettiğini anlamak önemlidir: küreselleşme sürecinin öncü gücü olarak bu sürecin merkezinde bulunan ülkeler, kendi ulusal kimliklerini merkezi, egemen bir şekilde oluşturmuşlar, diğer kültürlerin tümünü çevre ve aşağı olarak niteleme misyonuna sahip olduklarını düşünmüşlerdir. Aynı şekilde çevre ülkeler kültürel olarak aşağı ve merkez ülkelere bağımlı ülkeler olarak algılanmıştır. Çevre ülkeleri de kendilerini bir çok yönden böyle değerlendirmektedir. Örneğin, bağımlılık kuramlarının Latin Amerika'da algılanması yalnızca tesadüf değildir.

Kültürel Kimlik ve Özcülük

Kültürel kimliği algılamanın en az iki yolu vardır -biri özcü, dar ve kapalı, diğeri tarihsel, kapsayıcı ve açık. Birincisi kültürel kimliği tamamlanmış bir olgu, oluşmuş bir -öz olarak değerlendirir. İkincisi ise, kültürel kimliğin üretilen, sürekli bu üretim süreci içinde olan, hiçbir zaman tümüyle tamamlanamayacak bir şey olarak görür. Hall özcü kavrayışı "bir tür kollektif, içinde pek çok şey saklayan 'kişinin gerçek 'kendi', insanların tarihsel olarak paylaştıkları ve ortak geçmişlerinden kaynaklanan daha yüzeysel ve suni olarak oluşturulmuş birçok 'kendi'"[45] olarak tanımlar. "Orijinal tarih...tarihsel olarak, miras ve gelenek adıyla dondurulur"ken bir tarihdışılaştırma süreci yaşanır. "Böylesi özler unutulabilir ya da kaybedilebilir ama kesinlikle onarılacak ve temelde değişmeden kalacaktır."[46] Bu tanıma göre, daha yüzeysel farklılıkların ve insanların tarihsel değişimlerinin altında yatan, anlam kümelerinin, şifrelerin ve başvuru çerçevelerinin "tekliği"ni sağlayan bir öz, paylaşılmış deneyimler vardır. Etnik, coğrafi geçmiş, din, bölgesel veya ulusal dil vb. şeklinde olabilecek bu öz bulunmalı, ayrıcalıklı bir depodan kazılıp çıkarılmalıdır.

Özcü kültürel kimlik kavrayışının güzel bir örneği Pedro Morande'nin Latin Amerika kültürel kimliği çözümlemesidir. Bu yaklaşım Latin Amerika kültürel kimliğine özgü unsurların Yerli kültürel değerlerle, İspanyollar tarafından getirilen Katolik dininin karşılaşması sırasında oluştuğunu öne sürmektedir. Bu kültürel hat Yerliler yazı yazmayı bilmediğinden, yazılı bir kültür olarak ortaya çıkmamıştır, ama daha canlı bir temel deneyim, sözlü olarak bir yaşam felsefesi (ethos) şeklinde ortaya çıkmıştır. Yaşam felsefesi ortak bir deneyim, insanların karşılaşmasından doğan bir anlayış paylaşımıdır: bu tutarlı bir argüman ya da ideoloji değil, sabit olarak hafızada yaşayan paylaşılmış bir deneyimdir.[47] Bu deneyimin gerçek öznesi melezdir, bir İspanyol ve Yerli karışımı.

Morande. Yerlilerle İspanyolların karşılaşmasından doğan bu kültürel sentezin anlaşılabilmesi için farklılık ve karşıtlık ilişkilerinden çok katılım ve aidiyet ilişkilerine bakılması gerektiğini öne sürmektedir.[48] Morande. Hegel'in efendi köle diyalektiğinden temellenen, farklılık karşıtlık ilişkileri ile, Yerlileri egemenlik altına alan ve aşağılayan İspanyolları tanımlayan yaklaşımları yetersiz bulmaktadır. Birincisi, karşılaşma bir yanda İspanyollar, diğer yanda Yerliler biçiminde olmadı. Yerliler çok çeşitli kültürlere sahipti ve pek çoğu İspanyollarla birlikte savaştı. İkincisi, egemenlik söz konusuysa da bu egemenliğin Latin Amerika kimliğine girip girmediği açık değildir. Egemenlikten çok daha önemli bir olgu diğer ortak deneyimlerdi. Örneğin, melezlik, Octavia Paz'ın öne sürdüğü gibi İspanyolların Yerli kadınlara tecavüzü sonucu oluşmamış, Yerlilerin toplumsal örgütlenmesi akrabalık üzerinde temellendiğinden, ittifak sağlamak için kendi kızlarını İspanyollara sunan Yerli şefler olmuştur.[49] Yerli kültürleri, İspanyol Katolik törelerinin bazıları ile uyuşan kültürel ve töresel kavrayışlara sahipti. Hem Yerlilerin hem de İspanyolların töreleri tapınaklarda gerçekleştirilen ya da temsili kurban törenlerine dayanıyordu.

İki tür kültür arasındaki önemli çakışma ve bağlılıkları sergileyecek üç başka özellik daha vardır.[50] Birincisi, çalışmanın vergiye dayalı karakteridir. Tıpkı Yerli imparatorlukların egemenlikleri altındaki uluslardan vergi almak temelinde örgütlenmesi gibi İspanya Krallığı da Amerika'dan yalnızca altın ve vergi istemektedir. *Encomienda* sistemi bile, Krallığın vergi tahsildarı olarak *encomenderonun* Yerlilerden avans çekmesi yoluyla, kralın bir vergi toplama yöntemiydi. Morande, bu nedenle çalışma fikrinin vergi ödeme anlamında gelişmesinin, kişisel kâr veya kişisel görevden daha önemli olduğunu öne sürmektedir. Bir başka kültürel bağlılık da ayin takvimleri aracılığıyla zamanın dini bir tarzda düzenlenmesinin sağlanmasıydı. Hem İspanya'da hem de

Yerli imparatorluklarda iş mevsime bağlı olarak ayin takvimleriyle organize edilmekteydi. Tarımsal dönem dini döneme uyum gösteriyordu. Son olarak özellikle yıl içine serpiştirilen fiesta ve dinsel festivallerde dans, tiyatro, toplu ayin ve rituellere genel bir ilgi vardı. Morande'ye göre, temsil, ayin ve törenler yazılı İspanyol kültürü ile sözlü Yerli kültürünün karşılaşmasındaki sentezi oluşturdu. Bu karşılaşma yerinin, Latin Amerika kültürünün beşiğinin, kutsal olduğu anlamına gelir. Bu nedenle sonuçta "Latin Amerika kültürü gerçek bir Katolik altyapıya sahiptir. Bu altyapı onaltıncı ve onsekizinci yüzyıllar arasında oluşturulmuştur."[51]

Morande'nin yaklaşımının en ilgi çekici yönlerinden biri, Latin Amerika kültürel sentezinin temel unsurlarını sabırla ayırıp yeniden birleştirdikten sonra bu sentezin "ulusal devletlerin oluşum sürecini kendi mirası olarak değerlendirmemesi"[52] olduğu sonucuna varmasıdır. Latin Amerika'nın İspanya'dan bağımsızlaşması sürecini yönlendiren seçkinler Avrupa'dan getirilen yazılı kültürden çok fazla etkilenmişler, sözlü barbarlık geleneğini İspanyol egemenliği ile özdeşleştirme eğilimi göstermişlerdir. Bu nedenle Latin Amerika egemen sınıfları ve aydınlar hiçbir zaman kendi gerçek kimliklerini anlayamamışlar, kendi melez kökenlerini reddetmişler, özellikle üniversite sistemi aracılığıyla Avrupa'nın akılcı aydınlanmacı hattına sığınmışlardır. Fakat böylelikle kendi kökenlerine yabancılaşmışlar ve ülkelerini başarılı olması mümkün olmayan bütünleştirme programlarına sokmaya çalışmışlardır. O zaman tez, Latin Amerika'nın bağımsızlığından bu yana bir kültürel kopuş yaşamakta olduğudur. Eğer Latin Amerika seçkinlerince uygulanan akılcı aydınlanmacı kültürel hat bir yabancılaşmayı ifade ediyorsa, o zaman gerçek kültürel sentez nerede bulunacaktır? Morande bunun popüler dindarlıkta bulunabileceğini öne sürmektedir. Aydınlanmacı Avrupa aklı modernizm yanlısı akılcı seçkinleri öne çıkarıp, yabancılaşmış

kitlelerin dini inançlarını küçümserken, Morande popüler dinsel gelenekleri öne çıkarmakta ve kültürel olarak yabancılaşmış seçkinlerin başarısız modernleşme girişimlerini küçümsemektedir. Morande'ye göre popüler dindarlık:

> -tek olmamakla birlikte- Latin Amerika kültürel sentezinin tüm evrelerine uzanan ve ardıardına onun tüm boyutlarını kapsayan az sayıdaki dışavurum biçimlerinden biridir: bu boyutlar iş ve üretim, insani düzenlemeler ve yaşam tarzları, dil ve sanatsal ifade, siyasi örgütlenme, günlük yaşamdır. Ve, onun kültürel kimlik deposu olarak işlev gören rolü kesinlikle, belki de bir başka kurumdan çok daha fazla, modernizmin araççıl aklının talimatlarıyla belirli kültürleri tabi kılma girişimlerinin altından kalkacaktır.[53]

Protestan ahlakın tersine ve kurtuluş için tasarruf ve yatırıma duyulan gereksinimle Latin Amerika kültürel hattı çalışmaya kutsallık ve dinsel şenliklere törensel çarçur vurgusu yaptı. Bu nedenle Weber'in ussallaştırma süreci, ister modernizasyon, ister bürokratik sosyalizm, ister serbest piyasa biçimlerini alsın başarısızlığa mahkumdu. Temelde Latin Amerikalılar teknik gelişme ile motive edilemezlerdi ve yaşam tarzlarının araççıl akılcılığa tabi kılınması kronik başarısızlıkla cezalandırılan bir hataydı. Bu bakışa göre Latin Amerika kültürel yaşam tarzı dört önemli özelliğe sahiptir; 1) Aydınlanmadan önce şekillenmiştir ve bu nedenle araççıl akılcılık oluşumunda rol oynamamıştır; 2) altında mutlak bir Katolik yapı yatmaktadır; 3) kalbe (duygulara) ve onun sezgilerine önem verir, bu nedenle dirayeti bilimsel bilgiye tercih eder; 4) en iyi biçimde popüler dindarlıkla ifade edilir.[54]

Morande Latin Amerika kültürel kimliğinin zorunlu olarak modernizm karşıtı olmadığını, ama modernizmden önce oluştuğunu söylemektedir. Bu kimliği tehdit eden şeyin herhangi bir modernizm türü değil, Aydınlanmadan kaynaklanan, laikleşme sürecine yol açan modernizmdir. Bu kimliğin Katolik altyapısına göre laisizm, yalnızca kiliseye değil, daha kesin biçimde Latin Amerika kültürünün kendisine yöneltilmiş bir tehdittir. Bu tehdit

Latin Amerika seçkinlerini. Melez efendileri araççıl akla yöneltmeyi başarmış. fakat melez emekçilerin bugüne kadar tüm saldırılara karşı direnen, kültürel yaşam biçiminin en kendiliğinden ve samimi ifadesi olan popüler dindarlığına karşı başarılı olamamıştır.

Morande'nin entelektüel öğretisi büyük inandırıcılığı ve ikna yeteneğinin yanısıra heyecanla savunulması ile kesinlikle etkileyicidir. Kesinlikle Latin Amerika kültürel kimliğini çözümleyen diğer çalışmaları aşmıştır. hiç değilse İspanyollarla Yerlilerin karşılaşması ile ilgili bir araştırmadır. Daha genel olan bu yaklaşımı ile ilgili sorunu Latin Amerika kültürel kimliğini ortaya çıktığı ana indirgemesidir. Aslında Latin Amerika kültürel kimliğinin. Aydınlanmaya kökten karşı çıkan bir hatta onaltıncı yüzyılda oluşup sabitlendiğini ve hiç değişmeyeceğini kabul etmek çok zordur. İlk Yerli-İspanyol kültür sentezinin öne çıkmadığı akıl değerleriyle eğitim gördükleri için Latin Amerika'nın akademisyenleri ve aydınlarının kendi kökenlerine hep yabancı olduğunu kabul etmek de zordur.

Morande Latin Amerika tarihinde tamamen haksız bir bölünme olduğunu savunmaktadır. Bağımsızlığa kadar nihai olarak sağlamlaşmış ve sabitleşmiş bir Latin Amerika kimliği oluşum süreci vardır. Daha sonra tarih durmakta veya olması gereken tarihin gülünç bir taklidi olmaktadır; büyük bir yabancılaşmanın tarihi, toplam bir başarısızlık ve seçkinlerin, aydınların ve yöneticilerin ihanet tarihi olmaktadır. Eğer her şey kaybolmamışsa bu, gerçek kimliğin meşalesinin, direnen ve bir gün toplumun tümünü, özellikle gerçek miraslarının ve kimliklerinin kaçınılmaz olarak araççıl akıldan çok farklı olan Katolik altyapıda bulunduğunu anlatarak, seçkinleri ikna edecek olan Katolik aydınlarca kurtarılmayı bekleyen, popüler dindarlık alemince korunması sayesindedir. Ne seçkinlerin bağımsızlıktan bu yana yaptıkları, ne de onların entelektüel üretimleri ve ideolojik projeleri, Latin Ame-

rika kimliğini etkiler ve değiştirir. 1810'dan beri karmaşık tarihsel gelişme Latin Amerika kültürünü etkilememiş, eğer etkilemişse bu yalnızca yabancılaşma olmuştur. Bu kavrayış biçiminin arkasındaki biçimin adı, dar bir kültürel kimlik kavramıyla desteklenen özcülüktür.

Kültürel Kimlik, Tarih ve Çeşitlilik

Kültürel kimliğin daha uygun bir tarihsel kavrayışı vardır. Stuart Hall bunu zor geliştirilecek terimlerle tanımlamıştır:

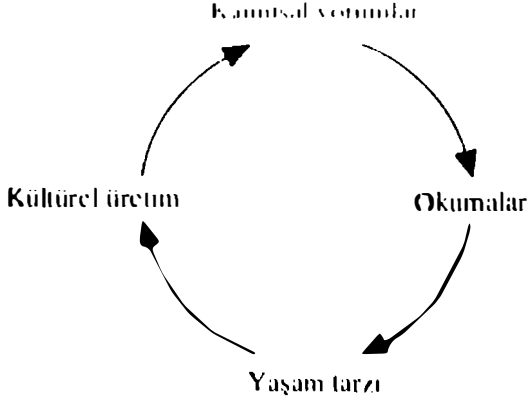
> Kültürel kimlik bu ikinci anlamında, bir "olma" sorunu olduğu kadar bir "oluşma" sorunudur da. Geçmişe ait olduğu kadar geleceğe de aittir. O zaten varolan, yer, zaman, tarih ve kültür değiştiren bir şeydir. Kültürel kimlikler bir yerlerden gelirler, tarihleri vardır. Ancak tarihsel olan her şey gibi onlar da sürekli dönüşüme uğrarlar. Mutlak bir geçmişte ebedi olarak sabit kalan bir şey olmaktan uzaktırlar, tarihin sürekli "oyun"una, kültüre ve iktidara tabidirler. Bulunmayı bekleyen bir geçmişin "keşfi"ne bağlı, bulunduğunda kendimize ilişkin yaklaşımımızı sonsuza dek saklayacak bir şey olmaktan uzak bulunan kimlikler, aldığımız değişik konumlara verdiğimiz isimlerdir, bizi geçmişin hikayeleri içinde yeniden konumlandırırlar.[55]

Önceki bölümde örnekleri verilen özcülüğe geri dönersek, yalnızca kültürel kimliğin tarihsel kavrayışının bizi Latin Amerika tarihinin en iyi iki yüzyılını dışlamayan bir Latin Amerika kimliği anlayışına ulaştıracağını görürüz. İlk kültürel sentezin Yerlilerle İspanyollar arasındaki orijinal karşılaşmadan üretildiğinden kuşku duymamak kesinlikle önemlidir, ama bu aynı kalmamıştır; dönüşümlere uğramıştır, bağımsızlıktan bu yana Aydınlanmanın etkisi azımsanamayacak düzeydedir. Bugünün Latin Amerikası'nı şekillendirmeye yardımcı olan bu yeni katkılar yabancılaşma veya "doğru kendi"ne ihanetin biçimleri değildir; bunlar yalnızca şu andaki kültürel kimliğimizi anlamak istiyorsak dikkate almamız gereken yeni önemli girdi ve dönüşümlerdir. İlk Latin Amerika kültürel sentezinin Katolik bir altyapıya sahip olduğu

doğru olabilir. Ama kültürel özelliklerin diğer unsurlara göre önemlerini kaybettikleri de aynı şekilde doğrudur. Bu bir yabancılaşma sorunu değil, bir değişim sorunudur. Latin Amerika kimliğinin sürekli oluşması ve yeniden oluşmasının sonucudur.

Colls ve Dodd'u açımlamaya çalışırken, kültürel kimliklerin açık olmadığı ve eski bir ulus olmasa da belirli bir toprak parçasında yaşayıp, ortak bir kültürü paylaşan insanların doğal eğilimleri olduğu söylenebilir. Kimliğin tarihinde bazı evrelerin bulunduğuna işaret edilebilir ama bu evrelerin birinden ötekine basitce mantıklı tekdüze bir süreklilikle aktığına veya üretilen kültürel kimliğin hep aynı şeyleri ifade ettiğine ya da belirli bir halkın veya ulusun çözülmüş bir kimlikle övüneceğine inanmak yanlıştır. Kültürel kimlik uygun deneyimler, ilişkiler, mevcut semboller ve fikirler doğrultusunda sürekli yapılmakta ve yeniden yapılmaktadır. Bir kültürel kimliğin tanımlanmasında kullanılan sembol ve fikirlerin kendini tekrar etmesi bunların anlamlarının her zaman aynı olacağını veya yeni pratiklerin içinde değişmeyeceklerini ifade etmez.[56]

Ancak, tarihsel kültürel kimlik kavramını onaylamak da yetmez. "Kimlik" sözcüğünün kendisi onun tek bir genel yorumunun olduğunu düşündürebilir; ister değişmez bir öz olarak algılansın, ister tarihsel bir yapı, kimileri biraz doğruluk payıyla neyin ona ait olup neyin olmadığını bir biçimde belirleyebilir. Aslında belirli bir halkın toplumsal deneyimi ve kültürel biçimlerinin muazzam karmaşıklığı ve çeşitliliği, kamu tarafından kendi kimliğine özgün olduğu düşünülen şeylerin farklılaşmasına yol açar. Richard Johnson'a göre, kimliğin kamusal ifadesi ve bir ülke ya da bölgedeki yaşam tarzlarının muazzam çeşitliliği kimlik akımının iki anıdır ve bunlar hem birbirlerinden farklıdır, hem de birbirlerini beslerler.[57] Bu aşağıdaki şekilde gösterilmektedir.



Temelde hızla çeşitlenen kültürü ve çok değişik yaşam tarzlarıyla, karmaşık bir toplum vardır. Bu büyük karmaşık depodan, medya, kilise, eğitsel ve siyasal araçlar gibi kültürel kurumlar temsil yeteneği olduğunu düşündükleri kimi özellikleri alıp, diğerlerini dışlayarak bazı kamusal ifade tarzları üretirler. Bu kamusal ifadeler de mutlaka pasif ve eleştiriye kapalı olmayan okuma ve dinleme süreçleri aracılığıyla dönüp insanların kendilerine bakışlarını ve davranışlarını etkilerler. Kamusal ifadeler yaşam tarzlarından üretilmiştir ama yaşam tarzlarında çoğulculuğu şekillendiren mücadele alanları da oluştururlar.[58] Daima kültürel kimliğin içeriğini oluşturan çeşitli "ifadeler"in bulunduğu kabul edilmelidir. Bu, kültürel kimliklerin yalnızca tarihsel olarak değil, aynı zamanda çeşitli kültürel kurumlar aracılığıyla toplumdaki bazı sınıf ve grupların çıkarları ve dünya görüşleri doğrultusunda oluşturulmasının sonucudur. Kültürel

kimliği tanımlama ölçütleri daima, hızla karmaşıklaşan ve çeşitlenen kültürel davranışlar ve insanların pratiğine göre daha dar ve seçici olacaktır. Kültürel kimliğin kamusal ifadelerinde çeşitlilik, varsayılan bütünlüğün arkasına dikkatlice saklanmıştır.

Kültürel kimliğin söyleme dayalı oluşumunda bu daralma sürecine belirli mekanizmalar aracılığıyla ulaşılır.[59] Bu nedenle yalnızca bazı özelliklerin, sembollerin ve grup deneyimlerinin hesaba katılıp, diğerlerinin dışlandığı seçme süreçleri kolaylıkla bulunabilir. Aynı zamanda bir de belirli sınıfların, kurumların veya grupların değerlerinin ulusal değerler olarak sunulup, diğerlerinin dışlandığı değerlendirme süreci vardır. Böylece diğer değerleri dışlayan ve istenilen değerleri paylaşan ahlaklı bir toplum oluşturulur. Kimi grupların, yaşam tarzlarının, fikirlerin yer aldığı ve ulusal topluluğun dışındaymış gibi takdim edilen bir muhalefet süreci de sıkça inşa edilir. Kültürel kimlik diğer gruplara karşıymış gibi tanımlanır: böylece "onlara" veya "başkaları"na karşı "biz" fikri savunulur. Farklılıklar abartılır. Sonuç olarak, bir yandan belirli kültürel özellikler ulusal karakterin içinde doğal olarak mevcutmuş gibi sunulurken, diğer yandan doğallaştırma süreci ortaya çıkar. Bu süreçlerin bazılarının dolaylı olarak nasıl işlediği Morande'nin ifadesinde görülebilir. Morande bu nedenle örneğin melezleri Latin Amerika'daki vazgeçilmez özneler olarak seçerken, siyah köleleri, Yerli toplulukları ve Avrupalı göçmenlerle, onların milyonlarca torununu dışarıda bırakır. Katoliklik seçilmiş ve değerleri savunulmuştur ama Pentekostalizmin ve Latin Amerika halklarının geniş kesimlerinde popüler olan diğer Protestan mezheplerin derinleşen ve artan nüfuzu dışlanmış ya da değersiz bulunmuştur.

Bütün bunlar bir kültürel kimliğin söyleme dayalı oluşma sürecinin, eğer toplumdaki gerçek çeşitliliği ve uzlaşmazlıkları gizliyorsa kolaylıkla ideolojik hale gelebileceğini göstermek içindi. Kültürel kimliğin içeriğini bir kez ve daima geçerli olacak tarzda

sabitleme girişimleri ve bir halkın "doğru" kimliğini keşfetmiş olma iddiaları, mutlaka belirli gruplar veya sınıflar tarafından kendi çıkarları için kullanılacak ideolojik biçimlere dönüşürler. Ancak, belirli kültürel kimlik ifadeleri, özellikle toplumda ezilen ve ayrıma tabi tutulan gruplar tarafından geliştirilenler egemen baskıya karşı bir direniş aracı rolü oynadıkları için ideolojik olarak değerlendirilemezler. Egemen ifadelerin tersine, çelişkileri gizlemez, açığa çıkartırlar. Bu yalnızca bir toplumun iç politikası için değil, toplumlar arasındaki uluslararası ilişkiler için de geçerlidir. Sömürgecilik ve bağımlılığın daha ustaca gerçekleştirilen biçimleri tüm ülkelerin veya milliyetlerin ezildiğinin söylenmesine izin verir. Böyle olduğunda da ezilen halklar tarafından geliştirilen kültürel kimliğin özgün ifadeleri ezen uluslara karşı direnişi temsil ettiğinden, bunlar da bu anlamda ideolojik değillerdir. Ancak, bir yabancı güce karşı direnç oluştururken, aynı zamanda iç bölünmeleri gizleyen ve tahakküm altındaki belirli grupları dışlayan kültürel kimlik ifadeleri bulmak da mümkündür.

Bu kültürel kimlik kavramında içsel olan çift anlamlılığı göstermektedir. Bir yandan çeşitlilikleri gizlemeye çalışabilir; diğer yandan bir direniş aracı olarak hizmet edebilir. Egemen ifadeler genellikle ilk kategoriye, egemenlik altında olanlar ikinciye girerler. Ancak uluslar arasındaki ilişkilerde, bağımlı ülkelerin egemen ifadeleri çoğunlukla her iki yönü de taşırlar. Burada Habermas'ın ulusal geleneklerin açık hırsı ve gelecek hakkındaki projelerine ilişkin düşünceleri gündeme getirilebilir. Habermas, kimliğin "verili bir şey değil, fakat aynı zamanda ve her zaman kendi projemiz"[60] olduğunu öne sürmektedir. Kimliğin seçici bir karaktere sahip olması, bir ulus kendi geleneklerini seçemese de, en azından siyasal olarak hangileriyle devam edip hangilerini terkedeceğini ayırdedebilme imkanı sağlar. Bir proje olarak kimlik fikri zengin olanaklara sahiptir ve Habermas'a evrensel değerlerle daha fazla yüklü kimlikler önerme imkanı sağlar:

> Bütün bunlardan sonra, evrenselcilik ne anlama gelir? İnsanın kendi yaşam tarzını yaşamın diğer biçimlerinin meşru taleplerine göre görecileştirmesi mi, bütün aptallıkları ve anlayışsızlıklarıyla yabancılara ve diğerlerine, kendi haklarının aynısını garanti etmesi mi, birinin diğerinin kendi kimliğini evrenselleştirmesi için ısrar etmemesi mi, kendisininkinden farklılaşanı dışlamaması mı, hoşgörü alanlarının bugün olduğundan çok daha fazla sonsuza kadar geniş olması mı -ahlaki evrenselcilik bunların hepsi ile aynı anlama gelir.[61]

Bu tabii ki farklılıklara karşı hoşgörü ve entegrasyon lehinde öne sürülen en göze çarpıcı önermedir. Habermas'ın örneği Avrupa Topluluğu'dur. Ancak Avrupa örneği ile yanyana pek çok başka (Avrupa'nın Üçüncü Dünya'ya karşı izlediği tutum da dahil olmak üzere) ülke vardır ki, buralarda baskı ve tahakküm değilse umursamazlık ve ihmal egemendir, ve buralarda ulusal geleneklere başvurmak dışlanmaya, yıkıma ve asimilasyona karşı tek direniş yoludur. Her şeye rağmen, bu vakalarda bile Habermas'ın fikirleri son derece değerlidir. Kimlik çok fazla insanın olmak istediği veya olduğu şey değildir, ve geleceğin oluşturulmasında hiç kimsenin tarihsel gelenekleri eşit olarak geçerli değildir. Bu düşünce her ülkeye, ama özellikle derin kökleri olan ırkçılığın yeniden ortaya çıkmaya başladığı Avrupa'ya uygulanabilir.

Aslında Habermas'ın Alman ve Avrupalı kimlikleri hakkındaki oldukça iyimser görüşleri, Almanya'nın yeniden birleşmesi ile milliyetçilik ve yabancı düşmanlığının 1992'den beri Almanya'da yaygınlaşmasıyla son dönemlerde gölgelendi. Habermas ulusal kimlik ve kendini-beğenmişliğin demokratik özgürlüklerle ilgili konularla kıyaslandığında yeniden önem kazanmasından korkmaktadır.[62] Hükümetin sığınma haklarını kaldırma kampanyalarına girişmesi ve Almanya'nın "tekrar normal" hale geldiğini ve öncü bir güç olarak kendisini yeniden oluşturması gerektiği konusunda gittikçe artan düşünceler Habermas'ı büyük ölçüde endişelendirmektedir. Arnulf Baring'inki gibi önermeler -Almanya Avrupa'daki göreli üstünlüğünü kabul etmelidir ve "*kendi* çı-

karlarımızı kollamayı. vatandaşlarımızın alkışlayacağı *mantıksız taleplerde* bulunmayı. *sağlıklı* bir ulusal duyguyu nasıl geliştireceğimizi yeniden öğrenmeliyiz".[61]- Habermas'ı Almanya'nın geçmişiyle henüz hesaplaşamadığını düşünmeye sevketmektedir. Ancak sağ-kanat terörüne karşı yapılan halk gösterileri ve protestolar ve gerçek demokratlarla cumhuriyetçilerin vatandaşlık yerine etnik köken fikrinden kopmaları onu umutlandırmaktadır.

Farklı bir açıdan Üçüncü Dünya ülkeleri de bu kimlik sorunlarının farkında olmalıdır, çünkü kendilerinin dışlandığı, üç güçlü blokun hızla böldüğü dünyada yol almak yalnızca zor değil, aynı zamanda belirsizdir. bir yandan da yeni tarihsici ve mutlakçı hezeyanlarla kuşatılmıştır.

Notlar

Bölüm I
İdeoloji, Akıl ve Ötekinin Oluşumu

1 H. Barth tarihsiciliğin, "tarihsel bütünlüğü içinde insanı, kültürünü ve toplumu anlamaya çalışan bir yöntem" oluşuyla, bu yaklaşımın sonucu olarak ortaya çıkan felsefi tarihsicilik: "tarihsel erdemlilikle eşanlamlı olan insan kavramı insan mantığının temelde değişmeyeceğine ilişkin düşünceleri geçersiz kılmaya başladı. Doğru görelileşti: her dönem, her birleşik toplumsal grup, her ulus veya kültürün kendi gerçekliği olduğu söylendi." H. Barth, *Truth and Ideology* (Berkely: University of California Press, 1976), s. 181.

2 Modernizme özgü evrensel kuramların tarihsel kesintililiğin hiçbir çeşidini anlamadıklarını söylemek istemiyorum. Tabii ki anlıyorlar, bunu da en açık biçimde Marx'ın üretim tarzları ve devrimci değişimler kuramı gösterir. Sorun farklıdır ve Marx devrimci kopuşlara atıfta bulunmasına rağmen, tarihin bütünsel bir yönü olduğunu görmüştür. Tarihsiciliğin sorguladığı bu yön anlayışıdır.

3 K. Marx, 'A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction', K. Marx, *Early Writings* içinde, baskı L.Colleti (Harmondswoorth: Penguin, 1975) s. 244.

4 Adı Geçen Eser (Age)

5 K. Marx ve F. Engels, *The German Ideology*, K. Marx ve F. Engels *Collected Works* içinde (London: Lawrence and Wishart, 1976), cilt 5, s. 41.

6 Age, s.36

7 K. Marx, *Capital* (London: Lawrence and Wishart, 1974), cilt 3, s. 45.

8 Marx'ın ideoloji kavramının bütünlüklü incelemesi için, bkz. J. Larrain, *The Concept of Ideology* (London: Hutchinson, 1979) ve *Marxism and Ideology* (London: Macmillan, 1983).

9 K. Marx, Wage, *Labour and Capital, Selected Works* Cilt I'de (London: Lawrence and Wishart, 1970) s. 82.

10 K. Marx, *Grundrisse* (Harmondsworth: Penguin, 1973), s. 541.

11 Marx, *Capital*, cilt 1, s. 542.

12 J. B. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology* (Cambridge: Politiy Press, 1984), s.4.

13 J. B. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology* (Cambridge: Politiy Press, 1990), s.7.

14 J. B. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology*, s.81 ve 194.

15 Age, s. 142.

16 Küreselleşmeden kabaca Giddens'ın önerdiği şeyi anlıyorum: "uzak yerellikleri, yerel olayların millerce ötede olan olaylarca şekillendirildiği, veya bunun tersi de olabilir, bir tarzda birleştiren dünya çapındaki toplumsal ilişkilerin yoğunlaşmasıdır". A. Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1990), s. 64.

17 Marx ve Engels, *The German Ideology*, s. 447.

18 Age, s. 455.

19 G. Lukacs, *The Destruction of Reason* (London: Merlin Press, 1980), s. 16 ve 99.

20 C. Mongardini, 'The Ideology of Postmodernity ', *Theory, Culture and Society*, 9, 2 (1992), s. 57.

21 Bkz. J.B. Say, *Cours complet d'economie politique pratiqe* (Rome: Edizioni Bizzarri, 1968), 4b. kısım, 26. bölüm, s.331, J.P. Platteau, *Les Economistes classiques et le sous-developpement* (Namur: Presses Universitaires de Namur, 1978), cilt 1, s. 192'de de alıntı olarak kullanılmıştır: "Avrupalı ulusların Asya'daki etkilerini koruması hatta artırması 'insan türünün çıkarına uygundur'... 'despotları ve batıl inançlarıyla Asya'nın kaybedecek hiçbir iyi kurumu yoktur' ama 'Avrupalılardan çok iyilerini alabilir.'"

22 T.R. Malthus, *An Essay on Population* (London: Dent, 1952), 2. cilt, 3. kitap, 4. bölüm, s. 30.

23 T.R. Malthus, *Principles of Political Economy* (London: International Economic Circle, Tokyo and the London School of Economics and Political Science, 1936), 2. kitap, 4. kısım, s. 337-41.

24 J. Mill, *The History of British India* (London: Baldwin, Cradock and Joy, 1820), 2. cilt, 2. kitap, 10. bölüm, s. 195.

25 *The Works and Correspondence of David Ricardo*, ed. P. Sraffa (London: Cambridge University Press, 1951) içinde, D. Ricardo'dan J. Mill'e mektup, 6 Ocak 1818, cilt 7, s. 243.

26 G.W.F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History* (Camb-

ridge: Cambridge University Press, 1986), s. 162-71.

27 Age, s. 167.

28 K. Marx, F. Engels'e Mektup, 2 Aralık 1854, K. Marx ve F. Engels, *Materiales para la Historia de America Latina* (Mexico: Cuadernos de Pasado y Presente, 1980) içinde s. 203-4 (benim çevirim).

29 F. Engels, 'Democratic Pan-Slavism', *Neue Rheinische Zeitung*, 15 Şubat 1849, K. Marx, *The Revolutions of 1848*, ed.D. Fernbach (Harmondsworth: Penguin, 1973) içinde s. 230.

30 F. Engels, 'Die Bewegungen von 1847', Deutcshe Brüsseler Zeitung, 23 Ocak 1848, Marx ve Engels, *Materiales para la Historia de America Latina* içinde s.183 (benim çevirim).

31 K. Marx, *Surveys from Exile*, ed. D. Fernbach (Harmondsworth: Penguin, 1973) içinde 'The Future Results of the British Rule in India'ya bakınız.

32 Age, s. 324.

33 Marx ve Engels, *Materiales para la Historia de America Latina* s. 76-93 içinde K. Marx, 'Bolivar y Ponte', *The New American Cyclopaedia*, cilt 3 (1858)

34 Marx ve Engels, *Materiales para la Historia de America Latina* içinde K. Marx'ın F. Engels'e mektubu, 20 Kasım 1862, s. 286.

35 E. Said, *Orientalism* (London: Penguin, 1985), s. 13.

36 D. Hume, 'Of National Characters', D. Hume, *Essays: Moral, Political and Literary*, ed. T.H. Green and T.H. Grose (London: Longmans, Green and Co., 1875) içinde, cilt 1, s. 252.

37 J. Locke, *Two Treatises of Civil Government* (London: Dent, 1955), 2. kitap, 4. bölüm, 23 ve 24. kısımlarda s. 128. 85. kısım s. 158'e de bakınız.

38 M. Horkheimer, *Eclipse of Reason* (New York: Seabury Press, 1974)'e bakınız.

39 Age, s. 19.

40 Age, s. 24.

41 Age, s. 25.

42 D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (Oxford University Press, 1978), s. 457.

43 Age, s. 458.

44 J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding* (London: Dnt, 1948), 4. kitap, 17. bölüm, 1. kısım, s. 325.

45 Age, s. 325-6.

46 Age, 18. bölüm, 2. kısım, s. 334.

47 Bu konuda R. Echeverria, *El Buho de Minerva* (Santiago: Programa Interdisciplinario de Investigaciones en Educacion (PIIE), 1988), s. 65-71'e bakınız.

48 Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, 4. kitap, 6. bölüm, 7. kısım, s. 282.

49 H.M. Bracken, 'Essence, Accident and Race', *Hermathena*, 116 (1973), s. 84.

50 .W. Outhwaite, *Understanding Social Life* (London: Allen and Unwin, 1975), s. 19. Tırnak içindeki alıntılar J. Wach, *Das Vertehen* (Tübingen: Mohr, 1926), cilt 1, s. 36 ve 37'dendir.

51 J.G. Herder, *Ideas for a Philosophy of the History of Mankind*, 7. kitap, kısım 1, J.G. *Herder on Social and Political Culture*, ed. F.M. Barnard (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), s. 311 içinde.

52 Age, s. 284.

53 J.G. Herder, *Yet Another Philosophy of History*, 2. kısım, J.G. *Herder on Social and Political Culture*, s. 186-7 içinde.

54 I. Berlin, 'Herder and the Enlightenment', E.R. Wasseerman (ed.), *Aspects of the Eighteenth Century* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1965), s. 76 içinde.

55 Age, s. 74.

56 Age, s. 47.

57 Lukacs, *The Destruction of Reason*, s. 125.

58 F.W. Schelling, *Introduction a la Philosophie de la Mythologie* (Paris: Aubier, 1945), cilt 2, s. 279 (benim çevirim).

59 Age, s. 286 (benim çevirim).

60 Age, s. 292-3 (benim çevirim).

61 H.A.R. Gibbs, University of Chicago, Haskell Konferansları, 1945, Said'in *Orientalism*'inde yer almaktadır, s. 107.

62 Age, s. 45.

63 T. Todorov, : *La Conquista de America el Problema del Otro* (Mexico: Siglo XXI, 1989), s. 259 (benim çevirim).

Bölüm 2

İdeoloji ve Akla Saldırı

1 G. Lukacs, *The Destruction of Reason* (London: Merlin Press, 1980), s. 104.

2 F. Jameson, 'Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism', *New Left Review*, 146 (1984), s. 53-93.

3 A. Schopenhauer, *El Mundo como Voluntad y Representacion* (Buenos Aires: Aguilar, 1960), cilt 2, kısım 21, s. 110 (Schopenhauer'den yapılan bu altıntı ve diğer alıntılar tarafımdan çevrilmiştir.) İngilizce çevirisi *The World as Will and Representation* (New York: Dover Publications, 1969), her zaman İspanyolcasıyla çakışmamaktadır.

4 Age, cilt 2, kısım 18, s. 70 ve 71.

5 Age, cilt 2, kısım 27, s. 150.

6 Age, s. 151-2.

7 Age, cilt 3, kısım 55, s. 28.

8 Age, cilt 2, kısım 19, s. 83.

9 Age, s. 84.

10 Age, s. 100.

11 Age, s. 83.

12 Age, cilt 2, kısım 22, s. 136.

13 Age, cilt 2, kısım 31, s. 279.

14 Lukacs, *The Destruction of Reason*, s. 232-3.

15 Age, s. 203.

16 F. Nietzsche, *The Will to Power* (New York: VintAge Books, 1968), kısım 612, s. 329.

17 F. Nietzsche, *On the Genealogy of Morals* (New York: VintAge Books, 1989), kısım 12, s. 119.

18 Nietzsche, *The Will to Power*; kısım 423, s. 227.

19 Age, kısım 480, s. 266.

20 Age, kısım 262, s. 151.

21 F. Nietzsche, *Beyond Good and Evil* (New York: Prometheus Books, 1989), kısım 4, s. 8-9.

22 Age, kısım 39, s. 53-4.

23 F. Nietzsche, *La Gaya Ciencia* (The Gay Science) (Buenos Aires: Edi-

ciones del Mediodia, 1967), kısım 11, s. 27.

24 Age, kısım 354, s. 206. (Bu çalışmadaki tüm çeviriler bana aittir.)

25 Nietzsche, *The Will to Power*, kısım 674, s. 355.

26 Age, kısım 707, s. 376.

27 Age, kısım 584, s. 314.

28 F. Nietzsche, *Human all too Human* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), kısım 31, s. 28.

29 Nietzsche, *The Will on Power*, kısım 537, s. 291

30 Age, kısım 452, s. 248.

31 Age, kısım 552, s. 298.

32 Nietzsche, *La Gaya Ciencia*, kısım 265, s. 141.

33 Age, kısım 110, s. 103.

34 Nietzsche, *The Will to Power*, kısım 493, s. 272.

35 Age, kısım 507, s. 275-6.

36 Age, kısım 455, s. 249-50.

37 Age, kısım 457, s. 250-1.

38 Age, kısım 534, s. 290.

39 Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, kısım 25, s. 153.

40 Nietzsche, *La Gaya Ciencia*, kısım 344, s. 189.

41 Nietzsche, *On the Geneayogy of Morals*, kısım 20, s. 147.

42 Age, kısım 24, s. 151.

43 Age, s. 152.

44 Age

45 Age, s. 153.

46 Nietzsche, *The Will to Power*, kısım 853, s. 452.

47 Age, kısım 584, s. 314-15.

48 Age, kısım 853, s. 451.

49 Age, kısım 55, s.36-7.

50 Age, kısım 853, s. 452.

51 Age, kısım 583, s. 314.

52 Age, kısım 544, s. 292.

53 Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, kısım 2, s. 7.

54 Nietzsche, *The Will to Power*, kısım 968, s. 507.

55 Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, kısım 10, s. 36.
56 Age, s. 37.
57 Age, s. 38.
58 Age, kısım 13, s. 46.
59 Age, kısım 10, s. 38.
60 Age, s. 36.
61 Nietzsche, *The Will to Power*, kısım 351, s 191.
62 Age, s. 192.
63 Age, s. 192-3.
64 Age, kısım 400, s. 216.
65 Age, kısım 55, s. 37.
66 Age, kısım 362, s. 198.
67 Age, kısım 685, s. 364.
68 Age, kısım 373, s. 201.
69 Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, kısım 16, s. 84-5.
70 Age, s. 85.
71 Age, kısım 15, s. 127.
72 Age, s. 128.
73 Age.
74 Age, kısım 16, s. 129-30.
75 Age, kısım 17, s. 131, kısım 18, s. 134 ve 135, kısım 19, s. 136.
76 Age, kısım 20, s. 140-1.
77 Bu konuda Lukacs, *The Destruction of Reason*, s. 354'e bakınız.
78 Nietzsche, *The Will to Power*, kısım 942, s.496.
79 Age, kısım 954, s. 501.
80 Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, kısım 261, s. 233.
81 Age, kısım 259, s. 226.
82 Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, kısım 1, s. 76.
83 Age, kısım 12, s. 78.
84 Age, kısım 14, s. 122.
85 Age.
86 Age, s. 124.

87 Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, kısım 239, s. 187, 188 ve 189.

88 Nietzsche, *The Will to Power*, kısım 943, s. 497.

89 V. Pareto, *A Treatise on General Sociology*, ed. A. Livingstone (New York: Dover Publications, 1963), s. 198.

90 Age, s. 7.

91 Age, s. 36.

92 Age, s. 8.

93 Age, s. 178-9

94 Age, s. 171.

95 Age, s. 200.

96 Age, s. 511.

97 Age, s. 591.

98 Age, s. 885.

99 Age, s. 899.

100 Age, s. 891.

101 Age, s. 24.

102 Age, s. 1104.

103 Age, s. 1011.

104 Age, s. 1024.

105 Age, s. 1121.

106 Age, s. 1185.

107 Age, s. 1423.

108 Age, s. 1430.

109 Age, s. 2192.

110 Age, s. 1281.

111 Age, s. 1299.

112 Age, s. 1300.

113 M. Horkheimer, *Eclipse of Reason* (New York: Seabury Press, 1974), s. 19.

114 M. Horkheimer and T. Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (London: Verso, 1979), s. xiv.

115 J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987), s. 118-19.

116 T. Adorno, *Negative Dialectics* (London: Routledge and Kegan Paul, 1973), s. 197.

117 D. Held, *Introduction to Critical Theory* (London: Hutchinson, 1980), s. 186'da yer almaktadır.

118 Bu konuda Horkheimer ve Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, s. 120-67'ye bakınız.

119 T. Adorno, 'Culture Industry Reconsidered', *New German Critique*, 6 (1975), s. 19.

120 Horkheimer, *Eclipse of Reason*, s. 93.

121 Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, s. 26.

122 Age, s. 13.

123 Frankfurt Institute for Social Research, *Aspects of Sociology* (London: Heinemann, 1973), s. 190.

124 Age, s. 199.

125 T. Adorno, *Prisms* (London: Neville Spearman, 1967), s. 29.

126 Frankfurt Institute for Social Research, *Aspects of Sociology*, s. 202-3.

127 H. Marcuse, *One Dimensional Man* (London: Abacus, 1972), s. 24.

128 Age, s. 130.

129 H. Marcuse, *Negations* (Harmondsworth: Penguin, 1972), s. 223-4.

130 Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 112,113 ve 119.

131 *Toward a Rational Society* (London: Heinemann, 1972), s. 89.

132 Age, s. 87.

133 J.B. Thompson, *Ideology and Modern Culture* (Cambridge: Polity Press, 1990) s. 105.

Bölüm 3

Yapısalcılık ve Althusserciliğin Ayrışması

1 D. Lecourt, *Marxism and Epistemology* (London: New Left Books, 1975), s. 12.

2 L. Althusser, *Lenin and Philosophy and other Essays* (London: New Left Books, 1971), s. 123-41.

3 Age, s. 169.

4 L. Althusser, *For Marx* (London: Verso, 1977), s. 167 ve 171.

5 Age, s. 213.

6 L. Althusser and E. Balibar, *Reading Capital* (London: New Left Books, 1975), s. 97.

7 Althusser, *Lenin and Philosophy*, s.150-1; J. Mepham and D.H. Ruben (eds), *Issues in Marxist Philosophy* (Brighton: Harvester Press, 1979) içinde *'The Theory of Ideology in Capital'*, cilt 3, s. 144-5 ve N. Poulantzas, *Political Power and Social Classes* (London: New Left Books, 1973), s. 20'ye bakınız.

8 K. Marx and F. Engels, *The German Ideology*, K. Marx ve F. Engels, *Collected Works* (London: Lawrence and Wishart. 1976) içinde, cilt 5, s. 36 ve 60.

9 Althusser, *Lenin and Philosophy*, s. 150.

10 Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, s. 205.

11 G. Stedman Jones, 'The Marxism of the Early Lukacs: An Evaluation ', *New Left Review*, 70 (1971), s. 53-4 ve 48-9.

12 Althusser, *For Marx*, s. 233.

13 L. Athusser, *La Filosofia como Arma de la Revolucion* ('Philosophy as a Weapon of Revolution')(Cordoba: Cuadernos de Pasado y Presente, 1970) s. 55 (benim çevirim).

14 Althusser, *Lenin and Philosophy*, s. 150.

15 Age, s. 152.

16 Althusser, *La Filosofia como Arma de la Revolucion*, s. 56.

17 Age, s. 56-7 ve 48-9 (benim çevirilerim).

18 Althusser, *Lenin and Philosophy*, s. 148.

19 L. Althusser, *Essays in Self-Criticism* (London: New Left Books, 1976)'ya bakınız.

20 L. Althusser, *Nuevos Escritos* ('New Writings') (Barcelona: Editorial Laia, 1978) içinde L. Althusser, 'Nota sobre los Aparatos Ideologicos de Estado' ('Note on Ideological State Apparatuses')s. 99.

21 Age. s. 100 (benim çevirim).

22 A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, ed. and trans. Quintin Hoare (London: Lawrence and Wishart, 1971), s. 331: pratiğin felsefesi başlangıç olarak kendisini ortak bir anlayışa dayandırmalıdır, bu "'herkesin" bir filozof olduğunu göstermek için gereklidir, sorun rastgele bir bilimsel düşünce biçimini herkesin yaşamına sokmak değil. varolan faaliyeti yenilemek ve "eleştirel" hale getirmektir.'

23 Althusser, 'Nota sobre los Aparatos Ideologicos de Estado', s. 102 (benim çevirim)

24 *Nuevos Escritos* ('New Writings') adlı İspanyolca basılmış makaleler dizininin İngilizce çevirisine hiç rastlamadım.

25 M. Godelier'in *Annali* (Rome: Feltrinelli, 1970 içinde 'Fetichisme, religion et theorie generale de l'ideologie chez Marx'a bakınız, s. 22-39. Aynı zamanda *Rationality and Irrationality in Economics* (London: New Left Books, 1972) ve *Horizon, trajets marxistes en anthropologic* (Paris: Maspero, 1973)'e bakınız.

26 E. Terray, *Marxism and 'Primitive' Societies* (New York: Monthly Review Press, 1972)'ye bakınız.

27 G. Dupre ve P.P. Ray, 'Reflections on the Pertinence of a Theory of the History of Exchange, *Economy and Society*, 2, 2 (1973), s. 131-63'e bakınız.

28 P.P. Ray, *Les Alliances de Classes* (Paris: Maspero, 1978)'e bakınız.

29 J. Taylor, *From Modernization to Modes of Production* (London: Macmillan, 1979)'a bakınız.

30 Poulantzas, *Political Power and Social Classes*'a bakınız.

31 E. Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory* (London: New Left Review, 1977) ve "'Socialism', the 'People', 'Democracy': the Transformation of Hegemonic Logic'", *Social Text*, 7 (1983), s. 115-19'a bakınız.

32 C. Mouffe, 'Hegemony and Ideology in Gramsci', C. Mouffe (ed.). *Gramsci and Marxist Theory* (London: Routledge and Kegan Paul, 1979) içinde s. 168-204'e ve aynı zamanda E. Laclau and C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (London: Verso, 1985)'e bakınız.

33 S. Hall, 'Some Problems with the Ideology/Subject Couplet', *Ideology and Consciousness*, 3 (1978), s. 113-21'e; T. Bennett et al. (eds) *Culture, Ideology and Social Process* (London: Batsford Academic, 1981) içinde 'Cultural Studies: Two Paradigms' s.19-37'ye; G. Bridges and R. Brunt (eds), *Silver Linings* (London: Lawrence and Wishart, 1981) içinde 'The Whites of their Eyes. Racist Ideologies and the Media', s. 28-52'ye; B. Matthews (ed.), *Marx, 100 years on* (London: Lawrence and Wishart, 1983) içinde 'The Problem of Ideology- Marxism without Guarantees', s. 57-85'e; ve C. Nelson and L. Grossberg (eds), *Marxism and the Interpretation of Culture* (London: Macmillan, 1988) içinde 'The Toad in the Garden: Thatcherism among the Theorists'e bakınız.

34 P. Macherey, *A Theory of Literary Production* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978)'e bakınız.

35 T. Eagleton, *Marxism and Literary Criticism* (London: Methuen, 1976)'ya bakınız.

36 C. Sumner, *Reading Ideologies. an Investigation into the Marxist Theory of Ideology and Law* (New York: Academic Press, 1979).

37 Mepham, '*The Theory of Ideology in Capital*'e bakınız.

38 B. Hindess and P. Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production* (London: Routledge and Kegan Paul, 1975)'e; B. Hindess and P. Hirst, *Mode of Production and Social Formation: An Auto-Critique of 'Pre-Capitalist Modes of Production'* (London: Macmillan, 1977)'ye; A. Cutler et al., *Marx's Capital and Capitalism Today* (London: Routledge and Kegan Paul, 1977)'ye; J. Bloomfield (ed.), *Class Hegemony and Party* (London: Lawrence and Wishart, 1977' içinde B. Hindess, 'The Concept of Class in Marxist Theory and Marxist Politics'e ve P. Hirst, *On Law and Ideology* (London: Macmillan, 1979)'a bakınız.

39 Tel Quel (eds), *Theorie d'ensemble* (Paris: editions du Seuil, 1968) içinde J. Kristeva, 'La Semiologie: science critique et/ou critique de la science', s. 80-93.

40 Tel Quel (eds), *Theorie d'ensemble* içinde J.L. Baudry, 'Ecriture, fiction, ideologie, s. 127-47.

41 Tel Quel (eds), *Theorie d'ensemble* içinde P. Sollers, 'Ecriture et revolution', s. 67-79 ve Sur le materialisme (Paris: Editions du Seuil, 1974).

42 R. Coward and J. Ellis, *LanguAge and Materialism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1977).

43 D. Adlam et al., 'Psychology, Ideology and the Human Subject', Ideology and Consciousness, 1, (1977), s. 5-56.

44 M. Pecheux, *Les Verites de la Palice* (Paris: Maspero, 1975). *LanguAge, Semantics and Ideology: Stating the Obvious* (London: Macmillan.1982) adlı bir İngilizce baskısı mevcuttur.

45 Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, s. 207.

46 Mepham, '*The Theory of Ideology in Capital*', s. 152.

47 Godelier, '*Fetichisme, religion et theorie generale de l'ideologie chez Marx*', s. 23.

48 Age, s. 35.

49 Pecheux, *Les Verites de la Palice*, s. 81 (benim çevirim).

50 Age, s. 128-9.

51 Age, s. 145.

52 Hall, *'Cultural Studies: Two Paradigms'*, s. 32.

53 Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, s. 108.

54 Age, s. 101n.

55 Hall, *'The Whites of their Eyes, Racist Ideologies and the Media'*, s. 31.

56 Age, s. 31-2.

57 Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, s. 108-9.

58 Age, s. 160.

59 Hall, *'The Problem of Ideology - Marxism without Guarantees'*, s. 60.

60 Age, s. 61.

61 Age, s. 67-73.

62 Age, s. 76.

63 N. Mouzelis, 'Ideology and Class Politics: A Critique of Ernesto Laclau', *New Left Review*, 112 (1978), s. 53.

64 Hall, 'The Toad in the Garden: Thatcherism among the Theorists', s. 42.

65 Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, s. 202 ve Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, s. 160-1'e bakınız.

66 Hall, 'The Toad in the Garden: Thatcherism among the Theorists', s. 42.

67 Age, s. 43.

68 Age, s. 44.

69 Age, s. 46.

70 Age, s. 44.

71 Hall, 'The Problem of Ideology - Marxism without Guarantees'e bakınız.

72 Hall, 'The Toad in the Garden: Thatcherism among the Theorists'.

73 K. Marx ve F. Engels, *Selected Correspondence* (Moskow: Progress, 1975) içinde F. Engels, Letter to Franz Mehring in Berlin, 14 Temmuz 1893, s. 434.

74 K. Marx, *Capital* (London: Lawrence and Wishart, 1974), cilt 1, s. 172.

75 Marx and Engels, *The German Ideology*, s. 59. 76 Hall, 'The Toad in the Garden: Thatcherism among the Theorists', s. 44-5.

77 Hall ve Laclau'nın dışında örneğin, Hirst'ın *On Law and Ideology* ve J. McCarney'in *The Real World of Ideology* (Brighton: Harvester Press, 1980)'i görün. Bu konunun eleştirisi için J. Larrain, *Marxism and Ideology* (London: Macmillan, 1983), s. 94-121'e bakın.

78 Coward and Ellis, *LanguAge and Materialism*, s. 69.

79 Adlam et al., 'Psychology, Ideology and the Human Subject', s. 17.

80 Age, s. 16: 'tasavvurlarda bulunan ideolojinin maddi bir varlığı vardır

81 Age, s. 22.

82 Coward and Ellis, *Language and Materialism*, s. 73.

83 Age, s. 71.

84 Age, s. 2.

85 S. Hall, 'Some Problems with the Ideology/Subject Couplet', *Ideology and Consciousness*, 3 (1978), s. 116.

86 Marx and Engels, *The German Ideology*, s. 42.

87 Coward and Ellis, *LanguAge and Materialism*, s. 91.

Bölüm 4

Postyapısalcılık ve Postmodernizm

1 R. Boyne and A. Rattansi (eds), *Postmodernism and Society* (London: Macmillan, 1990) içinde R. Boyne and A. Rattansi, 'The Theory of Politics of Postmodernism: By Way of an Introduction', s. 10-11.

2 M. Poster, *Foucault, Marxism and History* (Cambridge: Polity Press, 1984), s. 1.

3 M. Foucault, *The Archeology of Knowledge* (London: Tavistock, 1977), s. 10.

4 C. Gordon (ed.), *Michel Foucault, Power/Knowledge* (Brighton: Harvester Press, 1980) içinde, M. Foucault, 'Truth and Power', s. 114.

5 Gordon (ed.), *Michel Foucault, Power/Knowledge* içinde, M. Foucault, 'Lecture 7 January 1976', s. 98.

6 M. Foucault, *The History of Sexuality* (Harmondsworth: Penguin, 1984), cilt 1, s. 93 ve 92-4.

7 Gordon (ed.), *Michel Foucault, Power/Knowledge* içinde, M. Foucault, 'Prison Talk', s. 39.

8 Gordon (ed.), *Michel Foucault, Power/Knowledge* içinde M. Foucault, 'Body/Power', s. 60.

9 A. Sheridan, *Michel Foucault, the Will to Truth* (London: Tavistock, 1980), s. 131'de yer alan, M. Foucault, 'Theories et institutions penales', *Annuaire du College de France*, 1971-1972 (Paris, 1971).

10 M. Foucault, *Discipline and Punish* (Harmondsworth: Penguin, 1977), s. 27.

11 Foucault, *The Archeology of Knowledge*, s. 186.

12 Foucault, '*Truth and Power*', s. 131.

13 Foucault, *Discipline and Punish*, s. 25.

14 Foucault, *The History of Sexuality*, cilt 1, s. 139.

15 Gordon (ed.), *Michel Foucault, Power/Knowledge* içinde, M. Foucault, 'Questions on Geography, s. 77.

16 Gordon (ed.), *Michel Foucault, Power/Knowledge* içinde, M. Foucault, 'Lecture 14 January 1976', s. 102.

17 Foucault, '*Truth and Power*', s. 133.

18 Foucault, '*Theories et institutions penales*', s. 131.

19 Foucault, 'Body/Power', s. 58.

20 Gordon (ed.), *Michel Foucault, Power/Knowledge* içinde, Foucault, 'The History of Sexuality: Interview', s. 186.

21 Foucault, '*Truth and Power*', s. 118.

22 Foucault, *The Archeology of Knowledge*, s. 48.

23 Age, s. 115,

24 Foucault, 'Lecture 14 January 1976', s. 97.

25 Foucault, 'Lecture 7 January 1976', s. 79.

26 Foucault, 'Lecture 14 January 1976', s. 105.

27 Age, s. 106.

28 Foucault, *The History of Sexuality*, cilt 1, s. 86.

29 Age, s. 91.

30 Bu konuda M. Cousins ve A. Hussain'in *Michel Foucault* (London: Macmillan, 1984), s. 238'e bakın.

31 A. Cutler et al., *Marx's Capital and Capitalism Today* (London: Routledge and Kegan Paul, 1977), cilt 1, s. 216-17.

32 P. Hirst, *On Law and Ideology* (London: Macmillan, 1979), s. 62-3.

33 B. Hindess and P. Hirst, *Mode of Production and Social Formation: An Auto- Critique of 'Pre-Capitalist Modes of Production'* (London: Macmillan, 1977) s. 13-14.

34 J. Bloomfild (ed.), *Class, Hegemony and Party* (London: Lawrence and Wishart, 1977' içinde, B. Hindess, 'The Concept of Class in Marxist Theory and Marxist Politics', s. 104.

35 Hindess and Hirst, *Mode of Production and Social Formation*, s. 59.

36 Hindess ve Hirst'ın epistemolojiye saldırılarının daha geniş eleştirisi için, J. Larrain, *Marxism and Ideology* (London: Macmillan, 1983), s. 185-93'e; J.B. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology* (Cambridge: Polity Press, 1984), s. 96-8'e; T. Benton, *The Rise and Fall of Structural Marxism, Althusser and his Influencee* (London: Macmillan, 1984), s. 179-99'a ve G. Elliot, 'The Odyssey of Paul Hirst', *New Left Review*, 159 (1986), s. 81-105'e bakınız.

37 Bu deyimi, H. Meiksins Wood, *The Retreat from Class: A New 'True' Socialism* (London: Verso, 1986), s.55'den ödünç aldım.

38 E. Laclau and C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (London: Verso, 1985), s. 107.

39 Age, s. 109. 40 Age, s. 112-15.

41 Age, s. 136.

42 Age, s. 151.

43 E. Laclau, " 'Socialism', the 'People', 'Democracy': " The Transformation of Hegemonic Logic', *Social Text*, 7 (1983), s. 116.

44 Meiksins Wood, *The Retreat from Class*, s. 62.

45 P. Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism* (London: Verso, 1983), s. 48.

46 Laclau and Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, s. 176.

47 Age, s. 154-5.

48 Age, s. 178.

49 D. Harvey, *The Condition of Postmodernity* (Oxford: Blackwell, 1989), s.53.

50 Age, s. 9.

51 J.-F. Lyotard, *La Fenomenologia* ('Phenomenology') (Buenos Aires: EUDEBA, 1973), s. 56 (benim çevirim).

52 J.-F. Lyotard, *Por que filosofar?* ('Why Philosophy?') (Barcelona: Paidos, 1989), s. 148.

53 Age, s. 150 (benim çevirim).

54 J.-F. Lyotard, *Les Dispositifs pulsionnels* (Paris: Christian Bourgeois, 1980), s. 40 (benim çevirim).

55 Age, s. 144.

56 Age, s. 55.

57 J.-F. Lyotard, *Economie libidinale* (Paris: Editions dee Minuit, 1974), s. 117 (tümüyle benim çevirim).

58 Age, s. 102.

59 Age, s. 101

60 Age, s. 128.

61 Age, s. 287.

62 W. van Reijen and D. Veerman, 'An Interview with Jean-François Lyotard', *Theory and Culture and Society*, 5, 2-3 (1988), s. 278.

63 J.-F. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Manchester: Manchester University Press, 1984), s. 37, 15 ve 40.

64 J.-F. Lyotard and J.-L. Thebaud, *Just Gaming* (Manchester: Manchester University Press), 1985, s. 10.

65 Age, s: 98.

66 Lyotard, *The Postmodern Condition*, s. 82.

67 R.J. Berstein (ed.), *Habermas and Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1985) içinde, R. Rorty, 'Habermas and Lyotard on Postmodernity', s. 161.

68 J. Baudrillard, The System of Objects, *Selected Writings*, ed. M. Poster (Cambridge: Polity Press, 1988) içinde, s. 18.

69 J. Baudrillard, Consumer Society, *Selected Writings* içinde, s. 46.

70 Age, s. 50.

71 J. Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Selected Writings içinde, s. 70.

72 Age.

73 Age, s. 71.

74 Age, s. 76.

75 Age.

76 Age, s. 77.

77 Age, s. 78.

78 Özellikle *Mythologies* (London: Cape, 1972) ve *Elements of Semiology* (London: Cape, 1967) içinde.

79 R. Barthes, S/Z (London: Cape, 1974), s. 9.

80 Baudrillard, For a Critique of the Political Economy of the Sign, *Selected Writings* içinde, s. 89.

81 Age, s. 90.

82 J. Baudrillard, *The Mirror of Production*, *Selected Writings* içinde, s. 98.

83 J. Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, *Selected Writings* içinde, s. 125.

84 Age, s. 126 ve 128.

85 Age, s. 120.

86 Age.

87 J. Baudrillard, *Simulacra and Simulations*, *Selected Writings* içinde, s. 170.

88 Age, s. 182.

89 Lyotard, *Economie libidinale*, s. 42.

90 Van Reijen and Veerman, *'An Interview with Jean-François Lyotard'*, s. 279.

91 J. Keane, *Democracy and Civil Society* (London: Verso, 1988), s. 231.

92 Age, s. 234-5.

93 Age, s. 235.

94 Age, s. 236.

95 A. Callinicos, *Against Postmodernism: A Marxist Critique* (Cambridge: Polity Press, 1989), s. 147-8.

96 Baudrillard, *Simulacra and Simulations*, *Selected Writings* içinde, s. 172.

97 Age.

98 Age, s.173.

99 Age, s. 176-7.

100 J. Baudrillard, *Cool Memories* (Paris: Editions Galilee, 1987), s. 286.

101 Age.

102 Age, s. 226.

103 D. Kellner, Jean Baudrillard: *From Marxism to Postmodernism and Beyond* (Cambridge: Polity Press, 1988), s. 62.

104 D. Kellner, 'Postmodernism as Social Theory: Some Challenges and Problems', *Theory, Culture and Society*, 5,2-3 (June 1988), s. 246.

105 Baudrillard, *The Mirror of Production*, *Selected Writings* içinde, s. 98 ve 104.

106 J. Baudrillard, *Oublier Foucault* (Paris: Editions Galilee, 1977), s. 13 (tümüyle benim çevirim).

107 Age, s. 81.

108 Age, s. 15.

109 Kellner, Jean Baudrillard: *From Marxism to Postmodernism and Beyond*, s. 193-4'de yer alan, J. Baudrillard, *La Gauche Divine* (Paris: Grasset, 1985), s.98 ve 101.

110 J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge Mass.: MIT Press, 1987), s. 97.

111 Harvey, *The Condition of Postmodernity*, s. 116.

Bölüm 5

Habermas ve Yeni Akıl Kavramı

1 J. Habermas, *Toward a Rational Society* (London: Heinemann, 1971), s. 99-101.

2 Age, s. 114.

3 Age, s. 89.

4 Age, s. 88.

5 H. Kunneman, 'Some Critical Remarks on Habermas's Analysis of Science and Technology', *Theory, Culture and Society*, 7, 4 (1990), s. 124.

6 Age, s. 119-20.

7 K. Marx, *Theories of Surplus Value* (London: Lawrence and Wishart, 1969), cilt 1, s. 391.

8 K. Marx, *Grundrisse* (Harmondsworth: Penguin, 1973), s. 699-700.

9 J. Habermas, 'Remarks on the Discussion', *Theory, Culture and Society*, 7, 4 (1990), s. 132.

10 J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, cilt 1, (London: Heinemann, 1984), s. 392.

11 Age, s. 390.

12 J. Habermas, *Communication and the Ecolution of Society* (London: Heinemann, 1979), s. 5.

13 Habermas, *The Theory of Communicative Action*, cilt 1, s. 287.

14 J. Habermas, *Legitimation Crisis* (London: Heinemann, 1976), s. 108.

15 Age, s. 110.

16 J. Habermas, 'Towards a Theory of Communicative Competence', *Inquiry*, 13, 4 (1970), s. 372.

17 Habermas, *Toward a Rational Society*, s. 111.

18 J. Habermas, *Knowledge and Human Interests* (London: Leinemann, 1972), s. 311.

19 J. Habermas and N. Luhmann, *Therorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie-Was leistet die Systemforschung?* (Frankfurt: Suhrkamp, 1971), içinde J. Habermas, 'Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativn Kompetenz', P. Connerton (ed.), *Critical Sociology* (Penguin, Harmondsworth, 1976), s. 477-8'de yer alan, T. McCarthy, 'A Theory of Communicative Competence'.

20 J. Habermas, 'On Systematically Distorted Communication', *Inquiry*, 13, 3 (1970), s. 207.

21 Habermas, *Legitimation Crisis*, s. 113.

22 Habermas, *The Theory of Communicative Action*, cilt 1, s. 398.

23 G. Lukacs, *History and Class Consciousness* (London: Merlin Press, 1971), s. 51

24 Habermas, *Legitimation Crisis*, s. 113.

25 D. Held, *Introductidn to Critical Theory* (London: Hutchinson, 1980), s. 398.

26 T. Eagleton, *Ideology* (London: Verso, 1991), s. 131.

27 Örneğin, J. Habermas et al. (eds), *Hermeneutik und, Ideologiekritik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1971), s. 294-5'de H.G. Gadamer, 'Replik'; J. Habermas et al. (eds), *Hermneneutik und Ideologiekritik*, s. 278-9'da H.J. Giegel, *'Reflexion und Emanzipation'*; P. Ricour, *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. and trans. J.B. Thompson (Cambridge: Çambridge University Press, 1981), s. 85; P. Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, ed. G.H. Taylor (New York: Columbia University Press, 1986), s. 245-53; Held, *Introduction to Critical Theory*, s. 394; T. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (Cambridge: Polity Press, 1984), s.205-7'ye bakınız.

28 J. Habermas, *Theory and Practice* (London: Heinemann, 1974), s. 32-3.

29 Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, s. 248.

30 Held, *Introduction to Critical Theory*, s. 394.

31 J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, cilt 2, (Cambridge: Polity Press, 1989), s. 343.

32 Age, s. 350.

33 A. Giddens, *Studies in Social and Political Theory* (London: Hutchinson, 1977), s. 152.

34 Habermas, *The Theory of Communicative Action*, cilt 2, s. 348.

35 K. Marx and F. Engels, *The German Ideology, Collected Works* (London: Lawrence and Wishard, 1976) içinde, s. 30.

36 Habermas, *The Theory of Communicative Action*, cilt 2, s. 355.

37 Age.

38 J.B. Thompson, *Ideology and Modern Culture* (Cambridge: Polity Press, 1990), s. 301.

39 J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge Mass.: MIT Press, 1987)'ye bakınız.

40 D. Kellner, 'Postmodernism as Social Theory: Some Challenges and Problems', *Theory, Culture and Society*, 5, 2-3 (1988), s. 265.

41 T. McCarty, 'Introduction', in Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. xv.

42 Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 96.

43 Age, s. 336.

44 Age, s. 314.

45 Habermas, *The Theory of Communicative Action*, cilt 1, s. 285-7.

46 McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s. 30.

47 Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 315.

48 Habermas, *The Theory of Communicative Action*, cilt 2, s. 304; aynı zamanda cilt 1, s. 240'a bakınız.

49 J. Habermas, 'Questions and Counterquestions', R.J. Berstein, (ed.), *Habermas and Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1985) içinde, s. 197.

50 Habermas, *The Theory of Communicative Action*, cilt 1, s. 240.

51 Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, s. 119-20.

52 A. Giddens, 'Reason Without Revolution? Habermas's Theorie des kommunikativen Handelns', Bernstein (ed.), *Habermas and Modernity* içinde, s. 114.

53 A. Wellmer, 'Intersubjectivity and Reason', L.H. Hertzberg and J. Pietarinen (eds), *Perspectives on Human Conduct* (Leiden: E.T. Brill, 1988), s. 128. Alıntı I. Kant, *The Critique of Judgement* (Oxford: Clarendon Press, 1952), s. 152'den yapılmıştır.

54 A. Callinicos, *Against Postmodernism: A Marxist Critique* (Cambridge: Polity Press, 1989), s. 111.

55 Wellmer, 'Intersubjectivity and Reason', s. 157-8.

56 Age, s. 158.

57 Callinicos, *Against Postmodernism: A Marxist Critique*, s. 111.

58 Bu konuda McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s. 304'e bakınız.

59 Age, s. 307.

60 Age, s. 308'de kote edilmiştir.

61 Wellmer, 'Intersubectivity and Reason', s. 159.

62 Age, s. 163.

63 Habermas, 'Questions and Counterquestions', s. 192.

64 Age, s. 194.

65 Age, s. 195.

66 Habermas, *The Theory of Communicative Action*, cilt 1, s.66-7.

67 B.R. Wilson (ed.) *Rationality* (Oxford: Blackwell, 1970) içinde, s. 78-111'e bakınız.

68 McCarty, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, s. 319.

69 Age, s. 321.

70 J. Habermas, 'Historical Consciousness and Post-Traditional Identity: The Federal Republic's Orientation to the West, J. Habermas, *The New Conservatism* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989), s. 253-7.

71 J. Habermas, 'The Limits of Neo-Historicism', interview with J.M. Ferry, J. Habermas, *Autonomy and Solidarity* (London: Verso, 1992) içinde s. 240.

72 Habermas, 'Historical Consciousness and Post-Traditional Identity', s. 263.

73 Bu konuda J. Habermas, 'The Second Life Fiction of the Federal Republic: "We Have Become 'Normal' Again", *New York Left Review*, 197 (January/February 1993).

Bölüm 6

Kültürel Kimlik, Küreselleşme ve Tarih

1 J. Rutherford (ed.), *Identity, Community, Difference* (London: Lawrence and Wishart, 1990) içinde, K. Mercer, 'Welcome to the Jungle: Identity

and Diversity in Postmodern Politics', s. 43.

2 J. Locke, *Essay concerning Human Understanding* (London: George Routledge, 1948), 2. kitap, 27. bölüm, 17. kısım, s. 251.

3 Age, kısım 9, s. 247.

4 G. Leibniz, *Philosophical Writings* (London: Dent, 1973), s. 44.

5 Age, s. 156-7. Locke'ın ve Leibniz'in kişisel kimlik kavramlarının tartışmaları için H. Noonan, *Personal Identity* (London: Routledge, 1989), 2. ve 3. bölüm'e bakınız.

6 H. Goldman, *Max Weber and Thomas Mann* (Berkeley: University of California Press, 1988), s. 121-5'e bakınız.

7 F. Hegel, *The Phenomenology of Mind* (London: George Allen and Unwin, 1971), s. 229.

8 *Early Writings*, ed. L. Colletti (Harmondsworth: Penguin, 1975), s. 80 içinde, K. Marx, *Critique of Hegel's Doctrine of the State*.

9 K. Marx, *Grundrisse* (Harmondsworth: Penguin, 1973), Introduction, s. 83.

10 K. Marx and F. Engels, *Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1976), cilt 5, VI. tez, s. 29'da K. Marx, 'Theses on Feuerbach'. *The German Ideology* içinde.

11 Marx, *Grundrisse*, s. 84.

12 Marx and Engels, *The German Ideology*, *Collected Works* içinde, s. 193-6.

13 Marx, Grundrisse, s. 84.

14 Age, s. 496.

15 G.H. Mead, *Mind, Self and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), s. 1.

16 Age, s. 173.

17 Age, s. 175.

18 Age, s. 142.

19 Age, s. 144.

20 D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (Oxford: Oxford University Press, 1978), s. 254.

21 Age, s. 252.

22 Hume'ın kimlik sorununa kuşkulu yaklaşımının tartışması için Noonan, *Personal Identity*, 4. bölüme bakınız.

23 F. Nietzsche, *The Will to Power* (New York: Vintage Books, 1968), kısım 485, s. 269.

24 Age, kısım 481, s. 267.

25 C. Levi-Strauss, *The Savage Mind* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1974), s. 254 ve 256.

26 L. Althusser, *Lenin and Philosophy and other Essays* (London: New Left Books, 1971), s. 160-70.

27 M. Foucault, *The Archeology of Knowledge* (London: Tavistock, 1977), s. 19.

28 M. Foucault, '*Questions on Geography*', C. Gordon (ed.), Michel Foucault, Power/Knowledge (Brighton: Harvester Press, 1980) s. 73-1 içinde.

29 E. Laclau and C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (London: Verso, 1985), s. 115.

30 J.-F. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Manchester: Manchester University Press, 1984), s. 15.

31 J. Baudrillard, *Fatal Strategies, Selected Writings*, ed. M. Poster (Cambridge: Polity Press, 1988) içinde, s. 198.

32 S. Hall, D. Held and T. McGrew, *Modernity and its Features* (Cambridge: The Oper University and Polity Press, 1992), s. 277.

33 Age, s. 299.

34 A. Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1979), s. 64.

35 K. Marx and F. Engels, *Manifesto of the Communist Party*, *Selected Works* Birinci Cilt (London: Lawrence and Wishart, 1970), s. 38 içinde.

36 D. Harvey, *The Condition of Postmodernity* (Oxford: Basil Blackwell, 1989), s. 240.

37 Giddens, *The Consequences of Modernity*, s. 18.

38 Bu konuda Harvey, *The Condition of Postmodernity*, s. 147-56'ya bakınız.

39 S. Hall, 'The Local and the Global: Globalization and Ethnicity, King (ed.), *Culture, Globalization and the World System* (London: Macmillan, 1991), s. 28 içinde.

40 Age, s. 33.

41 Age, s. 20-1.

42 Başkan Bush'un "Yeni Dünya Düzeni" tartışması F. Biancardi'nin Nottingham Trent University, Communication Forum on Ideology, 3 Kasım 1992, adlı çalışmasının 3-4. sayfalarından alınmıştır. Biancardi'nin bu çalışmasına Yeni Dünya Düzeni hakkındaki olağanüstü fikirleri nedeniyle müteşekkirim.

43 N. Chomsky, 'From Cold War to Gulf War' *Living Marxism*, 29 (1991), s. 21.

44 K. Marx, *Capital* (London: Lawrence and Wishard, 1974) cilt 1, s. 424-25

45 S. Hall, 'Cultural Identity and Diaspora', J. Rutherford (ed.) *Identity Community, Culture, Difference* (London: Lawrence and Wishart,), s.223 içinde.

46 R. Johnson, 'Towards a Cultural Theory of the Nation: A British-Dutch Dialogue', MS, Department of Cultural Studies, University of Birmingham. (B. Henkes et al., *Images of the Nation* (: Rodopi, 1993), s. 22'de görülür.)

47 P. Morandé, 'Latinoamericanos: Hijos de un Dialogo Ritual Creces, 11/12 (1990), s. 10.

48 P. Morandé, 'La Sintesis Cultural Hispanica Indigena',*Teologia y Vita* 32, 1-2 (1991), s. 43-5.

49 La Malinch ile öbür 19 genç kadın kölenin Hermén Cortés'e sunuluşu gibi

50 P. Morande, 'La Sintesis Cultural Hispanica Indigena', s. 48.

51 P. Morande, *Cultura y Modernizacion an America Latina*, Cuadernos del Instituto de Sociologia (Santiago: Universidad Catiolca de Chile, 1984), s. 139-40 (benim çevirim).

52 P. Morande, 'La Sintesis Cultural Hispanica Indigena', s. 51 (benim çevirim).

53 P. Morande, *Cultura y Modernizacion an America Latina*, s. 129 (benim çevirim).

54 Age, s. 144-5.

55 Hall, 'Cultural Identity and Diaspora' s. 225.

56 Bu konuda R. Colls and P. Dodd (eds), *Englishness, Politics and Culture* 1880-1920 (London: Croom Helm, 1986), Önsöz'e bakınız.

57 Johnson, 'Towards a Cultural Theory of the Nation: A British-Dutch Dialogue', s. 9'a bakınız.

58 Age, s. 23.

59 Age.

60 J. Habermas, *Autonomy and Solidarity* (London: Verso, 1992), s. 243 içinde J. Habermas, 'The Limits of Neo-Historicism', interview with J.M. Ferry.

61 Age, s. 240.

62 J. Habermas, 'The Second Life Fiction of the Federal Republic: We have become "Normal" Again', *New Left Review*, 197 (Jan/Feb 1993), s. 58

63 Age, s. 64.

İdeoloji ve Kültürel Kimlik

JORGE LARRAIN
Türkçesi: Neşe Nur Domaniç

İDEOLOJİ VE KÜLTÜREL KİMLİK toplum bilimin en önemli üç kavramını ele alıyor: İdeoloji, akıl ve kültürel kimlik. Bu üç konu bugün süregelmekte olan modernite-postmodernite tartışmalarının merkezini oluşturmaktadır. Yapıt bu tartışmaları sadece Avrupa düşüncesi bağlamında çözümlemiyor aynı zamanda Üçüncü Dünya'nın gerçekliklerini de göz önünde tutuyor. Ayrıca yazar Schopenhauer'den postmoderniteye uzanan bir çizgide moderniteye karşı olan kuramlardan esinlenen ya da türeyen ideoloji kuramlarını açıklayıp eleştirel çözümlemesini yapıyor.

Yapıtın bir özgün yanı da küreselleşme süreciyle ilintili olarak kültürel kimlik ile kişisel kimlik arasındaki bağlantıya ilişkin konulara gösterdiği ilgidir. Kuşkusuz İDEOLOJİ VE KÜLTÜREL KİMLİK'in en önemli yanı kimi Avrupa düşüncesinin Üçüncü Dünya'ya ilişkin yaklaşımlarını gün ışığına çıkarıp sergilemesidir. Bu kuramlar arasında yapılacak bir karşılaştırma "akıl" ile bir yorumunu