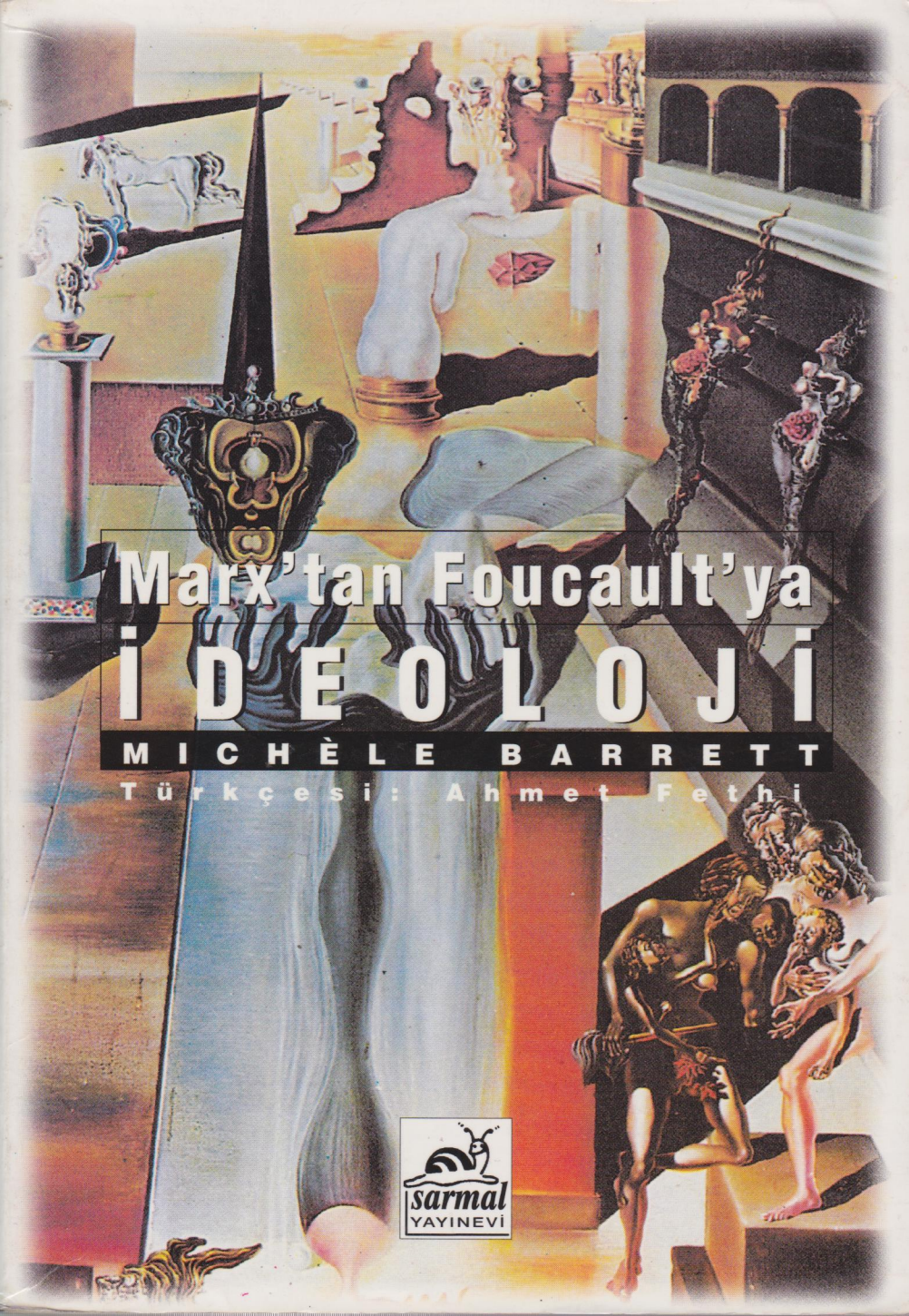


Marx'tan Foucault'ya İDEOLOJİ

MICHÈLE BARRETT

Türkçesi: Ahmet Fethi

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

Birinci Baskı : Ağustos1996

1996
Akçalı-Tuna Ajansı-Türkiye
Türkçe Yayın Hakları Sarmal Yayınevi

Teknik Hazırlık : M. Selim Talay
Kapak : İnci Batuk
Dizgi : Sevgi Kayıhan
Baskı-Cilt : Melisa Matbaacılık

MICHÈLE BARRETT

Marx'tan Foucault'ya
İDEOLOJİ

Türkçesi: Ahmet Fethi

Yazar:

Michèle Barrett Londra City University'de Sosyoloji Profesörüdür. *Women's Oppression Today* (London, Verso, 1980 ve 1989); adlı yapıtının yanısıra Mary Mcintosh ile birlikte *The Anti-Social Family* (London, Verso, 1982 ve 1991). Anne Phillips ile birlikte *Destabilizing Theory: Contemporary Feminist Dobates* (London, Polity Press, 1992) adlı yapıtların yazarıdır. Ayrıca Editörlüğünü yaptığı birçok kitap vardır. City University'de, Gender, Ethnicity and Social Change araştırma grubunun sürekli yöneticisidir. Londra'da yaşamakta olan Mrs. Barrett'in bir oğlu vardır.

İçindekiler

Önsöz 7

Bölüm I Klasik Marksizm ve İdeoloji Teorileri 9
1- Marx: Miras Bırakılan Çelişkiler 11
2- İdeoloji: Eleştiri mi, Betimleme mi? 28
3- Bilim ve Determinizm Sorunları 46

Bölüm II Marksist Modelin Çöküşü 59
4- İdeoloji, Siyaset, Hegemonya: Gramsci'den Laclau ve Mouffe'ye 61
5- Öznellik, Hümanizm, Psikoanaliz: Althusser'in Lacan'ının Ötesi 93

Bölüm III Hakikatin Siyaseti 135
6- Tarih, Söylem, Hakikat ve Erk: Foucault'nun İdeoloji Eleştirisi 137
7- Sonuç: Post-Marksizm ve İdeoloji Kavramı 173
Notlar 187

Önsöz

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

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

Bir ideoloji teorisinin ele aldığı sorunlar, isteksizlik duyulacak sorunlar değildir. Aksine, ele almak zorunda olduğumuz en ilginç ve ger-

çekten siyasal olarak en önemli konular arasındadırlar. Fakat bunları düşünmek için ve kısmen Marksist gelenekteki kısıtlayıcı ve daraltıcı şeyler nedeniyle, Marksist ideoloji kavrayışından uzaklaşmamız gerekir. Kitabın daha sonraki bölümlerinde, Marksizmin daha genel zayıflıklarından bazılarını, özellikle de "evrenselciliği"ni tartışıyor ve "görecilik" konusunu yeniden düşünmeyi öneriyorum. "İdeoloji"nin ele aldığı şeyin modern bir teorisi bakımından Marksist geleneğin diğer bir önemli sorunu da, orada boşuna bir öznellik teorisi aramamızdır. Kitabın ileriki sayfalarında, özellikle psikoanalitik projenin böyle bir teoriye katkısıyla ilişkisi içinde bu sorunları da ele alıyorum.

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

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

Bölüm I

Klasik Marksizm ve İdeoloji Teorileri

1

Marx: Miras Bırakılan Çelişkiler

Marx'ın ideoloji teorisiyle ilgili önemli yazına bakan herhangi biri, Marx'ın bu konuda düşündüğü şeyin ürkütücü çeşitlilikte yorumlarıyla karşılaşır. Ürkütücü diyorum; çünkü anlaşmazlıklar yelpazesi, önemli bir düşünürle ilgili "ikincil kaynaklar"da normal olarak karşılaşılandan çok daha geniştir ve anlaşmazlık konusu olan sorunlar, kesinlikle temel sorunlardır. Bu kafa karışıklığının birçok nedeni vardır ve kuşkusuz bunlardan biri de, sadece ana hatlarını çizdiği konumun çok tartışmalı olduğu ilk çalışmalarında "aktarılabilir alıntılar"ın –Marx'ın doğrudan ideolojiyi ele aldığı ya da onu tanımlama riskini göze aldığı pasajların– bulunur olması olgusudur. Bu nedenle bu anlaşmazlıkların bir kısmı, daha fazlasıyla Marx'ın ideoloji konusunda söylediklerine değil, bir bütün olarak bu teorilerin farklı yorumları temelinde Marx'ın söylemiş olabileceklerine –ya da gerçekten söylemeye *niyet ettiğine*– dayanır. Ayrıca Marx'da ideoloji kavramının birkaç ayrı –ve bazı bakımlardan çelişkili– kullanımı vardır ve elbette, çeşitli yorumcular bunları seçici bir şekilde çekip almışlardır. Sorun, siyasal çömezler arasındaki öğretisel bir anlaşmazlık konusu ya da profesyonel marksologların akademik ukalalığı sorunu değildir. Zira eserlerinin çeşitli yerlerine serpiştirilmiş bazı anlamlı ve aydınlatıcı pasajlarda Marx, insan kuşaklarının imgelemini yakaladı "ideoloji"ye kapitalist topluma eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşmayı harekete geçirdi. Fakat çok büyük olsa da çağdaş Batı siyasal dünyasında Marksizmin kimi temel zayıflıklarının suçu, bu inan-

dırıcı, yine de birçok yönde doyurucu olmayan düşüncelerin kapısına koyulabilir.

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

Ne var ki, bu konuda Marx'ın eserine geri dönmek gerekir; çünkü onun düşünceleri etrafında süren tartışmalar, hakikaten, ideoloji üzerine düşüncenin "klasik geleneği"ni oluşturur.[1] Göreceğimiz gibi, belli temel konularda –ideolojinin zorunlu olarak bir yanılsama ya da çarpıtma olup olmadığı, ekonomik olarak belirlenip belirlenmediği gibi konularda– Marx'ın savlarındaki tutarsızlıklar ve vurgu değişiklikleri, sonraki Marksist teoride uzun bir tartışma destanının ortaya çıkmasında önemli bir rol oynamıştır. İdeoloji ile ilgili Marksist tartışmalar, özellikle Avrupa'da iki savaş arası dönemden beri, daha geniş bir toplumsal ve siyasal teoriye yayılmış olmasına karşın, tarihsel gelişimiyle ilgili bir bilgiye sahip olmadan ideoloji kavramı yeterince anlaşılamaz.

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

> **Marx I** İnsanlar kendi kavrayışlarının, düşüncelerinin, vb. üreticileridirler – üretken güçlerinin ve en ileri biçimlerine kadar bu güçlere karşılık gelen karşılıklı ilişkilerinin belirli bir gelişimiyle koşullanan gerçek, aktif insanlar. Bilinç, bilinçli varoluştan başka bir şey asla olamaz ve insanların varoluşu, onların fiili yaşam süreçleridir. Eğer bütün ideolojide insanlar ve onların koşulları, *camera obscura*'daki gibi başaşağı görünüyorsa, bu görüngü, tıpkı nesnelerin retina üzerinde ters durmaları o nesnelerin fiziksel yaşam sürecinden kaynaklandığı gibi, insanların tarihsel yaşam sürecinden kaynaklanır.[2] [*Alman İdeolojisi*, çv. Sevim Belli, Sol Yayınları, 3. baskı, 1992, s. 42]

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

"Sahte bilinç" nosyonunun meziyetleri ya da kusurları ne olursa olsun, Karl Marx'la fazla ilişkisi yoktur denilebilir. Bu nedenledir ki, John Plamenatz'ın ideoloji üzerine kitabını bahtsız siyaset bilim öğrencilerinin başına sarmak yerine kütüphanelerin arşiv bölümüne göndermek gerekir. Plamenatz'da "Marx, ideolojiye çoğunlukla 'sahte bilinç'

demiştir" ya da "Marx, devletle ilgili burjuva düşüncelerin bir sahte bilinç örneği olduğuna inanıyordu", hatta "Marx, ideolojiyi meydana getiren öğeleri ayırt etme zahmetine katlanmadı, dolayısıyla bu öğelerin tamamının 'sahte bilinç' başlığı altında uygun bir şekilde toplanıp toplanamayacağı sorusunu sormadı" gibi kesin ifadelere rastlanır.[3]

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

"Sahte bilinç" ifadesi, Marksist ideoloji teorilerinin, hem destekleyenlerinin hem de eleştirenlerinin zaman zaman kaba bir kısaltma olarak yararlı bulduğu bir versiyonunu özetler. Örneğin Martin Seliger, ideoloji üzerine "ortodoks Marksist öğreti" anlatımında Plamenatz'ın yanılgısını kabul eder (bu konuda çeşitli yorumcuların yaptığı gibi); fakat hemen ardından, Marx bizzat sahte bilinç terimini kullanmamış olsa bile Marx'ın tutumunu doğru bir şekilde yansıttığını ileri sürer. Seliger, genel olarak Marx ve Engels'in eserlerinde tekrarlanan karışıklığın kaynağı olarak gördüğü *camera obscura* metaforunu, Marx'ın ideoloji üzerine düşüncesinin en zayıf noktası olarak saptar.[6] Bu konuda kuşkusuz haklıdır; fakat ideoloji kavramı üzerine başka ve belki de daha doyurucu formülasyonları Marx'ın diğer yazılarında arama yönünde açık savlar da var. Tartışılandan bir bakıma farklı bir ideoloji yorumunu gösteren ve incelemek istediğim Marx'ın sonraki savı, *Alman İdeolojisi*'nden aktarılan pasajı takip eder.

Marx II Gökten yeryüzüne inen Alman felsefesinin tam tersine, burada yeryüzünden göğe çıkıyoruz... Gerçek, aktif insanlardan yola çıkıyoruz ve on-

ların gerçek yaşam süreci temelinde, bu yaşam sürecinin ideolojik yansı ve yankılarının gelişimini gösteriyoruz. İnsan beyninde oluşan hülyalar da, zorunlu olarak, ampirik olarak seçilebilir ve maddi öncüllere bağlı maddi yaşam süreçlerinin yüceltilmeleridir. Bu nedenle ahlak, din, metafizik ve ideolojinin geri kalan kısmı ve bunlara karşılık gelen bilinç biçimleri, artık bağımsızmış gibi görünmezler. Bunların tarihi yoktur, gelişmeleri yoktur; fakat kendi maddi üretimlerini ve maddi ilişkilerini geliştiren insanlar, kendi gerçek varoluşlarıyla birlikte, kendi düşüncelerini ve düşünce ürünlerini de değiştirirler. Bilinç yaşamı belirlemez, yaşam bilinci belirler.[7] [*Alman İdeolojisi*, s. 42-43]

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

Marx, dini sır olmaktan çıkarmanın daha genel bir toplum yorumunun anahtarı oduğuna inandığı için, din merkezi bir konudur. Bütünlüklü felsefesinde bu o kadar merkeziydi ki, "din eleştirisinin her eleştirinin önkoşulu" olduğunu savunuyordu.[8] Birçok yazar, haklı olarak, *Alman İdeolojisi*'nde Marx ve Engels'in geliştirdiği savların habercisi olarak, sol-Hegelci felsefede geliştirilen din eleştirisine –en başta da Ludwig Feuerbach'ın– işaret etmiştir. Örneğin Jorge Larrain, Marx'ın din eleştirisinden şöyle söz eder: "Burada Marx, kendi ideoloji kavramının önemli öğelerinden birini, yani dinin eksikli bir gerçekliği zihinde telafi ettiğini; gerçek dünyanın çelişkilerini çözme çabasında gerçek dünyanın ötesine geçen uyumlu bir çözümü imgelemde yeniden kurduğunu tahmin eder."[9] Larrain, bu "tahmin" sürecinin, Marx'ı bizim şimdi "ideoloji" dediğimiz şey konusunda terimin kendisini kullanmadan teorik bir tutum geliştirmeye götürdüğünü ve bu durumun, Marx'ın daha sonra *Kapital*'de ideoloji olarak meta fetişizmi üzerine çalışması için de geçerli olduğunu belirtir.[10] Bir an için bunu bir tarafa bırakarak, Marx'ın din ve "insan beyninde oluşan [diğer] hülyalar" eleştirisinin tözsel noktası üzerinde yo-

ğunlaşalım. Jorge Larrain, Marx ve ideoloji üzerine yazı yazanlar arasında genel terimlerle geniş kabul gören bir tezi, ayrıntısıyla ve büyük bir inandırıcılıkla eklemledi: Marx'ın ideoloji kavramı, sadeleştirilemez "hassas" bir çekirdeği bulunan bir kavramdır. Burada din eleştirisi, genelde Marx'ın insanların kendi toplumsal dünyalarını kavrama aracı olan inanç sistemlerine ve düşün yapılarına götürdüğü kesin eleştirel yaklaşımın bir örneği olarak işe yarayabilir.

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

Lukács tarafından geliştirilen savlarla daha yakından ilişkilendiren bir yorumu öne çıkarır.

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

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

McCarney'in savı şahsen beni ikna etmiyor. İdeoloji konusunda bir "sahte bilinç" konumunun Marx'a yansıtılma derecesini vurgulamakta haklıdır. Marx'ın ideolojiye birçok göndermesinin, sadece kendileriyle polemiğe girdiği "ideologlar"a –çoğunlukla idealist eğilimleri bulunan

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

> **Marx III** Egemen sınıfın düşünceleri her çağda egemen düşüncelerdir; yani, toplumun egemen *maddi* gücü olan sınıf aynı zamanda egemen *entelektüel* gücüdür de. Maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf, aynı zamanda zihinsel üretim araçlarını da kontrol eder; öyle ki, bu nedenle, genel olarak konuşursak, zihinsel üretim araçlarından yoksun olanların düşünceleri o sınıfa tabidir. Egemen düşünceler, hakim maddi ilişkilerin ideal ifadesinden başka bir şey değildir.[19] [*Alman İdeolojisi*, s. 70]

Yine *Alman İdeolojisi*'nden alınan bu pasaj, ideolojinin toplumsal sınıfla ilişkisi konusunda iki ayrı belirleme yaparak, ideolojiye farklı bir perspektiften yaklaşır. Marx, egemen sınıf düşüncelerinin egemen düşüncelerde olduğu büyük iddiasıyla başlar; fakat bunun niçin böyle olduğunu ileri sürmeye geçtiğinde verdiği açıklama, çok basit bir açıklamadır –egemen sınıf, ideolojik üretim araçlarını kontrol eder. O halde bu, fikir ve bilinç oluşturma araçlarının sahipliğinde ya da kontrol edilmesinde asli olarak var olan ideolojik güçle ilgili genel bir belirlemedir. Bunu yüzeysel değeriyle alırsak, bütünüyle tartışmasızdır ve örneğin Rupert Murdoch ve Robert Maxwell'in göze çarpan örnekleri olduğu son de-

rece siyasallaşmış küçük bir ideologlar grubunun, basının sahibi ve denetçisi olması olgusunun Britanya'daki siyasal kültür düzeyini belirlediğine pek çok sosyalisti ikna etmek gerekmez.

Ne var ki, görünüşte açık bu belirlemenin son derece tartışmalı iki boyutu var. İdeolojik üretim araçlarından yoksun olanların, genel olarak konuşursak, bu nedenle egemen sınıfa "tabi" olduklarını söylemek, popüler bilinç ve popüler kültür etrafında bir dizi güç konuyu akla getirmektir. Marx'ın bu pasajda onayladığı geleneksel ideolojik "tabilik" nosyonunun, kurbanı oldukları söylenen ürünlere birçok kadının duyduğu tutkulu hevese fazla hak vermediği hafif TV dizileri, telif ücretleri ya da romantik öykü gibi kültürel görüngüler üzerine feminist çalışmalar bu sorunları en çarpıcı biçimde ortaya çıkardı.[20] En azından bu tür "tabilik" süreçlerinin etkili yolma biçimlerinin, sonunda hiç kimsenin çıkarına olmayan çıkar anlaşması nosyonunun ötesine giden ideolojinin inşasına katılım da hesaba katılarak daha sofistike bir çözümlenmesine gereksinmemiz olduğu geniş ölçüde kabul ediliyor. Feministler bu sorunu güçlü bir şekilde gündeme getirmiş olmalarına karşın, açıkça genel bir sorundur ve birçok kişi, genel olarak Marksist ideoloji teorisinin kırılgan bir öğesine dokunduğunu ileri sürer. Yani, görünüşte kavramda asli olarak var olan bir varsayıma, bilincin ilerici düzeylerini ya da yanlarını az çok saptayabileceğimiz varsayımına meydan okur. Bu sorun daha sonra ayrıntılı olarak ele alınacak.

Marx'ın belirlemesiyle ilgili ikinci bir sorunun kabulü de dolaylı olarak feminizme atfedilebilir. Dale Spender'in tezi şöyledir: Erkekler dili kontrol ederler, medyayı kontrol ederler, yayın ve eleştiri kurumlarının kapılarını kontrol ederler: Marx'ın "zihinsel üretim araçları" dediği şeyleri kontrol ederler ve temsil ettikleri çıkarlar, sermayenin çıkarlarından çok erkeklerin çıkarlarıdır. Dale Spender'in kitaplarının başlıkları – örneğin, *Man Made Language*, *Women of Ideas - and What Men Have Done to Them* ve *For the Record*[21]– feminist ataerkil kültür eleştirisinin bu versiyonunun altında yatan teoriyi gösterir. Spender'ın çalışmasının teorik konumu geniş ölçüde eleştirilmiştir[22] ve burada ayrıntısıyla üzerinde durmama gerek yok.

Spender'ın Marx'ın belirlemesini genişletip farklı bir egemen gruba uygulaması –sınıftan çok cinse dayalı– Marx'ın buradaki savının zayıflığını gösterir. Egemen sınıfın ideolojisinin egemen olduğu belitsel

midir ya da bu, zihinsel üretim araçlarının sınıfsal kontrolü sayesinde mi gerçekleşir? Açıkçası, sadece cinsiyeti değil, ırkçılık ve bununla bağlantılı yapısal etnik eşitsizlikleri de hesaba katacaksa, Marx'ın belirlemesinin önemli ölçüde yeniden düşünülmesi gerekiyor. İngiliz medyasının ve kültürel pratiklerinin ırkçı niteliğini[23] ve kontrol etmek bir yana, bu alanlara katılımdan siyahların dışlanmasını çözümleyen giderek büyüyen bir yazın var. Bu ırkçılık karşıtı savlar da, zihinsel üretim araçlarının kontrolü nosyonuyla aynı çerçevede işler: Bu, "egemen sınıf" düşünceleriyle ilgili savı nasıl etkiler? Bu noktaların önemi, Marx'ın ideoloji teorisinin zorunlu olarak toplumsal sınıfla ilişkili olduğu varsayımına meydan okumasında yatar. Sorun salt Marx'ın sezgisinin başka bir toplumsal bölünmeye –cins ve ırk bölünmesi gibi– *uygulanabilmesi* değil, bu diğer toplumsal bölünmelerin önemini kabul etmenin, egemen sınıf terimiyle anlatılmak isteneni yeniden düşünmeye bizi zorlamasıdır.

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

Genel bir ideoloji teorisi geliştirme projesiyle ilişki içinde incelendiğinde bu sav da sorunludur. Daha sonra göreceğimiz gibi, Ernesto Laclau siyasal ideolojilerin "sınıf aidiyeti" niteliğinin, daha önce bir çok kişi tarafından yapıldığı gibi hesaba katılamayacağını gösterdiğinde, siyasal ideoloji konusundaki Marksist teoride belirleyici bir değişiklik oldu.[25] Çeşitli sınıf ideolojileriyle aynı hizaya konulmasının olanaklı olduğu anlaşılan ve dolayısıyla, zorunlu olarak bir "sınıf aidiyeti" niteliği bulunduğu söylenemeyen bir dizi fikirsel yapının ("yurtseverlik" bunun iyi bir örneğidir) var olduğu açıktır. İdeolojinin sınıfla bağlantılı olup ol-

madığı ya da hangi anlamda bağlantılı olduğu ile ilgili tarışmalar, son yıllarda son derece önemli olmuştur. Geriye dönüp Marx'ın ideoloji üzerine düşüncesiyle ilgili yorumlara bakarsak, bu merkezi konudaki görüşlerinin sorunlu olduğunu ve çeşitli okumaların sunulmakta olduğunu görebiliriz.

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

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

1859'a gelindiğinde Marx, kendisinin ve Engels'in 1845-1846'da yazdıkları *Alman İdeolojisi*'nde ana hatlarını çizdikleri formülasyonlardan uzaklaşmıştı. Bu pasaj, ideoloji üzerine üç önemli tezi özlü bir şekilde tanıtmasıyla dikkate değerdir: Ünlü "temel ve üstyapı" metaforu, ide-

olojik "mücadele" düşüncesi ve ideoloji ile bilgi (ya da bilim) ayrımı. Burada Marx'ın ideoloji teorisindeki "topografik" metafor denilen şeyin üzerinde durmamız gerekmiyor –aynı metinde bunu aşağıdaki terimlerle betimler: "Üretim ilişkilerinin toplamı, toplumun ekonomik yapısını, üzerinde hukuksal ve siyasal bir üstyapının yükseldiği ve belirli toplumsal bilinç biçimlerinin karşılık geldiği gerçek temeli oluşturur."[29] [s.23] Bu, muazzam bir güç kazanmış bir ideoloji imgesinin klasik bir ifadesi olmasına karşın, burada bile, devlete ilişkin olarak sunulan "toplumsal bilinç"in üstyapıyla ilişkisi bir bakıma açık olmadığı için, formülasyonun belirsiz olduğunu belirtmek gerekir. Stuart Hall'ün *Alman İdeolojisi*'nden alınan benzer bir pasajla ilişki içinde yorumladığı gibi, bu embriyonik temel/üstyapı modelinde iki değil, daha çok *üç* düzlem var gibi görünüyor –birincisi, maddi üretim "temel"i; ikincisi, sivil toplum ve devlet düzlemi ve üçüncüsü, bilinç, felsefe, din, vb. alanı.[30] Marx'ın ideolojiyi sivil toplum ve devlet –siyasal topluluk olarak toplum– düzlemine denk yücelme isteksizliği, ideoloji konusunda klasik determinist denilen tutumdaki birçok belirsizlikten birinin kaynağıdır. Kuşkusuz, birçokları için ekonomik olarak verili "gerçeklik"in yansıması olarak değişmez bir ideoloji kavrayışını simgeleyen temel-üstyapı metaforu, epeyce eleştirel ilgiye maruz kalmıştır. İdeolojiyle ilgili klasik tartışmalardaki belirleme sorununu daha genel değerlendirilirken buna işaret edilecek.

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

Pasajın son cümlesini, bilim/ideoloji ayrımı üzerine tartışmaya uygun düşen Marx'ın yöntembilimsel konumuyla ilgili genel bir fikir vermek için aktarıyorum. Epistemolojik bir gerçekçi olduğunu göstermek için daha açık bir ifadede bulunabilir miydi? Marx bir toplumun kendisiyle ilgili söyleminin geçerliliğini kabul etmez, bunu bir bilgi kaynağı olmaktan çok açıklanması gereken bir görüngü olarak görür. Ne var ki, bu da, özgül bilim ve ideoloji sorunu konusunda Marx yorumlarının ka-

çınılmaz çeşitliliği konusundan ve epistemolojik gerçekçilik geleneklerinin, örneğin Foucault'nun konumuyla bağdaşıp bağdaşmadığı ya da ne ölçüde bağdaştığı ile ilgili daha genel anlaşmazlık sorunundan daha az açık bir konudur.

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

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

Burada, Louis Althusser'in daha sonra siyasal "düzlem" –toplumsal oluşumun kendi başına etkili olan bir kesimi– dediği şeyin özgül işleyişi değerlendiriliyor.[32] Hall'ün savının amacı, yirminci yüzyıl Marksist teorisinde devletin işleyişini ideolojik bakımdan çözümleyen ve bu çözümlemeyi mekanik olmayan bir şekilde toplumsal bütünlüğün diğer yanlarıyla ilişkilendirmeye çalışan yeni geleneği bizzat Marx'ın kendisine kadar geri götürmektir. Deyim uygunsa, bizzat Marx'ın ekonomi ile ideoloji arasındaki dolayımsız bir ilişkiyle çalıştığı varsayımından insanları vazgeçirmek olduğu kadar, sadece Gramsci'nin değil, Althusser,

Poulantzas ve (daha yakın zamanlarda) Laclau'nun da katkıları bakımından Marx'taki referans noktasını göstermektir. Stuart Hall'ün vurguladığı gibi, siyasal düzlem –şimdilik hem devleti hem "sivil toplum"u dahil edebileceğimiz– bir bütün olarak toplumsal ilişkilerde belirlenme genel sorununa Marx'ın yaklaşımıyla böylesine önemli bir dolayım kurmayı sağlar.

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

John Mepham, Marx konusunda yazı yazan birçok yazarın kabul ettiği bir konuda ve ideoloji kavramı üzerine genişletilmiş bir sav ileri sürer –Marx *Kapital*'i yazmaya başladığında ideoloji sözcüğünden büyük ölçüde vazgeçilmiş olmasına karşın, ideoloji ile ilgili en ayrıntılı ve sofistike teorik savlarını içeren çalışmanın bu olduğu savı.[34] *Kapital*'deki "meta fetişizmi" teorisinin, insan emeğiyle oluşan ilişkilerin nasıl şeyler arasındaki ilişkiler gibi göründüğünü açıklayan kapitalist toplumdaki ideolojinin teorisi olduğu uzun süreden beri geleneksel olarak kabul edilmektedir.[35] ("Meta fetişizmi", bazen yanlış varsayıldığı gibi kapitalizmdeki tüketimciliğin bir betimlemesi değil, *şeyleşmenin* bir çözümlemesidir.) John Mepham, *Kapital*'de "görüngüsel biçim" kavramlarını "gerçek ilişki"ye bağlayan tezi belirtir: Tez, basitçe, görüngüsel biçimin gerçek ilişkiye bulanıklık ya da görünmezlik kazandırdığı tezidir. Bu nedenle, örneğin bir *şeye* karşılık bir ödeme gibi görünen ücret biçimi, gerçekte, satın alınan şeyin bir üründen çok emek zamanı olduğu bir sözleşmenin parçası olması olgusunu maskeler. Mepham, Marx'ın bir yanda görüngüsel biçim ya da görüntü ile diğer yanda gerçek ilişki ya da öz arasına koyduğu ayrımın –kapitalizmin işleyişiyle ilgili bütün çözümlemesinin dayandığı bir ayrım– yüzeydeki ve temeldeki süreçler nosyonundan çok daha büyük bir epistemolojik içeriği

bulunduğunu ileri sürer. Mepham'a göre bu ayrımın sistematik olarak ideolojiyle ilişki içinde ve özel olarak da bir mistifikasyon sorununun gündeme geldiği yerde akla getirilmesinin nedeni budur. Bu nedenle, Marx'ın meta fetişizmi çözümlemesi, "ideolojik yanılsamaların kaynağı, bizzat gerçekliğin görüngüsel biçimidir" şeklindeki genel bir teorinin sadece bir örneğidir.[36]

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

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

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

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

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

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

Çoğunlukla "ideoloji ve bilim" başlığı altında tartışılan daha felsefi epistemoloji sorunu bununla ilgilidir. Marx'ın epistemolojik açıdan ne ölçüde bir gerçekçi, ne ölçüde bir görececi olarak yorumlanabileceği konusunda fikirler değişmektedir ve bu, birçok lokal tartışmanın etrafında döndüğü konudur. Çağdaş teori bakımından da bütünüyle yeni bir yaşam gücü kazanmıştır: Foucault'nun, "hakikat rejimleri"nin işleyişi lehine "Hakikat"i reddi, epistemolojiyi toptan yeniden düşünme örneğinden başka bir şey değildir. Foucault'nun kesin bir şekilde açığa kavuşturduğu gibi, bizzat ideoloji kategorisi, böylesine önemli bir yeniden düşünmeden yarasız beresiz çıkmaz.

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

2

İdeoloji: Eleştiri mi, Betimleme mi?

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

"İdeolog" teriminin çağrışımlarındaki bu fark, ideolojinin anlamı konusunda Marksist gelenekte karşılaşılan iki farklı gelenekten kaynaklanır. "Batılı" görüş, gevşek bir şekilde, bir önceki bölümde gösterdiğim şeyin Marx'ın tutumu olduğuna dayanır; Sovyet görüşü ise, yine gevşek bir şekilde, Lenin'in tikel bir sınıfın bakış açısı olarak ideoloji anlayışına dayanır. İdeoloji üzerine yakın zamanda yayımladığı iki kitabıyla haklı olarak önemli bir etkide bulunan Jorge Larrain,[1] Marksist

düşüncede bu alandaki temel çelişkiyi açığa kavuşturmakla onurlandırılmalıdır. Kavram üzerine özet bir denemesinde, "Marksist gelenekte iki başlıca ideoloji kavrayışının varlığı, birçok tartışmanın kaynağıdır. Bugünün kimi yazarları, bu versiyonlardan sadece birinin hakikaten Marksist olduğuna inanırken, Marx ile Lenin arasındaki farkı kabul edemeyen bazıları ise, iki versiyonu uzlaştırmaya çalışırlar" sonucuna varır.[2] Larrain, ideoloji üzerine birçok tartışmayı bu karşıt kavrayışlar –Marx'taki "olumsuz" ya da "eleştirel" ideoloji teorisi ile Lukács ve Gramsci'de olduğu kadar Lenin'de de rastlanan tarihsel toplumsal sınıflarla bağlantılı genel dünya görüşlerinin ve bakış açılarının "olumlu" ya da betimleyici tanımı– etrafında merkezileştirir. Kuşkusuz, bunu Marksist ideoloji teorilerindeki temel bölünme olmasa da, temel bölünmelerden biri olarak görmek için neden var. Ne var ki, konuyu bütünsel karayışında Larrain'in bu farkı abarttığı ileri sürülebilir; ideoloji kavramı, diğer birçok anlamlı tartışmayı da üretmiştir ve bunlardan bazıları bugünkü teori tartışmalarını etkilemektedir.

İDEOLOJİNİN 'ELEŞTİREL' TANIMI

Önce bütünün "Marx" kutbunu ele alarak tartışmaya bakalım. Bir önceki bölümde ileri sürdüğüm gibi, Marx'ın çeşitli ideoloji tanımlarının hepsinde eleştirel bir çekirdek vardır. İster yanılsama ve mistifikasyondan ve din eleştirisinden, ister meta fetişizmi teorisinden ve kapitalizmdeki diğer şeyleşme biçimlerinden söz etsin, Marx'ın ideoloji düşüncesini kullanışı, tartışmasız biçimde "eleştirel" bir kavrayışa dayanır. Larrain'in terimleriyle, ideolojiyi düşüncenin bir tür çarpıtılması olarak kavraması anlamında "olumsuz" bir kullanımdır. Marx'ın bir yanda bilgi ya da bilim ile öte yanda ideoloji arasında bir ayrımı açıkça önermesi anlamında "epistemolojik" bir kulanımdır da: İdeolojinin yetersiz bilgi statüsü hakkında iddialarda bulunur.

Marx'ın kullanımıyla uyumlu sonraki yaklaşımlara rastlamak zor değil ve bu kullanım salkımından bir iki örnek vereceğim. Kesinliği bakımından göze çarpan yakın zamanın bir örneğine bakalım. Terry Lovell, "o halde ideoloji, yetersizliği toplumsal olarak motive edilen yanlış

inançlar üretme ve yayma olarak tanımlanabilir. Bu tanım, diğer iki kategoriyi, toplumsal olarak motive edilmeyen yanlış inançlar ve toplumsal olarak motive edilen geçerli inançlar kategorilerini kabul eder ve ikisini de ideoloji kategorisinin dışına yerleştirir" diye yazar.[3] Lovell, tam da bu kesin tanımın, hem çarpıtılmış bilgi olarak ham de sınıf bağlantılı düşünceler olarak ideoloji tanımının maruz kaldığı birçok tuzaktan sakındığını ileri sürer. Konuyla ilgili bütün Marksist yazarların değil, fakat bizzat Marx'ın hayranlık verici bir muhakeme yöntemi izlediğini belirten Lovell, "verili bir düşünceler gövdesinin ya da teorinin sınıf çıkarlarına hizmet ettiğini kanıtlamak, her zaman ideoloji etiketini haklı göstermeye yetmez. Çalışmayı değerlendirmek için *ilk önce* epistemolojik ölçütü uygulamak her zaman zorunludur. Sadece söz konusu düşüncelerin kendi nesneleri için yetersiz oldukları bolca gösterildiği zaman ve yetersiz kalan yanların sistematik bir şekilde sınıf çıkarlarına dokunduğu da gösterildiği zaman, ideoloji eleştirisinin tamamlan"dığında ısrar eder.[4] Terry Lovell'ın tanımı, Marx'ın kendi düşüncesinin "eleştirel" ve "epistemolojik" geleneğinde bir açıklık modelidir. Lovell kendi savını sınıfsal bir ideoloji çözümlemesine bağlar ve ideolojiyi, Raymand Williams'ın "duygu yapıları" dediği şey gereğince kurmaktan çok özel olarak bilinçli inançlar düzleminde kurar: Bu ikisi de, daha sonra göreceğimiz gibi "eleştirel" tutumla yan yana gitme eğilimindedir.

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

1. "Okul, devletin hakim ideolojik aygıtıdır."
2. "Her toplumsal sınıftan çocukları ilkokul çağından alır; sonra on yıl boyunca ... kafalarına ... egemen ideolojiyle sarılmış bir miktar 'khow-how' (... doğal tarih ... edebiyat) ya da basitçe saf haliyle egemen ideoloji (etik, yurttaşlık bilgisi, felsefe) doldurur."
3. "Yaklaşık 16 yaşlarında çocukların büyük bir kitlesi dışarı atılır [işçiler ve köylüler] ... Okula uyum gösteren gençliğin bir kısmı ... biraz daha

ileri gider (teknisyenler, sekreterler, alt düzey yöneticiler) ... Bir kısmı zirveye ulaşır (entelektüeller, yöneticiler, polis, politikacılar, idareciler, ideologlar)."

4. "Yolda dışlanan her kitleye, sınıflı toplumda yerine getirmek zorunda oldukları role uygun ideoloji pratik olarak verilir." (Sömürülen işçilerin "ulusal" ve "apolitik" olan bir bilinci vardır; yöneticilerin "insan ilişkileri" vardır; baskı aracıları itaati güçlendirebilir; ideologlar bilinci manipüle edebilirler.)

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

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

Bu noktada, Althusser'in önermesiyle ilgili iki sorunu belirtmek gerekir. Savın merkezi bir itkisi de, işçi ve köylü kitlesinin "apolitik" bilincinin açıklanmasıdır ve elbette, "eleştirel" ideoloji teorilerinin önemli siyasal işlevi budur. Bu teoriler, işçilerin nasıl ve niçin sömürüldüklerini ifade eden bilinç biçimleri ve değişim olanaklarını geliştirmediklerini açıklamaya çalışmalıdırlar. Althusser olayında birçok kişi, onun bu konuda aldığı aşırı tutum ve mücadele ve direnişe ne kadar az yer bıraktığı üzerinde yorumda bulunmuştur.[6] İşçilerin bilincini ele alırken Althusser popüler sağduyuya işaret eder ve betimlemesinin büyük bir kısmı tırnak arasına alınır: "'Oldukça gelişmiş,' 'profesyonel,' 'etnik,' 'yurttaş' 'ulusal' ve apolitik bilinç." Doğrudan ileri sürmeye hazır olduğu tek öğe, işçilerin apolitik bir bilinci bulunduğu düşüncesidir. Yine de, Althusser'in iddialarının dayandırılabileceği ampirik kanıtlardan kuşkulanmak için

epey boşluk var. İşçilerin bilincinin tabi olduğu "hakim bir ideoloji"nin bulunduğuna dair yaygın Marksist nosyonu eleştirel incelemelerinde Nicholas Abercrombie, Stephan Hill ve Bryan Turner, "Hakim İdeoloji Tezi"nin ampirik olarak yanlış olduğunu güçlü bir şekilde ileri sürerler.[7] Diğer şeyler arasında, geç kapitalist toplumda işçilerin bilinciyle ilgili birçok sosyolojik incelemeyi çözümler ve bu işçilerin, apolitik olmak bir yana, yaşadıkları dünyanın adaletsizliği ve sümürücülüğü konusunda açıkça formüle edilmiş bir kavrayışa, "zenginler için ayrı bir yasa, yoksullar için ayrı bir yasa" ifadesiyle özetlenebilecek bir kavrayışa sahip oldukları sonucuna varırlar.[8] Abercrombie ve arkadaşlarına göre, işçilerin bu eşitsizliği kabul etmesinin nedenleri, işçi sınıfı içinde etkili olan bir "değer konsensusu" ya da "hakim ideoloji" nosyonundan çok reformizmin anlaşılabilir ekonomik yararlarıyla ilişkilidir. Aksine, işçi sınıfının içinde önemli değer anlaşmazlığının var olduğunu ileri sürerler – hakim sınıf, değer konsensusu ya da "hakim ideoloji"yle birbirine bağlı olmasına karşın.[9] Bu sav, sadece Althusser'in tezine değil, "eleştirel" tutumla bağlantılı birçok sava ve işçi sınıfının yetersiz radikal bilincini teorileştirme çabasına da açıkça meydan okur.

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

'SINIF BİLİNCİ' TANIMI

Bazen "olumlu", "nötr" ya da betimleyici denilen karşı kutuptaki en önemli figürler Lukács ve Lenin'dir. Bu görüş ile "eleştirel" görüş arasındaki keskin karşıtlık Lenin'den bir aktarmayla görülebilir: "İşçi kitlelerinin kendi hareket sürecinde geliştirmiş olduğu bağımsız bir ideolojiden söz edilemeyeceğine göre, *tek tercih* ya burjuva ideolojisi ya da sosyalist ideolojidir. Orta yol yoktur (zira, insanlık 'üçüncü' bir ideoloji yaratmamıştır ve dahası, sınıf uzlaşmazlıklarıyla bölünmüş bir toplumda sınıfsal olmayan ya da sınıf üstü bir ideoloji asla olamaz)." Bu pa-

sajın dipnotunda Lenin, işçilerin elbette sosyalist ideolojinin gelişmesine katkıda bulunabileceklerini, fakat "işçi olarak değil, sosyalist teorisyenler olarak [bunu yaptıklarını]; başka bir ifadeyle, ancak kendi çağlarının bilgisini az çok edinebildikleri ve bu bilgiyi geliştirebildikleri ölçüde bunda rol oyna"dıklarını ekler.[10] Bu pasajdan, Lenin'in ideolojiyi tikel bir çağın ya da sınıfın dünya görüşü olarak değil, böyle bir sınıfa uygun sistemleştirilmiş ve ayrıntılandırılmış bir düşünce gövdesi olarak yorumladığını fark edebiliriz: ideolojiyi, entelektüellerin ve profesyonel ideologların ürettiği bilgi olarak görüyor. Sınıflı toplumda sınıfsal olmayan ideolojinin var olamayacağında ısrarı da eşit derecede önemlidir; bu o kadar doğrudur ki, "ideoloji" ile "sınıf bilinci" terimleri bu gelenekte neredeyse birbirinin yerine geçer bir hal alır.

Lenin'in ideoloji kavrayışı, kopmaz derecede sınıf mücadelesiyle bağlantılıdır. 1923'te Lenin'in ölümünden hemen sonra yazılan övgüsünde Georg Lukács, Lenin'in, proletaryanın sınıf bilincini otomatik olarak verili gören "Marksizmin mekanik uygulaması"nı fark eden ilk kişi olduğunu vurguluyordu. Bu hata –Lukács'ın, *proletaryanın kendi sınıfına uygun devrimci konuma ideolojik olarak tedricen evrilebileceğini* düşünmek olarak tarif ettiği[11]– Lenin'in parti örgütlenmesi ve bilincin yükseltilmesinde öncü partinin önemi teorilerini geliştirerek mücadele etmeye çalıştığı bir hataydı. Bu nedenle Lenin'in ideoloji kavrayışı, sınıf bilinciyle yakından bağlantılı olmasına karşın, bilincin tarihsel ekonomik ilişkilerin basit bir ayna imgesi olarak görüldüğü yansıtmacı bir tutum düzeyine inmez. Bu durumda Lenin'in kavrayışı, "kendinde" bir sınıf ile bilinci "kendisi için" bir sınıftan söz edilebilecek noktaya yükselmiş bir sınıf arasında Marx'ın yaptığı ayrıma kadar geri gider. "Yanılsama" nosyonu, bu ideoloji kavrayışına hiç uygun değil: Bilinç, tarihin özgül bir döneminde tikel bir sınıfa uygundur ve ideolojinin mutlak tarihsel olmayan bilgiyle varsayılan ilişkisi değil, bu tarihsel gerçeklik ideolojilerin gücünü ve zayıflığını verir.

Bu noktayı belirtenin Lukács olması tesadüf değil. Zira, Lenin'in ideoloji anlayışının temeli, ideoloji ve bilince yansıtmacı bir tarzda bakan Alman düşüncesi geleneğidir. Hegelci *Zeitgeist*, ya da çağın tini, bizzat Lukács tarafından özgül toplumsal sınıflarla bağlantılı olarak çözümlediği bir *Weltanschauung* düşüncesine, ya da genel dünya görüşüne

yol verir. Lukács, sınıf ideolojisini ve sınıf bilincini, Marx'ın temel-üstyapı metaforunda gerçekleştiği gibi ekonomik ilişkiler tarafından *belirlenmiş* görmez; aksine, ideoloji ve bilincin, bir üretim tarzının diğer özelliklerinden analitik bakımdan ayırılmaz olduğu (Hegelci) bir *bütünlük* görür. Lukács'ı kimi daha çarpıcı edebiyat teorileri geliştirmeye götüren, "bütünlük" olarak topluma bu vurgudur: Bir toplumdaki üretimin tarihsel örgütlenmesini o toplumdaki tikel bir sınıfa özgü genelleşmiş bir dünya görüşüyle bütünleştirir, sonra o sınıfın kültürel ve ideolojik ifadesini buna emdirir. Bu karmaşık bütünlük, kopmaz derecede iç bağlantılıdır ve Lukács'ın kültür üzerine daha ses getiren açıklamalarından bazılarına yol açan da budur. Örneğin, burjuva gerçekçi romanın, ancak burjuvazi tarihsel olarak ilerici bir sınıf olduğunda ilerici bir sanat biçimi olabileceğini ve gerileyen bir sınıfın sanat biçimi olarak modernizmin, zorunlu olarak dekadan bir stil olduğunu ileri sürer.[12] Bu tip formülasyonlar, ancak toplum "anlamlı bir bütünlük" olarak düşünülürse olanaklı olur ve bu görüşü sürdürmenin giderek zorlaştığı anlaşılmıştır. Gerçekten de, bazı çağdaş teorisyenlerin çalışmalarında toplum, "anlamlı" modelin gösterdiği kadar dehşetli bir şekilde entegre olması bir yana, bir "bütünlük" olarak bile düşünülmez.

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

Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci,* bir parti örgütlenmesi ve mücadelesi meselesi olarak sınıf bilincini yeniden kavramlaştırırken Lenin'in dönüştüreceği felsefi arkaplanı en açık bir şekilde gösteren metindir. Esas

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

Gareth Stedman-Jones, Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ni kapsamlı eleştirisinde, Lukács'ın duruşunun daha genel bilim-karşıtı tonlarını açığa çıkarır.[14] Tarih ve Sınıf Bilinci'ni "romantik bilim-karşıtı burjuva düşüncesi geleneğinin Marksist teorideki ilk önemli patlaması"[15] diye betimleyerek, Lukács'ın içine daldığı bilim-karşıtı Alman felsefesi geleneğine ve Alman insan bilimlerindeki nedensel çözümleme reddine işaret eder. Stedman-Jones, Lukács'ın bilim ve bilinçle ilgili alışılmış düşünme biçimlerinin olağanüstü tersi bir noktaya nasıl vardığını gösterir: Burjuva ideolojisinin bir parçası olarak bilim, salt tikel bir sınıf görüşünün ifadesi olma düzeyine indirilirken, proletaryanın bilinci –hakiki evrensel sınıfın bilinci olarak– nesnel bir statü kazanır.[16] Stedman-Jones'un belirttiği gibi, bu, işçi sınıfının öznelliğine tuhaf bir şekilde evrensel, nesnel bir statü yüklemeye olduğu kadar, oldukça görececi bir bilgi kavrayışına da yol açar.

Lukács, özellikle erken eserlerinde, tarihsizm suçlamasının en kırılgan hedefidir. Bununla birlikte, ideolojiyi tarihsel bir bütünlük içindeki bilinç gereğince gören diğer birçok kişiye de bu suçlama yöneltilmiştir. Lenin, Karl Korsch ve zaman zaman Gramsci, yönelimleriyle "tarihsist" görülmüştür. Ne var ki, bunlardan hiçbiri Lukács'ın yaptığı gibi mekanik bir sınıf bilinci kavrayışıyla hareket etmez, hiçbirinin Stedman-Jones'un Lukács'ta saptadığı bilim-karşıtı bir çizgisi yoktur ve hepsi ideolojik mücadeleye önem verir (Gramsci'de, çalışmasının ana konusudur). Bu anlamda, Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ni, ideoloji konusunda "tarihsel sınıf bilinci" tutumunun aşırı "kutbu" –savları, Lenin'in siyasi bilinci değiştirmede partinin rolüne yaptığı vurgudan önemli ölçüde etkilenen bir kutup–olarak görmek akla uygundur. Agnes Heller, Lukács'in *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin "sonraki yaşamında kendisi tarafından kesinlikle reddedilmesine karşın, teorik faaliyetinin paradigmatik ifadesi olarak görülmeye devam" edilmesini yorumladı.[17] Ben, bir bütün olarak Lukács'ın eserlerinde bu özel kitabın yeriyle ilgili belalı sorunları askıda bırakıyor ve burada salt bir durumun örneği olarak kullanıyorum.

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

BAZI 'KLASİK' ARABULUCULUKLAR

Klasik gelenekten birçok yazar, yukarda tartışılan iki kategorik uçtan hiçbirine düşmeden ideolojiye bakma yollarını göstermiştir. Bu sorunun çözümünün, birçok Marksist teorisyen için merkezi bir konu olduğu anlaşılmış olmasına karşın, sadece bir iki tanesine –salt olasılıkları göstermek için– bakmayıöneriyorum. 1923'te, Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin yazıldığı aynı yıl Karl Korsch, ideoloji sorununu, eleştirel/betimleyici tartışmasının iki kutbundan da eşit ölçüde uzak bir tutum oluşturacak şekilde ele alan bir deneme yazdı. Korsch, İkinci En-

ternasyonalin "vulger Marksizm"i dediği şeyi kesinlikle reddeder. "Yanılsama olarak ideoloji" tutumunu şu terimlerle betimler: "Vulger Marksizme göre *üç gerçeklik derecesi* vardır: (1) Son kertede tek nesnel ve hiç ideolojik olmayan gerçeklik olarak ekonomi; (2) ideolojiye bürünmüş olduğu için bir bakıma daha az gerçek olan hukuk ve devlet; (3) nesnesiz ve bütünüyle gerçekdışı olan ideoloji."[18]

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

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

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

Gramsci'nin bir "rıza" mücadelesi olarak hegemonya anlayışı, onu, epeyce ilgi uyandıran bir entelektüellerin rolü teorisi önermeye götürür. Gramsci, sınıf çatışmasının sürdüğü genel alanda "entelektüeller"in önemli bir rol oynadığını ileri sürer: Bireysel ideologların işleviyle sınırlı değil, daha geniş bir siyasal önemleri vardır. Çok daha önemlisi, Gramsci "geleneksel" ve "organik" entelektüelleri ayırt edebileceğimizi göstermiştir –birincisi egemen blokun sesi, ikincisi hegemonik hakimiyete karşı mücadelede ilerici sınıf güçleri adına konuşanlar olmak üzere.[22] Hegemonik çekişmede sınıfların daha elverişli noktalara hareket ettiği "konum savaşı"nda entelektüeller kesinlikle önemlidir; sonraki "manevra savaşı"nda ya da devlet erkini ele geçirmede daha az önemlidirler. Fakat Gramsci, Lenin'in görüşüyle belirgin bir karşıtlık içinde,

hegemonya kazanmayı iktidarın devrimci ele geçirilişinin bir *önkoşulu* olarak gerçekleşmesi gereken bir şey gibi görür.

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

Gramsci'yi "tarihsist" görüp görmeme sorunu, burada ilgilendiğimiz sınıf bilinci/eleştirel ideoloji tanımları yelpazesinde konulacağı yere bağlıdır. Bana göre Gramsci, iki uç arasında bir tür denge, ya da çözüm tutturur; hiç kimse, onun, kendisini Lukácsçı "anlamlı bir bütünlük" görüşüne yaklaştıran hegemonya mücadelesine vurgusunu "eleştirel" tanım ile birleştirdiğini gösteremez. Ne var ki, Gramsci'nin çalışmasında tözsel, gerçekten temel tanımsal güçlüklerin bulunduğu ve ideoloji konusunda Gramscici bir bakışı açısıyla ayrıntılı bir genel yargının bu sorunları çözmesi gerektiği söylenmelidir. Sorunlar şunları kapsar: İdeoloji ile hegemonya kavramları arasındaki ilişki, ya da entelektüel işbölümü nedir? İdeoloji özgül bir siyasal kavram, hegemonya daha geniş kültürel bir kavram mıdır (Hall ve arkadaşlarının gösterdiği gibi)? Bu iki kavram, rızanın zora dayanan ve dayanmayan yanlarına vurguyla nasıl ilişkilendirilir? (Örneğin, bu iki kavram Althusser'in ideolojik ve baskıcı devlet aygıtları ayrımıyla nasıl karşılaştırılır?) Gramsci'nin "zorunlu üstyapılar" olarak organik ideolojiler tanımı, bir mücadele alanı olarak ideoloji nosyonuyla çelişir mi? İdeolojinin belirlenimi sorunu bakımından bu belirsizliğin ne anlamı vardır? İdeoloji ya da hegemonya açıkça sınıf çözümlemesine bağlanır mı, ya da diğer siyasal çatışmalara ve hareketlere de uygun mudur? Gramsci'nin sezgi ve formülasyonlarının muazzam verimli olduğu –özellikle, Batı Avrupa'da post-Leninist siyasi tartışmalarda– kanıtlanmış olmasına karşın, yazılarında bırakılan bazı teorik belirsizlikleri çözmeye acilen gereksinim var.

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

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

Bu kiplikler, dogmatik bir şekilde belirtilmez ve Thompson, işleyişlerinde önemli ölçüde üst üste binmelerin olduğunu ve başkalarından tikel çözümlemeler istenebileceğini açıklar. Ne var ki onlar, ideolojiyi bir yanda, hakimiyet bakımından kavranan genel bir toplum, diğer yanda etkili olan önemli mekanizmanın dil olduğunda bir ısrar anlayışı içine yerleştiren bir tutum sergilerler. Bu bağlamda Thompson, klasik Marksist modelden kalkış yaptığı halde, "sınıf"tan genel bir "hakimiyet" teorisine önemli bir sıçrayış yaparak, konunun epistemolojik denilen tarafında bir tutum benimser.

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

Bu tanım, ideoloji teriminin böylesine her şeyi kapsayan ve genel bir tarifine herhangi bir engelin olup olmadığının sorulmasına neden olabilir. Felsefi sistemlerden kültürel folklorun keyfi kalıntılarına kadar Gramsci'nin saptadığı bütün bileşenler buraya dahil edilir –toplumsal varlık

üzerine varoluşçu bir vurguya ek olarak– ve bu, yaklaşımı çok genelleştirir. Ne var ki, Therborn'un tanımının genişliğini, (diğer değerlendirmelerin yanında) davranışın temel açıklanması olarak sınıf çıkarının verildiği "sınıf bilinci" ya da eleştirel ideoloji görüşünün reddi motive eder. Therborn, Marksist gelenekte uzun süre hakim olmuş bu görüşün, ideolojinin "insanların" üretim ilişkilerinin ürettiği çatışmaların "bilincine vardığı ... ve savaşarak çözdüğü" yer olduğu görüşünü benimseyen Marx'ın 1859 tarihli önsözü lehine reddedilmesi gerektiğini ileri sürer.[30]

Therborn'un çalışması, klasik tartışmanın çağdaş çalışmalar üzerinde devam eden etkisini gösterir: Aslında diğerlerinin de yapmış olduğu gibi, Marx'ın bu bir tek cümlesine bu kadar ağırlık vermekte haklı olup olmadığı tartışmalı bir nokta olmasına karşın. Daha sonra, öznelliğin oluşmasında adlandırma sürecine Althusser'in yaklaşımını değerlendirirken göreceğimiz gibi, üretim ilişkilerinin ürettiği çatışmaları "savaşarak çözme"ye vurguyu Therborn'nun istediği öznelliğin bilinçdışı ve bilinçli boyutlarının çözümlenmesiyle uzlaştırmada güçlükler vardır. Bu alandaki kimi yakın zaman çalışmalarında durum değişmekte olmasına karşın, bilinçdışı süreçlerle ilgili mevcut tartışmaların büyük bir çoğunluğu, pratikte, sınıftan oldukça farklı başka dinamikler üzerinde yoğunlaşmıştır.[31]

Therborn, diğerlerinin yaptığı gibi, tikel bir Marx okumasının doğruluğunu kanıtlamakla hiçbir şekilde ilgilenmez ve genel yaklaşımı, Marksist gelenekten etkilenmesi, fakat ondan bağımsız olması ölçüsünde John Thompson'nunkine benzer. Bununla birlikte tanımı, hem epistemolojik boyutundan hem de sınıf üzerine örgütleyici bir yoğunlaşmadan soyulması durumunda bir ideoloji teorisinin hangi töze ve kesinliğe sahip olabileceğiyle ilgili kimi genel sorunları gündeme getirir. Gördüğümüz gibi Gramsci, Marksizmde "olumlu" alternatif yaklaşımı geliştirmiş olmaya en güçlü adaydır ve teorisinin bir sınıf çözümlemesini içinde mi yoksa ötesinde mi işlediği sorunu, toplumsal ve siyasal teoride keskin bir anlaşmazlık konusu olarak duruyor. İdeoloji kavramına daha geniş bir gönderme kapsamı –fiilen bütün bilinçli anlamlandırma biçimleri kadar bilinçdışını da kapsayan– önermekle Therborn, öz olarak genel kabul görenden daha betimleyici bir ideoloji an-

layışı için kararlı bir çaba gösteriyor. Alex Callinicos, hem epistemolojik tanımı hem de bilince vurguyu reddetmede Therborn'un haklı olduğunu ileri sürer ve Therborn'un ideoloji konusundaki tutumunu, "insanların gerçeklikle ilişkilerini yaşama yolu olan öncelikli gidimli pratikler" olarak özetler.[32] Fakat, Therborn'un tutumunun, Callinicos'un önerdiği gibi, Gramscici bir bakış açısıyla ele alınıp alınamayacağı açıkta kalır. İdeolojiyi değerlendirmesinin sonunda Callinicos, daha fazla ilerlemenin anahtarı olarak "Gramsci'nin düşüncesinin söylem teorileriyle karşı karşıya getirilmesi" çağrısında bulunur;[33] fakat çağrı yapmak, gerçekleştirmekten daha kolaydır.

İdeolojinin epistemolojik açıdan zorunlu olarak zayıf görülüp görülmemesi konusunu değerlendirirken iki temel sorun ortaya çıktı ve her iki sorun da, çağdaş teorik tartışmalarda merkezi rol oynar. Daha önce sözü edilen etkin tanımı, "ideoloji sınıf çıkarına hizmet eden mistifikasyondur" tanımını, bu noktayı açıklamak için alabiliriz. Birçok sosyoloji öğretisinde taş tabletlere kazınan bu tanımın, iki önemli bakımdan Marx'dan alındığını belirtmek gerekir. Küçümsenemez bir eleştiriye vurgu çekirdeği vardır ve ideolojinin gizini çözme projesini toplumsal sınıf anlayışına bağlar. Fakat Marx, bunları sürekli bir teorik süper yapıştırıcıyla birbirine bağlamasına karşın, bunları ayırma yönünde çabalara girişilmiştir. John Thompson, gördüğümüz gibi, toplumsal sınıfın tek taraflı rolü üzerine bir ısrardan çok genel bir "hakimiyet" kavramıyla ilgili temel savları formüle etti ve toplumsal yapı ile siyasal aracılık konusunda ilginç sorunları gündeme getiren bu savlar, ileride ele alınacak. Ayrıca, ideoloji ile sınıf arasındaki ilişki konusunda, Marksizmi biçimsel olarak "post-Marksist" bir döneme geçirmeye çalışan sesli bir tartışma var ve 4. bölümün konusu da bu olacak.

"Eleştiri" sorunu söz konusu olduğu kadarıyla, Richard Bernstein, "epistemolojik" ideoloji tanımının güçlü yanlarından birinin de "bütün 'inanç sistemleri'nin, eninde sonunda aynı epistemolojik statüye sahip" oldukları görüşünün görecelikliğinden sakınmamıza olanak vermesi olduğunu belirtmiştir.[34] İdeolojinin geleneksel olarak taşıdığı eleştirel yandan vazgeçmenin açık tehlikeleri, görecelik, çoğulculuk, öznelcilik ve felsefi pragmatizme genel bir kayış tehlikeleridir. Bütün bunlar, her zaman bireysel deneyimin üzerinde "doğru çizgi"ye ayrıcalık tanımış

Marksist-Leninist solun kabullerinden çok, kişisel deneyimin otantik sesinin çok daha güçlü bir duruma geldiği yeni toplumsal grupların siyasetinde daha açıkça fark edilebilen özelliklerdir. Burada söz konusu olan, eleştiri ve gizemsizleştirme olarak ideoloji tanımının, bizi kendi deneyimimizi inşa etme yollarını eleştirel bir değerlendirmeye zorlayan bir tanım olması anlamında, ideoloji ve siyasal öznellikle ilgili bir görüş farklılığıdır. Bu nedenle, ideoloji teorileri bir kişisel deneyim okuması – bu deneyime farklı bir cila, hatta olasılıkla bu deneyimin bir açıklamasını– önerme iddiasındadırlar. Deneyim-kaynaklı bir siyasal motivasyon ve ifade (ister gençliğin öfkeli vejetaryenliği olsun, ister feminizmin bazı versiyonlarındaki "kimlik siyaseti"ni karakterize eden ahlakçı baskı dereceleri olsun) ile güvenilmez kişisel deneyim kategorisinin teorileştirilmesi ve eleştirisi olarak ideoloji anlayışı arasında epeyce gerilim çoğunlukla vardır.

Hem teorik gelişimiyle hem de Marksist siyasal örgütlenmelerin pratikleri ve davranış biçimleriyle Marksizmin, bilim ya da bilgi denilen şey ile ideoloji denilen şeyin aşırı güvenli kurallarına eğilim göstermiş olması ve buna uygun olarak, deneyimin doğasını öznel yaşanan ve anlaşılan olarak küçümsemekten suçlu olması olgusu, sanırım bu sorunu ağırlaştırmıştır. Buna tepki olarak, bu öncelikler kümesini reddeden bir siyasal atılımlar çiçeklenmesi gördük. Bununla birlikte, çağdaş sahnede yükselişin bazı anlamlarda tersine döndüğünü söylememize yeter siyasal görececilik eleştirisi giderek daha fazla ortaya çıkıyor.[35] Bir düzeyde, önemli bir devrimci projenin kozmik hakikatlerinden çok, sorunlar ve koalisyonlar temelinde bir siyasetin artan etkisi bunu beslemektedir.

Herhalde başka bir neden de, öznelliği ciddiye almanın, hiçbir şekilde "otantiklik"in tiranlığını kabul etmek olmamasıdır. Burada da en ilginç konu psikoanalizdir. Geleneksel olarak, her renkten psikoanalitik teori ve pratik, açıklamaya yönelik çok güçlü bir yönelimle tam donanmış olarak gelir. Psikoanalizin sürekli tekrarlanan bir teması da, *işin* (analitik iş, rüya işi) daha fazla anlamanın aracı olduğu düşüncesidir. Psikoanaliz, baskı dinamiklerini açığa çıkarma ve maddinin bilinçli ulaşımdan nasıl "gizlendiği"ni anlama sürecinde maskeyi kaldırmanın, gizemsizleştirmenin rolünü vurgular. Psikoanalizin post-yapısalcı yeni kullanımları, bu alanda daha büyük bir ihtiyat ve gerilimle çalışır ve

Lacancılar, psikoanalitik düşüncedeki varoluşçu eğilimlerin güçlü eleştirilerini ifade etmektedirler. Fakat burada bile, ister klinik bağlamda olsun ister psikoanalitik düşüncelerin sinema ve edebiyat metinlerine uygulanmasında olsun, açıklayıcı amaçlara "izin verme"ye anlaşılabilir bir isteksizlik vardır. Psikoanaliz, öznelliğin bir yorumu olarak ideoloji geleneksel teorisiyle çekişme içinde olduğu için, paralellik ilginç bir paralelliktir. Ne olursa olsun, bilginin statüsü (bundan sonraki bölümün ele alacağı) ile ilgili daha temel sorunları bir tarafa bırakırsak, "epistemolojik" denilen ideoloji tanımının yararlı ve aydınlatıcı çözümlemeler üretebileceği ve tarihsel sınıf bilinci olarak ideoloji kavrayışından kesin bir üstünlüğünün bulunduğu ileri sürülebilir.

3

Bilim ve Determinizm Sorunları

'İdeoloji' ve 'Bilim'

Kapital'in Fransız okuyucularına Marx'ın uyarısı, bilimin nasıl "bilimdışı"laştığını yeni keşfeden modern okuyucu için tuhaf bir tınıya sahiptir. Marx şöyle yazar: "Bilime giden düz yol yoktur ve sadece dik patikalarında tırmanmayı göze alanların bilimin zirvesine ulaşma şansı vardır."[1] [*Kapital*, C. 1, çv. Alaatin Bilgi, Sol Yayınları, 1986, s. 31] Burada, bir ondokuzuncu yüzyıl araştırmacısı tarzında yorucu çalışma ve azmin, "hakikat"e ulaşan çok az yürekli insana nasip olduğu bir tür entelektüel hacının yürüyüşüyle, bilgi peşinde koşmaya Marx'ta alışılmadık olmayan bir bakıma ahlakçı bir yaklaşımla karşı karşıyayız. Ne var ki, Marx'ın kendi çözümlemelerinin epistemolojik iddiaları ve statüsü konusunda anlaşmazlıklar olduğu gibi, Marx'ın, ideoloji ile bilim arasına açık bir ayrım koyabilen bir tutumu biçimsel olarak benimseyip benimsemediği konusunda da toplumsal bilim felsefecileri arasında anlaşmazlıklar vardır. Şu anda yeni "gerçekçi" felsefeciler arasında bir çalışma konusu olmasına karşın,[2] burada bu tartışmaların ayrıntısına girmek gerekli değil. Bunun yerine, bir adım daha geriye, Marx'ın yazılarındaki bilim ve ideoloji konusunda 1960'larda ileri sürülen Avrupa Marksizmi'ndeki savlara, özellikle de Louis Althusser'in ileri sürdüklerine dönmek istiyorum; zira bu savlar, bu alanda çözülmesi gereken bazı temel sorunları keskin ve oldukça tartışmalı biçimde ortaya çıkarmıştır. Bilim ve ideolojinin ayrılabileceği iddiasıyla ilgili en güçlü, en güvenli ifadeleri bize Althusser verdiği için, onun çalışması, öncelikli inceleme konusudur.

Althusser, Marx'ın eserinin, "genç" Marx —en iyi yabancılaşma üzerine tezleriyle bildiğimiz yarı-Hegelci hümanist ve tarihsist— ile kapitalist toplumun işleyişiyle ilgili keşfi hem yapılı hem de bilimsel olan "olgun" Marx arasında temel bir uzaklaşma gereğince okunması gerektiğini önerdi. Althusser, genç Marx'ı Marksist görmez: "Elbette, Marx'ın gençliği onu Marksizme *götürdü*; fakat köklerinden olağanüstü bir kopuş, doğduğu Almanya'dan miras aldığı yanılsamalara karşı kahramanca bir mücadele ve bu yanılsamaların gizlediği gerçekliklere keskin bir dikkat pahasına."[3] Althusser'in Marx'ın kapitalizmle ilgili bilimsel "keşifleri" demekte ısrar ettiği şeyi, Marx'ın meşakkatli bir teorik "uzun yürüyüş" yaparak geçmek zorunda kaldığı Hegelciliğin ideolojik niteliğinin karşısına çıkarması boşuna değil: Althusser, pratikte, basitçe bir söylemin diğerinden üstünlüğünü anlatmak için bilim/ideoloji ayrımını sık sık kullanır. Althusser, Hegelci Marx ile bilimsel Marx arasındaki mesafenin, çoğunlukla "epistemolojik bir kopuş" diye işaret edilen (Gaston Bachelard izlenerek) bir kopuş ya da kesintiden söz etmemize olanak sağlayacak kadar büyük olduğu sonucuna vardı.

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

Althusser'in, 1966'da For Marx'da öne sürülen ideoloji ve bilimle ilgili savları, birçok sol entelektüel arasında olağanüstü derecede bir he-

yecan yarattı. Şimdi bu muazzam iddialı savlara bakıldığında, dürüstlüğü korumak güçtür: Sözünü etmekte olduğumuz keşfin yaşamlarımızı yavanlaştırması gibi, oturup düşünmenin gerçekte *teorik pratikten* başka bir şey olmadığı anlışıldı. Althusser, aşağıdaki temelde ideolojinin bilimden, ya da bilgiden kesin bir şekilde ayırt edilebileceğini ileri sürdü. İdeoloji, diye yazıyordu, "pratik-toplumsal işlevin teorik işlevden (bilgi olarak işlev) daha önemli olmasıyla bilimden ayrılır."[5] Althusser'in düşüncesinin bu noktasında ideoloji, "insanlar ile dünyaları arasında *yaşanan* ilişkidir."[6] Bu ilişki, gerçek toplumsal ilişkileri ve insanların bu ilişkiler içinde nasıl konumlandıklarını betimlemesi anlamında hem gerçektir, hem de tutucu ya da devrimci *iradenin* ideolojide ifadesini bulması anlamında imgeseldir. Bu nedenle, ideoloji bilinçli düzlemle sınırlı değildir ve kendilerini bize dayatan imgeler, kavramlar ve her şeyden önce *yapılar* olarak etkili olur. Genel bir temsiller sistemi olarak ideoloji, Althusser'e göre, toplumsal bütünlüğün "organik" ya da "ayrılmaz" parçasıydı ve geleceğin komünist toplumunda bile ideolojinin her zaman var olacağını savunuyordu —tartışmalı bir şekilde düşünüyordu.[7]

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

Fakat genel olarak Althusser'in savları, geniş ölçüde ve ikna edici derecede eleştirildi. Örneğin Colin Sumner, semptomatik okumanın diğer okuma biçimlerinden daha "bilimsel" bir teknik olmadığını ileri sürer: "Basitçe, teorisyenin kendi ağı ile kavrayıp değiştirdiği hedef-metnin ağı arasındaki farklar konusunda düşüncesini okumaktır."[10] Althusser'in ideoloji ile bilimi farklılaştırma çabasındaki başarısızlığı değerlendiren

Terry Lovell, Althusser'in önerdiği her ölçütün amaca uygun olmadığını ileri sürer. İdeolojinin "aleni" ve "kapalı" olup sorunlarını teoriden çok siyaset ve pratikten çıkardığına, oysa bilimin "karşı-sezgisel", "açık" ve teorik olarak üretilmiş sorunlara dayandığına dair Althusser'in savları, Lovell'e göre, hiç doyurucu değil.[11] Böylesi ölçütler, göreli olarak kolay "bilimi" Gramsci'nin "sağduyu" ya da "folklor" dediği şeyden farklılaştırma işinde yararlı olmasına karşın, çok daha zor olan bilimi ayrıntılandırılmış ideolojik düşünce sistemlerinden ya da felsefeden ayırma görevinde hiçbir yararı yoktur. Örneğin, neo-klasik iktisadın, ya da Parsoncu sosyolojinin "ideolojik", oysa Marksist ekonomi politiğin "bilimsel" olduğu nasıl ileri sürülebilir? Lovell, en belalı sorunun "teorik ideolojiler"i "bilimsel teoriler"den ayırt etmek olduğunu ve Althusser'in gerçekte buna dokunmadığını belirtir.[12] Bundan kaynaklanan genel epistemolojik sorunlara birazdan döneceğiz.

Poulantzas'ın belirttiği gibi[13] Althusser, Marksist geleneği tarihsizm eğilimlerinden kurtaran bir ideoloji teorisi öne sürdü. Althusser'in denemelerinden birinin başlığı —"Marksizm Bir Tarihsizm Değildir"[14]— bilimdışı tarihsizm ve hümanizm sorunsalları olarak gördüğü şeyi reddetme kaygısını gösterir. Lenin ya da Lukács'ın savunduğu ideoloji görüşünün, bir bilim/ideoloji ayrımının uygun düşmediği bir görüş olduğunu görmek kolaydır. Zira, Poulantzas'ın yaptığı gibi yakıcı biçimde ifade edersek, tarihsist görüşte "ideolojiler, sınıfsal öznelerin sırtında taşınan plaka numaraları olarak görülürdü."[15] Ne var ki, Althusser'in "bilgi"yle ilgili oldukça cafcaflı iddialarının, birçok insanı kendi alternatif anti-tarihsist tutumunun çözüm olduğuna inandırmış olması olası görünmüyor.

Bu tartışmanın geleneksel parametreleri içinde, bilgi —özellikle Marksizm bilimi— ile işçi sınıfının ideolojik zayıflığı arasındaki ilişkiyi teorileştirmenin güçlüğüne sürekli geri dönüyoruz. Larrain, belki de yalnızca Gramsci'nin bilgi ile "iki-yönlü" olarak ideoloji arasındaki ilişkiyi düşündüğünü ileri sürdü. Verdiği örnekler, Gramsci'nin yaklaşımının Althusser'inkinden daha çok fikir verici, daha az katı ve doktriner olduğunu gösterir. Larrain, Gramsci'ye göre Marksist entelijensiya biliminin işçi sınıfının sözüm ona saf ideolojik aldanmasıyla ilişkilendirmenin üç şeklinden söz eder: Entelektüeller, mutlaktan çok sı-

nıflar tarafından yaratılmıştır; bilim, mutlaktan çok faaliyetten hareketle geliştirilmiştir; proletar ideoloji, (ideolojik) sağduyu ile (bilimsel) praksis felsefesinin bir karışımı olabilir.[16]

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

Althusser'in eski arkadaşı Jacques Ranciére, ideoloji ve bilime Althusserci yaklaşımı kesin bir şekilde reddetti. Belirttiği bir nokta, önemlidir. Bu nokta, Althusser'in ideoloji/bilim ayrımının aslında kopmaz derecede bağlantılı iki ayrı görüngü olarak yorumlanmasıdır: "Bilimsel teoriler, tam da burjuva toplumun varoluşunu meydana getiren bir söylemler, gelenekler ve kurumlar sistemiyle aktarılır... Hakim ideoloji bilimin saf ışığının gölge Ötekisi değil, bilimsel bilgilerin kazındığı ve bir toplumsal oluşumun bilgisinin öğeleri olarak eklemlendikleri uzamdır. Bilimsel bir teori, hakim ideoloji biçimlerinde bir bilgi nesnesi olur."[17] Ranciére'in belirttiği özgül nokta, Althusser bilimsel bilginin sınıf niteliğini anlamadığı için onun sınıf çözümlemesi bakımından başarısızlığını göstermek için tasarlanır. Daha da genel olarak, burada Althusser'le tartışmada Ranciére'in konumu, "görenekçilik" konumudur. Bu, bilim ve epistemolojiyle ilgili birbiriyle bağlantılı bir dizi soruna götürür. Marksizm "gerçekçi" bir epistemolojiye sadık mıdır, ya da bu görenekçilik, eşit derecede Marksizmle bağdaşır mı? Marksizm her bilginin sınıfsal niteliğinde ısrar mı eder, yaksa Ranciére'in sözünü ettiği sınıfsal bağlantılardan bağımsız bilgi biçimlerine izin verir mi? Burada çoğunlukla işaret edilen durum, doğal bilimin durumudur: Timpanaro, Marksizmin doğal bilimsel araştırma alanlarındaki tözsel tartışmalara nesnel bir yaklaşıma çok az yer bırakarak, doğal bilimsel bilginin sınıfsal bağlamını abarttığını ileri sürdü.[18] Marksist teorideki farklı ideoloji tanımları bakımından bu tartışmaların ne anlamı vardır?

Terry Lovell, böylesi konumların kaçınılmaz olarak görececiliğe ve her türlü nesnel bilgi iddiasından vazgeçmeye yol açtığı genel gerekçesiyle "görenekçilik"e —bütün gözlem dillerinin teori-emili niteliğinde ısrar eden anti-ampirisist savları tarif etmek için kullanılan bir terim— güçlü bir karşı tutum aldı. "Bütün görenekçiliklerin az çok yaklaştığı sınır konum, dünyanın fiilen teoride ve teori tarafından inşa edildiği bir konumdur. Teoriler arasında seçim yapmanın hiçbir rasyonel yolu olmadığına göre, görececilik kaçınılmaz sonuçtur. Epistemolojik görececilik, gerçek bir maddi dünyanın var olduğunu yadsımayı zorunlu olarak gerektirmez. Fakat, bu dünyaya tek ulaşma yolumuz, onu birbirini dışlayıcı terimlerle betimleyen bir teoriler silsilesi yolu ise, o zaman bağımsız bir gerçeklik kavramının hiçbir hükmü ve işlevi kalmaz"[19] diye yazar Lovell. Diğer birçok kişiyle birlikte Lovell de, Marksizmin epistemolojik konumuyla görenekçiliğin —gerçekçilik— karşıtına eğilimli olduğunu ileri sürer ve Marx'ın kendisinin nesnel bilginin olabilirliğine inandığından kuşku yok. Ne var ki, Althusser'in durumu daha tartışmalıdır. Terry Lovell, Althusser'in görececilikten sakınma temelini yeterince saptayamadığını ileri sürer; fakat Althusser'e atfettiği açıkça görenekçi bir konumu, yaklaşımındaki çelişkili ya da değişen öğeler dışında göstermek çok güçtür. Lovell'in de dikkat çektiği gibi, Althusser, "düşünçede-somut"tan bağımsız olarak var olan, fakat "düşüncede-somut"la kavranabilen "gerçek-somut" bir dünya önererek gerçekçi/görenekçi sorununu çözmeye (ya da kaçmaya) çalıştı. Bu formülasyon, açıkça doyurucu değil ve Ted Benton'ın belirttiği gibi, sorunu hiçbir şekilde çözmez.[20] Fakat, Althusser'i sistematik görenekçi olarak görmek, birçok savının —özellikle ideoloji/bilim ayrımı konusunda— genel eğilimine aykırıdır. Örneğin, Althusser'de aşağıdaki gibi anti-görenekçi pasajlar bulmak zor değil: "Marx, bir nesnenin bilgisinin eninde sonunda o nesnenin yerine geçebileceğine ya da onun varoluşunu yok edebileceğine inanma idealist yanılsamasına hiçbir zaman düşmedi."[21]

Bununla birlikte, Althusser'in birçok izleyicisinin tam boy görenekçi ya da görececi tutumlar aldığından kuşku duyulamaz. Terry Lovell bunu, Althusser'in doğrudan bir mirası olarak görür; Ted Benton ise, bana göre daha akla uygun olarak, Althusser'in düşüncesindeki gerçekçi/görenekçi "açmaz" ya da geriliminin dengesiz bir çözümü olarak görür. Neden ne olursa olsun, örneğin en önde gelen İngiliz Althusserci Paul Hirst'in bu-

radan aşırı bir görenekçilik konumuna geliştiği tartışma götürmez. İngiltere'de yeni post-Althusserci "söylem teorisi"nin ayrıntılandırıldığı metin olan *Marx's Capital and Capitalism Today* (Marx'ın Kapital'i ve Bugünkü Kapitalizm) o günden bu yana epece eleştiriye konu oldu.[22] Bu tartışmanın merkezi, bu yazarların bütün "epistemolojik teoriler"i, bir yanda bir nesneler dünyası ile diğer yanda bu nesnelerle ilgili bilgi dünyası arasında bir bölünmeye dayanan teorileri, reddetmesiydi. Bunun yerine, nesnelerin ve bilginin söylemde inşa edilmiş gibi düşünülmesi gerektiğini ve hangi söylemin "gerçeklik"i yansıtabileceği konusunda hiçbir varsayımın haklı olamayacağını önerdiler.[23] Epistemolojinin bu radikal reddi, birçok gerekçeyle eleştirildi. Terry Lovell, söylemlerin yeterliliğinin, doğrulanma bakımından dışsal gerçekliğe havale edilebileceğinde ve söylemler hakkında yargıda bulunmanın tek ölçütü olarak onların iç tutarlılıklarına bağımlı olmadığımızda ısrar eder.[24] Daha da genel olarak, hem John Thompson hem Jorge Larrain, epistemolojinin reddedilmesi gerektiği savındaki temel soruna işaret etti: Bunun *kendisi,* nesneler ile bilgi arasındaki ilişkinin gerçekte ne olduğunu "daha iyi bilme"yi öneren epistemolojik bir önermedir. Thompson, "Hindess ve Hirst, 'epistemoloji'yi küstahça küçümsemelerle karşın, bilme iddiasında bulunmaktan da geri durmazlar" der.[25] Larrain, Hindess ve Hirst'ün "söylem ile nesne arasındaki bağıntıyı doğru etkilediği için kendi söylemlerinin tercih edilmesi gerektiğini" söylediklerini belirtir ve "gırtlaklarına kadar" epistemolojik girişim içinde oldukları yorumunu yapar.[26] Bu anlaşmazlıklar, hem güvenli bir ideoloji/bilim ayrımı iddiasının, hem de epistemolojiyi toptan reddeden bir tutumu benimsemenin gerekçelerini savunmanın güçlüğünü göstermeye yarar. Söylem teorisini ve özel olarak Michel Foucault'nun çalışmasını tartışırken göreceğimiz gibi bu sorunlar, birçok insanı, ideolojiye ya da daha nötr bir söylem kavramına karşıt olarak "bilgi," "hakikat" ya da "bilim"i savunmak için makul bir temelin bulunup bulunmadığı belalı sorununu "parantez içine alma"ya, ya da askıda tutmaya götürmüştür. Bir görüşmedeki çok ünlü bir pasajında Foucault, ideoloji terimine itirazlarını şöyle özetlemiştir: "İdeoloji nosyonu, üç nedenden ötürü bana yararlanılması güç görünüyor. Birincisi, hoşumuza gitsin ya da gitmesin, her zaman, hakikat sayılması istenen başka bir şeyin fiilen karşısında durur. Sorunun, bilimsellik ya da hakikat kategorisine giren bir söylem ile

başka bir kategoriye giren söylem arasına çizgi çekmekte değil, hakikatin sonuçlarının, kendileri ne hakiki ne de sahte olan söylemlerde tarihsel olarak nasıl üretildiklerini görmekte olduğuna inanıyorum."[27]

Böylece, Foucault'nun başka yerde "hakikat rejimleri" dediği şeyin bir tek kapsayıcı kavramsallaştırılmasıyla, bütün ideoloji/bilgi konusu ortadan kaldırılır. Herkes için olmasa bile, bazıları için bu, eski ideoloji/bilim tartışması çetin cevizine bir çözümdür. Bu kitapta çeşitli biçimlerde göstereceğimiz gibi, bunlar için bile, epistemoloji yasağını pratikte uygulamak, teorik açıklama düzeyinde olduğundan daha zordur. Epistemolojik tutkudan vazgeçmek, birçok insanın itiraf ettiğinden daha zor bir projedir ve bilgi iddiaları ya da hakikat iddiaları, epistemolojik iddiaların kendilerini reddetmeye çalışan teorik söylemlere sessizce kayması kadar kolay bir şekilde, Foucaultcu ve post-yapısalcı çalışmaya kayarlar. Örneğin Derrida'nın "metinselcilik"inden söz eden Alex Callinicos, bunun da kendi "meta-anlatı"sının bulunduğunu belirtir: Söylemsel farklılığı kaydetme açık Derridacı niyetle çelişen gizli bir değerlendirme gündemi.[28] Öyleyse bu, bir bilim ya da bilgi teorisinin doğrulamaya çalıştığı türden yargılar *olmadan* çalışmanın pratikteki güçlüğünü kanıtlar. Ne var ki, bunu söylemek çok doyurucu bir şey söylemek değildir —fakat, bilgi, söylem ve toplumsal dünyayı kavrayışımız konusunda daha yeni ve bazı bakımlardan yararlı kimi formülasyonlara daha sonra döneceğiz.

Determinizm Sorunu

> "Belirlenimler" alanını terkettiğimiz zaman, sadece Marx'ın düşüncesindeki şu ya da bu evreyi değil, onun bütün sorunsalını çölleştiririz.[29]

Burada Stuart Hall, haklı olarak, ideoloji konusunda klasik Marksist çalışma geleneğinde *belirlenim* nosyonunun tanımsal statüsünü saptar. İdeoloji teorisi üzerine ve diğer modern çalışmalar, Marx'ın konumunun bu determinist yanına oldukça eleştirel bakan çeşitli konumlar benimsemiştir. Ne var ki, bu savlara bakmadan önce, Marx'ın bu alandaki kendi düşüncelerini karşısında geliştirdiği entelektül arkaplanı anımsamamız daha iyi olur. Bilindiği gibi Marx, yıllarca Alman felsefi ge-

leneğinin, özellikle Hegel'in çalışmasının karakteristik bakış açısıyla mücadele ederek çalıştı. Marksist materyalizm, açıkça, Hegelci okulun felsefi idealizmine bir alternatif olarak geliştirildi.

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

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

Marx'ın ünlü "temel ve üstyapı" metaforunun Hegelci gelenekten önemli bir kopuş olduğu söylenebilir. Bu topografik imgede sonradan hangi güçlükler görülürse görülsün, başlangıçta, Marx'ın bütünlük nosyonunun kavramsal katılığından kopma çabasının temsili olarak an-

laşılmalıdır. 1930'larda Franz Jakubowski'nin Marx'ı geniş anlamda Lukácsçı çizgide bir "bütünlük" konumuna getirme çabasını değerlendirmek, bu düşüncelerin tarihine ilginç bir ışık tutar. Jakubowski, temel/üstyapı metaforunun salt höristik ve yöntembilimsel bir değerinin bulunduğunu belirtir; fakat bir bütün olarak savı, toplumu "anlamlı bir bütünlük" olarak görenlerin klasik meşguliyetlerini açığa çıkarır. Şöyle yazar:

> Marx ve Engels'in yazılarındaki "üstyapı," çok geniş ve belirleyici olmayan bir kavramdır. Toplumun "gerçek temel"i, doğrudan üretim ilişkileri dışında, toplumsal yaşamın bütününü kucaklar. Temeli dolaysız geçimin üretimi olan toplumsal ilişkilerin bütünlüğünde ekonomiye özel bir yer verilir. Bu, ekonomik ilişkilerin, kesin bir şekilde geri kalandan ayrıldığı anlamına gelmez, hatta saf kavramsal anlamda bile olamaz. Toplumsal yaşamın birliği o kadar güçlüdür ki, tek olası ayrım, herhangi bir tikel temel ilişkiye ışık tutmak amacıyla yöntembilimsel bir ayrım olur. Marx'ın temel ve üstyapı ayrıştırmasının, farklı, üstüste binmeyen iki alan arasında mutlak bir ayrım olduğunu düşünmek bütünüyle yanılgıdır. Yapabileceğimiz tek şey, "üstyapı" kavramının çok genel bir *açıklamasını* yapmaktır. *Somut olarak* belirlenemez ve kesinlikle, bütün toplumsal ilişkilerin kapsayıcı bir cetvelini yapmanın olanaklı olduğu anlamına gelmez.[30]

Jakubowski'nin metaforu ele alışı, çok daha yakın zamanlardaki herhangi bir açıklamada bulacağımız algılamadan çok farklı olduğu için ilginçtir. Hemen hemen bütün modern eleştirmenler fiilen karşıt bir konumdan konuşurken, o Marx'ı daha Hegelci, daha bütünleyici bir modele çekmek istemiş. Aslında Jakubowski'nin de, metaforun salt yöntembilimsel olduğuna ve hiçbir "somut" göndergesinin bulunmadığına dair savını savunmak için göbeği çatlar ve örneğin, "hukuksal üstyapının ekonomik temele siyasal üstyapıdan daha yakın durduğu"ndan söz eder.[31] Marx'ın metaforunun olağanüstü etki ve rezonansının —haklı ya da (daha olasılıkla) haksız— bu kadar çok insanın ontolojik gerçekliği tasarlama ve toplumun değişik biçimlerinin tözsel sınıflandırılması bakımından onu ayartıcı bir metafor görmüş olması olgusunda yattığını söylemek gerçeğe daha yakın olurdu.

Son yıllarda, Marx'ın ideoloji konusundaki determinist konumunun bir amblemi olarak temel/üstyapı metaforu, Marx'ın reddettiği Hegelci gelenekten oldukça farklı bir bakış açısından hareketle eleştirildi. Marx'ın ölümünden itibaren Marksist gelenek, özellikle İkinci Enternasyonal yıllarında, metaforu, doğrudan doğruya ekonomik üretim ilişkilerinin saf tepkisel olduğu düşünülen bir üstyapıda "yansıma"sı şeklinde basitleştirmeye eğilim gösterdi. Bu nedenle, yirminci yüzyıl determinist savının başlıca biçimi ekonomik indirgemecilik oldu. Üretim iktisadını, basit bir şekilde, ilk taşı çekildiğinde kaçınılmaz olarak devrilen siyasal, kültürel, hukuksal ve entelektüel parçaların başındaki domino taşı olarak gören tek yanlı bir model, genel olarak Marksizme atfedildi. Kuşkusuz Marksizmde, bu karikatürü bir ölçüde kendi kendine zarar veren bir karikatür haline getirmeye yetecek kadar kaba bir determinizm de vardı ve hala duruyor.

Yine de, Marksist gelenk içinde uzun bir süre ekonomik determinizme itirazlar yöneltildi. Karl Korsch, *Marxism and Philosophy* (Marksizm ve Felsefe) başlıklı denemesini, daha sonra ideolojinin "göreli özerklik"i denilen tez temelinde bir entelektüel mücadele isteğiyle bitirmiştir. Burjuva toplumdaki din, felsefe va sanat ideolojilerine işaret eden Korsch, ideolojiyle ilgili yansıtma teorisi konusunda kavrayışlı bir eleştirel belirleme yapar: "Bu temsillerin doğru ya da yanlış yansıtamadığı hiçbir nesne yok gibi görünüyorsa, bunun nedeni, ekonomik, siyasal ya da hukuksal temsilerin, herbiri bağımsız var olan tikel nesnelere sahip olmamalarıdır." İdeolojik biçimler, diyor Korsch, "toplumun ekonomik, hukuksal ve siyasal yapılarıyla birlikte ve aynı zamanda teoride eliştirilip pratikte devrilmelidir."[32] Elbette, bu savlar, Gramsci'nin çalışması nedeniyle bize tanıdık gelir; fakat determinist düşünce eleştirisinin yeni bir eleştiri olmadığını vurgulamak gerekir.

Bununla birlikte, bu konuların yaygın bir şekilde yeniden düşünülmesi, tarihsel olarak Avrupa'da "Althussercilik"in doğuşuyla bağlantılıdır. *For Marx*'da (1966) Althusser, ekonominin "son kertede" belirleyici olduğuna dair Engels'in formülasyonuna karşı koymuş ve yekpare bir tarzda ekonomikten ideolojike akmayan belirlenim modellerine ağırlık vermesine olanak tanıyan alternatif bir "üstbelirlenmiş çelişkiler" kavramını öne sürmüştü. Althusser'in, üstyapıların "işleri bit-

tiğinde saygıyla yana çekildikleri, ya da Vakti geldiğinde, Diyalektiğin düzgün yolunu geçerken Majesteleri Ekonomi'nin önünde onun saf görügüleri olarak saçıldıkları asla görülmez. İlk andan son ana kadar, kimsesiz 'son kerte' saati asla gelmez"[33] dediği yerden çokça aktarılan pasajdan, metnin çiçeği toplanabilir.

Bu çerçevede Althusser, "egemen yapılar" ve "göreli özerklik" kavramlarını geliştirdi ve "eklemleme" nosyonunu ayrıntılandırdı: Bu düşüncelerin, Fransa, İngiltere ve diğer birçok Avrupa ülkesinde (dikkat çekicidir; anaakım Marksist gelenekten gelen yazarlardan çok Frankfurt Okulunun popüler olduğu Birleşik Devletler'de değil) Marksist teori, sosyoloji ve kültürel, edebi ve film incelemeleri üzerinde muazzam bir etkisi olacaktı.

Diğer alanlarda olduğu gibi belirlenim konusunda da, Althusser'in Marx'a yeniden şekil vermesinin, Marksizmi mantıksal olarak gidebileceğinden daha ileriye ittiğini ileri sürmek yerinde olabilir. Kuşkusuz, Althusser'in eseri, Marksizmin ötesindeki yazarları da içine alan tepki ve eleştirileri kışkırttı ve bu, kitabın II. kesiminde tartışılacak. Örneğin Paul Hirst, Althusserci "göreli özerklik" formülasyonunun Marksizm gibi eski "bütünlük"-temelli teorileştirme paradigması için neden yolun sonu olduğunu açıkladı. Kendisinin ve *Marx's Capital and Capitalism Today*'in diğer yazarlarının "siyasal düzlem"i (Althusserci terminoloji) bütünüyle özerk gördüklerine dair "suçlama"ya yanıt veren Hirst, "neden özerk?" diye sorar. Toplumun ("toplumsal oluşum"), bütünlüğün belirli sektörlerini oluşturan ve bütün içindeki yerleri tarafından yönetilen "kerteler"e sahip olarak kavrandığı toplumsal topoğrafya yaklaşımının, temelde yanıltıcı ve saçma olduğunu ileri sürer. Marksizmin üretim tarzlarının ardışık gelişimi anlatımı gibi tarihsel nedensellik genel teorilerinin bir eleştirisiyle devam eder ve "bu modeller, asalak pençesiyle bir siyasal teori olarak Marksizmi köleleştirip güçsüzleştiren bir karabasandır" diyerek bitirir.[34]

Marksist ideoloji teorisinin zamanın saldırısına çok iyi direnmediğini ileri sürmek kuşkusuz akla uygundur. Açıklamaya çalıştığım gibi, bazıları söylediğimi "küçük beyinlerin cinliği" olarak görüp Marx'ın kaydettiği sezgilerin esinleyici doğasına dikkat çekse de, ideoloji kavramı Marx tarafından başlangıçta tutarlı bir şekilde işlenmedi. Ne olursa

olsun, başlamak için bir dizi farklı yorum miras aldık. Ne var ki, sınıf çıkarına bağlı bir mistifikasyon tanımı etrafında oluşan etkin bir konsensus olarak ideoloji kavramı, güçlüklerle doldu. Gördüğümüz gibi, ideoloji ile bilgi ayrımının temelinde yatan epistemolojik konular henüz çözülmüş olmaktan uzaktır ve belirlenim ve toplumsal bütünlük konusu, her zamankinden daha tartışmalıdır. Altbölüm 2'de tartışılan eleştirel bir terim olarak ideoloji ile tarihsel sınıf bilincini düşünme kavramı olarak ideoloji arasındaki klasik anlaşmazlık, eleştirel tanım yönünde çözülme yoluna girmiştir. Fakat biraz sonra göreceğimiz gibi, siyasal ideolojiyi "sınıf aidiyeti" doğasından koparma çabası, pratikte, Marksist ideoloji teorisinin tabutundan bir çivi daha çekmiştir.

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

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

BÖLÜM II

Marksist Modelin Çöküşü

4

İdeoloji, Siyaset, Hegemonya: Gramsci'den Laclau ve Mouffe'ye

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

Yine de, Gramsci'nin çalışması, ideoloji teorisi alanında teorik bakımdan çözümlenmemiş birçok sorunu ortaya çıkardı —kısmen, (olasılıkla Marx gibi) parlak sezgilerinin tak başına ya da birbirleriyle gerilim içinde durmaları nedeniyle. Daha ayrıntılı olarak tartışacağım bir örneği ele alırsak, ideolojiye yaklaşımının şimdi ünlenen hegemonya tanımıyla ve hegemonya düşüncesinin kullanımıyla tamı tamına nasıl ilişkilendirildiği açık değildir. Daha da genel olarak, Gramsci'nin düşüncesi, çağdaş sol için hem entelektüel hem kültürel ikonik bir anlam kazandı; fakat, uygulanabilir bir siyasal teori olarak Marksizmin hassas kırılma noktasında duran da Gramsci'dir —en azından, Ernesto Laclau ve Chan-

tal Mouffe'nin okuduğu Gramsci. Marksist teori ve siyasette merkezi sınıf kavramı statüsünde asılı duran bu son sav, bu bölümün büyük bir kısmını kapsayacaktır. Göreceğimiz gibi, bu tartışmanın çok önemli bir özelliği de, tikel ideolojilerin zorunlu olarak farklı toplumsal sınıflarla ilişkili olup olmadığı ya da siyasal ideolojinin "sınıf aidiyetli" doğasıyla ilgili bu yüklemin bir yanılgı olup olmadığı sorunudur.

GRAMSCİ'DE İDEOLOJİ VE HEGEMONYA

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

İlk önce, Gramsci'nin doğrudan Marksist gelenekteki ideoloji kavramını ele aldığı Hapishane Defterleri'nden bir pasaja bakarsak, aşağıdaki belirmeleri buluruz. Gramsci, ideolojinin Marksist gelenekteki anlamına (hatalı bir şekilde) ilişik hale gelen "olumsuz değer yargısı"na işaret eder; burada, Gramsci'nin, ideoloji konusunda "eleştirel" bir duruştan çok "olumlu" bir duruş benimseyen ilk ve tek kişi olarak saptanması gerektiğine dair Larrain'in belirlemesini dikkate almamız gerekir. Gramsci —tamı tamına bu sözcüklerle olmasa da— Marksist düşüncedeki zayıf ideoloji anlayışının suçunun, ideolojiyi salt ekonomik temel tarafından belirlenmiş ve bu nedenle "'saf' görüntü, yararsız, süprüntü vb." olarak görenlere yüklenebileceğini ileri sürer: Bu bakımdan, Korsch'un "vulger Marksizm" eleştirisini savunur. Gramsci, daha sonra, "tarihsel olarak organik ideolojiler"in —"zorunlu" olanların— psikolojik bir geçerliliğe sahip olduklarını ve "insanların hareket ettikleri, kendi konumlarının bilincini edindikleri, mücadele ettikleri vb. bir alan yarat"tıklarını vurgular: Marksist gelenekte Gramsci'yi bazı bakımlardan eşsiz kılan, "psikolojik geçerlilik"e gösterilen bu dikkattir.

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

Birbiriyle bağlantılı bu tezleri değerlendirmede karşılaşılan bir güçlük de, böylesine kısa bir pasajın bile, karmaşık, fakat ayrık kimi konum değişikliklerini içermesidir. Tek başına son cümle, Gramsci"yi açık bir "tarihsist" saymaya yeterdi; fakat, ideolojinin "bir mücadele alanı" olduğuna dair klasik Gramscici görüşün —"anlamlı bütünlükler" gereğince düşünce tarihsist eğilimiyle hiç bağdaşmayan bir görüş— ileri sürüldüğü bir paragrafın sonuna gelindiğinde bu değerlendirmeyi yapmak güçtür. Başka bir sorun da, Gramsci'nin bir şeyin "organik ideoloji" olarak düşünülüp düşünelemeyeceği konusunda çoğunlukla açık olmaması, dolayısıyla kültürel ve entelektüel mücadele değerlendirmelerinin çoğunlukla bir bakıma belirsiz olmasıdır. (Bu bir eleştiri değil; fakat, Gramsci'nin çalışmasının farklı yorumlar için bu kadar zengin bir alan olmasında etkisi kuşkusuz vardır). Bu belirsizlikler, oldukça temel sorunları bile kuşatır. Örneğin, Garmsci'nin kültürel ve entelektüel görüngülerle ilgili genel değerlendirmelerinin ideoloji başlığı altında anlatıldığı sanılır; fakat, durum tamı tamına ya da zorunlu olarak bu değil. Gramsci'nin "dünyayı anlama"nın farklı düzeylerini —felsefeden folklora— aydınlatıcı sınıflandırmasının ideolojiyi ele alış tarzı olarak düşünülüp düşülmemesi gerektiği açık değil. *Hapishane Defterleri*'nden başka bir ünlü pasajda, değişik (azalan) sistematiklik ve iç uyum dereceleriyle dünya kavrayışları olarak felsefe, din, sağduyu ve folklorü ayırt eder. Felsefe, "kolektif bilinç bir yana, bir bireysel bilinçte bile birlik ve iç uyuma indirgenemedikleri için" din ve sağduyunun gerektirmediği entelektüel bir düzeni gerektirir. Gramsci şunları söyler:

"Her felsefi akım, geriye bir 'sağduyu' tortusu bırakır: Bu, onun tarihsel etkinliğinin belgesidir... 'Sağduyu' felsefenin folklorüdür ve her zaman, gerçek anlamıyla folklor ile felsefe, bilim ve iktisat uzmanlıkları arasındaki ara konaktır. Sağduyu, geleceğin folklorünü yaratır."[2]

Demek ki, felsefelerin —uyumlu bir şekilde savunulabilen sistematik düşünce gövdeleri— felsefi eleştiriye tabi dinin üzerinde yerlerini aldığı bir biçimler hiyerarşisiyle karşı karşıyayız. "Sağduyu" birçok biçim alır, fakat parçalı bir kurallar gövdesidir; "folklor"ü, "katı" popüler formüller olarak tarif eder. Gramsci, birinin sistematik (rasyonel) bir düzlemde savunduğu felsefe ile "sağduyu" tarafından belirlenen tavrı arasında çelişkiler olabileceğini belirterek, bu düzeyler arasında epeyce çatışma olabileceğini açıklar. Böylece, Gramsci'nin "çelişkili bilinç" nosyonuna ve entelektüel tercih ile "gerçek faaliyet" arasında yaptığı ayrıma ulaşırız.[3] Şimdi İngiltere'de, kültürel yazıların yeni çevirilerinden giderek daha fazla görüldüğü gibi,[4] Gramsci'nin kendisi, mimari, popüler şarkılar, dizi romanlar, polisiye romanlar, opera, gazetecilik vb. kadar birbirinden farklı konulara kadar uzanarak, popüler kültür ve ideolojiye epeyce ilgi göstermiştir.

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

"Hegemonya" kavramı, Gramsci'nin siyaset ve ideolojiyle ilgili düşüncesinin örgütleyici odağıdır ve kavramı farklı kullanması, genel ola-

rak Gramscici yaklaşımın alameti farikasıdır. Hegemonya, en iyi, *rızanın örgütlenmesi* olarak anlaşılır —bağımlı bilinç biçimlerinin şiddet ya da zora başvurulmadan inşa edildiği süreçler. Gramsci'ye göre egemen blok, sadece siyasal alanda değil toplumun bütününde etkili olur. Gramsci, "daha düşük" —daha az sistematik— bilinç ve dünyayı kavrama düzeylerini vurgulamış ve özellikle, "popüler" bilgi ve kültürün nasıl egemen blokun projesine kitlelerin katılımını güvenceye alacak şekilde geliştiğiyle ilgilenmiştir.

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

Bir an için bunu bir tarafa bırakırsak, Gramsci'nin siyasal ve kültürel sosyalizm stratejisiyle ilişki içinde hegemonyaya vurgu yaptığını ve en büyük ilgiyi de bu noktaya gösterdiğini söyleyebilirz. "Konum savaşı" ve "manevra savaşı" kavramları, siper savaşı benzeştirmesiyle, sınıfların daha iyi stratejik noktalara ve "konum"lara hareketini gerektiren bir strateji kavramlaştırmasının kalbini oluşturur: Dolayısıyla "konum savaşı", siyasal hegemonya kazanma, rıza alma muharebesidir, insanların sadece geçici itaatlerini ya da oy desteklerini değil, "kalplerini ve zihinlerini"

kazanma mücadelesidir. "Manevra savaşı" ise sonraki evredir: Devlet iktidarını ele geçirmedir; fakat bu, (Leninist siyasal düşünce geleneğine tam karşıt olarak) hegemonyanın zaten sağlanmış olduğu bir ortam olmazsa gerçekleşemez.

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

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

Ne var ki, bunu söylemişken, daha önceki bölümlerde tartışılan ideolojiyle ilgili kimi "klasik anlaşmazlık"lara Gramsci'nin hangi çözümleri önerdiğini değerlendirmek yararlı olur. Bunlardan ikisi hemen halledilebilir ve iki örnekte de, Jorge Larrain'in Gramsci yorumu bana yararlı görünüyor: Bölüm 2'de, Larrain'in Marksist gelenekte "olumlu" ideoloji kavrayışının en yüksek ifadesi olarak gördüğü Gramsci'yi, bölüm 3'te, bilim ya da bilgi ile ideoloji arasındaki ilişkiye Gramsci'nin yapıcı "iki yönlü" yaklaşımını ele aldık.[8] Önceden ele alınacak üçüncü konu determinizm konusudur ve burada Gramsci, determinist olmayan bir ideoloji teorisinin par exelence savunucusu olarak layık olduğu yere gelmiştir. 1979'da, daha sonra eserini eleştireceği bir düşünür hakkında yazan Chantal Mouffe, "Gramsci'nin hegemonya kavrayışında, kökten anti-ekonomist bir ideoloji sorunsalın, pratik olarak etkili" olduğunu onaylayarak ilan etti.[9]

Stuart Hall'ün "temel ve üstyapı" üzerine makalesi, Marksist ideoloji teorisindeki determinizm tartışmasının koşullarını kesin bir şekilde sap-

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

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

Ernesto Laclau'nun *Politics and Ideology in Marxist Theory* (1977) (Marksist Teoride Siyaset ve İdeoloji) adlı kitabının formülasyonlarına bakarak başlayalım ve başlamadan, bu kitapta ileri sürülen savın, Laclau'nun daha sonraki eserlerindeki, özelikle Chantal Mouffe'yle birlikte yazdığı *Hegemony and Socialist Strategy*'deki (1985) (Sosyalist Stratejide Hegemonya) savlardan daha fazla pek çok Marksisttten kabul gördüğünü de belirtelim.[11] Laclau'nun ilk metni, Marksist siyasal teorideki "indirgemecilik" sorunuyla ilgiliydi ve özellikle, siyasal ideolojiyi neredeyse tanımı gereği salt sınıf ideolojisi olarak görenleri eleştiriyordu.

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

Bu tartışmadaki anahtar figür, Marksist teoride "siyasalın özgüllüğü"nü belirleme çabası genel olarak Laclau'nun begenisini kazanan Nicos Poulantzas'dı. Geriye dönerek, toplumsal oluşumda göreli özerk bir öğe olarak siyasal "düzlemi" kurma projesinin eş bir modeli olarak bölüm 1'de tartışılan Stuart Hall'ün Marx'ın "Onsekizinci Brumaire'ini okumasına gönderme yapabiliriz. Ne var ki, Laclau'ya göre Poulantzas'ın yaptığı muazzam katkıyı, "çözümlemesinin tamamına eğemen olan genel varsayım" zayıflattı: "Her çelişkiyi bir sınıf çelişkisine indirgeme ve her ideolojik öğeye bir sınıf aidiyeti verme."[13]

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

İlginçtir, o sırada Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory*'de, Marksizmin kabul edilen bilgeliğinden köklü bir şekilde kopmamak için epey çaba harcadı. Bir noktada açıkça, "tarihsel süreçlerin nihai belirlenmesinde üretim ilişkilerinin önceliğini kuşkulu hale getirmek niyetinde değiliz"[15] amentüsünü tekrarlar: Şimdi bütünüyle reddettiği bir formülasyon. Daha da ilginci, böylesine aydınlatıcı bir şekilde açıkladığı sınıfsal olmayan ideolojik öğeler ile geleneksel sınıf mücadelesi zemini arasındaki ilişkiyi ifade etmek için ulaştığı formülasyondur. O dönemde Marksizmin teorik kapanma mantığından henüz kurtulmadığını gösteren bir pasajda, yönünü tersten bir indirgemecilik biçimine çevirir: *"Popüler demokratik adlandırma, sadece hiçbir kesin sınıfsal içeriğe sahip olmamakla kalmaz, par exellence ideolojik sınıf mücadelesi alanıdır da.* Her sınıf, aynı zamanda hem sınıf hem halk olarak ideolojik düzlemde mücadele eder, ya da daha doğrusu, kendi sınıfsal amaçlarını popüler amaçların tamamlanması gibi sunarak kendi ideolojik söylemine tutarlılık kazandırmaya çalışır."[16] Bu pasaj, Laclau bir eliyle bize verdiğini diğer eliyle geri aldığı için ilginçtir: O kadar güzel açıkladığı siyasal ideolojinin sınıfsal olmayan öğelerinin tam bağımsızlığının tadını çıkarmamıza izin vermek yerine, gizli de olsa "sınıfsal amaçlar"ı popüler-

demokratik görüntüler gündemini ele geçirme çabası olarak onarmamızı emreder. Laclau'nun sonraki çalışmasını tartışırken bu ikircikliliklere terkar döneceğiz.

Bu arada, Laclau'nun kitabının —oldukça tartışmalı da olsa— siyasal ideoloji alanındaki çalışmayı müthiş etkilediği vurgulanmalıdır. Colin Mercer'in İtalyan faşizmi üzerine incelemesi, bunun bir örneğidir. Mercer, diğerlerinin yanı sıra Maria Macciocchi'nin gün ışığına çıkardığı Mussolini'nin operavari olaylarıyla ilgili büyüleyici malzemeyi değerlendirir: Kadınlar, evliliklerini simgeleyen demir bantlar karşılığında altın evlilik yüzüklerini çıkarıp *Il Duce*'ye verirler. Bu olayları popüler-demokratik söylemlerin faşist siyasal ideolojide serbest dolaşımına olanak tanıyan stratejiler olarak gören Mercer, bunları ve diğer birçok olayı toplumsal alanın "cinsiyetleştirilmesi" ve siyasetin "estetikleştirilmesi" olarak teorileştirir. Bunu, "bu tür rejimlerde, halk ve kültür alanlarının stratejik önemde temel alanlar olduğuna ve önceden hazırlandığına dair Gramsci'nin iddiasına bir kanıt" olarak görür ve Gramsci'nin bu koşullarda "siyasal sorunlar kültürel sorunlar kılığına bürünür" şeklindeki sözlerini aktararak bitirir.[17]

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

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

lamenter ifade "Majestelerinin Sadık Muhalefeti"yle karşılaşınca fiilen şaşırıyoruz.

Stuart Hall, "Thatcherizm"i, "organik Toryizm temalarını —ulus, aile, görev, otorite, standartlar, gelenekçilik— saldırgan yeni bir neo-liberalizm temalarıyla —öz-çıkar, rekabetçi bireycilik, anti-devletçilik— birleştiren" bir siyasal ideoloji olarak çözümledi.[19] Bu alanda peş peşe yazdığı yazılarında Hall, başlangıçta Thatcher hükümetinin seçilmesinden önce geliştirilen bu savları ayrıntılandırdı ve İngiliz siyasetindeki "savaş sonrası konsensus"un çöküşünün sol için doğurduğu sonuçlarıyla ilişkilendirdi. İlk çözümlemelerinde Hall, Thatcherizmin, kendi gerçek çıkarlarını temsil etmeyen siyasal sağa kayan kitlelerin bir yargı hatası olarak nasıl görülemeyeceğini, insanların yaşamındaki gerçek koşulları, deneyimleri ve çelişkileri dile getiren ve bunları yeni terimlerle ifade eden ideolojik gelişmeler gereğince görülmesi gerektiğini açıklamak üzerinde yoğunlaştı. "Otoriterian popülizm" terimi, bu düşünceleri açıklamak için geliştirildi.

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

Stuart Hall, Thatcherci temaların, hem "organik Tory" hem saldırgan neo-liberal ideoloji temalarının, cinsiyet, aile ve cinsellikle ilgili siyasal inşalara ve ırkçılık ve etnisite siyaseti bakımından dönüştürülmesine epeyce ilgi göstermiş olduğu için anılmaya değerdir. Bu nedenle, çözümlemesi çoğunlukla sol bir izleyiciye (özellikle, birgün uyanıp herşeyin kötü bir rüya olduğunu ve işçi sınıfının kendine geldiğini göreceğini umanlara) yöneltilmişse de —böyle olduğuna inanıyorum— içsel olarak farklılaşmış ve cinsiyetlere ve ırklara bölünmüş bir grup

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

POST-MARKSİZM

Bir siyasal ideolojinin bütün öğelerinin sınıf-bağlantılı görülüp görülmeyeceğiyle ilgili tartışmalardan bu altbaşlığın tarif ettiği konuma giden yol uzun görünebilir. Yine de bu, Ernesto Laclau'nun vardığı son noktadır ve Marksizm içinde ileri sürülen eleştirel savların, sistematik bir teori olarak Marksizmin geçerliliğine meydan okuyacak şekilde kimi önemli "post-yapısalcı" düşüncelerle çakıştığı çok ilginç bir noktayı belirtir. Bana öyle geliyor ki, post-yapısalcılığın felsefi projesi, tüm katılanları kazanmasa da, önemli bir dönüşüme uğramak üzere olan Marksist kesinliklerin yeniden düşünülmesine neden olduğu için, burada bir "paradigma değişikliği"nden söz edebiliriz —böylesi ifadeler çoğunlukla gevşek bir şekilde kullanılsa da. Tam da Marksizmde ideoloji teorilerinin taşıdığı epistemolojik ve siyasal ağırlık nedeniyle, burada "ideoloji" anahtar öğedir, aslında bana göre tartışmaların merkezi odağıdır.

Böyle bir değişikliği değerlendirirken, Laclau'nun, Althusser'i izleyerek teorik sorunların, kesin konuşulursa, asla "çözülmedikleri"ni, "aşıldıkları"nı ileri sürdüğü ilk kitabında belirttiği bir kehanetten söz etmek gerekir. Çözülmezler; çünkü, mevcut teorinin koşulları içinde çö-

zülebilseler, genel olarak "teorik" sorun olmaz, daha çok teorik çerçeveyi o tikel duruma uygulamanın ampirik ya da lokal güçlükleri olur. Tanım gereği, diyor Laclau, sahici bir teorik-sorun "(yani, teorinin mantıksal yapısında bir tutursızlığı gerektiren sorun)" varsa, o zaman tek çıkar yol, sorunun "teorinin postülatları sistemi içinde çözülemeyeceğini" kabul etmektir ve bu da, teorik sistemin iç çelişkiye ya da çatışmaya düşeceği anlamına gelir. Bundan hareketle Laclau, "tek çıkar yol, teorinin dayandığı aksiyomlar sistemini yadsımaktır: Yani, bir teorik sistemden diğerine geçmektir" diye öne sürer. Ve doğru bir şekilde belirttiği gibi, kaynak sorun, eskisi gereğince "çözülmek"ten çok yeni sistemde"çözünür."[23]

Eğer, Marksizmin artık geçerli olmayan birçok genel teoriden biri olduğunu reddediyorsanız, Laclau ve Mouffe'nin Hegemony and Socialist Strategy'sini okumanızda fazla yarar yok: Girişte kategorik olarak "Tıpkı normatif epistemolojiler çağı sona erdiği gibi, evrensel söylemler çağı da sona ermiştir" diye belirtirler. Laclau ve Mouffe'nin Marksizme yönelttiği savlar, post-yapısalcı düşüncenin merkezi temalarıdır ve bu daha genel teorik perspektifin bir parçasını oluştururlar. Bazı savları özel olarak Derrida (özellikle), ya da Lacan'ın savlarına borçludur. Laclau ve Mouffe, Marksizm ve siyasal teori alanında, başkalarının başka yerlerde geliştirdiği —örneğin, edebi eleştiri, psikoanaliz ya da iktisat— savları tamamlayan, fakat onlardan farklı olan kendi tezlerini inşa ettiler. Laclau ve Mouffe'nin sunduğu Marksizmin teorik eleştirisinin derinliğini belirmek önemlidir. Marksizm *gibi teorilerin* genel gerekçelerle geçerli olmadıklarına inanıyorlar ve bana göre, bazılarının yaptığı gibi, kişisel olarak sapkın, eski ya da anti-Marksist diye suçlayarak onların savlarına yanıt vermek Marksistlere yakışmaz.[24]

Laclau ve Mouffe'ye göre, Marksizm siyasal bir "imgesel" üzerine kurulmuştur: Toplumsal sınıfların çıkarlarının önceden verili olduğu varsayımına, işçi sınıfının hem ontolojik hem siyasal olarak "merkeziliği"yle ayrıcalıklı olduğu belitine ve bir devrim yeni ve homojen bir düzen kurduktan sonra siyasetin lüzumsuz olacağı yanılsamasına dayanan bir sosyalizm kavrayışıdır. Dağılmasının son evresinden önceki bu "Jacobin imgesel"i betimleyen bir cümlede Laclau ve Mouffe, post-yapısalcı düşüncenin kimi merkezi temalarını yoğunlaştırırlar: "'Evrensel' öznelerin iskan edildiği ve kavramsal olarak Tarih etrafında

tekil inşa edilen bu imgesel, 'toplum'u, belli sınıfsal konumlar temelinde entelektüel olarak efendisi olunabilir ve siyasal bir kahramanın kurucu bir hareketiyle rasyonel, saydam bir düzen olarak yeniden oluşturulabilir anlaşılır bir yapı olarak postüle etmiştir."[25] Burada, toplumsal ve siyasal teori epistemolojisindeki post-yapısalcı "kuruculuk" eleştirisine yöneltilen taşlamaları, (kartezyen) birleşik özne modelinin eleştirisini, monolitik ve tek çizgide ilerleyen bir süreç olarak tarih eleştirisini, efendiliğe yapılan göndermeyle fallokrasiye savrulan yumruğu vb. belirtmek gerekir. "Tasavvur" teriminin (bir sıfat olarak "hayali"nin günlük kullanımına karşıt olarak) Lacancı ve bazı okuyuculara özel tınıları anımsatacak bir kavram olduğunu da belirtmek gerekir.[26]

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

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

Marksizm ve teorik sorunsalın asli sınırları içinde ulaşılabilecek en ileri noktayı temsil ettiği için Gramsci, Laclau ve Mouffe için eksen figürdür. Zira, kendilerinin Gramsci okumasında işçi sınıfına "eklemleyici" rolü bile, ekonomik konumu temelinde verilir ve bu nedenle, tercihten çok zorunlu bir olumsal niteliği vardır. Dolayısıyla, Gramsci'nin görüşü, son çözümlemede "özcü" bir görüştür. İşçi sınıfının ay-

rıcalıklı konumu bakımından ve "özcülüğün son istihkam taburu ekonomi" bakımından özcüdür.

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

TOPLUMUN OLANAKSIZLIĞI

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

Bununla ne demek istiyorlar? Bu, savlarında belirleyici bir adımdır ve pasajı daha geniş aktarmak yararlı olabilir; zira, birçok önemli taşlamayı ve bazı karakteristik "hareketleri" içerir. Şunları yazıyorlar: "Her bütünlüğün eksikli olma niteliği, bizi, dikişli ve kendinden tanımlı bir bütünlük olarak *'toplum'* öncülünden bir çözümleme alanı olarak vazgeçmeye götürür. 'Toplum' geçerli bir söylem nesnesi değildir. Farklılıklar alanı bütününü sabitleyen —dolasıyla oluşturan— bir tek temel ilke yoktur."[31] Bundan çıkarılacak ilk ve en açık nokta, bir bütünlük olarak toplum modelinin reddidir. Doğrudur; Marksistler, toplumları ne ölçüde kaynaşık bütünlükler olarak gördükleri konusunda ayrılmış, fakat en azından sınırları belli bir kendilik olarak görme

eğiliminde olmuşlardır. Ne var ki, son yıllarda bu toplumsal bütünlük nosyonu, yeni bir incelemeye ve düşünmeye konu oldu. Sosyolojide de, daha mikro-sosyolojik ve görüngübilimsel yaklaşımların yükselmesiyle birlikte, bütünlük karşıtı diyebileceğimiz modellere doğru bir çekme söz konusu oldu. Bunun başka bir yanı da, fiilen tek tek ulus-devletlere dayalı toplumsal kendilik modellerinin yeniden değerlendirilmesi olurdu: Sanki, giderek küreselleşen bir toplumsal ortamda, "İngiltere sosyolojisi", ya da "Hindistan sosyolojisi" gerçekleşebilir bir projeymiş gibi. Anthony Giddens, kimi "toplum" kavrayışlarının temelindeki naif varsayımların özlü bir eleştirisini verdi ve gerçekten de, son zamanlarda sosyologlar, "Küresel Düşün, Yerel Hareket Et" sloganının disiplin için bazı eski modellerden daha iyi bir model olduğunu savunur oldular.[32]

Paul Hirst'ün toplumsal topografyaya dayalı bütün determinist bağajı ve saçma imgeleriyle birlikte "göreli özerklik" çerçevesini tereddütsüz reddini değerlendirdiğim daha önceki bir bölümde (bölüm 3'ün sonu), toplumun "bütünlük" modellerine genel eleştirilerle karşılaşıldı. Hirst, sonunda olağanüstü açık bir yolla, kendi konumu ile bütünlük modeli arasındaki farklılıkları şöyle saptadı: "O [Althusser], toplumsal ilişkileri *bütünlükler* olarak, bir tek belirleyici ilke tarafından yönetilen bir bütün olarak kavrar. Bu bütün, kendisiyle tutarlı olmalı ve kendi sınırları içindeki bütün aracıları ve ilişkileri kendi etkisine tabi kılmalıdır. Diğer yanda ben, toplumsal ilişkileri, herhangi bir tek nedensel ilkeye ya da tutarlılık mantığına yanıt vermeyen, biçim olarak farklı olabilen ve olan ve birbirleri için asla özsel olmayan aracılar, pratikler, örgütlenme biçimleri ve kurumlar toplamı olarak değerlendiriyorum."[33] Burada Hirst, bir bütün olarak savlarının temel giriş nostası olan iki konuda Laclau ve Mouffe ile hemfikirdir: Birincisi, "toplum"un (içlerinden biri ara sıra kolaylık olsun diye sözcüğü kullanmaya istekli olduğu sürece) bütünlüklerden çok toplamlar gereğince düşünülmesi gerektiği konusunda ve ikincisi, bu toplamların çeşitli öğeleri arasındaki ilişkilerin, nedensellik mantığından ve determinizmden çok olumsallık gereğince düşünülmesi gerektiği konusunda.

Laclau ve Mouffe, toplumsal "bütünlük" düşüncesinin bir eleştirisiyle yetinmez, toplumun "olanaksızlığı"yla ilgili daha temel bir savlar kümesine (sosyolojik olmaktan çok felsefi) dalarlar. Bu savlara geç-

meden, toplumsal ilişkilerin çözümlenmesi için önerdikleri birbiriyle bağlantılı kavramlar şemasını özetlemek yararlı olabilir. Dört terim — *eklemleme, söylem, an, öğe*— tanımlarlar ve en büyük tartışmayı ikincisi, "söylem", yaratmıştır. *Eklemleme*, "öğeler arasında, eklemleyici pratiğin bir sonucu olarak kimlikleri değişecek şekilde bir ilişki kuran herhangi bir pratik" olarak tanımlanır; *söylem*, "eklemleyici pratikten kaynaklanan yapılandırılmış bütünlük"tür; *anlar*, "bir söylem içinde eklemlenmiş göründükleri ölçüde farksal konumları"dır; *öğe* ise, "söylemsel olarak eklemlenmeyen herhangi bir farklılık"tır.[34] Bu tanımlarla ilgili olarak belirtilecek en önemli nokta, Laclau ve Mouffe'nin çok geniş "söylem" tanımının, birçok materyalistin hemen söyleyeceği gibi, idealizme dikey bir atlayışı temsil ettiğidir. Ellerindeki söylem kavramı, toplumsal ve tarihsel görüngülerin farklı bir çerçevede çözümlenmesini yeniden düşünmelerine olanak veren materyalist bir kavramdır. Onların söylem kavramı, geleneksel olarak Marksist teorideki "maddi/ideal" ayrılığı tartışmasına egemen olan varsayımların açık bir eleştirisi tarzında geliştirilmiştir ve bu nedenle, açıkça reddettikleri bir kutupluluğun bir konumuna otomatik olarak benzeştirilemez (en azından benzeştirilmemelidir). Foucault'nun "söylem" terimini kullanmasıyla ortak bir yanı vardır; fakat önemli farklılıklar da var. Daha sonra açıklayacağım gibi, söylem kavramlarıyla bağlantılı sorunlar ne olursa olsun, Laclau ve Mouffe, genel epistemolojik yönelimleriyle, kendilerini eleştirenlerin zorla sokmaya çalıştırları "idealist" ve "görececi" kutulara girmezler.

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

Dikiş, bugünkü teorik kulanımı Lacancı psikoanalizden alınan ve Laclau ve Mouffe'nin betimlediği gibi semiyotik film teorisinde geliştirilmiş olan bir terimdir. İngilizce'de alışılagelen "dikme" (stitch) anlamına gelen dikiş terimini, *Oxford English Dictionary* "bir yaranın kenarlarını birleştirme" olarak tarif eder ve Landry ve Maclean'ın "bir 'dikiş', vücuttaki bir kesiğin iyileştiğinde farklılığı gösteren bir iz bırakması gibi, önceki bir kimliğin yokluğunu belirtir" şeklindeki belirlemelerinde, bu orjinal cerrahi anlama temiz ve modern bir yüz verilir.[35] Laclau ve Mouffe, derisi sürekli yırtılan ve bu nedenle kaderleri yırtıkları geçici olarak ve zorlukla kapatmaya çalışmak olan hegemonya cerahlarının acil servisinde kesintisiz bir görevi zorunlu hale getiren bir siyasi vücudu bize sunarlar. (Bu hasta, asla iyileşenler koğuşuna gelmeyi başaramaz). Stephen Heath'in dikiş anlatımına yaptıkları gönderme, bir yanda ayırt edici özelliği bölünme ve yokluk olan Lacancı bir "Ben" ile diğer yanda eşanlı bu yokluğu "giderme" ya da uyum olasılığı arasında "ikili bir hareket"i vurgular. Dikiş kavramını siyaset alanına uygulamaları, Derrida'nın yapı-bozum üzerine çalışmasının etkili olduğuna dair bir düşünceyi birlikte taşır: Yeninin eskiyi dışlamaya en çok çalıştığı yerde bile ve özelikle bu durumda, eskinin izleri yok edilemez, tortul çökeltiler olarak kalır. (Bu gömülü izleri açığa çıkarma yöntemi olarak yapı-bozum). Bu nedenle, Laclau ve Mouffe, "operasyon alanları toplumsalın açıklığı tarafından, her gösterenin nihai sabit olmayan niteliği tarafından belirlendiği ölçüde hegemonik pratikler dikicidirler. Hegemonik pratiklerin gidermeye çalıştığı şey, kesinlikle bu orjinal yokluktur" derler. Bütünüyle dikişli bir toplum düşüncesinde ima edilen kapalılığın olanaksız olduğu sonucuna varırlar.[36]

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

Farklılık, modern toplumsal teorinin geniş bir yelpazesinde, dile bu

yaklaşımın örneği ve mutlak anlamın, ya da Laclau ve Mouffe'nin belirttiği şekliyle anlamın "nihayi sabitliği"nin reddinin işareti yerine geçti. Savlarının bu noktasında, kendi metinlerinin "yaklaşımıyla çakışan" bir yaklaşım olarak Derrida'nın *Writing and Difference*'deki söylem kavramını genelleştirmesini aktarırlar. Derrida şunları yazar: "Bu, dilin evrensel sorunsalı istila ettiği andı [zamansal örnekler olarak Nietzsche, Freud ve Heidegger'in eserlerini verir], bir merkez ya da kökün yokluğunda her şeyin söylem —bu sözcükte anlaşabilmemiz koşuluyla— halini aldığı, yani, merkezi gösterilenin, orjinal ya da aşkın gösterilenin bir farklılık sisteminin dışında asla mutlak olarak sunulmadığı bir sistem halini aldığı andı. Aşkın gösterilenin yokluğu, anlamlandırma alanını ve oyununu bitimsiz bir şekilde genişletir."[37] Bu nedenle Laclau ve Mouffe'ye göre bir söylem, "söylemsellik alanına hakim olma, farklılıklar akışını durdurma, bir merkez oluşturma girişimi olarak oluşturulur" ve "bu kısmi sabitlemenin ayrıcalıklı söylemsel noktalarını", Lacan'ın *points de caption*'una (bir zincirdeki anlamı sabitleyen ayrıcalıklı gösterenler) göndermeyle, *düğüm noktaları* olarak betimlerler.[38]

Toplumun olanaksızlığı söz konusu olduğu kadarıyla, Laclau ve Mouffe'nin bakış açısında çok yakın ve güçlü bir Lacan ve Derrida kaynaşması görebiliriz. İmge ve metaforlar, psikoanalitik, felsefi ve siyasal alanları keser ve rehber ilke, ister Lacancı psişik ister Derrida'daki anlamlandırma olsun, her zaman hazır (aslında özsel) bölünme ve merkezsizlik ile "dikici" hegemonik uyum projesi arasında bir gerilimin çözümlenmesidir. Bu nedenle Laclau ve Mouffe şu sonuca varırlar: "Toplumsal, bir *toplumun* anlaşılabilir ve kurumlaşmış biçimlerinde kendini sabitlemeyi başaramazsa, toplumsal, sadece bu olanaksız nesneyi inşa etme çabası olarak var olur."[39] "Toplum," söz gelimi, "Jacobin imgesel"in siyasalın operasyonları için içi boş ve yanıltıcı bir beklenti olarak öne çıkması gibi, toplumsalın operasyonlarının olanaksız nesnesidir.

YETERSİZ 'YENİ TOPLUMSAL HAREKETLER' TERİMİ

Bir olanaksızlık olarak "toplum"u oluştururken Laclau ve Mouffe, Lacan ve Derrida gibi diğer post-yapısalcı düşünürlerin düşüncelerinden yararlandıklarına göre, en acımasız eleştirmenleri bile, "yeni toplumsal

hareketler"i çözümlemelerinde siyasal düşüncede orjinal ve oldukça etkili bir gelişme sağladıklarını teslim edeceklerdir. Eserlerine mevcut muazzam ilginin açık bir açıklaması da, hem akademik çözümlemeleri hem geleneksel sağ/sol yelpazesini kesen pratik siyasal faaliyeti önemli ölçüde etkileyen bir sorunu —örneğin, cinsiyet, etnisite ya da yaş gibi öteki belirgin bölünmelere karşıt olarak toplumsal sınıfa ağırlık verme— ele almasıdır.

Akademik cephede, büyük ölçüde (şaşırtıcı değil) sosyoloji, siyaset ve iktisadın Marksizan ele alınışlarında bu konu etrafında çeşitli tartışmalara tanık olduk. Bu tartışmalar, kısmen, Marx'ın kavram ve tariflerini sınıf yapıları ve ilişkileri sonraki yüzyılda köklü bir şekilde değişmiş toplumlara uygulamak için gerekli toptan yeniden teorileştirmeyle ilgilidir —burada şematik olarak, Erik Olin Wright ve Carchendi'nin sınıf üzerine çalışması ertafında, Poulantzas'ın siyaset ve sınıf üzerine yazılarından ve ekonomist Steve Resnick ve Rick Wolff'un öncülük ettiği "Marksizmi yeniden düşünme"deki devrimden kaynaklanan sorunlar etrafında süren tartışmalara işaret edilebilir; ayrıca, hâlâ daha gevşek bir şekilde Marksizm diyebileceğimiz alanda sürmeye devam ettiği için, "rasyonel seçim teorisi" adıyla bilinen önemli gelişmelerden de söz edilebilir. Bütün bu tartışmalarda, *sınıfsal olmayan* bölünmelerin fiililiğiyle ilgilenme potansiyeli olmuştur; fakat (durumu kibarca belirtmek gerekirse) bu, birçok durumda, cesaretle ele alınan bir konu olmaktan çok bir potansiyel olarak kalmıştır.

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

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

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

Diğerlerinin yanı sıra Laclau ve Mouffe için de, en temel düzeyde "yeni toplumsal hareketler" terimi, kendi tarihi marjinalliğini kodladığı için doyurucu değildir. *Sınıf* hareketleri *olmamaları* anlamında, kuşkusuz, "yeni" hareketler vardır ve bu tip adlandırmayı kullandığımız sürece, tekrar sınıfa bu gönderme var olmaya devam edecektir. İşaret edilen şey, Laclau ve Mouffe'nin tarihsel olarak, emek sürecinde, devlette ve kültürel yayınımda 1945 sonrası değişimler, sayısı giderek artan toplumsal ilişkilerle ilişki içinde yeni bir tarzda eklemlenmekte olan yeni antagonizmler ağı içine yerleştirmeye çalıştıkları görüngüdür. Terim, pratikte, "kentsel, ekolojik, etnik, bölgesel, otorite karşıtı, kurum karşıtı, ırkçılık karşıtı, feminist ve seksüel azınlık" mücadeleleri kadar değişik mücadeleyi birlikte gruplandırır.[41] Laclau ve Mouffe, bu mücadelelerde, Marksizmin sınıf çatışmasını yerleştirdiği geleneksel işyerinin ötesinde

geniş bir alanlar yelpazesindeki antagonizmlerin eklemlenmesini görür ve bu yeni çatışmaların alanı olarak, örneğin, tüketime, hizmetlere ve doğal ortama işaret ederler.

Böylesi antagonizmleri geleneksel olarak Marksist çözümlemelerde etkili olan sınırların ötesine genişletmenin yanı sıra, toplumun (Batının sınai kapitalist) savaş sonrası büroktarikleşmesinin toplumsal ilişkileri düzenlemenin yeni biçimlerine yol açtığını öne sürerler. Bu nedenle, "daha önce özel alanın oluşturucu parçası olarak kavranan toplumsal ilişkilere çok katlı gözetleme ve düzenleme biçimlerinin dayatılması"nı savaş sonrası bürokratikleşme sürecinin "sonuçları" olarak görüp, Foucault ve Donzelot'nun savlarını yeniden biçimlendirirler.[42] Bir "refah devleti" bağlamında siyasal direnişi kuşatan siyasal belirsizlikleri kabul eden Laclau ve Mouffe, böylesi mücadelelerde rol oynayan çeşitli faktörler arasında, yeni eklemlenen geniş bir toplumsal "haklar" alanı görürler. "Adalet" ve "eşitlik" gibi kategoriler, liberal bağlamlarından çıkarılıp demokratik bir siyasal söyleme eklemlendiler. Laclau ve Mouffe, burada, değişim ve bürokratikleşmenin, liberal-demokratik bir siyasal ideolojinin yeniden formüle edilmesinin, toplumsal çatışmanın genişlemesini ve yeni siyasal öznelerin oluşmasını anlama bağlamını oluşturduğu sonucuna varır ve bu bağlamı, "demokratik devrimin derinleşme anı" olarak tarif ederler.[43]

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

Laclau ve Mouffe'nin savı genel olarak değerlendirilirken, "eşdeğerlik mantığı" olarak tarif ettikleri şeye yapılan temel vurguya dikkat

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

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

Bununla birlikte, eşdeğerlik mantığının merkezi bir noktasında hiçbir belirsizlik yoktur ve bu, demokratik imgesel önsel kategorisi bakımından sınıfın işgal ettiği ikincil yerdir. Laclau ve Mouffe, sosyalist taleplerin sadece "demokratik devrime içsel bir an" olmayıp, "sadece demokratik devrimin kurduğu eşdeğersel mantık temelinde kavranabilir" olduğunu yazarlar.[46] Erken Marx'ın toplumsal bölünmeyi yeni bir ilkeyle —sınıf ilkesiyle— yeniden düşünmeye çalıştığını, fakat bunun, başlangıçtan itibaren, "sınıf karşıtlığının toplumsal gövde bütünlüğünü iki antagonist

kampa bölememesi olgusundan kaynaklanan köklü bir yetersizlik" tarafından zayıflatıldığını yazar ve Marx'ın sosyolojik öngörülerinin (giderek daha fazla kutuplara bölünen kapitalist toplumla ilgili), bir gelecek basitleştirmesini Marx'ın kendi zamanında kaba bir sınıfa-indirgenmiş modele uymayan bir toplumsal dünyaya yansıtma çabası olduğu yorumunu yaparlar.[47] Demek ki, genel olarak, Marksizmin sınıfla meşguliyetinin, önkoşulları yüzyıl önceki demokratik devrimde yatan siyasal taleplerin bir eklemlenmesi olarak anlatımıyla karşı karşıyayız. Dolayısıyla Laclau ve Mouffe, toplumsal sınıfın kurucu ilke olması temelinde sınıfa yer vermek için, kendileri tarafından ezilenlerin taleplerini eklemleyen sonraki antagonizmlere ve "yeni" toplumsal hareketlere gerek görmezler.

POST-MARKSİZM, SÖYLEM VE İDEOLOJİ

Hegemony and Socialist Strategy'nin ortaya çıkardığı konuları düşünürken birçok önemli değerlendirme kendini gösterir. Kitabın Marksizm eleştirisini ciddiye almam için iki nedenim var ve ikisi de, Marksizmin savlarının süregelen güçlükleriyle ilgilidir: Birincisi, toplumsal eşitsizliklerin ve siyasal farklılıkların, akla uygun olarak sınıf sorunu başlığı altında toplanamayacağı, ya da bu soruna indirgenemeyeceğinin, aşırı sağ ve aşırı sol doğmatiklerin dışında herkese malum olduğu bir siyasal ortamda toplumsal sınıf sorunudur. Bu farklı siyasal mücadeleleri düşünmenin yeni yollarını savunmaya yönelik her çaba hoş karşılanmalı ve değerlendirilmelidir.

İkincisi, Laclau ve Mouffe'nin savı, beklenen biçimde olmasa da (açıklayacağım gibi), ideoloji kavramının nasıl teorileştirileceği belalı sorununu ele alır. Belalı olduğunu söylüyorum; fakat belalılığının özel bir tarihi vardır. Feminizmin kabaca "sosyalist" versiyonlarında, kapitalist toplumda kadınların ezilmesini teorileştirmek için ideoloji kavramını kullanma yönünde bir girişim oldu; fakat, teorinin kendisi (1 ila 3. bölümlerde göstermeye çalıştığım gibi) sadece sınıfın önceliğini öne sürmek/varsaymakla kalmayıp, "temel ve üstyapı" metaforu gibi determinist bir model içinde ideolojiyi anlamlandıran bir çözümlemeye saplanmış ol-

duğu için, bu girişim sorunsal olarak kaldı. Bundan kaynaklanan sorunu, Johanna Brenner ve Maria Ramas'a göre ideolojinin, "Barrett'in *deus ex machine*'si" [can kurtaran], "sosyalist-feminist düşüncenin Marksist-indirgemeci/ikili sistemler idealist kördüğümünün belalı açmazından kurtulma aracı" olduğu daha önceki bir kitabımdaki savlar gündeme getirdi. Brenner ve Ramas'ın ve diğer eleştirmenlerin öğrenmek istedikleri şuydu: Kadınları ezen —kapitalist toplumda— bu ideolojinin maddi temeli neydi?[48] Marksizmin "sınıf-özcü" mantığını reddetmekle, Marksist çözümlemede sınıfa otomatik ayrıcalık tanımaya karşı bu kadar çok sav ileri sürmekle Laclau ve Mouffe, çok tartışmalı da olsa, bu sorunun kalbine dokundular.

Bu, kısmen "sınıf siyaseti"nin bir krizidir ve Barry Hindess ve Ellen Wood'un farklı tepkilerini belirtirken Richard Wright'ın belirttiği gibi, kutupsal tepkiler üretti: Marksist modelin teorik iddiasına çabucak tövbe eden sınıfa pragmatik bir yaklaşıma ve klasik sınıf siyasetinin yeniden onaylanmasına.[49] Kutupluluğun gelişmiş olmasının nedeni, sınıfla ilgili sözde ölçüt kabul edilen hakikatlerin sürekli tekrarlanmasına karşı, ayrıntıda sınıfla bağlantılı olarak cinsiyetin karmaşıklıklarını ve özgüllüklerini savunma konumunun imrenilecek bir konum olmaması ve tartışma "merkez"inin giderek daha fazla boşalmış olmasıdır. Toplumsal bilimde ortaya çıktıkları şekliyle sınıf iddiaları ile cinsiyet iddiaları arasındaki çatışmaları uzlaştırmaya çalışan teorik modellerin, "daha yeni" (bazılarına göre) etnisite ve ırkçılık sorunlarıyla uğraşma görevine yetmediğinin anlaşılmış olması boşuna değil. Başka yerde gösterdiğim gibi, sınıf ve cinsiyet etkileşimlerini düşünme çabasının zaten yorduğu mevcut toplumsal yapı teorileri, adeta, sistematik bir eşitsizliğin üçüncü bir eksenini kavramsal haritalarına ekleyememiş gibidir. Bunun karşısında, bu yapısal/morfolojik kısıtların yeni konuların araştırılmasını engellemediği yerde bu üç konuyu (sınıf, ırk, cinsiyet "kutsal üçlü"sü) disiplinlerde ve türlerde birleştiren gerçek eser patlamasına işaret etmek kolaydır.[50]

Burada, Laclau'nun siyasal ideolojinin "sınıf aidiyeti" boyutunu reddeden ilk eserinin genel yöneliminin, siyasal söylemi ayrıntılı bir şekilde düşünmek için yararlı bir çerçeveyi denemiş olduğunu eklemek uygun olabilir. Bu kitabın, örneğin ulusalcılık, yurtseverlik ve Thatcherizm

araştırmaları —diğerlerinin yanı sıra Colun Mercer ve Stuart Hall'ün— üzerindeki etkisinden daha önce söz ettim. Çeşitli gruplara, taleplere ve çıkarlara uygun olabilen bir kavram olarak "siyasal söylem" düşüncesi, tanım gereği siyasal ideolojiyle ilgili "sınıfın yansıması" düşünce okulu içinde marjinaleşmiş bir cinsiyet çözümlemesine yol açar. "Erken" Laclau'nun düşüncelerinden yararlanarak, cinsiyetleşmiş şekliyle çağdaş söylemin birçok çözümlemesini kuşkusuz gördük: Örneğin, feminizmin ve anti-feminizmin, "aile" ve cinsellik inşalarının, ya da kadınların yeniden üretkenlik haklarının eklemlenmesi ve yadsınmasının bu söylemlerde nasıl ortaya çıktığını değerlendirirler.[51]

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

Laclau ve Mouffe söz konusu olduğu kadarıyla, tekrar onların post-Marksizmi sorununa dönüyoruz. Savlarının, savaş sonrası toplumsal düzenin hegemonik dönüşümünü saptadıkları, yeni toplumsal antagonizmaların ortaya çıkışını ve eklemlenmelerini yeni toplumsal hareketler içine yerleştirdikleri kısmını örnek olarak alayım.[52] Önermelerinin sırası ve bu önermelerde açıklanan nedensellik modeli, bir "tutarlılık" mantığını onaylamaktan çok öte, bütünüyle geleneksel Marksist düşünce kalıplarına özgüdür. Önce sav sırasını alırsak, yeni hegemonik toplumsal oluşumu tarihsel yeniden inşalarında, önce Michel Aglietta'nın eserinden yararlanarak en ortodoks Marksist kavramlar, metalaşma, gereğince çözümledikleri "ekonomik bakış açısı"na otomatik olarak geçmeleri hayret vericidir. Sonra, çevre ve kent sorunlarının kısa bir envanteriyle karşılaşırız —burada sav, metalaşmaya eşdeğer her-

hangi bir kavramla işlememesine karşın. Ardından, (harekete geçirilen bürokratikleştirme kavramına rastalarız) Laclau ve Mouffe devlete, sonra liberal demokratik ideolojinin eklenlenmesine ve yeniden förmülasyonuna geçerler. Böylece, klasik Marksist zihin kurgusu — ekonomi, sonra devlet, sonra ideoloji, ardından "kültür"— kitle iletişiminin ve bunun yeni kültürel biçimlerinin "önemli yanları"na ek olarak tamamlanır. Bu nedenle, "özcülüğün son istihkam taburu" olarak ekonomiyle ilgili teorik protestoları ne olursa olsun, kitapta tözsel bir toplumsal/tarihsel anlatımın sunulduğu nadir yerlerden birinde, kendi düzeni içinde ekonomist ve determinist mantığı tamı tamına yeniden ürettiğinden kuşku yok.

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

Bütün bunlar Laclau ve Mouffe'nin "hâlâ çok Marksist" olduklarını söylemekse —Landry ve Maclean'ın metni okumasından alınan tutum[55]— kitaba alışılmış tepkilerden çok uzak kalır. Bu tepkilerden

çoğu, Laclau ve Mouffe'nin savlarının Marksist bakış açısından dönmesini polemiksel ele alma biçimini aldı. Ellen Wood, onları "sadece Marx'ı nefes kesici ölcüde yanlış okumakla değil, çok tözsel bir muhakeme başarısızlığı"yla da suçlar.[56] Bu tartışmaların çoğu, Marksist teori ve pratikte sınıfın önceliği amentüsüyle ilgilidir; fakat bazı konuları kısaca özetlemeye değer. Bunlardan biri materyalizm sorunu ve Laclau ve Mouffe'nin söylemsel/söylemsel olmayan ayrımını reddetmelerinin onları zorunlu olarak "idealist" yapıp yapmadığı konusudur. Bu durumun onları idealist yapmadığını ve onların söylem kategorisini kullanışının, insanların "gerçek dünya" demeyi sevdiği şeyle bağlantılı olarak savunulabilir olduğunu daha önce ileri sürdüm: Belirtilmesi gereken temel nokta, söylemin "gerçek" olduğudur. Norman Geras'ın bir eleştirisine yanıt verirken Laclau ve Mouffe, kitapta eklemleyici pratikten kaynaklanan yapılı bütünlük olarak tanımlanan "söylem" terimini hangi anlamda kullandıklarını birkaç örnekle açıklarlar. Her şeyden önce, bir yanlaş anlama kaynağı da olsa, söylem kategorisine hem dilbilimsel hem dilbilimsel olmayan görüngüleri dahil ederler —söylem, bir metin, bir konuşma ya da benzer bir şey değildir. Terim, esas olarak *anlamla* ilgilidir ve futbol örneğini (Geras'ın "büyüklük" olarak, başkalarının yararlı bulduğu) verir. "Yuvarlak bir nesneyi sokakta tekmelersem ya da bir futbol maçında bir topu tekmelersem, *fiziksel* olgu aynı fakat *anlam* farklıdır. Nesne, sadece diğer neslerle bir ilişkiler sistemi kurduğu ölçüde bir ayak topudur ve bu ilişkileri, nesnelerin salt göndergesel maddiliği vermez, daha çok toplumsal olarak inşa edilirler."[57] Örnek, söylem terimini kullanmanın ontolojik gerçekliğe bir bakıma tehdit olduğunu sananlara yanıt verdiği için yararlıdır: Göndergesel maddiliği çürütmezler ("bir nesnenin söylemsel niteliği, hiçbir şekilde, o nesnenin *varoluşunu* tartışma konusu yapmayı ima etmez"); fakat, fiziksel nesnelerin anlamlarının, toplumsal olarak inşa edilmiş bir kurallar sistemi (ya da söylemi) içindeki yarleri kavranarak anlaşılması gerektiğinde ısrar ederler. Futbola uygulananın, tanklara, polis atlarına, hapishanelere, bombardıman uçaklarına ve diğer işçi sınıfını ezme aksesuarlarına uygun olduğunu da ekleyebiliriz. Laclau ve Mouffe, her şeyi söylem içine "çökertmiyor" ya da çözüştürmüyorlar: Bilimsel, siyasal ya da ne olurlarsa olsunlar, bağlamlaştırıcı söylemsel kategoriler dışında söylemsel olmayanı kavrayamayacağımızda ya da düşünemeyeceğimizde ısrar ederler.

Görececilik sorunu da bununla bağlantılıdır. Bazen, Laclau ve Mouffe'nin epistemolojik görececilik tutumu benimsedikleri sanılır; fakat, hiçbir şey bundan daha fazla gerçekten uzak olamaz. Hemen belirtilebileceği gibi, onların referans çerçevesinde "hakikat" her zaman bağlamsal olmasına karşın, kendi teorik söylemlerinde hakikat iddiası eksikliği yoktur. Burada ilginç bir örnek, onların ideoloji sorununu ele alışlarına bakmaktır. Laclau ve Mouffe'nin epistemolojik güvenliğe bağlılıkları öyledir ki, kendi modelleri gereğince, insanlar kendilerini öyle sanmıyorlarsa "ezildiklerinin" söylenip söylenemeyeceğiyle ilgili eski bilmeceyi bile ele alırlar. "Bağımlılık" ile "ezilme" arasına koydukları büyüleyici ayrımın konusu budur: Birincisi, basitçe toplumsal aracılar arasındaki bir farksal konumlar kümesini belirtir, ikincisi ise, bağımlılık söyleminin kendisinden koparılabildiği —"ezilme"nin var olabilmesi için— söyleme dışsal bir noktayı gerektirir. Görecеciliği hâlâ söylemsele ayrıcalık tanımayla bağlantılı görenler için, onların "hakimiyet ilişkileri" tanımını aktarayım: "Kendisine dışsal bir toplumsal aracının bakış açısına, ya da yargısına göre meşru görülmeyen ... ilişkiler."[58] Doğal olarak yargılananların değil yargılayan bir aracının konumundan konuşulursa, bu güvenli formülasyonlar, "görececi" olmaktan çok öte, epistemolojik bakımdan onaylanması zor bir tarafa kayarlar.

Bu nedenle, "eleştirel," "epistemolojik", fakat bütünüyle yeniden formüle edilmiş bir ideoloji görüşünü bize sunan Laclau ve Mouffe'yle karşılaşmak herhalde şaşırtıcı değil. *Hegemony and Socialist Strategy*'nin savında, Laclau ve Mouffe'ye göre bir şeyin "özsel olarak" şöyle şöyle bir nitelik olduğu söylebilecek noktalar vardır ve bu önemli bir kabuldur. Laclau'nun "Toplumun Olanaksızlığı" makalesinin sonuç bölümünde, epistemoloji ile ideoloji konusunda işaret ettiğim konular arasında önemli bir etkileşim noktası bulunabilir. Burada Laclau, kendi "anti-özcülük"lerinin sağlam epistemolojik temelini açıklar. "Tam da, 'toplumsal aracıların özdeşliği ve homojenliği bir yanılsama olduğu' iddiası yanlış bilme/kavrama kategorisine girmeksizin formüle edilemediği için, yanlış bilme/kavrama kavramı olmadan yapamıyoruz." Bu nedenle Laclau, hem ideoloji hem bilme/kavrama kategorisinin alıkonulabileceği sonucuna varır —fakat, geleneksel içeriklerini değiştirerek: "İdeolojik olumlu bir özün bilinmesi/kavranmasından [örneğin, gerçek sınıf çıkarlarıyla ilgili bir yanılsama] ibaret değil, tam karşıtıdır: Herhangi bir

olumluluğun, herhangi bir nihai dikiş olanaksızlığının güvenliksiz niteliğinin bilinmemesi/kavranmamasından ibarettir" diye ileri sürer.[59] Burada öne sürülen tözsel tez —ideolojinin, özsel niteliği sonsuz farklılıklar oyunu ve herhangi bir anlam sabitleme olanaksızlığı olan toplumsal bir dünyaya kapanmayı dayatma boş çabası olduğu tezi— Marksizmdeki geleneksel bilgi ve ideolojik "bilme/kavrama" ayrımının (bazılarına göre paradoksal bir şekilde) alıkonulduğu bir çerçevededir.

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

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

Olumsuz bir terim olarak "olumlu" sözcüğüyle karşılaşmak rahatsız edicidir; fakat, sözcüğün Laclau ve Mouffe'de aldığı şekil budur. "Top-

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

Projelerinin kalbinde, Marksizmin bu "olumsuz" dünya görüşünün kimi öğelerini verdiğinin, fakat bir bütün olarak Timpanaro'nun yönelimiyle "zaferci" dediği şey olduğunun kabülü vardır. Marksizm, bir özgüven anının, aslında emperyalist bir anın çocuğuydu ve Marx'ın insan doğası ve insan emeğiyle ilgili kurucu düşüncelerindeki doğal dünyanın "Victorian" anlamda fethinden söz eder.[60] Laclau'nun belirttiği gibi, "bu efendilik/saydamlık/rasyonalizm boyutunun Marksizmde bulunduğunu yadsımak saçma olurdu." Marksizmin esinleyici bulduğu "olumsuz" boyutunu (olumsuzluk, mücadele, antagonizm, saydamsızlık, ideoloji, gerçek ile duyusal arasındaki aralık) özetlerken Laclau, biraz daha silahsızlanmış olarak, bu okumanın olanaklı olması için, Marx'ın çalışmasının en azından yarısının görmezden gelinmesi gerektiği yorumunu yapar.[61] *Hegemony and Socialist Strategy*, bu nedenle "*post*-Marksist"tir. Laclau, aktarma yapacağım kısa süre sonraki bir makalasinde, olumsuz boyutu kurucu boyut olarak görür: "[Olumsuzluk anı], hemen ardından kendisini yeniden emen tam olumluluk —kısmi süreçlerinin bütünleşmeleri olarak tarihin ve toplumun olumluluğu, öznenin -tarihin özneleri olarak toplumsal sınıflar- olumluluğu— içinde çözünmek üzere, teorik söylemde sadece kısa bir an parladı."[62] Laclau'nun buradaki ses tonu ağıtsaldır ve gerçekten de, Marksizmdeki olumluluğun onaylanmasının son noktası olarak Stalin'i aktarır.

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

Bu noktada, melez terim "post-modernizm"in istediği "paradoksal dualizm" üzerine Charles Jencks'ın yorumlarına dönebiliriz: Aynı anda hem modernizmin hem modernizmin aşılmasının uzantısıdır, diye yazar.[64] O halde, çalışmaları bazı bakımlardan Marksist bir çerçevede kilitli kalan, bazı bakımlardan ise bütünüyle farklı bir felsefi referans çerçevesine oturan Laclau ve Mouffe'dir. Marksizmin "belitleri"nin, özelikle sınıf, ideoloji ve siyasal söylem arasındaki ilişkilerle ilgili olanların, çağdaş dünyada kendinden menkul hakikatler olmadıkları sonucuna varılırsa, o zaman, Lacau ve Mouffe'nin Marksizmin sınıf özcülüğüne meydan okumaları, Marksist modelde önemli bir çatırdamayı, gerçekte çöküşü temsil eder.

5

Öznellik, Hümanizm, Psikoanaliz: Althusser'in Lacan'ının Ötesi

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

Descombes, burada, bir siyasal yazar olarak bizzat Althusser'in teorik projesini anlatmak için kullanıyor; fakat Gareth Stedman-Jones ise, daha geniş bir bakışla "1968, zaten Althusserciliğin sonunu temsil ediyordu" diye ileri sürdü.[2] Bu sonuçlar karşısında, "Althusserci" metinlerin 1970'lerdeki akışına işaret edilebilir ve Terry Eagleton'ın *Criticism and Ideoloji*'si (1976) (Eleştiri ve İdeoloji) bu metinlerin bir örneği olarak alı-

nabilir.[3] Ayrıca ve daha da önemlisi, Althusser'in birçok kavramı o dönemden bu güne kulanılagelmektedir –orjinal "büyük teori"de olduğundan daha mütevazi bağlamlarda da olsa. Yine de, "eklemleme," "adlandırma," ya da "üst belirlenim" gibi düşüncelerin toplumsal, siyasal ve kültürel teoride bugüne kadar kullanılması, Althusser'in mirasının hâlâ ne ölçüde etkili bir miras olduğunu açığa vurur. Bu anlamda, teorik bir sistem olarak Althusser'in kendi çalışmasının entelektüel tutarlılığı ile onun bazı düşüncelerinin daha eklektik, fakat oldukça ısrarlı kullanımları arasına bir ayrım konulmalıdır. Herkesten çok Althusser'in durumunda bilginler, Althusser'in metinlerinin ilk kez yazıldığı tarihsel siyasal bağlamı vurgulayarak bilgi *üretimi* üzerinde yoğunlaşmaya yönelmişlerdir ve gerçekten de bazen, Fransız Komünist Partisi'nin Stalinizmle ilgili ikircikliliği sorununu önce halletmeksizin Althusser hakkında yazılmış herhangi bir şey bulmak olanaksız gibi geliyor. Bu düşüncelerin *tüketim* kalıplarına ve Althusser'in yazılarının sonraki çalışmalarda kullanılma biçimlerine daha ciddi yaklaşmayı herhalde yararlı bulabiliriz.

Althusser'in düşüncelerinin tüketimiyle ilgili ilk göze çarpan yan, Atlantik'in iki yakasındaki etkisinin dramatik ölçüde farklı olmuş olmasıdır. Birleşik Devletler'de, açıkça kıta Avrupa'sıyla karşılaştırıldığında Marksist geleneğin göreli zayıflığıyla bağlantılı nedenlerden ötürü "Althussercilik" görüngüsü fiilen bilinmedi. (Birleşik Devletler'deki radikal düşünce, daha çok, örneğin, Frankfurt Okulu ve eleştirel teoriyle bağlantılı oldu). Herhalde bu farklılığının en anlamlı sonucu, Birleşik Devletler'de hümanizme tam boy bir meydan okumanın Foucault ve Derrida'nın sonraki etkisiyle doğması, oysa Avrupa eleştirel toplumsal düşünce geleneğinin, Althusser'in bir hümanizm biçimi olarak Marksizm eleştirisini emerek bu meydan okumayı sindirmiş olmasıdır. Basitçe dergilerin durumu dikkate alınırsa, sadece Althusserci *Teorik Pratik* saf suyuna (Althusser'in ilk İngiliz çömezlerinden bazılarının projesi) değil, Althusser'in eserinin, düşüncelerinin ve söz dağarcığının *New Left Review, Economy and Society, Screen* ve Birmingham Çağdaş Kültürel İncelemeler Merkezi'nin *Working Papers*'i gibi nispeten birbirinden farklı İngiliz dergileri üzerindeki yoğun etkisine de işaret edilebilir. Bu nedenle, bu düşüncelerin hükümranlığının sonu geldiğinde, gerçekten de oldukça yüksek bir noktadan düştü ve Altuhsser'in kişisel ününün, so-

nunda cinayetle sonuçlanan bir çıldırmayla zedelenmesi olgusu düşüşü daha da acıklı hale getirdi.[4]

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

Buna geçmeden, Althusser'in en genel düzeyde ideolojiyi nasıl kavradığı sorununu ele alalım. Bu soruna *For Marx* gibi eserlerdeki yaklaşımı ile sonraki ve şimdi düsturlaşan "İdeoloji ve Devletin İdeolojik

Aygıtları"[5] denemisindeki yaklaşım arasında önemli bir tutarlılık var: *İdeoloji, insanların onunla tarihsel dünyayla ilişkilerini yaşadıkları bir temsiller sistemidir.* Althusser, bu tanımın her veçhesini açar. İdeolojiyi, kendine ait "mantığı ve katılığı" bulunması anlamında bir sistem olarak görür ve "temsiller" terimini kulanmakla, "duruma bağlı olarak imgeleri, mitleri, düşünce ve kavramları" tartışma olasılığını açık bırakır. İdeolojinin her toplumun organik bir parçası ve toplumların tarihsel yaşamında özsel olduğuna inanır. Althusser'in insanın dünyayla ilişkisini "yaşama"sına yaptığı vurgu önemli bir vurgudur; zira, ideolojilerin ilkesel olarak bilinçli inançlarla etkili olmayıp, insana dayatılan "yapılar" olarak düşünüldüğünü ileri sürer. "Algılanan-benimsenen-katlanılan kültürel nesnelerdirler ve işlevsel olarak, kendilerinden kaçan bir süreçle insanlar üzerinde etkili olurlar."[6]

Eğer bu son cümle, bilişsel yetersizlik yankısıyla geleneksel "Marksist" bir ses veriyorsa da, Raymond Williams'ın daha hümanist tarihsel olarak değişen "duygu yapıları" düşüncesine de tuhaf bir şekilde uygun bir yaklaşımdır. Althusser'in çok daha kesin ve orjinal bir ideoloji tanımana geçtiği yer, insanların tarihle ilişkisinin "gerçek" ve "imgesel" yanları arasında bir ayrıma (Lacan'dan alınan) geçtiği noktadır. İdeoloji, der, karmaşık bir ilişkiler arası ilişkidir: Zira, ideolojide insanlar, sadece kendileri ile kendi varoluş koşulları arasındaki ilişkiyi ("gerçek" bir ilişki) ifade etmez, bu ilişkiyi yaşama biçimini de ("imgesel" bir ilişki) ifade ederler. "İdeolojide gerçek ilişki, kaçınılmaz olarak, imgesel ilişkiye, gerçekliği betimlemekten çok *bir iradeyi* (tutucu, konformist, reformist ya da devrimci), bir umut ya da nostaljiyi *ifade eden* bir ilişkiye sarılıdır" sonucuna varır. Althusser, gerçekin ve imgeselin bu ilişkisininin ("üstbelirlenim"in ya da nedensel karşılıklılığın bir kertesi olarak gördüğü) ideolojiyi düşünmek bakımından çok önemli bir sonucunun bulunduğunu düşünür. İradeyi gerektirdiği ve yüzeydeki bilinçten daha derin düzeylerde etkili olduğu için, ideoloji, siyasal olarak salt araçsal biçimde kullanılamaz. Bir uyarı notunda şöyle yazar: "İdeolojiyi saf bir eylem aracı, bir alet olarak kullanan[lar], tam da onu kulandıklarında ve onun mutlak efendileri olduğuklarına inandıklarında, ona yakalandıklarını onun tarafından işin içine sokulduklarını fark ederler."[7]

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

İDEOLOJİ OLARAK HÜMANİZM, BİLİM OLARAK SOSYALİZM

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

Althusser'in yazıları, birçok kişinin daha önce sanmış olduğu gibi Marx'ın sadece hümanist *değil*, olumlu anti-hümanist de olduğunu kanıtlamada, tarihsel olarak son derece güçlü olmuştur. Kant, Fichte, Hegel ve Feuerbach'dan etkilenen bir düşünür olarak kendi idealist geçmişinden kurtulan Marx, Althusser'in "teorik anti-hümanizm" olarak tarif ettiği şey üzerine kurulu yeni bir toplumsal çözümleme yöntemi keşfetti –Althusser'in 1845'e tarihlediği geçmişinden anıtsal bir kopuşla. Althusser'in buruda özel olarak hümanizm sorunuyla ilgili yazdığını hesaba katsak bile, yeni teorik sistemi betimlemesinin, Marx'ı bütünü kapsayıcı bir yeniden okumasını bir tek cümleye sıkıştırması oldukça ilginçtir. Aktarıyorum:

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

1 Kökten yeni kavramlara dayalı bir tarih ve siyaset teorisi oluşturma: Toplumsal oluşum, üretken güçler, üretim ilişkileri, üstyapı, ideoloji, son kertede ekonomi tarafından belirlenme, diğer düzeylerin özgül belirlenimi vb. kavramları.

2 Her felsefi hümanizmin *teorik* iddialarının radikal bir eleştirisi.

3 Hümanizmin bir ideoloji olarak tanımlanması.

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

Althusser'in Marx'ı yeniden kalıba dökmesinin hümanizm konusu üzerine oturduğunu söylemek abartma olmaz. Zira Althusser, yabancılaşma ile ilgili tezlerini geliştirmek için insan doğasıyla ilgili belli varsayımlarda bulunan erken hümanist Marx'ın, bütün sistemini bu görüşün yanlışlığına dayandıran bir Marx'a götürdüğüne inanıyordu. Althusser, Marx'ın düşüncesindeki gelişimin, fiilen her teori ve çözümleme alanı için anlamı bulunduğunda ısrar eder. Bunun nedeni, *insan doğasına* bir inancın hem evrensel bir insan *özünü* hem de bu özün her *bireyde* bulunduğunu ima etmesidir. Althusser, somut öznelerin var olduğunun savunulması anlamında "ampirizm" ile insanlığın özünü her bir özneye atfetmesi anlamında "idealizm"in bir bileşimi olarak buna işaret eder. (Daha modern terminolojiyle, bütün bireyler tarafından paylaşılan sözde "insani" yüklemler bakımından özcüdür, ayrıca toplumsal öncesi bir bireysel kendiyi de varsayar.)

Althusser, bu hümanist varsayımlar kümesini ya da "sorunsal"ını reddetmekle Marx'ın, (batılı) toplumsal ve siyasal düşüncenin birçok ilkesini tırpanlayabildiğini ileri sürer. Örneğin iktisat, gereksinmeleri ve yetenekleri bizce bilinen bir birey varsayımına dayanır ve bu, aynı şekilde tarih ve etik için de geçerlidir. Ne var ki, Althusser/Marx'ın "aşkın

özne" eleştirisi, en çok felsefeyi sarsacaktı: Zira, felsefecilerin hem bilginin (epistemoloji) hem varoluşun (ontoloji) temel kurallarını üzerine oturttukları temele meydan okuyordu. Althusser, Hobbes, Rousseau, Locke, Descartes ve Kant'ı da kapsayan bir uçurulan kelleler listesi sunar. Daha yakın zaman tartışmalarında, bu hümanist ve özcü felsefi düşünce geleneğinin temsilcisi olarak hem Kantçı "aşkın özne"ye hem sık sık işaret edilen "Kartezyen özne"ye (Descartes'in ünlü *cogito ergo sum* savından: Düşünüyorum öyleyse varım) vurgu yapılmaktadır.

Althusser, daha önceki paradigmaya bütünlüklü sistematik bir alternatif formüle etmiş olduğu için Marx'ın, sözde "insan doğası"ndan çıkarılan bu yetersiz çıkarımları defedebildiğini savunuyordu. Althuser'in "otantik" Marx'ı bir toplumsal oluşumun pratiklerinin eklemlenmiş düzeylerinin anti-hümanist bir sosyologu olarak sunma çabasının, Marx'ı bir bilge kişi olmaktan çok bir tarihçi ve siyasal direnişçi olarak görenlerin sert itirazlarına neden olduğu saptansa da,[9] bunun ayrıntıları burda bizi ilgilendirmiyor. Bizi esas ilgilendiren, Althusser'in o zaman ileri sürdüğü Marx'ın hümanizmi ideoloji kategorisine güvenle atfetmesini olanaklı kılanın, ideolojinin bir toplumsal oluşum içindeki yerinin bu yeni kavramlaştırılması olduğuna dair savıdır. Böylece, hümanizmin bilim ya da bilgi olarak hiçbir teorik statüsü bulunmayabilir – basitçe yanlıştır– fakat, "bir ideoloji olarak pratik işlevi"ni iceleyebiliriz.[10]

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

Althusser'in "Marksizm ve Hümanizm" başlıklı denemesi, "sosyalist hümanizm"e eleştirel bir tutum alarak başlar. Savunmaya çalışacağı tutumu, oldukça erken ileri sürer. "Fakat tam da 'sosyalizm-hümanizm' iki-

lisinde çarpıcı bir teorik bozukluk vardır: Marksist kavrayış çerçevesinde 'sosyalizm' kavramı aslında bilimsel bir kavramdır,'hümanizm' kavramı ise *ideolojik* bir kavramdan başka bir şey değildir" ve ikisini ayıramamanın kafa karışıklığına ve yanılgıya yol açacağı uyarısında bulunur.[11] Hümanizme geçmeden önce, biraz durup sosyalizmin bilimsel bir kavram olduğu iddiasını ele almamız daha iyi olur. Kuşkusuz Marx ve Engels, sosyalizmin kapitalizmin çelişkilerinden çıkacağını kanıtlamayı tutkuyla istiyorlardı ve gerçekten de, projeyi siyasal bir iyi niyet projesine "indirgiyor" gibi görünün "etik" ve "ütopyacı" sosyalizm versiyonlarına karşı militanca mücadele ettiler. Yine de, Marx'ın kapitalizmle ilgili öngörülerinin tamı tamına geçekleşmemesi ve sosyalist devrime en uygun koşullarla ilgili öngörülerinde haklı çıkmaması anlamında, sosyalizmin zamanın sınavına en az dayanan boyutu, kesinlikle "bilimsel" boyutudur. Marx'ın en açık biçimde haklı olduğunun kanıtlandığı ve bazılarının onun kavramlarınının "bilimselliği" lehine iddiada bulunabilecekleri yer, onun kapitalist birikimin temel dinamiğini açıklama modeli olurdu. Örneğin, somut (tarihsel) örneklerde kâr oranının düşme eğilimi gibi "yasalar", ya da teknolojik değişim ile nispi artı değer çıkarımı arasında özgül bir ilişki lehine kanıtların görülebildiği söylenebilir. Bu tür sorunlarda, Marx'ın kapitalizmin örgütlenmesiyle ilgili parlak, hatta adamına göre "bilimsel" bir anlatımını verdiği kabul edilebilir. Fakat Marksizmdeki "sosyalizm" kavramının bilimsel bir kavram olduğunu ileri sürmek, gerçekten de akıntıya kürek çekmektir. Komünizmin Doğu Avrupa'daki çöküşünün, batılı Marksist entelektüellerin Sovyetler Birliği'nin inişli çıkışlı tarihine yönelik ikircikliliğini siyasal açıdan yersizleştirdiği 1990 başlarının bakış açısından, Althusser'in savı özellikle sıkıntılı görünür. 1960'ların başında "sosyalizm"e bilimsel bir etiketin güvenliğini arama, entelektüel bir çaresizlik hareketi olmuş olabilir: Şimdi ise, baştan aşağı akıl almaz görünür. Althusser'in bilimi geçerli kılma araşıyışının, siyasal *irade* hassas konusundan kaçınma çabası olmasının nedeni budur.

Althusser'in ideoloji çözümlemesinin bu noktaya dönmesi anlamlıdır. Althusser'in tanımına dönersek, ideolojik ilişkiler imgesele sarılı, "bir iradeyi ifade eden" ilişkilerdir –gerçekliği tarif etmekten çok bir umut ya da nostaljiyle ilgilidirler.[12] Bugünün siyasal dünyasında sosyalizm projesinin bilimin bir verisinden çok bir umutla sarılı olduğunu kim inkar

edebilir? Bu bağlamda, Gramsci'nin Althusser'e ezici siyasal üstünlüğü görülebilir. Gramsci'nin ünlü "zekanın kötümserliği, iradenin iyimserliği" vecizesi, insan motivasyonunu ve aracılığını siyasal projeye enjekte eder; Althusser ise, ideolojinin yanılgılarıyla birlikte kilitler.

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

Aslında, Althusser'in büyük sistemik modelinin en çok meydan okunan ve sonraki "özeleştiri denemeleri"ne her halde diğer kaygılardan çok neden olan konu siyasal aracılık konusudur. Bu bölümün sonlarına doğru göreceğimiz gibi, yanıtı sınıf mücadelesinin siyasal önemini yeniden onaylamak oldu ve bu yanıt, sistemin sınıfın aracılığı aleyhine "yapı"ya ağırlık verdiğini hissedenlere yanıt vermesine karşın, sınıf temeli dışında siyasal aracılığa ilgi gösterenleri rahatlatmaz. Kısaca, sınıf mücadelesi olmayan mücadelelerde siyasal aracılık sorunu, Marksist düşüncenin bu kritik dönemecinde, bütünüyle es geçildi. Althusserciliğin feminist, ırkçılık karşıtı ya da ekolojik siyasete bıraktığı üzücü miras, amansız ve doktriner bir "anti-hümanizm"dir.

Bu anti-hümanizm, önemli bir biçimini de "özne eleştirisi"nde alır. Burada, doğrudan Althusser'in kendisinin hümanizm anlatımına kadar götürülebilen bir aşırı abartma ve aşırı basitleştirme sorunu vardır. Aşırı evrenselci ve özcü bir insan doğası görüşünün yanılgılarını görmüş birinin, "bu nedenle" insanlarla ilgili kabul edilebilir ya da ayrık hiçbir şey yoktur demesi gerekmez –bunun, daha ileri bir araştırma konusu olması gerekir. Hümanizmin cesur eleştirmenleri Paul Hirst ve Penny Woolley bile şunu açıklarlar: "Sınırsız bir insan özellikleri ve yetenekleri yelpazesi nosyonu, sabit ve önceden oluşturulmuş bir 'insan doğası' nosyonu kadar yanlış bir nosyondur... insan özellikleri, bizzat varoluşlarıyla başkalarından dışlanmış türden toplumsal olarak inşa edilmiş belirli birleşme kalıplarına, kazanılmış yeteneklere, tekniklere ve pratiklere bağlıdır."[15]

Hümanizmle ilgili ve "özne"yi teorileştirme şekli sorunuyla yakından bağlantılı yakın zaman tartışmaları, sorunu aşırı basitleştirip, aşkın özne eleştirisinden ne doğrulanan ne de yararlı olan dogmatik antihümanist sonuçlara atlama eğiliminde olmuştur. İnsan doğası düşüncesinin oldukça tartışmalı olduğu konusunda Althusser'le hemfikir olabiliriz –birçok kişi, bu görüşü yıkan mimarın Marx olduğuna dair görüşüne katılmasa bile. Diğer yanda birçok kişi, Marx'ın kendisinin "insan"ın doğayı dönüştürme yeteneği, insana özgü yaratıcı kapasiteler vb. konusunda yazı yazan en belagatli yazarlardan biri olduğunu ileri sürmüştür. Bu konuda diğerlerinden daha eleştirel olan Timpanaro, "zafercilik"in Marx'ta bir sorun olduğunu ve bunun, Marx'ın kaçınılmaz olarak sömürgeciliğin anayurtlarından söz ettiği yer ve zamanlarda fışkırdığını kolayca görebileceğimizi ileri sürdü.[16] Fakat Marx'ın kendisinin "anti-hümanist" olup olmadığı sorunu burada ikincil bir konudur; "Althussercilik"in başarısı, kesinlikle, Marx'tan çok Althuser'in düşüncelerinin popülerliğiydi ve incelememiz gereken, Althusser'in antihümanizmi ve etkisidir.

Hemen belirtelim: Belli düşüncelerin kullanılma biçimlerindeki kusurlar, zayıflıklar ve eğilimler konusunu daha ölçülü bir şekilde gelecekteki kullanımları sorunundan tarihsel olarak ayırmaya çalışmalıyız. Althusser'e göre, "insan doğası" terimini kullanmanın evrenselleştirici ve özcü olduğunu Marx'ın gördüğünü söylemek bir şeydir, Marx'ın bu

nedenle teorik olarak anti-hümanist olduğu sonucuna varmak tamamen farklı bir şeydir. Yine de, çok güçlü bir el çabukluğunu gösteren Althusser'in bu bütünüyle yanıltıcı savı, her yerde yeniden üretilir. "İnsan doğası" ifadesinin sorunlu bir ifade olduğunu ve her iki bileşen öğesine de masraf çıkardığını –muazzam bir maliyet– görüyoruz. Maliyet, ne "hümanist" tarafın söylemine kilitlenmek için bir temelimizin, ne de biyologların ve diğer bilim insanlarının savlarını tartışmak için herhangi bir ortak zeminimizin olmamasıdır. Anti-hümanizm, pratikte, sadece bu savlara kilitlenmenin dogmatik bir reddini değil, hümanist geleneğin – ister ahlak olsun, ister cinsellik, haz, sanat ya da itikat olsun– kirletebildiği herhangi bir şeyden açıkça söz etmeyi toptan reddetmeyi de gerektirir. Bu, eleştirimize ödenen çok çok fazla bir fiyattır.

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

Yine de, özne kategorisinin "bu nedenle" reddedilmesi gerektiği sonucuna varmak, olanaksız olduğu kadar gülünçtür de. Hatta, Derrida'nın kitabından bir yaprak alıp, "birleşik burjuva özne"nin asla güvenle kaçamadığı dışlayıcı pratikler, asla tam olarak giderilmeyen kaygılarla ilgili kendi kabulünü nasıl içerdiğini ve açığa vurduğunu ele alabiliriz. Bu "merkezleştirilen özne"de, bazen izin verildiğinden daha fazla belirsizlik

ve kesinsizlik vardır. Dahası, siyasal aracılığın bütünüyle güvenilir ve muğlak olmayan bir iç motor tarafından harekete geçilmesinin zorunlu olduğu görüşüne (zira, motivasyonuyla pek ala irrasyonel ve/veya bilinçsiz olabilir) atıfta bulunmadan, gereğinden fazla kendini beğenmiş bir "özne eleştirisi"nin toplumsal eylem ve siyasal aracılık konusunda düşünmenin temelini *tout court* (toptan) ortadan kaldırabileceğinin farkında olmamız gerekir. Bu nedenle, Batı kültüründeki beyaz, erkek, burjuva öznenin bütünüyle yanlış bir şekilde evrenselleştirildiği ve tipik kabul edildiği konusunda ısrar edebiliriz ve etmeliyiz; aynı zamanda, soyut ya da daha genel anlamda "öznenin" zeminini kabul etmememiz gerekir.

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

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

Fransız psikoanalitik düşünür Jacques Lacan'ın çalışmasından alınan iki değişik terim vardır: *Konuşan arzulayan özne* ve *merkezsiz öznellik*. Ne var ki, yazılarının farklı dönemlerinden ve yorumlarından türetilirler. Kültürel, "simgesel" düzenle tam ilgili olan ve bu çokluk bağlamında arzusunu "dile getire"bilen bir konuşan özne düşüncesi, ataerkil bir kültürün kalbindeki "yoksunluk"un anlamının bir anlatımıyla birlikte doğar. "Merkezsiz" öznellik düşüncesi ise, açıkça tartışmakta olduğumuz "birleşik" özne-eleştirisine uyarlanan sonraki bir yorumdur. Daha sonra göreceğimiz gibi, ataerkil psişik toplumsallaşmanın başarısızlıklarının bir kabulünü ve bir ölçüde bunların kutsanmasını gerektirir. *Özne konumu* terimi, özel bir söylemin "sesletim noktası"na bir ilgiyi kaydetmenin aracı olarak Derridacı eküriden çıktı. Bu yorum düzeyine çok fazla ağırlık vermeksizin, bireysel biyografinin dünyevi verilerine işaret eder: Bir konuşmacının/yazarın eldeki özneye ne yatırmış olabileceğini sormamıza izin verir. Foucault'ya gelince, "vücut" anlatımında olduğu gibi, terimle

bağlantılı varoluşsal bütünlük ve otantiklik varsayımlarına karşı olacak şekilde de olsa, *kendi* nosyonunu, yardım almadan rehabilite etti.

Eğer, yanlış bir şekilde evrenselleştirilen özne eleştirisini herhangi bir biçimdeki "özne" eleştirisiyle birleştirme yönünde bir eğilim olmuşsa, hem jenerik hem tarihsel olarak özgül bir varoluşu bulunan "hümanizm" için de bu geçerlidir. İkisinin birbirine karıştırılması, son derece zararlı olmuştur. Benim gözde örneğim, hümanizme giriş altında size "liberal hümanizm"i gösteren Terry Eagleton'ın *Literary Theory*'sinden (Edebi Teori) gelir. Bu hoşgörülü türden bir hümanizme gönderme olmaktan çok uzaktır; yok edilmesi Marksist eleştirinin görevi olan onsekizinici ila ondokuzuncu yüzyılların inşacıları burjuva edebi düsturun "güçsüz" ve gerici değerleri için bir şifre sözcüğüdür.[19] Genel olarak, kültürel alanda, edebi eleştiri, film ve sanat eleştirisi alanında, "anti-hümanist" konumun, bazı çevrelerde "hümanist"in aşağılayıcı bir terim *sayılması* ölçüsünde en büyük pratik desteği aldığı söylenebilir. Bu, tarihsel olarak büyük bir haksızlıktır; çünkü, hümanizmin –bir "ideoloji" olarak– oynadığı muazzam ilerici rolü görmezlikten gelir. Özel olarak da, laikleştirici bir güç olarak hümanizmin onurlu geleneğine ve gerçekte, çağdaş siyaset açısından bile bu sonuca ulaşmadaki muazzam rolüne işaret edilebilir. Dini fundamentalizme karşı savlarda hümanist bir öğe bulmak için uzun boylu bakmak gerekmez. Ne var ki, dini fundamentalizm birçok biçim alır ve sonsuz derecede tercih edilebilir ideolojik ve siyasal bir konum olarak hümanizme ulaşabileceğimiz bir yer olarak, Hıristiyan fundamentalizmin ABD'deki kitlesel canlanmasına –örneğin, okullarda evrim teorisini öğretmeyi yasaklama girişimi ve kürtajı sınırlama kampanyası– daha az kuşkuyla bakabiliriz.

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

Francis Mulhern'in haklı olarak söylediği gibi, "ortak insanlığımız, bir mirastan çok bir hedeftir ve ... 'özsel çeşitlilik'iyle, herkesçe tanımlanacak, ya da hiçkimse tanımlamayacaktır."[20]

Bir ideoloji olarak hümanizm, elbette, daha sakin ve ampirik olarak ele alınabilen "insan doğası"yla ilgili düşüncelerden ayrılabilir. Althusser, Marx'ın bir "insan doğası" kavramını duraksamadan reddettiğini ileri sürdü; fakat Geras ise, bu "efsane"nin kesin bir çürütülmesini sundu ve Marx'ın bütün çalışması boyunca bir insan doğası kavramı kullanmaya devam ettiğini inandırıcı bir şekilde kanıtlar.[21] Geras'ın terimleriyle "Yaşlı adam"ın düşündüğü, şimdiki ana konu değil. Paul Hirst ve Penny Woolley, insani olarak kabul edebileceğimiz niteliklerin, insanların özsel nitelikleri olmaktan çok zaman ve mekanların inşaları olduğu anlamına gelen güçlü bir sav ileri sürdüler. Stephen Horigan, alışılmış (fakat metafizik) doğa kültür ayrımının ve toplumsal bilimlerde hayvanlarla insanları çıkarımsal ayırmanın toplumsal düşünce bakımından sonuçlarını parlak bir şekilde ortaya koydu.[22] Horigan'ın vardığı sonuç da öğreticidir: "Doğa"yla ilgili kaba biyolojist savların bir reddinden, doğrudan doğruya kültürden hareketle kaba sosyolojist bir sava geçemeyiz; çünkü, böyle yapmak, doğa ile kültür arasında varsayılan bir karşıtlığın yararsız çerçevesinde hareket etmektir. (Haklı olarak şimdi feminist teoride meydan okunan cinsiyetin aşırı toplumsallaştırılmasında açıkça bu olmuştur).

Herhalde, insanlarla hayvanlar arasında anlamlı farkların varlığı ya da yokluğuyla ilgili kanıtların çıkıp çıkamayacağı konusunda açık fikirli kalabiliriz. Kategoriler arasında göze çarpan bir kopuştan çok bir süreklilik görenlerin tarafına bir bütün olarak daha fazla ağırlık var gibi görünmesine karşın, zorunlu olarak doktriner bir sivri nokta değil. Her neyse, siyasal imalar bir bakıma açık değil ve böylesi sonuçların yöneltildiği kullanımları sorgulamamız gerekir. Yeni ekolojik bilincin, insanın üstünlüğüyle ilgili iddiaların itibarsızlaşmasıyla el ele gelme eğiliminde olması ilginçtir. İnsanların diğer hayvanlardan daha fazla kaynakları ve kapasiteleri varsa, bu, diğer türlerin sömürülmesini meşrulaştırmaktan çok uzaktır; aksine, bir bütün olarak gezegenin iyiliği için insanların daha fazla sorumluluk almasını gerektirir. Bunlar, siyaseti küresel bir ölçekte düşünmenin yeni bir biçiminden çıkarılan yeni siyasal

sonuçlardır. Bu konuları gündeme getirmenin eski biçimleri, herhalde, bunlara uygun değil. Kuşkusuz, Althusser'in "teorik anti-hümanizm"inin ve bir "insan doğası" kavramının neyi ima edebileceği konusu etrafında süren bütün ampirik tartışmaları toptan ortadan kaldırmanın, bu görev bakımından yararlı olmadığı ileri sürülebilir.

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

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

ğarcığının kimi üretken yanlarını korumaya çalışanlar da vardır. Bunlardan belki de en ilginç olanları, Althusser'in ele aldığından çok daha geniş ve derin konuları, en başta ulusalcılık, göç, ırk ve etnisite sorunlarını düşünürken Althuserci kimi düşünceleri uyarlayıp kullanan Etienne Balibar ve Stuart Hall'dür.[23]

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

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

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

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

Bu kitabın bağlamında daha kısa ele alınabileceği için, önce "toplumsal yeniden üretim" tezini ele almak istiyorum. Genel olarak Marksizm içinde en tipik (Althusserci olmayan) tepki, savı aşırı derecede işlevselci görmek oldu –toplumsal oluşumun ideolojik ilişkilerinin pürüzsüz yeniden üretimini vurgulamakla Althusser, direnişe, çekişmeye ve mücadeleye yer bırakmamıştı. Bu nedenle, okul ya da sendika gibi örgütlenmelerdeki rahat faaliyetlerini siyasal açıdan değerli sayanlar, Althusser'in kendi rollerini –az çok– kapitalist makinanın dişlileri olarak anlatmasına itiraz ettiler. Althusser'i bu noktada eleştiren Richard Johnson, "yeniden üretim" teriminin, Gramsci tarafından çok farklı bir şekilde, "kapitalizm ve hakim sınıflar için, her direngen malzeme üzerinde sıkı ve ısrarlı bir emek, siyasal ve ideolojik bir çalışma" olarak kavramlaştırıldığını ileri sürer.[25]

Toplumsal yeniden üretim modelinin coşkulu bir şekilde ele alındığı yerlerden biri de, feminizmdir –bu şimdi paradoksal görünebilir. 1970'lerde birçok sosyalist ve Marksist feminist, cinsiyet ve cinsel işbölümü tartışmasını Marksist bir kapitalizm anlatımıyla birleştirmenin aracı olarak taplumsal yeniden üretim teorisini, özellikle Althusser'in "okul/aile çifti"ne göndermesini kullanıyordu. O noktada Marksizm nihayet işyerinin yanı sıra evi de, üretimin yanı sıra yeniden üretimi de, kamusalın yanı sıra özeli de vb. değerlendirmeye geçiyor gibi görünüyordu;

kapitalist ekonomilerde hem ücretli emek hem ev içi emek çözümlemeleriyle ilgili çok ayrıntılı tartışmalar o sırada boy verdi.[26]

Ne var ki, başka yerde ileri sürdüğüm gibi, kadınların kapitalizmdeki konumunu "açıklamak" için Althusserci yeniden üretim kavramını kulanma projesi, belalı ve bahtsız bir projedir.[27] İlk önce, biyolojik yeniden üretim ile bir sonraki işçi kuşağını hazırlama (yani, Marksist terimlerle emek gücünün yeniden üretimi) arasında açık bir bağ bulunmasına karşın, bu yavrulama süreci ile işbölümü, ya da nüfusun kapitalist üretime özgü sınıf ilişkilerine bölünmesi arasında hiçbir zorunlu bağ yoktur. Bildiğimiz gibi, sınıf konumu *pratikte* büyük ölçüde doğuştan gelir (bir sosyologun, zengin olmak isteyen birine en iyi öğüdü, hâlâ, "kendine zengin bir ana-baba bul"dur), fakat yine de *teorik olarak* biyolojik yeniden üretimden bağımsızdır. Sınıf saf toplumsal bir kategoridir; oysa biyolojik yeniden üretimdeki işbölümü, sürecin toplumsal yeri ve yorumu kadar biyolojik bileşenlerini de yansıtacak şekilde teorileştirilmelidir. Bu nedenle, kapitalist toplumların kendilerini nasıl yeniden ürettiğine bir ilgi, nüfusun bir kuşaktan diğerine biyolojik yeniden üretimi en açık düzeyinden başka hiçbir düzeyde, verili bir üretim tarzında egemen aile ve seksüel töre ideolojilerini, ailenin ekonomik örgütlenmesini ve akrabalık modellerini nasıl çözümlememiz gerektiği konusunda bize çok şey söyleyecektir. Kısaca, Althusser'in denemesinde, biyolojik yeniden üretim ile toplumsal yeniden üretim arasında teorik bir bağ kurulmaz.

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

laşıma karşıt olarak sınıf mücadelesi faktörünü vurgulamayı çok ister; fakat tam da bunu yapma sürecinde, yeniden üretim üzerine tezlerin daha gevşek, daha az sınıf indirgemeci yorumunu dışarda bırakır. Tezlerin sınıf *mücadelesiyle* ilgili olduğunu vurgularken, aynı zamanda, yeniden üretim savını *sınıf* mücadelesiyle sınırlar ve söz gelimi kapitalizmin toplumsal ilişkilerinin daha genel bir çözümlemesinden söz etmekte olmadığımızı ilk ve son defa açıklar. Bu ekte, Althusser'in sınıf dışında hiçbir toplumsal bölünmenin kapitalizmde anlamlı olmadığına dair ısrarını göstermek için aktarılabilecek bir cümle vardır: "Aslında, Devlet ve Devlet Aygıtlarının, sınıf baskısını güvenceye alan ve sömürü ve sömürünün yeniden üretimi koşullarını garanti eden bir sınıf mücadelesi aracı olarak, sadece sınıf mücadelesi bakış açısından anlamı vardır."[29]

Bu noktaları genel ilgi için değil (ilk dönemde yeniden üretim tezinin yanlış okunması ilginç olmasına karşın), denemenin ideoloji ve öznelliği ele alan ikinci bölümünü çıkarsamak zorunda kalacağımız arkaplanı göstermek için belirtiyorum. II. bölüme geçmeden önce, kitaba sonradan yazılan ekin, metinde I. bölüme bir ek olarak değil, denemenin sonunda – psikoanaliz gereğince kurulan öznellik tartışmasından sonra– ortaya çıktığını belirtebiliriz. Althusser, eki yazar yazmaz II. bölümü adeta "unutmuş" gibidir. Althusser geleneksel sınıf-temelli bir Marksizme kilitlenip kaldı ve "aile" üzerine dipnotuna bakarak bunu açıklayabiliriz. Şöyle başlar: "Ailenin, bir DİA'nın [devletin ideolojik aygıtı] işlevi dışında başka 'işlevler'i de açıkça vardır." Kuşkusuz, belli belirsiz de olsa psikoanalitik bir bakış açısına uyarlanılırsa, psişik drama ve çatışma, libidinal kateksisler ve cinsel özdeşleşme süreçleri alanı olarak ailenin "işlevler"i, daha çarpıcı bir şekilde akla gelir. Fakat Althusser bütünüyle farklı bir şeyi düşünür. Şöyle devam eder: "Emek gücünün yeniden üretimine karışır. Farklı üretim tarzlarında üretim ve/veya tüketim birimidir."[30] Marksist zihin ile psikoanalitik zihnin zar zor bir buluşması! Bu, ideoloji ve "özne"yi düşünürken bazı Lacancı düşünceleri kullanmasına karşın, Althusser'in bir Marksist olarak alışılmış teorik işine başlarken bunlardan hiç etkilenmediğini gösterir.

Althusser'in tek yanlılığı iki kat tamamlanır: Freud ve Lacan sınıf konusunda yazmazlar ve kuşkusuz, teorilerini de sınıf ertafında örgütlemezler. Öznellikteki sınıfsal bileşen ve bilinçdışıyla –teorilerinin

merkezi kategorisi olan– bağlantılı olarak sınıf konusunda yapacakları fazla yorumları yoktur. Psikoanaliz için bu bir "sorun" değildir; fakat, hem Marksizmin hem psikoanalizin veçhelerini kullanan bir teoriye ulaşmak isteyenler için sorun çıkarır. Marksizmin eğilimi, öznelliği dar "sınıf bilinci" gereğince düşünme eğiliminde olmuştur –sadece bilinç*dışına* ağırlık vermekten çok *bilinci* vurgulayarak değil, bilinçli düşünce ve deneyimi ilke olarak toplumsal sınıfın etkileri gereğince anlayarak da. Diğer yanda psikoanaliz ise, öznelliği anlamanın anahtarı olarak bilinçdışıyı vurgular ve geleneksel olarak, bilinçdışının içeriklerini ilke olarak seksüel farklılık gereğince yansıtmıştır (şimdi daha çok tartışılsa da). Bu iki modeli "uzlaştırmak", açıkça kolay bir iş değil.

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

Althusser'in birinci tezi, daha önce birkaç kez karşılaşmış olduğumuz savın tekrarıdır ve bu nedenle hızla geçeceğiz: İdeoloji, bireylerin kendi gerçek varoluş koşullarıyla imgesel ilişkilerini temsil eder. Bununla birlikte, Althusser'in bu varoluş koşullarını –"son kerde" sözüyle– üretim ilişkilerine bağladığını belirtmek gerekir. Anlamlı bir şekilde bu noktaya, konudan açıkça biraz uzaklaştığını gösteren bir ifadeyle başlar: "Marksist bir dille konuşursak..." Formülasyonu, "tüm ideoloji, her şeyden önce, bireylerin üretim ilişkileriyle ve bunlardan çıkarılan ilişkilerle (imgesel) ilişkiyi ... temsil eder" şeklinde varılan bir sonuç olarak ortaya çıkar.[31]

Althusser'in bu noktadaki ikinci tezi –ideoloji, her zaman maddi aygıtlarda var olur ve pratikleri, dolayısıyla varoluşu maddidir– denemenin ilk okumalarından çıkan "ideoloji maddidir" kaba sloganından daha in-

celikli bir önermedir. Maddiliğin, okul, kilise vb. aygıtların pratiğine ve ritüellerine ulaşmamız gerektiği halde bir tarafa bırakılan bir "kiplikler" çeşitliliğine sahip olduğunu ileri sürer.

Denemenin bu bölümünün merkezi tezi şöyledir: *İdeoloji, Bireyleri Özneler Olarak Adlandırır*. Bu başlık altında Althusser, "özne"yi her ideolojinin oluşturucu kategorisi olarak nasıl gördüğünü açıklar: İdeolojinin eylemi, öznenin kendisini özne olarak tanımasını sağlamak/olanak tanımaktır ve aleniyi sağlayarak işleyen bir süreçtir. İdeoloji, bir anlamda, öznenin kendisini belli özgül bir şekilde tanımasını sağlayarak ve aynı zamanda, bu özgüllüğü kendi başına aleni ya da doğal gibi yorumlayarak etkili olur. Bu nedenle ideolojinin bir işlevi de, hem özneyi inşa eden hem de Althusser'in "*her zaman hazır* özneler" olarak tarif ettiği şeye dayandırılan bir tanımalar devresi olarak düşünülebilen *tanımadır*. Bu, açılması gereken önemli bir noktadır; zira Althusser, burada dikkatli bir konturpuan kullanıyor ve tanıma süreci özneyi oluşturur demenin Althuser için salt höristik bir araç olduğu söylenebilir –çünkü, zaten oluşturulmuş bir özne olmadan tanıma sürecinin olanaklı olmadığını da söylemek ister. Althusser'in açıkladığı gibi, özne daha doğmadan o şekilde konumlandırıldığı için, en azından, görünürde hiçbir kesin başlangıç noktası bulunmayan sürekli bir oluşma ve yeniden oluşmadan söz ediyoruz.

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

Althusser, psikoanalist Jacques Lacan'ın kimi temel düşüncelerine

borçlu olduğu öznenin inşasıyla ilgili bir düşünme yoluna adım atmak için adlandırma tezini kullanır. Althusser, Lacan'ın çocuğun öznelliğinin inşasında önemli bir an olarak ünlü "ayna imgesi" teorisini çağrıştırarak, yansıtma süreçleri söz konusu olduğu için ideoloji yapısının "yansıtıcı" bir yapı olduğunu ileri sürer. Bunun birinci yanı, bireysel öznelerin, Althusser'in Hıristiyan din ideolojisi örneğinde Tanrı olan hakim ideolojik Özne'nin imgesinde ya da onun yansıtmaları olarak inşa edilme şeklidir. Özneler, Öteki'ye, Özne'ye bir tabiyet ilişkisi içinde oluşturulur ve bu ilişki, yansıtıcı (ayna gibi) bir ilişkidir. Althusser'e göre ideolojik sürecin tamamı kuşkusuz yansıtıcıdır; çünkü, öznelerinin birbirlerini ve kendilerini özne olarak tanımaları için bu ayna imgesi zorunludur. Althusser, sonunda, kusursuz bir Lacancı belirlemeyle –ideolojinin *yanlış tanıma* (*méconnaissance*) olduğu– fakat, üretim ilişkilerin yeniden üretilmesi için yanlış tanınması ya da "son uğrakta" görmezlikten gelinmesi zorunlu olan şey gereğince yansıttığı bir belirlemeyle sonuca varır. Lacancılığın sezgileriyle Marksist yeniden üretim tezinin işlevselci bir versiyonunu birleştirmeye çalışmanın bir anlam ifade edip etmediği, bu bölümün sonlarında tekrar döneceğim bir noktadır.

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

Lacan için imgesel, üç düzenden biridir: İmgesel, simgesel ve gerçek. "İmgesel düzen," hem bilinçli hem bilinçdışı imgeleri ve fantazileri kapsar; egonun ve ego özdeşleşmelerinin, ayna evresinden evrilen fakat yetişkin ilişkilere devam eden kilit bir kaydıdır; konuşma öncesi deneyimden maddiyi kapsar. Diğer yanda "simgesel düzen" ise,

simgeleştirme ve dil alanıdır; bu simgesel düzenin toplumsal ve kültürel süreçleriyle özne arzuyu ifade edebilir ve dolayısıyla oluşturulabilir. "Gerçek," simgeleştirmenin dışında, zorunlu olarak konuşmanın sınırlarıyla kuşatılan analitik deneyimin dışında var olan olarak tanımlanır: Biçimsel olarak öznenin dışında olandır. Bu üç düzenin hepsi, tanımları sürekli değişmesine karşın, Lacan'ın yazılarında etkilidir.[33] Althusser söz konusu olduğunda "imgesel", "yaşanan"a indirgenebilir: Duygulanım, hoşlanım, irade ve deneyim alanıdır. Althusser'in kullanımı, günlük kılgı ya da zihinsel inşa ("gerçek olmayan") anlamında değildir; Lacan'ın imgesel, simgesel ve gerçek ayrımıyla da bağdaşmaz. Lacan'ın ve Althusser'in "gerçek" terimini kullanmaları karşılaştırıldığında da, benzer sorunlar ortaya çıkar.

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

"Freud ve Lacan" başlıklı denemesinin sonunda Althusser'in açıkladığı gibi, Lacan'ın ego anlatımındaki bu vurguya değer verir; yine de, Lacancı "Ben"in özsel kararsızlığını, üretim sistemleri bakımından uygun özneler olarak bireylerin ideolojik adlandırılmasıyla ilgili kendi anlatımına ne kadar iyi tercüme ettiği tartışmalıdır. Sorun, Althusser'in Lacan'ın yanlış tanıma üzerine yoğunlaşmasını doğru "anlayıp an-

lamadığı" değil, onun (aslında, harhangi birinin) böyle bir savı, arkaplanı Marksist üretim ilişkilerinin yeniden üretimi teorisi olan bir anlatımla birleştirip birleştiremediğidir. "Freud ve Lacan"ın sonunda Freud'ün keşiflerini özetleyen Althusser –fiilen, Lacan'ın gözüyle okunan bir Freud özetidir– egonun oluşumunda yanlış tanımaya anlamlı bir vurgu yapar: "Freud, bizim için, gerçek öznenin, eşsiz özüyle bireyin 'ego' üzerine, 'bilinç' üzerine ya da "varoluş" üzerine merkezlenmişbir ego biçimine sahip olmadığını – ... –insan öznenin merkezsiz olduğunu, 'ego'nun imgesel yanlış tanınması dışında, yani kendisini 'tanıdığı' ideolojik oluşumlar dışında, hiçbir 'merkez'i bulunmayan bir yapı tarafından oluşturulduğunu keşfetti."[35]

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

Althusser'in Lacan'dan oldukça seçici borç aldığını göstermek için belirtilebilecek daha birçok nokta var. Oldukça eğlendirici *ad hominem* örnek, "insan doğası" konusu olurdu. Lacan, genel terimlerle bir antihümanisttir; fakat insan bebeklerdeki ayna evresi keşfinin, doğrudan doğruya, bebeklerin davranışlarıyla benzer biçimde kendilerini tanımıyor görünen şempazelerin davranışlarının karşılaştırılmasından çıktığını ileri sürer. Benvenuto ve Kennedy, Lacan'ın belirlemelerinden açık sonuç çıkarırlar: "Olasıdır ki, şempaze, çocuktan farklı olarak, kendi imgesi olarak gördüğü şeyi tanımaz ve bir özne olarak insanı, sadece yansımadan büyülenmiş olarak kalan hayvandan ayırt eden budur."[37] Burada Lacan'ın "doğa" vb. ile ne anlatılmak istenebileceğine dair uyarı ve nitelemelerine girmek gerekli değil –ironi, Althusser'in, Lacan'a göre kaynağı pozitivist insan/primat karşılaştırmalı psikolojisi olan bir teoriden

yararlanmasındadır. Psikoanalitik teorinin kurgudan çok "bir bilim" olduğuna dair Althusser'in görüşüne Lacancı bir yanıtta da ironi görülebilir.[38]

Althusser'in içinde çalıştığı teorik paradigmanın, teorik bir sistem olarak Lacancı modelle herhangi bir anlamda bağdaşıp bağdaşmadığı sorununu, herhalde daha ciddi ele almamız gerekir. Althusser'in kendisi, en azından Lacan ve Freud üzerine denemesini yazdığı sırada bu sorunun farkındaydı; fakat, Althusser'in psikoanalitik düşünceyi Marksizme başarılı bir şekilde soktuğunu sananların birçoğu, güçlüğü daha az caydırıcı buldu. Şimdi geriye bakarak değerlendirmenin avantajıyla, Althusser ile Lacan arasındaki uçurum, bütünüyle kapatılamaz görünüyor. Bunun bir örneği olarak, Althusser'in "Freud ve Lacan" makalesinin İngilizce çevirisiyle birlikte yayımlanan mektubunda yaptığı bir yorumunu alabiliriz. Sık sık olduğu gibi, mektubun informal, bağlamlaştırıcı stili son derece açıklayıcıdır. Özellikle, Althusser'in projesinin, şimdi entelektüel olarak sömürgeci diyebileceğimiz bir proje olduğunu gösterir: Psikoanalizin kurucu kavramını yeniden adlandıracak kadar (nedenini söylememesine karşın) Lacancı psikoanalizi Marksizm projesinin hizmetine sokmaya çalışır. Şöyle yazar: "Makalenin sonundaki öneriler, doğrudur ve daha geniş ele alınmaya layıktırlar, yani, *ailesel ideoloji* biçimlerinin, Freud'ün 'bilinçdışı' dediği, fakat daha iyi bir terim bulunur bulunmaz yeniden vaftiz edilmesi gereken kertenin işlevli olmasını başlatmada bu biçimlerin oynadıkları önemli rolün değerlendirilmesi.

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

Pasaj, Althusser'in olanaklı olduğu yerde Lacancı psikoanalizden onun koşulları içinde iddialarına göğüs germek yerine, kendi teorisinin koşulları çerçevesinde nasıl yararlanmak istediğini göstermesi bakımından ilginçtir. Kuşkusuz, bugün bunu yapmanın güçlüklerinin daha çok farkındayız. Althusser, Lacan'ın, "teorik oluşumu" nedeniyle, ruhsalın (psychic) toplumsala indirgenebilir olarak teorileştirilmesi gerektiği görüşünü ifade "edemediği"ni –sanki çocuklukta geçirilen kızamık göz-

lerini bozmuş gibi– düşünmüş olabilir; fakat işin doğrusu, bütünüyle farklıdır. Toplumsal davranışla ilgili psikoanalitik yorumları ya da açıklamaları sunmada Lacan'ın fazla tereddüdü yoktu ve kendi muhteşem tarihsel materyalizm projesine yapışıp kalan Althusser'in, Lacan'ın "özgeci duyguya güvenmeyiz, insanseverin, idealistin, pedagogun ve hatta reformcunun faaliyetinin temelinde yatan saldırganlığı açığa çıkaran bizler" şeklindeki kavrayışlı gözleminin gerisinde kaldığından kuşku duyulamaz.[40]

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

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

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

Althusser'in Lacan'dan yararlanmasıyla ilgili bu tartışmayı bitirirken, Lacan'ın bir toplumsal teorisyen olmaktan çok bir psikoanalist olması olgusunun imalarıyla özel olarak ilgili kimi sorunları ele almak istiyorum. Lacan'ın adı, "post-yapısalcı" düşüncenin entelektüel bir direği olarak Derrida, Lyotard ya da Foucault'nun adlarıyla birlikte sık sık aktarılır ve gerçekten de, bu kitabın III. bölümünde tartışacağım gibi, Lacan'ın çalışması post-yapısalcılığın kimi temalarını paylaşır. Yine de Lacan'ın, projesi "Freud'e dönmek" olan bir öğretmen ve doktor da olduğunu unutarak onun yazılarını bu tanımın içine sokmada tehlikeler vardır. Gereğinden fazla post-yapısalcı bir Lacan okuması, Lacan'ın çalışmasını hem psikoanalizin bir devamı hem aşılması olma anlamında "post-yapısalcı" türden bir çalışma yapacak kadar dramatik bir şekilde Lacan'ı psikoanalitik gelenekten koparma sonucunu doğurur (Ernesto Laclau'nun anıştırdığı psikoanaliz versiyonuyla bağlantılı olarak ileri sürdüğüm gibi). Psikoanalitik teorinin koşulları içinde Lacan, özcü kategorilerle ya da basit psişik neden ya da köken nosyonlarıyla hareket edenlerden en uzak duran kişidir. Lacancı düşüncede zihinsel temsile yapılan karakteristik vurgu, Lacancılığı, bir kültürel soruşturma projesine en yakın olan, teori ve düşüncelerin klinik ve klinik olmayan kullanımları arasına açık bir sınır çekmeyi entelektüel olarak en az savunabilen psikoanaliz dalı haline getirdi. Yine de, psikoanalizin tarihi kurumundan –çok önemli bir nüfuzunun bulunduğu[42]– Lacan'ı çok keskin bir şekilde koparıp, bir kültür ve ruh* (psyche) teorisyeni olarak ortalığa salmak büyük bir hata olurdu.

Bunun bir yanının, Althusser üzerinde doğrudan bir etkisi vardır.

---

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

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

Bilinçdışı üzerine bir yoğunlaşmanın daha sosyolojik bir yaklaşımla –bir ideoloji teorisi gibi– bağdaşıp bağdaşmadığı sorunundan kaynaklanan bir konu da, bilinçdışının içeriklerinin nasıl teorileştirileceği konusudur. Toplumsal ve siyasal teoride yeni siyasal tınıları bulunan sorunları (ırkçılık, heteroseksizm, ya da eşitliğin değişen kültürel tanımları bunlara örnektir) ele almada psikoanalitik yöntemin kulanılıp kullanılamayacağı sorunu özellikle ilgi toplayan konudur. Bu, psikoanalizin, bilinen belli ilkelere dayandırılan bilinçdışının içeriklerinin doğru bir anlatımından çok bir yöntem olarak görülmesini gerektirir ve sisteme ne ölçüde esnek yaklaşılması gerektiği konusunda fikirler oldukça farklıdır. Bu ilkelerin ne oldukları konusunda (Freud ve anatomik farklılığın psişik sonuçları, Klein ve paranoid-şizoidden depresif konumlara geçiş vb.) çeşitli psikoanalitik düşünce okulları arasında açıkça önemli farklılıklar vardır; yine de, psikoanalizin klasik kurucu düşünürlerinden hiçbiri, sözünü ettiğim bu yeni temalar üzerinde yoğunlaşmaz. Onların düşüncelerinden ne ölçüde ruhsat alınabilir, ve bilinçdışının içerikleri konusunda tözsel savlar hangi noktada başka malzemeleri değerlendirmemize izin veren metaforlara indirgenir?

Bu bağlamda cinsel farklılık konusu etrafında süren daha ileri bir tartışma var. Althusser'in yazılarının modern okuyucuları, örneğin eril bir teorinin cinsiyetli ve aileci sözdağarcığı bir yana, yazma tarzındaki cins

ayrımcılığını hemen göreceklerdir. Lacan'ın durumunda, penismerkezcilik (Phallocentrism) konusu, çok tartışılan bir konudur. İngiltere'deki feministler, öncelikle Juliet Mitchell ve Jacqueline Rose, David Macey'in tam da penismerkezcilik suçlamasıyla Lacan eleştirisine henüz yanıt vermemiş olmalarına karşın, Lacan'ın feminist bir yorumunu şiddetle savundular.[45] ABD'de, cinsel farklılığın örgütleyici bir ilke olarak öne çıktığı Lacan ve Freud'un "ataerkil" denilen geleneğinin sıcaklığı, feminist psikoanaliz değerlendirmelerini çok daha az ayarttığından kuşku yok. Orada, babanın Oedipal rolüne karşıt alarak anneliğin, ya da erkek çocuklardan çok kız çocuklarının psişik oluşumunun başlıca konular olduğu psikoanalitik düşünce çeşitlerine daha çok ilgi gösterilmiştir.[46] 7. bölümde bu konular tekrar ele alınacak.

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

Yine de, Althusser'in iki teori gövdesini birleştirme *girişimi*, sanırım, oldukça önemliydi ve toplumsal bilimin Marksizan kollarının yanı sıra, film ve kültürel incelemeler, edebi teori ve eleştiri gibi alanlarda oldukça etkili bazı eğilimlere katkıda bulundu. Bununla birlikte, bu araştırma alanlarında, tam da Althusser'in denemesinin iki yarısını birbirinden ayıran çatlağı yansıtan bir çatallaşmayı görmek kolaydır. Bir yanda, ideolojik devlet aygıtları teorisini, örneğin "kültür" ve "aile" gibi Marksist kesinliklerden sapma tehlikesi gösteren kimi rahatsız edici alanları materyalist camiaya geri getirmenin aracı olarak görenler vardır. Bunlara göre DİA denemesi, ekonomik bakımdan indirgemeci bir çözümlemenin kapsamını toplumsal yaşamın o zamana kadar ulaşılamayan alanlarına genişletmenin gerekçesini sağladı. Öte yanda, diğerleri için DİA de-

nemesinin ikinci kısmı, öznellik ve kimlik konularını –bireyleri özne olarak adlandırma yapıları– kendi başına önemli konular olarak ele almaya teşvik eder göründü. Denemenin bu yorumuna göre, çekici olan, kesinkes Althusser'in indirgemeci bir konumdan uzaklaşma davetiydi. Kuşkusuz, kısmen entelektüel sahneden "çekilme" koşullarının, Althusser'in "mirası"nın derinlemesine değerlendirilmediği duygusuna katkıda bulunması nedeniyle, Althusser"in "yükselişi ve düşüşü" ilginç ve incelemeye değer bir konudur.

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

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

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

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

Üçüncüsü, Marksizm ideoloji çözümlemesini toplumsal sınıfa bağlama eğiliminde olmuştur ve bu konuda Althusser daha çok çelişkilidir. Yukarda ileri sürdüğüm gibi, daha Lacan'ın düşüncelerine geçerken bile, Marksizmin ideolojiyle ilgili "sınıf aidiyeti" varsayımlarından temel bir kopuş gerçekleştirdi; fakat sürekli sınıf indirgemeci bir modeli tekrarlamaya ve Lacancılığı tarihsel materyalist bir amaca yöneltmeye çalıştığı için, kendi radikal kopuşunu aşındırdı.

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

ÖZNELLİK

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

Burada söylemek zorunda olduğum şeylerin çoğu, öznellikle ilgili en ilginç sorunları –ve en güç tartışmaları– gündeme getirdiğini sandığım psikoanalizle ilgilidir. Fakat buna geçmeden, öznellik değerlendirmesini tarihsel bir bağlama yerleştirmeye yardım edebilecek önemli bir düşünce çizgisinden söz etmek istiyorum. Birincisi, Marcel Mauss'un "Bir İnsan

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

Mauss'un dersine ilgi, Paul Hirst ve Penny Woolley'in *Social Relations and Human Atributes*'de ve *The Category of the Person* olarak yayımlanan bir seminer dizisinde ondan yararlanmalarını da kapsar. Öznellikle ilgili "kendimizin" düşüncesiyle ilişkili olarak batı bireyciliğinin sonuçlarını daha fazla anlamamız için gereksinim duyduğumuz daha geel bir farkındalığı ele alır. Örneğin Niklas Luhmann, "ikili, hatta çoğul hiçbir kendi yoktur, 'benim'den ayrı bir 'ben', toplumsal kimlikten ayrı kişisel bir kimlik yoktur. Bu kavrayışlar, bilinç olgularında yeterli temelleri bulunmayan geç ondokuzuncu yüzyıl icatlarıdırlar"[48] diyerek, kalıntı düzeyinde parçalı ya da ayrışmış bir kendi nosyonunu bile reddeden (en azından yazılı olarak) uç bir tutum benimsedi. Daha az antihümanist damarda Ian Hacking, kimliklerin tarihsel ortaya çıkışı, örneğin "homoseksüel rol," konusunda yeni anti-özcü düşünme biçimlerinin felsefi imalarını tartıştı. Hacking, "dinamik bir nominalizm"in, belli kimlikleri olanaklı kılan tarihsel etiketlerin gücünü görmemize –söz konusu bireyleri, bu kimliklerden bağımsız olabilir yetenekte görmemize de– izin verdiği sonucuna vardı.[49]

Bütün bunlardaki temel nokta, deneysel olarak güçlü, fakat tarihsel ve kültürel olarak da koşullanmış olduğunu bildiğimiz bir öznelliğin öne-

minin nasıl teorileştirileceği (ister kendi gereğince olsun, ister bireycilik gereğince olsun) konusudur. Marcel Mauss, haklı olarak, tartışmakta olduğu tikel moral kendi kavrayışının "sadece bizim için, kendi aramızda formüle edildi"ğini belirtti –fakat, bütün "Doğu"da ("bizim bilimlerimizin düzeyine henüz ulaşmamış") değeri sorgulanmıştır diye yorum yaptığında, başlangıçtaki budunmerkezciliğe saplandı.[50]

Daha istikrarlı toplumlarda, kimlik, öznellik ve kendi gibi konularda kültürleri kesen farklılıkların ölçüsünü görmezlikten gelmek olanaklı olduğu halde, çağdaş dünya –göçün yirminci yüzyıl deneyimi olduğunun akla uygun olarak ileri sürüldüğü bir dünya– böyle bir yalıtıma izin vermez. Etnik farklılık sorunu, tam da "bizim" çalışma aracımız kategorilerin ve tam da "bizim" incelemeye kalkıştığımız nesnelerin başlıca sorgulayıcısı olarak kendini ortaya koyar. Açıkçası, cinsiyet kimliği, cinsel tercih ve davranış, ebeveynlik ve yaş farklılıkları da, özneyi, Foucault'nun da söylemiş olabileceği gibi, hem sistematik hem kesintili olacak biçimlerde öne çıkarmaya hizmet eder.

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

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

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

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

Bu tartışmaların birçok yanı, benim buradaki öznellik konuma uygundur. Her halde en kolayı –şimdilik– Freudçu gelenekte Oedipus kompleksinin "evrenselliği"yle ilgili geleneksel tartışmadır: Bu terimlerde psikoanalitik iddianın oldukça evrenselci bir iddia olduğunu; konfigürasyon, ailesel olmaktan çok kültürel ya da mitik olarak yeniden şekillendirilse bile, tarih ötesi bir havayı koruma eğiliminde olduğunu söylemek yeterlidir.[55]

Öznelliğin temelini düşünmek bakımından daha da önemlisi, daha genel terimlerle, psikoanalizin (özellikle kurucusu Freud'ün düşünceleri gereğince okunan) hangi "özne" teorisi ya da modeliyle çalıştığıyla ilgili tartışmadır. Burada psikoanaliz, fark edilir ölçüde anti-özcü ve "Kar-

tesyen özne"nin yıkıcısıdır: Aklın, rasyonelliğin ve bilincin sınırları olarak teorinin kurucu sezgisi ve bilinçli kendilerimizde gizlemek için elimizden geleni yaptığımız bilinçdışı, bastırılmış ve irrasyonel maddinin öznelliğimizde oynadığı güçlü rol. Bu nedenle, psikoanalizle ilgili belirtilmek istenecek ana noktalardan biri, bu bağlamda, biliçli, "merkezli" ve tam yeterli bir aracı olarak "özne" kavramının gizini köklü bir şekilde açığa çıkardığıdır. Ne var ki, bu söylendiğine göre, psikoanalizin içinde ve etrafında, özellikle Lacancı okulun içinde, bu gizemsizleştirmenin nekadar ileri gitmesi gerektiği konusundaki tartışmalara girilebilir. Derrida ve anti-hümanist anti-özne düşünce okulunun diğer post-yapısalcılarıyla kıyasla Lacan, bir özneyi çok açık bir şekilde olumlar.[56] Başka yerde ileri sürdüğüm gibi, psişikin ilke olarak akışkanlık, esneklik ve parçalanma gereğince biçimlendirildiği bir Lacan okuması, hâlâ "psikoanaliz" genel başlığı altında kalan ("post-psikoanaliz" kültürel teorinin bir savunucusu olmaktan çok) bir düşünürün bir bakıma gerdirilmiş bir okunmasıdır.[57]

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

sılıkla Foucault'nun insanın *rapport à soi* (kendisiyle ilişkisi) değerlendirmesinden daha yararlı bir yaklaşım önerir.

Paul Ricoeur, Freudyen özneyi, açıkça bir "yaralı Cogito" olarak betimledi. Anıtsal Freud yorumunun sonlarına doğru Ricoeur şunu yazar: "Bu maceradan çıkan, yaralı bir Cogito'dur –kendisini olumlayan, fakat kendisine sahip olmayan bir Cogito." Özsel Cogito'nun insanın arzulayabileceğinden fazlasını kurtarmasına karşın ("kendi orjinal hakikatini, sadece fiili bilincin yetersizliğinin, yanılsamasının ve yalanının onaylamasında ve bununla gören bir Cogito"[59]), hem bir aracılık kapasitesinden hem de bir öznel tutarlılık duygusundan bütünüyle vazgeçmeden evrensel ya da aşkın özne iddialarının gizemsizleştirilebileceğini göstermesiyle Ricoeur'ün tutumu öğreticidir.

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

Bunu söylerken, iki temel noktada kendi konumumu açığa kavuşturmam gerekir. Birincisi, psikoanalizin bilinçdışı, baskılama, fantazi, cinsellik vb. ile ilgili sezgileri, sadece psikoanalitik söylemin "iç hakikati" değil, çağdaş batı toplumlarında insanların kendilerini anlama biçimlerinde de önemli bir rol oynarlar. Giddens, bir toplumun üyelerinin kararlarında ve faaliyetlerinde sosyolojik bilgiyi kullandıkları "ikili hermenötik"e işaret etti;[60] bu düşünce, insanların kendi yaşamlarında psikoanalizden yararlanmaları bakımından da açıklanabilir. İnsanların psikoanalitik düşüncelerin (ve bazıları için sağaltımın) ışığında kendi davranışlarını yorumladığı, düşündüğü ve bir ölçüde değiştirdiği Batı'da sağaltımcı bir kültürde yaşıyoruz demek, bu düşüncelerin "doğru" olduğunu söylemek değildir: Doğruluklarının bağlamsallığını

anlamaktır. Bu nedenle, mesele psikoanalize taraf ya da karşı olmak değil (sanki "taraf" olacakmışım gibi), belli zamanlarda ve mekanlarda – şimdi bu zaman ve mekanlardan birinde yazıyorum– psikoanalitik kavramların kültürde kökleştiklerini kabul etmektir.

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

Bu bağlamda, klinik bir pratik olarak psikoanaliz ile son yıllarda akademide benimsenen psikoanaliz –bir edebi ve kültürel "okumalar" yöntemi ve gündemi– arasında şimdi var olan tuhaf ilişkiyi değerlendirmek ilginç olur. Richard Feldstein ve Henry Sussman, pratiklerinin bir koşulu da analitik sağaltım deneyimi olsa çalışmalarını psikoanalize dayandıran birçok edebi eleştirmenin, "klinik"i "ayrıcalıklı bir praksis mekanı kılığına bürünen analitik efendilik" olarak gördükleri için, dahşete düşeceğine dikkat çektiler. Bu yazarlar, "zihin ile kitap sayfası" arasındaki, hastaların tedavi olmaya çalıştıkları bir kurum olarak psikoanaliz ile dile ve zihnin "metinselleştirilmesi"ne bir ilgi olarak psikoanaliz (giderek daha fazla post-psikoanalizin "doğmakta olan şiiri" dedikleri) arasındaki aralık olarak buna işaret ederler.[63] Diğer yanda, diğer yöne, psikoanalizin düşüncelerine bir ilgiden klinik pratiğe geçen birçok kişiyi de tanıyoruz.[64] Bu eğilimler, klinik bakımdan psikoanaliz ile sağaltımın sınırları dışında var olma şekli arasındaki karmaşık ilişkinin göstergesidir. Fakat Foucault'dan genel bir ipucu alıp, kültürel eleştirmenlerin "düşünceler"i psikoanalizin kurumsal varlığından uzaklaştıramadıklarında ısrar edebilirdik; çünkü, bunu yapmak, düşüncelerin erkle üstüste bindiğini görmezlikten gelmektir.

Psikoanalizin olası bir "göreceleşme"sinin burada sözünü etmek istediğim iki yanı var. Birinci yan, psikoanalizin çalışma biçiminde daha büyük bir çoğulculuk gereğini kabul etmek olurdu. Psikoanaliz, değerleri sadece psikle ilgili değil cinsellik, ebeveynlik vb. sorunlarla ilgili an-

latımlarına da kodladığı ölçüde –bunun zorunlu olup olmadığı büyük bir tartışma konusudur– oldukça "sömürgeci" bir açıklama stiline eğilimli oldu. Kısacası, Foucault'nun psikoanalizi "normalleştirici" bir söylem olarak azletmesinin belli bir temeli vardır.[65] Psikoanalizin "normalleştirici" işlevine örnekler kolayca verilebilir. Mesleki bir kuruluş olarak psikoanaliz, heteroseksüelliğin istenirliğini/gerekliliğini, cinsel tercihleri ve pratikleri homoseksüel olan bireylerin İngiliz psikoanaliz eğitim kurumlarından resmen uzaklaştırılması (açıkça olmasa da) uç noktasına kadar onayladı. (Diğer cinsel "sapma" biçimlerine uygulanmayan bir yasak). Bu, psikoanalizin "normalleştirme" işlevinin sadece başka bir örneğidir, fakat daha çoğulcu bir tutumun istenirliğini de gösteren bir örnek. Sık sık verilen başka bir örnek de, Deleuze ve Guattari'nin "psikoanalizin tedavisi mümkün olmayan aileciliği" dedikleri şeydir: Oedipal üçgene ve ruhun kaynağı olarak aileye özel vurgunun, psikoanalizin bilinçdışının oluşumunda ailesel olmayan olayların oynadığı rolü görmesini engellediğini ileri sürerler. Bilinçdışının baskıladığı şeyin bilinen herhangi bir psikoanalitik anlatımını radikal bir şekilde yerinden çıkarırken (dikkat edin, bizzat bilinçdışı kavramının yerinden çıkarılması değil) Deleuze ve Guattari şunu söylerler: "Faşizmin, Stalinizmin, Vietnam Savaşı'nın, 68 Mayısı'nın doğuşu –bütün bu şeyler, bilinçdışı komplekslerini hep devam eden Oedipus'dan daha etkili oluştururlar."[66] Burada belirtilen, benim ve Mary McIntosh'un *The Anti-social Family*'de kullandığımız bir ayrımı kullanırsak, psikoanalizin "aileciliği" iyi bir şey olarak açıkça kabul ettirmeye çalıştığı değil (ara sıra yapsa da), bütün referans çerçevesinin, tüm yorumun "orjinal" aile deneyiminin merkeziliğinden çıktığı varsayımına kilitli olması ve bu nedenle, başka bir şeyi tasarlayamaması anlamında operasyonlarının derinden "aileci" olmasıdır.[67]

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

İkinci ve bir bakıma daha olumlu psikoanalizi görelileştirme projesi, kendi ile ilgili psikoanalitik düşünceleri, toplumsalın çıkıntılığını da kabul eden bir bağlamda nasıl yeniden düşünüleceği üzerine yakın zaman çalışmalarıyla başladı. Şeylerin bir bakıma değişir gibi göründüğü nisbeten yakın bir zamana kadar, toplumsal ve ekonomik "makro" olayların yorumunu toplumbilimcilere bırakan ve saf psişik bir kendi anlatımına yapışıp kalan psikoanaliz olmak üzere, alanı bölme eğilimi vardı. Bu, Freud'un kültürel tarih, sosyoloji ve antropoloji alanındaki amatörce girişimlerine bir tepki olmuş olabilir. Ne var ki, daha yakın bir dönemde, Freud'un kültürel, dinsel, ya da estetik görüngüleri psikoanalitik açıdan açıklama tutkusuna daha az eleştirel bakılıyordu – Ricoeur bunu, Freud'un yorumunu "küresel ve hükümran bir ... dünya görüşü"ne çeviren adım olarak gördü. "Benzeştirmeden sonra," diye devam eder Ricoeur, "... kartalın bakışı."[68] Psikoanaliz, belki de bu erken muhteşem projelerden ötürü, toplumsalı böylesine özgüvenli bir teorileştirmeden geri durdu; fakat, kendinin sadece ruhsala dayanılarak anlaşılabileceğinde ısrar etme eğiliminde oldu. Toplumsal bağlamı içinde kendi konusundaki yakın zaman çalışmalarının göstereceği gibi, bu, şimdi titiz bir incele altındadır. Psikoanalizdeki kartal konumundan, bu proje, elbette, bir bakıma "sosyolojicilik"le kirlenmiştir. Bu yeni tartışmalardan iki örnekle sınırlı kalacağım.

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

İkinci örneğim, farklı bir bakıştan alınıyor ve daha az psikoanaliz "içinde" bir örnektir. John Brenkman, Freud'un cinsellik ve cinsel kimlik teorisini toplumsal ve kültürel bir çerçevede bütünüyle yeniden temellendirmede Lacan'ın başarısızlığı olarak gördüğü merkezi bir soruna açıkça dikkat çekti. Bunun nedeni, diyor Brenkman, Lacan'ın "topluma gönderme yapmadan *kültürü* kavraması; yani, sadece dil ve söylem gereğince kültürü kavraması"dır. Brenkman, "öznenin kendi cinsel kimliğini ve cinsel davranışını alması için gerekli kültürel dolayımlar, mantığı ve işlevi toplumun belirli bir tarihsel dönemdeki bütünsel örgütlenmesine bağlı olan toplumsal kurumlarla, ve cinsel gemenlik kadar ekonomik egemenliğin de taşıyıcısı olan seks-cinsiyet sistemi gibi kültürel kodlarla sınırlan"dığında ısrar eder.[70]

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

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

BÖLÜM III

Hakikatin Siyaseti

6

Tarih, Söylem, 'Hakikat' ve Erk: Foucault'nun İdeoloji Eleştirisi

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

> Üç nedenden ötürü İdeoloji nosyonu, bana yararlanılması güç görünüyor. Birincisi, ister hoşlanın ister hoşlanmayın, her zaman, hakikat sayılması gereken başka bir şeyin fiilen karşısında durduğu için. Şimdi sorunun, bilimsellik ya da hakikat kategorisine giren bir söylem ile başka bir kategoriye giren şey arasına bir çizgi çekmekte değil, kendileri ne hakiki ne sahte olan söylemler içinde tarihsel olarak hangi hakikat sonuçlarının üretildiğini görmekte olduğuna inanıyorum. İkinci çekince, ideoloji kavramının, sanırım zorunlu olarak, bir öznenin düzeni gibi bir şeye işaret etmesidir. Üçüncüsü, ideoloji, kendi altyapısı olarak, maddi, ekonomik belirleyeni vb. olarak işlev gören bir şeye göre ikincil bir konumda durur. Bu üç nedenden ötürü, bunun, dikkatsiz kullanılamayan bir nosyon olduğunu düşünüyorum.[1]

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

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

METİNSELLİK

Başlarken, modern toplumsal ve kültürel teoride karıştırılmaları ve yanyana konulmaları bu tartışmaların suyunu bulandıran iki ayrı eğilimi açıklamak önemlidir. Bu noktada basitlik olsun diye, bunlara *metinsellik* ve söylemsellik konuları diyeceğim. Edebi ve kültürel teoride ve felsefede, önsel bir gerçekliğin soluk yansıması olmaktan çok metin olarak metine yeniden değer verme ve değerlileştirmeye yönelik bir hareket *metinsellik* başlığı altında toplanabilir. Metnin önemine –"yazarlılığı," (writerliness) metinselliği, şeheviliği, edebiliği vb.– vurgu, birçok biçim alabilir. Birçok yeni ve geleneksel edebiyat, sanat ve film eleştirisi biçimi, tarihsel, toplumsal ya da biyografik "bağlam" gibi dışsal faktörlere göndermeyle açıklanacak bir şey olmaktan çok *kendi başına* ele alınacak bir "metin" olarak inceleme nesnesiyle ilgilenirler. "Metin" ile "bağlam" arasındaki denge ve çatışma iddiaları, çeşitli alanlardaki böylesi disiplinlerde yıllarca çok tartışılmıştır.

"Metin" iddialarının son yıllarda yükseldiğini çürütmek güç olur ve bu değişikliğin altında yatan en temel nokta, yeni bir dilin niteliği kav-

rayışıdır. Kültürel teori söz konusu olduğu ölçüde anahtar figür Roland Barthes'dı. Her yazının metin olduğuna dair savı, bizi sadece kendini gösterdiği yerde "metinsellik"i tanımaya ve papaz ya da pedagogun sahte meşrulaştırmasına sahip çıkan yazıda görmezlikten gelmeye yönelten yapay görünüşlerine karşın, iyi karşılandı. Bu nedenle, "yazarlılık" (tıpkı "ressamlılık" painterliness gibi) bir metnin değişken yanı olabilir; fakat bütün yazı biçimlerinin bir sitili vardır.[2] Bu konumun temelinde, dilin bir içerik aktarım aracı olmadığı anlayışı yatar –içerikleri parazitsiz aktaracak şekilde "saydam" değildir: Aksine dil, anlam üreticisi*dir*. Bu düşünce, Jacques Derrida'nın eserinde daha radikal bir sonuca götürüldü; Derrida'ya göre, örneğin, özet ya da çeviri diye "bir şey yoktur" –sadece "başka bir" metin vardır.[3]

Kolayca görülebileceği gibi, bu savlar geleneksel bilgi iddialarını kökten yıkarlar; alışılagelen "akademik" yazı ve "yaratıcı" yazı ayrımına, "olgu" ve "kılgı" ayrımına meydan okurlar. Etkileri, sadece metinsel yapıbozum (metnin operasyonlarında gömülü anlam izlerini açığa çıkarma) pratiğinin oldukça popüler olduğu edebi ve kültürel incelemelerde değil, felsefe ve tarih gibi disiplinlerde de görünür. Tarihte zaman zaman "dilbilimsel dönüş" diye işaret edilen şey, açıkça, metinselliğe daha fazla vurguya yönelik hareketle ilgilidir: Arşivler, tarihçinin çabasının geleneksel hedefi olan daha toplumsal "gerçeklik"le ilgili bilgi "kaynakları" olarak değil, kendi başlarına tarihsel, kültürel anlam üreticileri olarak incelenir. Hukuksal belgeler ya da tıbbi kayıtlar, böylesi kaynakların "kanıt"ını verdiği doğrusal bir tarihsel anlatı gereğince açıklanabilen bilgi biçimlerine ulaşma kanalları olarak değil, daha çok kendi başlarına metinler olarak incelenir. Bu durum, daha sonra döneceğim kimi ilginç epistemolojik sorunlara neden olur. Felsefede, dili anlamın en açık olası ifadesinin sessiz taşıyıcısı rolüne bağımlı kılma alışkanlıkları (özellikle "Anglo" gelenekte) nedeniyle, metinsellik konusu eşit derecede yıkıcı oldu. Buna karşı Derrida'nın felsefi eserleri –olumlu "çevrilemezlik"leriyle, karışık ve acımasız dil oyunlarıyla ve yazarlılıklarının sayfa üzerine görsel temsilleriyle– metinselliklerini, dolayısıyla içerdikleri herhangi bir "Hakikat"in olumsal doğasını, yazının "edimsel" denilen yanıyla ilan eder.

Sıradan "söylem" tanımları. "Metinsellik"e yeni vurgu ile Foucault'nun geliştirdiği "söylemsel"in dünyası arasına ayrım koymanın bir avantajı da, basitçe metin, konuşulan söz, ya da iletişim anlamında dil olarak "söylem"le ilgili güçlükleri görmemize olanak vermesidir. Söylemin bu göreli olarak "sıradan" anlamları, tikel bir konuda bir "söylem" ya da "yazı"nın söz dağarcığından kolayca akla gelir. Örneğin *Oxford English Dictionary,* "söylem"in anlamları olarak şunları sıralar: Konuşmak, söyleşmek, tartışmak; bir konuda uzun uzun konuşmak ya da yazmak; bir konuşma, bir anlatı. Fransızca da aynıdır *–discours,* sözlükte "laf etme, konuşma, ele alma, inceleme, dil" vb. olarak verilir. Fakat çağdaş teorik tartışmalarla ilişkili olarak, terimin bu tarihsel anlamları, bizim için sınırlı kullanımı olan anlamlardır. Barthes, Derrida ve diğer yazarlardaki metinselliğe vurgu (zaman zaman yanlış ya da gevşek bir şekilde "söylem teorisi" olarak anılan), Foucault ve diğerlerinin bir söylem teorisini, ya da söylemsel oluşumları daha toplumsal bir bağlamda betimleme çabalarından çok farklıdır –fakat, bu düşünce okullarından *ikisinin de*, söylemi sıradan anlamında ya da yukarda verilen "sözlük" anlamında kullanmadığını anımsamak önemlidir.

FOUCAULT'NUN SÖYLEM KAVRAMI

Birçok çağdaş yazar ve teorisyen, "söylem" kavramına merkezli bir söz dağarcığı kullanıyor olmasına karşın, bu teorik sözlüğün ideoloji, toplumsal oluşum, sınıf vb.ne tercih edilmesinin nedeniyle ilgili en orjinal, anıtsal, genel teori için bakmamız gereken Foucault'nun eseridir. (Bizzat Foucault'nun, yukarda kullandığım sözcüklerden çoğunu yadsıyacağı gözümüzden kaçmamalı, fakat bu soruna daha sonra döneceğim).

Foucault'nun söylem kavramını ve genel olarak söylemsellik diyebileceğimiz şeyi kullanımı, "metinsellik"le bağlantılı konulara tam karşıtlık içinde, bağlamla çok fazla ilişkilidir. Bir örnek alalım. Dil ile söylem arasına bir ayrım koyarken Foucault, dikkatimizi bağlamın hassas yanına odaklayacak şekilde yazar: "Bu ya da şu söylemsel olgunun dil çözümlemesinin ortaya koyduğu soru her zaman şudur: Tikel bir bildirim hangi kurallara göre yapılmıştır ve sonuç olarak benzer öteki bildirim

hangi kurallara göre yapılmıştır? Söylemin olaylarının betimlenmesi, oldukça farklı bir soruyu karşımıza çıkarır: *Diğerinden çok bu tikel bildirimin ortaya çıkışı nasıl olur?*"[4] (italikler benim). Foucault'nun söylem kavramını kavramak için en önemli genel nokta belki de budur: Söylenen *şeyin*, kendi tarihi ve varoluş koşulları (tarihçilerin, felsefecilerin ve diğer akademisyenlerin geleneksel olarak kullandığı kategorilerden çok farklı olsalar da) bulunan bir ağa nasıl uyduğunu anlamamıza olanak verir. Tarihi bir denemede Foucault'nun çalışmasını özetleyen Edward Said, şöyle bir örnekle çalışmayı karakterize eder: "Bir doktorun doktorluk yapmasını ya da bir tarihçinin tarih yazmasını olanaklı kılan şey, esas olarak bir bireysel yetiler kümesi değil, bütün profesyoneller tarafından önsel olarak bir bilinçdışı gibi hesaba katılan kuralları izleme yeteneğidir." "Herkesten önce," diye iddia eder Said, "Foucault bu kuralların kurallarını saptadı ve daha da etkileyici bir şekilde, uzun zaman dönemleri içinde kuralların, nasıl insanların düşündüğü, yaşadığı ve konuştuğu şeyin (ve şeklinin) epistemolojik güçlendiricileri olduklarını gösterdi."[5]

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

sesletimsel işlevin (bağlamsaldır) bir ifadeyi diğerinden farklılaştırabildiğini açıklar. Bir ifadenin nasıl düşünüldüğüyle ilgili örneği çok aktarılır: Bir Fransız daktilosunun tuşlarındaki harf dizilişi AZERT'nin bir ifade olmadığını; oysa bu dizilişin bir daktilo kullanma klavuzunda sunulması, "Fransız daktilografların benimsediği alfabetik düzen" olarak bir ifade olduğunu ileri sürer.[8]

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

"İfadeler" moleküler birimlerse, Foucault'nun bir "söylem" ya da daha kesin olarak bir "söylemsel oluşum" demek istediği söylemsel bir ifadeler birliğini yaratan nedir? Foucault, genel olarak, söylemsel alanı "dağılma sistemleri" tarafından karakterize edilmiş alanlar olarak teorileştirir ve incelemek istediği söylemsel düzenliliklerin temelini oluşturan, bu dağılmaların sistematikliğidir. "Tıp," "iktisat," ya da "gramer" denilegelen bir grup ifade örneğine gönderme yaparak açıklanır bu. Foucault, bir ifadeler grubu olarak birliklerinin yattığı yer konusunda –bir ifadeyi, şu gruptan çok bu gruba ait yapan nedir– akıl yürütür. Çeşitli olasılıkları reddeder –iyi tanımlanmış nesneler, ya da kesin normatif ifadeler, ya da devamlı temalar yoktur– bunun yerine, birbiriyle bağdaşmayan çeşitli temaların, aralarında boşluk bulunan dizilerin, heterojen çözümleme düzeylerinin vb. görüldüğü sonucuna varır. Dolayısıyla der, bizzat bu dağılmaları inceleme düşüncesi bunu izler, "bir düzenliliğin, ardışık görünümleriyle, eşzamanlılıklarındaki bağıntılarıyla, ortak bir mekandaki konumlarıyla, karşılıklı işlevleriyle,

birbirine bağlı ve hiyerarşik dönüşümleriyle bir düzenin" ayırt edilip edilemeyeceğini keşfetmek. Foucault "söylemsel oluşum" kavramını (çoğunlukla basitçe "söylem" olarak yansıtılan), ifadelerin söylemsel bir alana dağılmalarındaki düzenliliklerin keşfi içine yerleştirir. Aktaralım: "Birçok ifade arasında şöyle bir dağılma sistemi betimlenebildiği zaman, nesneler, ifade tipleri, kavramlar ya da tematik seçimler arasında bir düzenlilik (bir düzen, bağıntılar, konumlar, dönüşümler) tanımlanabildiği zaman, kolaylık olsun diye, *söylemsel bir oluşumla* uğraşıyoruz deriz."[10]

Bu noktada şunu vurgulamak gerekir: Foucault, söylemsel alanda karşılaşılan dağılma ve süreksizlikleri vurgulayarak geleneksel "söylem birlikleri"nin bir eleştirisinden başlamasına karşın, nihayi projesi *farklı* birlikleri ve düzenlilikleri açığa çıkarıp yeniden biçimlendirmekti – çalışmasının, tarihsel zihinsel hastalık, cezalandırma, cinsellik vb. anlayışı üzerindeki etkisinden görülebileceği gibi. *Tout court* bir dağılma, olumsallık ve heterojenlik teorisyeni değildir ve Fransız referans kitabı *Petit Larousse,* kendisini "kendi tarih teorisini süreksizlik üzerine kuran bir felsefeci" olarak tanımladığında o kendisini "afallatılmış" (flabbergasted) olarak betimledi. ("Kuşkusuz," diyordu, "meramımı yeterince açıklamadım").[11] Bu noktada, tikel söylemlerle (tıbbi, cezai, cinsel vb.) ilgili anlayışımızı yeniden biçimlendirmeye çalışırken Foucault'nun üstlendiği ayrıntılı tarihsel araştırmalar ile örneğin, söylemsel düzenleme ve düzenliliklerin ne olabileceğinin önemli herhangi bir ayrıntılandırılması olmadan sosyolojinin "sosyolojik söylem" halini aldığı son derece yüzeysel yeniden etiketleme arasında bir farklılık dünyası bulunduğu da eklenebilir.

Foucault'nun söylem kavramı, aynı anda hem klasik Marksizmin kategorilerinin –özelikle, belalı ideoloji kavramını– açıkça reddini gerektiren hem de en tam ayrıntılandırılmış, geliştirilmiş saçeneği sunan teorik bir sisteme (ne kadar anti-sistemik olursa olsun) gömülüdür. Aşağıdaki başlıklar altında ele alınmasını önerdiğim daha geniş konularla ilişkilendirmeden Foucault'nun söylem kavramının ölçüsünü almak olanaksızdır: (1) Söylemin sosyolojik ve tarihsel bağlamıyla ilgili konular, özellikle determinizm sorunu; (2) epistemolojiyle ilgili konular ve bilgi, hakikat ve erk sorunu; (3) özne, aracılık, kendi ve etik tanımıyla ilgili konular.

Elbette, bu başlıkların bizi, Foucault'nun ideoloji kavramına yönelttiği özgül itirazlara götürmesi (göstereceğim gibi) rastlantı değil ve ideolojiden söyleme bu geçişin, çok daha geniş bir teorik dönüşümün kalbinde olduğu görülebilir.

Foucault ve Determinizm Sorunu

SÖYLEM VE SÖYLEMSEL OLMAYAN

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

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

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

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

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

Bütün "post-yapısalcılık" biçimlerini, bütün söylemsel olmayan toplumsal görüngülerin ortadan kaldırıldığı dizginsiz bir idealizm olarak görenler için, söylem ile söylem dışı toplumsal pratikler arasına Foucault'nun koyduğu açık ayrımı vurgulamak gerekir. Söylemsel ile söylemsel olmayan arasındaki ilişkileri düşünme şekli ve bunlara verdiği değerler, Marksizmin göreneklerinden bütünüyle farklıdır. *The Archaeology of Knowledge*'de Foucault, biraz tartışmalı bir şekilde "şeyler"in "sözcüklar" tarafından üretimi olarak özetlenebilecek bir görüş geliştirdi. Söylemler, göstergelerden ibarettir, fakat şeyleri anlatmaktan fazlasını yaparlar; zira "sözünü ettikleri nesneleri sistematik bir şekilde biçimlendiren pratikler"dir. Foucault, klasit materyalist hiyerarşiyi tersine çevirerek, söylemsel pratik kurallarının "bir gerçekliğin dilsiz varoluşunu, bir söz dağarcığının düstursal kullanımını değil, nesnelerin düzenlenişini" tanımladığını söyler.[13] Dikkati "şeyler"den "gönderge"ye çevirmek ve "Söyleme önsel 'şeyler'in esrarengiz hazinesinin yerine, sadece söylemde ortaya çıkan nesnelerin düzenli oluşumunu geçirmek. *Zemine, şeylerin temeline* gönderme yapmadan, bir söylemin nesneleri olarak biçimlenmelerini olanaklı kılan ve bu nedenle tarihsel görünüşlerinin koşullarını oluşturan kurallar gövdesiyle ilişkilendirerek bu *nesneleri* tanımlamak " ister.[14]

Bu nedenle Foucault, sözcüklerle şeyler arasındaki "sıkı kucaklaşma"nın, nesnelerin söylemde inşasını yöneten süreçlere ulaşmakla gevşetilebileceği iddiasını betimler. Bu, suçluluğun bir tıbbi uzmanlık nesnesi haline, cinsel sapmanın psikiyatrik söylemin bir nesnesi haline nasıl geldiği gibi sorunları ele almak için gereksinim duyduğu çözümleme düzeyidir. Başka bir örnek alırsak, ondokuzuncu yüzyılda aile ile adliye arasındaki "birincil" (ya da "gerçek" –tuhaf bir geri adım) ilişkileri, psikiyatrik söylemin nesnelerini ve üçüncü bir sorunu, ondokuzuncu yüzyıl psikiyatristlerinin aile ile suç arasındaki ilişkiler konusunda ne *söyleyebildikleri* sorununu ayrıştırır. Bu nokta, Foucault'ya *Cinselliğin Tarihi* yerine bir cinsel fantaziler arkeolojisi yaratmanın yararlı olup olmayacağı sorusunun sorulduğu bir görüşmede daha güzel açıklanır. Soruya şu yanıtı verir: "Aslında, cinsellik alanında yaptığımız, yapmakla yükümlü olduğumuz, yapmamıza izin verilen, yapmamız yasaklanan şey ile kendi cinsel davranışımız konusunda söylememize izin verilen, söylemekle yükümlü olduğumuz, söylememiz yasaklanan şey

arasındaki ilişki olan cinsellikle ilgili bir söylemin arkeolojisini yapmaya çalışıyorum. Konu budur. Bir fantazi sorunu değil, bir söze dökme sorunudur."[15]

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

TARİH VE SOYKÜTÜĞÜ

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

rihsellik biçiminin etkili olduğu varsayımları. "Bunlar, dizilerden, bölünmelerden, düzey farklılıklarından, geçişlerden, kronolojik özgüllüklerden, tikel yeniden ele alma biçimlerinden, olası ilişki tiplerinden söz ettiğinde yeni tarih tarafından meydan okunan postülatlardır" diye yazıyordu bu meydan okumanın büyük ustası.[16] Bütün ya da bütünleştirici bir tarih, bütün görüngüleri bir tek merkeze çekme eğilimindedir; Foucault'nun "genel" dediği tarih ise, dağılma mekanını kullanır.

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

Deneme, Nietzsche'nin çeşitli Almanca sözcükleri –çoğunlukla hepsi de "köken" olarak çevirildiği halde, doğrusu soy (*Herkunft*), beliriş (*Entstehung*) ve köken'e (*Ursprung*) işaret eden– farklı zamanlardaki kullanımını eleştirel bir şekilde değerlendirir. Foucault'nun bu terimlerle ilgili değerlendirmeleri, kendi söykütüksel tarih yazımı ile geleneksel, köken-yönelimli bir yaklaşımın konuları arasındaki uçurumu aydınlatır. Kökeni "soy" olarak yeniden kalıba dökmek, insanın benzerlikten çok farklılığı, bir başlangıçtan çok başlangıçları, içsel hakikatten çok dışsal rastlantıyı düşünmesine olanak verir. Soyu araştırmak, Foucault'ya göre, temel atmanın karşıtıdır; hareketsizi rahatsız etmek, birleşiki parçalamak ve bağdaşık olduğu sanılanın heterojenliğini göstermektir. Son olarak, soy alanı vücudun alanıdır ve soykütüğü, bu nedenle, vücut ve tarih "eklemlenmesi"nin içine konumlandırılır.[19] "Beliriş" kavramı, alışılmış köken perspektifiyle eşit derecede bağdaşmazdır. Beliriş, diyor Foucault, tarihsel sürecin doruğu değil (işler öyle görünse bile), sadece bir dizinin "mevcut bölümleri"dir. Şimdiki anda erekbilimsel bir motif okumamalıyız; bu nedenle, söykütüğü "anlamın erken gücünü" *değil*, üs-

tünlüklerin tehlikeli oyununu kanıtlamaya çalışır. Nietzsche'den aktarma yapar: "Tesadüfün zar fincanını sallayan zorunluluğun demir eli."[20]

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

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

Foucault'nun çalışması Marksit ideoloji teorisinde belirlenimin kavramlaştırılma tarzına bir eleştiri ve alternatif olarak değerlendirildiğinde, buradaki amaçlarımız bakımından erk kavramı, önemli bir kavramdır. Zira Foucault, bu bölümün başında sözü edilen bağımlılıkların çokbiçimli oyununa gösterdiği ilgiyle gerçekten duygudaşlık içinde olan bir erk kavramı geliştirdi. Göreceğimiz gibi, erki aracılıklara (ister devlet, ister bireyler, ister ekonomik güçlür vb. olsun) yerleştirmeyip, erkin "mikro" operasyonları gereğince ve erkin strateji ve teknolojileri aracılığıyla gören bir erk kavramı geliştirdi. Genel terimlerle, onun erk kavramı sisteminin, sadece Marksizmle değil, içlerinde belirleyen bir toplumsal yapı paradigmasının var olduğu pek çok modern toplumsal bilimle de herhalde en az bağdaşan öğesidir. Bu nedenle, Foucault'nun bu yeni erk kavramıyla meydan okumakta olduğu şeyin önemi anlamak için, Giddens'in sosyolojide yapı/aracılık ikiliğinin yapı tarafına geleneksel "eğilme" dediği şeyin arkaplanını masaya yatırmak gerekir.[24]

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

ilkesel yöntem olarak soykütüğüne yol verdi ve yazar, artık kendisini incelediği toplumsal pratiklerden kopuk görmez.[25]

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

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

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

Nasıl sözcüğü, Foucault'nun erk kavramının anahtarıdır. Yoksulluk sorununun öncelikli önemini yitirmiş olduğu modern batı toplumlarında erk sorununun temel bir statü aldığı değerlendirmesinde bulunmuştur. Yine de erk soruları –Kim benim için karar alıyor? Kim beni bunu yapmaktan alıkoyup şunu yapmamı söylüyor?– *sadece nasıl oldu* sorunu çözüldüğünde yanıtlanabilecek sorulardır. Bu nedenle Foucault'ya göre, erkin "kim"ini –kim erki uygular– sadece "nasıl"la birlikte inceleyebiliriz: "Stratejiler, ağlar, mekanizmalar, bütün bu tekniklerle bir karar kabul edilir ve o karar, alındığı biçimin dışında başka bir biçimde alınamaz."[30] Foucault, kendisinin *ne olur?* "küçük soru"sunun, erkin "düz ve ampirik" *nasıl*'ının, erkin metafiziğine ya da ontolojisine nihayi bir meydan okumayı gündeme getirmediğini, dolayısıyla erkin ne, kim ve niçin'ini ortadan kaldırmaya kalkışmadığını göstermiştir: Sadece erk tematiklerinin eleştirel soruşturulmasına izin verir. Çözümlemenin nesnesi, bir mutlak olarak ya da kendi başına erkten, *erk ilişkileri* bakımından erke değişir.[31]

Foucault, erkin "nasıl"ını incelerken, karmaşık ve değişen erk programları, stratejileri ve teknolojileri ayrımlarını geliştirdi.[32] Ne var ki, disiplin, normalleştirme ve "kanserli toplum"un parlak töszel tarihleri nedeniyle, bu teorik ayrıntılandırmalar ortaya çıktı. Örneğin *Discipline and*

Punish, aleni işkenceyle cezalandırmadan denetimle cezalandırmaya bir değişimin görülebildiği Batı Avrupa'da erk operasyonlarının kapsamını ele alır. Foucault, onsekizinci yüzyıla kadar gelen dönemin işkencelerini, açık infazlarını vb. barbarlık olarak değil, giderek etkisiz ve pahalı kabul edilen bir erk tekniği olarak betimler (kanlı ayrıntılarla). Bunun yerine, hapishane gibi kurumların örgütlenmesi için bir model olan, fakat okul, hastahane, ıslahevleri vb. gibi diğer kurumların tasarımını ve felsefesini de bildiren Bentham'ın panopticonunun* en çok aktarılan örneğini oluşturduğu gözetim teknikleri geliştirildi. İlke, en basit biçimiyle, mahkumu gözetimcinin gözlerinin önüne çıkarmaktı: "Zindan ilkesi tersine çevrilir; gün ışığı ve gözetleyicinin bakışı, gözaltında tutulanı karanlıktan daha etkili yakalar."[33] *Discipline and Punish,* sonradan daha çok öne çıkan birçok temayı açıklar ve bu kitabın, geniş bir yelpaze üzerindeki etkisini abartmak zor olurdu. Foucault, bir gözetim içselleştirilmesinin nasıl geliştiğini, mekanın nasıl siyasal bir sorun olarak kabul edilmiş olduğunu, erk ilişkilerinin nasıl basitçe hasım olmaktan çok heterojen olabildiğini vb. gösterir.

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

---

* Panopticon: Hücrelerin bir sahanlık etrafında dizildiği ve böylece muhafızların mahkumları her an görebildiği daire biçiminde hapishane modeli –ç.n.

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

Daha ciddi olarak, Foucault'nun Marx'la anlaşmazlıkları köklü ve genişti. Bu bölümün bir sonraki altbölümünde göreceğimiz gibi, ideoloji/bilim ayrımının ve eleştiri ya da yanılsama olarak ideoloji yorumunun dayandırıldığı "gerçekçi" epistemolojiyi bütünüyle reddetti. Özne nosyonunu, hem bireysel aracı hem Marksizmin varsaydığı sınıf özne nosyonunu da açıktan açığa reddetti. Determinizm sorunsalına ilişkin olarak –ve burada, Stuart Hall'ün "'belirlenimler' alanını terkettiğimiz zaman, sadece Marx'ın düşüncesindeki şu ya da bu evreyi değil, onun bütün sorunsalını çölleştiririz" sözünü anımsayabiliriz[36]– Foucault'nun tutumu, açık seçik meydan okuyucudur. Aracılık güçlerinden soyarak ve "üretim" ile "emek"in siyaset ve tabiyetle elele gittiğini ileri sürerek, determinist modelin üzerinde inşa edidiği toplumsal yapıları –sınıf, devlet– bir tarafa bırakır. Bu nedenle, Foucault'nun Marksizm içinde çok biçimli bir nedensellik modelini yeniden kurmaya çalışmaktan çok Marksist determinizm sorunsalının dışında çalıştığı söylenir. Daha önce gördüğümüz gibi, Foucault, özelikle söylemsel öncesi "dilsiz gerçeklik"e boyun eğmez. Onun erk modeli, başa çıkılamaz ve bütün teorik yapı çö-

kertilmeden içinden çıkılması zor olduğu anlaşılan Marksizmdeki topografik temel ve üstyapı metaforuna uygun değil. David Couzens Hoy'un ilginç bir şekilde gözlemlediği gibi: "Aslında, mutlak bir üst ya da alt olmadığı, daha çok bir şebeke ya da ağ söz konusu olduğu için, üst-alt metaforu kullanışsızdır. Dilbilimsel bir model, nedensel, materyalist bir modelden çok Foucault'nun kavrayışını yakalamaya yaklaşır. Foucault, ağı, bir dilde seslendirilebilineni koşullayan, fakat hangi (ve ne zaman) fiili seslendirmelerin ortaya çıktığını belirlemeyen bir gramere benzer düşünme eğilimindedir."[37]

Burada, Marksist materyalizm çerçevesinde ortaya konan determinizm konusunun, Marksist bakış açısının doğup pekiştiği yer ve zamandaki entelektüel iklimle en sağlam birbirine geçen konu olduğu herhalde söylenebilir. Çok basit bir şekilde belirtirsek, Marksizmin materyalist (pratikte ekonomik indirgemeci) öncüllerinin, "belirlenimler"i ondokuzuncu yüzyıl ortalarının manifaktür kapitalizminin belirlenimlerinden çok farklı olan yirminci yüzyıl sonunun bir toplumundaki siyasal, kültürel ve toplumsal yaşam konusunda düşünmenin temeli olarak yetersiz olduğu açıktır. Tam da Marksist teoride kabul edilen şeye –Marksizmin bir söylem olarak içinden çıktığı tarihsel koşullara– dikkat çektiği ve kendi içinde ve kendi başına bu, Marksizmin "hakikat" iddialarını yıktığı için, Foucault'nun çalışması birçok Marksiste itici gelir. Foucault'nun, yazdığı sırada egemen olan Marksist sol ortodoksluğa karşı girişmek zorunda kaldığı put kırıcılığı derecesini gösteren Alan Sheridan, *The Order of Things*'teki polemiksel pasajı aktarır: "Marksizm, ondokuzuncu yüzyıl düşüncesinde sudaki balık gibi vardır; yani, başka bir yerde nefes alamaz."[38] Sheridan'ın gözlemlediği gibi, Foucault o kitapta açıkça belirtir: "Marksizm, sona ermekte olan bir *episteme* tarafından, geri çevrilemez ölçüde sınırlanmıştır."[39]

Bu kitabın özgül ilgileri bakımından hepsinden en önemlisi, Foucault'nun söylem ve erk kavramları –ve aralarındaki yakın ilişki– sürekli ve tekrar tekrar bir ideoloji kavramı eleştirisi olarak ayrıntılandırıldılar. Genel Marksizm sorunu gündeme geldiğinde, sık sık doğrudan doğruya ideoloji konusuna geçiyordu. Örneğin 1975'te şunları söylüyordu: "Marksizme gelince, erkin sonuçlarını ideoloji düzeyinde sorgulamaya çalışanlardan biri değilim... Tarihsel bir gerçeklik olarak ele

alınan Marksizm, bilinç ve ideoloji lehine vücut sorununu tıkama yönünde korkunç bir eğilimi vardı."[40] Hem ideoloji eliştirisini hem *söylem* ve *erk* ile ilgili savlarını onun hakikat nosyonuyla bağlantılandırarak tutumunu özetleyebiliriz. Zira erke vurgusunun bir kısmı, kesinlikle, "hakikatin siyaseti" dediği şeye vurguydu. Marksizmin ideolojiye takıntılı ilgisinin ya da "hakikat dışının iktisadı"nın teçhizatını sökmesi, Foucault'nun bir inceleme nesnesi olarak "hakikatin siyaseti"ni oluşturması için özseldi ve onun ayrılmaz parçasıydı. Foucault'dan başka bir aktarma bağlantıyı daha da açığa çıkarır: "Kendimi biraz kılgısal stilde göstermek isteseydim, şunlar her zaman benim sorunum olmuştur derdim: Erkin sonuçları ve 'hakikat'in üretimi. Son yıllarda kullanılan bu ideolojik nosyondan hep rahatsız oldum. Yanlışları, yanılsamaları açıklamak ya da sunumları çözümlemek için kullanıldı –kısaca, hakiki söylemin oluşmasını engelleyen her şey. İnsanların aklından geçenler ile üretim koşulları içindeki yerleri arasındaki ilişkiyi göstermek için de kullanıldı. *Kısacacı hakikat dışının iktisadı. Benim sorunum hakikatin siyasetidir* [italikler benim]. Bununla uğraşmaya epey zaman harcadım."[41]

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

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

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

Foucault ve Epistemoloji Sorunları

Bu altbölümde, ideoloji kavramının Foucaultcu eleştirisi bakımından, kitabın başında Marksizmdeki "klasik anlaşmazlıklar"ın bir parçası olarak görülen bazı temalara kısaca dönmek istiyorum. Bu temalar, bilginin doğasıyla ilgilidir: İdeolojinin eleştirel mi yoksa nötr mü görülmesi gerektiği konusunda tartışma vardı –epistemolojik denilen ideoloji tanımının benimsenip benimsenemeyeceği ve ideoloji ile bilim arasında bir ayrım konulup konulamayacağı sorunu. Marksizmdeki orjinal tartışmaların dayandığı epistemolojik güvenlikten çok uzak olduğu için, bazı bakımlardan Foucault burada seçilecek uç bir "konum"dur. Foucault'nun projesini bir yanda hakikat ile diğer yanda dönüşlülük ve kendi arasındaki ilişki gereğince betimleyebilen biri, epistemolojide gerçekçilik ile görenekçilik arasındaki tartışmanın "görenekçi" tarafında bulunmalıdır: "Benim sorunum, her zaman hakikat sorunu, hakikati anlatma

sorunu, *wahr-sagen* –hakikati anlatmak nedir– ve 'hakikati anlatma' ile dönüşlülük biçimleri, kendinin kendine dönüş biçimleri olmuştur."[45] İdeoloji kavramına ilk itirazını bilişsellik ile hakikat arasına "bir çizgi çekme" sorunu olarak formüle eden biri, konunun tartışılmasını hemen hemen gereksiz kılacak kadar tam bir görececi olmalı. Kendi projesi, tarihsel olarak "hakikatin sonuçlarının, kendileri ne hakiki ne sahte olan söylemler içinde nasıl üretildiği"ni görmek olan biri, herhalde, epistemolojiyle ilgili tartışmaların dışındadır. Yine de, Foucault'nun bu şekilde "silinememe"sinin nedenleri var: Her şeyden önce bir *bilgi* teorisi, erk ile hakikat arasındaki ilişkilerin bir teorisini sunar ve çünkü, Foucault'nun epistemolojiyle ilgili polemiksel genel ifadeleri ile daha özgül denemelerinin ve tarihsel incelemelerinin açık epistemolojik iddiaları arasında epeyce gerilim var.

Foucault'nun "The Order of Discourse" (Söylemin Düzeni) dersi, herhalde, ciddi ve kalıcı bir bilgi, söylem, hakikat ve erk değerlendirmesinin bulunacağı en iyi yerdir. Burada Foucault, Ortaçağ sonrası batı toplumunda "söylemi şekillendiren üç büyük dışlama"yı araştıran ve birkaç yıl süren çalışmasının sonuçlarını betimler.[46] İlk olarak, ne hakkında konuşabileceğimiz, kimin ne zaman konuşabileceği üzerinde, söylemin basitçe hakimiyetin dile bir tercümesi olmayıp kendi başına ele geçirilmesi gereken bir *erk* olduğunu bize öğreten, karmaşık bir şekilde Foucault'nun şebeke dediği şeyi oluşturmak için daha gevşek ya da daha sıkı kontrol ve dışlamalarla (örneğin özellikle şimdi cinsellik ve siyasette) etkileşen *yasaklar* vardır. İkincisi, Foucault başka bir büyük dışlama ilkesi olarak akıl ile delilik arasındaki karşıtlığa işaret eder –bu durumda bir yasaklama değil, bir bölünme ve reddiye. Sheridan, Foucault'nun Montaigne ile Descartes arasında gerçekleşen şey ile ilgili tezini özetler: "*İnsan* deli olabilir; fakat, hakikati gözlemekle yükümlü hükümran bir öznenin edimi olarak *düşünce*, çılgın olamaz. Rönesansın o kadar aşina olduğu sağduyusuz bir Akıl ile sağduyulu bir Akıldışının deneyimi şimdi engellenir."[47] Foucault'nun "bilme iradesi" ya da "hakikate ulaşma iradesi" dediği üçüncü dışlama ilkesi de, Foucault'ya göre, tarihsel olarak oluşturuldu; zira, ortaya çıkışı Platon öncesi Grek düşüncesine yerleştirilebilir. Hakikati, iktidarda olanların söyleminin verili bir özniteliği olarak görmekten, söylem göndergesinin bir özniteliği olarak görmeye bir geçişi gerektirdi. İster bilimsel "keşifler" biçiminde

olsun ister edebiyatta, pratikte ve eğitim, yayın vb. kurumlarında "gerçeğe yakın"ın değerli kılınması biçiminde olsun, hakitake ulaşma iradesinin güçlendirildiği ve yenilendiği bütün batı etosu, diyordu Foucault, bundan fışkırdı. Foucault, kendi gerekçesi olarak bir adalet teorisinden giderek vazgeçen ve sosyolojik ya da tıbbi bilginin dışsal olarak garantili "hakikat"ine yönelen hukuksal söylemi, modern bir örnek olarak verir: "Toplumumuzda, hukuk işi bile artık bir hakikat söylemi dışında adeta onaylanamaz gibidir."[48]

Foucault, bu bağlamda, Canguilheim'in hakikat ile "hakikinin içinde" olma ayrımını kullanarak, hakikatin yönetilmesinde "disiplinler"in rolünün bir anlatımını verir. Kuşkusuz, birçok okuyucu için Kuhn'nun paradigmaların nasıl değiştiğiyle ilgili anlatımını akla getiren Foucault, şunları yazar: "Mandel hakikati dile getirdi; fakat, kendi zamanının biyolojik söyleminin 'hakikisi içinde" değildi...." Disiplinler, belli kurallar içinde hareket ederler: "Kendi sınırları içinde her disiplin, hakiki ve sahte önermeleri kabul eder; fakat, bütün bir bilgi teratolojisini de* kendi sınırlarının ötesine iter."[49] Foucault'ya göre, bilim *erk* olarak kurumsalaşmıştır ve "hakikate ulaşma iradesi" bu tarihsel sürecin anahtar bir boyutudur.

Bu savları değerlendirirken, bir dizi sorun ortaya çıkar. Foucault, bir anlamda, mutlak ya da bilimsel hakikatin varlığını çürütmüyor, sadece hakikatin sonuçlarının güvenceye alınma süreçlerine ilgisini belirtiyor – ve bu farklı bir konudur. Aşağıdaki cümleyi başka nasıl yorumlayabiliriz? "İnsanın yaban bir dışsallık mekanında hakikati dile getirebilmesi her zaman olanaklıdır; fakat, insanın kendi söylemlerinin her birinde yeniden canlandırmak zorunda olduğu söylemsel bir 'polisiye denetim'in kurallarına uymakla insan sadece "hakikinin içinde' olur."[50] Fakat başka bir anlamda, insanın söylem dışında hakikati dile getirebilmesi ödünü, Foucault'nun genel teziyle temelden uyuşmaz. Başka bir genel sorunda, atası toplumsal erk temelinde "hakikat"in gizli aşığı olduğu zaman (hakikat, söylem ve erk arasında nadiren daha arzu edilebilir bir ilişki), "hakikate ulaşma iradesi"ne –Foucault'nun eleştirdiği–

* Teratoloji: Biyolojide özelikle insanın yapı biçimsizliklerini ve bozukluklarını inceleyen bilim dalı –ç.n.

ne tercih edilebilirdi diye sorulabilir. Ya da, hakikatin "istenirliği"ni nasıl ele alırız? Bir gazeteci Foucault'ya "Bilim, boyun eğdiğimiz 'hakikatler' üretmez mi?" sorusunu sormuş; yanıtı rasyonel bir bakış açısından rahatsız edicidir, fakat üretken bir şekilde kışkırtıcıdır da. Bilim ile erki ilişkilendirmekle başlayıp, ağırbaşlılıkla eklemiş: "Ben sadece, aşağıdaki soruları ortaya attığında batı felsefesinin temel sorunlarından birini ele alıyorum: Gerçekte niçin hakikate bağlanırız? Neden yalan değil de hakikat? Neden mit değil de hakikat? Neden yanılsama değil de hakikat? Ve ben, yanlışa karşıt olarak hakikatin ne olduğunu bulmaya çalışmak yerine, Nietzsche'nin ortaya attığı sorunu ele almanın ilginç olabileceğini düşünüyorum: Toplumlarımızda 'hakikat'e bu değer nasıl verilmiş, bu nedenle onun mutlak esareti altına sokulmuşuz?"[51] Başlangıçtaki cızırtılı rasyonalist yanıtın ötesine geçersek, ele alınacak ilginç sorular var. Hangi koşullarda yalan söylemeyi tercih ederiz? Mitleri kullanırız? Yanılsamaları hakikate tercih ederiz? (Kuşkusuz, Anglo-Amerikan okulundaki en katı rasyonalist felsefeciler bile, zaman zaman Noel Baba'yla şike yapmıştır.)

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

Foucault, başlangıçta şeçtiği bir başlık ile kitabın sonunda formüle edebildiği yeni bir sorun arasında bir "mesafe"nin bulunduğu yanıtını verdi: Bunu, yazma sırasında vardığı uzaklık olarak betimler.[54]

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

"Stil"le ilgili bu konular, tartışma sürecini derinden etkiledikleri için, çok daha anlamlı bir şekilde formüle edilebilir. Herhalde, bir stil epistemolojisine gereksinmemiz var. Bunun bir örneği, Charles Taylor'un Foucault eleştirisiyle ortaya çıkan ilginç düşünce alışverişidir. Deleuze'nin Foucault üzerine kitabına ateşli Önsöz'ünde ("Foucaul Görüngüsü: Stil Sorunsalı" başlıklı) Paul Bové, Foucault'nun erk, özgürlük ve hakikat ile ilgili düşüncelerine yönelik Taylor'un ısrarlı ve oldukça inandırıcı eleştirisine gölge düşürür. Bové, Taylor'un insana en kayda değer gelmeyen pasajlarının –Taylor, Foucault "anlaşılır değil," "çelişkili konumlar tarafından yönlendirilir," kendi ifade tarzıyla önemsenen konuları bulanıklaştırmış"tır vb. diye iddia eder– Taylor'un bizzat kendi disipliner hakikat aygıtından nasıl kaynaklandığını gösterir. Bové, "Toylor'a göre, önde gelen bir yazı, edebiyat, dil ve stil teorisyeninin metnine, onun yazdığı sadece 'konumlar'ı saydam bir şekilde sunma başarısız çabasıymış, ne yazık ki bulanık bir şeymiş gibi yaklaşmak saflıktır" diye ileri sürer.[56] Bové, Frederic Jameson'ın *The Political Unconscious*'unda (Siyasal Bilinçdışı) rastlanan Foucault eleştirisini de, Jameson'ın Foucault'nun akademik disiplinleri eleştirisinin imalarını görmeme kaygısı gereğince "yorumlar." Bu, diye iddia eder Bové, "Foucault'nun erk içindeki entelektüellerin konumları hakkında bize öğretmek zorunda kaldığı şeyler pahasına, siyasi kaynaklı ve çok acele azli"yle sonuçlanır.[57]

Bunu bir tarafa bırakırsak, epistemoloji sorununda Foucault'da önemli bir belirsizliğin bulunduğu konusunda Richard Rorty ile hemfikir ola-

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

Foucault ve Özne Sorunları

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

Foucault'nun "özne"ye bakış açısı, herhalde kısmen ilk tutumunun "direniş"e çok az yer bıraktığı suçlamasına yanıt olarak, zamanla değişti. Bu konuda ve bununla ilgili hümanizm ve anti-hümanizm sorununda onun çalışmasıyla bağlantılı tartışmalar hâlâ devam ediyor. Fakat bu konulara ayrıntılı bakmadan önce, Foucault'nun toplumsal sınıfı öznelliğin teorileştirilmesinden çıkarması ile hümanist söylemin "hükümran" öznesini amansız eleştirisinin, onu, çalışması feminizmde çokça kullanılan, uygulanan ve tartışılan bir post-yapısalcı haline getirdiğini belirlemek gerekir. Foucault'nun hümanizm eleştirisi konusunda Biddy Martin'in haklı olarak belirttiği gibi: "Feminist çözümlemeler, kadınların temsil mücadelelerinden dışlanmaları ve sessizliklerinin, hümanist düşüncenin olabilirlik koşulu olduğunu çok daha inandırıcı bir şekilde gösterir: Kadınların konumu, gerçekten de, Batı kültürü içinde içsel bir dışlanma konumu, erkin hakikate ve kimliğe ulaşma iradesindeki etkilerinin açığa çıkarıldığı özellikle uygun bir nokta olmuştur."[62] Foucault'nun çalışmasının feminist çözümleme bakımından imaları, kısaca ele alınacak.

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

FOUCAULT, ÖZNE VE KENDİ

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

The Archaeology of Knowledge'de Foucault, özne ile söylem arasındaki ilişkiyi düşünme biçimini ele aldı ve özel bir pasajda, öznenin söylemsel inşasını –tam boy ya da *verili* bir özne tarafından maledilen bir şey olarak söylem kavrayışına karşıt olarak– anlamanın önemini ustaca açıkladı. Şöyle yazıyordu: "Söylem, düşünen, bilen, konuşan bir öznenin görkemli bir şekilde kendini açan tezahürü değil, aksine, içinde öznenin dağılmasının ve kendisiyle kopukluğunun belirlenebildiği bir bütünlüktür ... ne aşkın bir özneye ne de psikolojik bir öznelliğe başvurularak, onun sesletim düzeni tanımlanmalıdır."[63]

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

Aynı söyleşiden Foucault'nun hümanizm "yapıbozumu"nun başka bir örneği de verilebilir. Mahkum "hakları"nı ele almanın yapaylığından söz eden Foucault, içinde aktif olduğu grubun –GIP (Hapishaneler Bilgi Grubu)– radikal amacının, suçluluk ve masumiyet ayrımına meydan okumak olduğunu ileri sürer. "Bizim eylemimiz, ... ruhla ya da suçlunun *arkasındaki* adamla ilgilenmez, suçluluk ile masumiyet arasında bulunun derin bölünmeyi ortadan kaldırmaya çalışır." Bu tutumu, hümanizmin hapishaneler sorununa karakteristik yanıtıyla karşılaştırır: "Ceza sistemiyle karşılaşan hümanist şunu söyler: 'Suçlu suçludur, masum masumdur. Yine de, suçlu bulunan ötekiler gibi bir insandır ve toplum, onda insani olan şeye saygı duymalıdır: Sonuç olarak, tuvaletlerin sifonlarını çekin!'"[65] (Foucault tuvaletler konusunda –şu anda İngiltere'deki çok

resmi bir ilgi konusu– açıkça haklı olmasına karşın, kendi tutumu tuhaf bir şekilde "altmışlar"ın tutumudur.) Yararlanmakta olduğum makale, Foucault ile bir grup lise öğrencisi arasında geçen ve Fransız dergisi *Actuel*'de yayımlanan bir tartışmaydı. 1971'de bile, uyuşturucu yanlısı bir tutum almakla Foucault, uyuşturucuya karşı polis kampanyasının "normal, rasyonel, dürüst ve uyumlu bireyin dolaylı mutluluk duygusu" olduğunu, şu parlak lise son sınıf öğrencilerin çok daha aklı başında olduklarını öğrencilere dikkatle açıklar: Genç "Serge," uyuşturucu kullanmanın sadece okulu terk edenlerin ve kuşkusuz siyasi öğrencilerin işi olmadığını düşünüyordu.[66]

Her neyse, Foucault'nun ilk eserlerinin işi, kuşku götürmez ölçüde, "öznenin hükümranlığınıyıkmak"tı. Sonraki çalışmasında –ve *The History of Sexuality* projesinden sonra dönüm noktası gelir– Foucault, "öznelleştirme", ya da "bir öznenin oluşumunun elde edildiği işlem" diye terimlendirdiği şeyle ilgilenmeye başladı.[67] Önceki çalışmasının büyük bir kısmı Ortaçağ sonrası Avrupa bağlamına konumlanmış olmasına karşın, bu yeni ilgi Foucault'yu tekrar Grek ve Roma antikitesinin yazılarına götürecekti. Foucault, önerilen "Tarih"in birinci cildini yazdıktan sonra, onaltıncı yüzyıldan itibaren tarihsel bir dizi yazmaya niyet ettiğini, fakat "çözümsüzlük"le kendi izinde dönüp durduğunu açıklar. Yanıtlanmadan kalan sorun, ahlak sorunuydu: "Cinselliği neden ahlaki bir deneyim haline getirmiştik?" Sonunda ulaştığı yanıt, hem Hıristiyanlıkta cinsel deneyimin ahlakileştirilmesiyle hem de bununla birlikte maydana gelen ahlakın bir özne teorisi tarafından kendine maledilmesiyle ilgiliydi. Antikitenin etiği, cinselliği ahlakileştirmeyen, fakat "kendiye" çok daha fazla "özen" gösteren bir etikti. Ahlakileştirilmiş cinsellik ve sözdehükümranlık ("özünde özne üzerinde merkezilenen bir ahlaki deneyim) bugün artık bizim için doyurucu olmadığı için, diye ileri sürer Foucault, belli sorunlar, "antikitede ortaya çıkmalarıyla aynı koşullarda karşımıza çıkıyorlar."[68]

Foucault'yu kendi etiği üzerine çalışmaya götüren bu sorunlardır: "Benim etik dediğim ve bireyden, kendi eyleminin moral bir öznesi olarak nasıl kendisini oluşturması gerektiğini belirleyen kendi kendinizle girmeniz gereken ilişki türü." Ian Hacking'in içtenlikle bilirttiği gibi: "Eğer moral bir aracıysanız endişeleneceğiniz halis malzeme."[69] Hac-

king, Foucault'nun hareketinin anlamlılığının açık bir anlatımını verir: "Bilgi/erk öyküsü, dışardan-yönetimli anlatılar dışında Foucault'nun kitaplarında ayrıntılı bir şekilde aydınlatılır –ötekiler hakkında söylediğimiz şeyler, ötekilere söylediğimiz şeyler, ötekilerin bize söylemiş olduğu şeyler, ötekilere ya da kendimize yaptığımız şeyler. İç monoloğu, kendime söylediğim şeyi dışarda bırakırlar. Özdisiplini, kendime yaptığım şeyi dışarda bırakırlar. Bu nedenle, öznelliğin kalıcı anayurdunu atlarlar." Hacking, daha sonra "Bunda özel hiçbir şey yok ... Vicdan ve özbilginin kurnazlığı, özel hissettirmektir."[70] Foucault'nun *The Care of the Self*'i, bu yeni temaların belkide en ilginç ayrıntılandırılmasıdır: Foucault'nun, antikitede gelişen ve Hıristiyan çağa taşınan seks etrafında artan ahlakileştirme ve kaygıyı gösterdiği, "çağımızın erken yüzyılları"na ait yazılarda cinselliğin temsilinin büyüleyici bir değerlendirmesi.[71]

Technologies of the Self'de Foucault, başlıca dört tip teknoloji, *üretim, gösterge sistemleri, erk* ve *kendi* teknolojileri bulunduğunu ve "bunların hem özgül doğasını hem de sürekli etkileşimlerini göstermek istediği"ni belirtir. İlk ikisinin –üretim ve gösterge sistemleri teknolojilerinin– başka yerlerde çokça incelendiklerini, kendi ilgisinin erk ve daha sonra kendi teknolojilerine olduğunu ileri sürer.[72] Foucault'nun özne ve kendi sorununa yaklaşımının, bu nedenle, çok geniş bir bağlamda ortaya çıkan bir yaklaşım olduğunu belirtmek önemlidir. John Rajchman, Foucault'nun aşkın özne mitini reddinin, antihümanizminin ve modern toplumda bireyleşme çözümlemesinin Derridacı ve Lacancı post-yapısalcılıktan oldukça farklı olduğunu tam anlamıyla saptadı: "Foucault bir düşünceyi korur: Öznenin oluşturulduğu düşüncesini. Fakat öznenin *dilde* oluşturulduğuna dair Lacancı tezi reddeder."[73]

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

Foucault'nun düşünceleri feminizmde ve cinsellik üzerine çalışmalarda son zamanlarda "ün kazanma"ya başladı. Bunun nedeni, kısmen, Foucault'nun *yine* ideoloji kavramı eleştirisinde bağlamlaştırdığı "vücut"a vurgusudur. "İdeoloji sorunu ortaya atılmadan, önce vücut ve erkin vücut üzerindeki etkileri sorununu incelemenin daha materyalist olup olmayacağını merak ediyorum."[75] "Vücut"un hesaba katılan bir şey olmaktan çıkıp, bir toplumsal çözümleme nesnesi olarak önem kazanmasının nedenleri karmaşıktır. Başka yerde gösterdiğim gibi, bunlar, kısmen biyoloji siyasetinin (son zamanlardaki tıbbi/teknolojik gelişmelerin imaları da dahil) feminist mücadelelerdeki öneminden ötürü, özellikle feminizmde keskin konulardır.[76]

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

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

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

Bu tuhaf gerilimin, bazıları tuhaf, bazıları ciddi ve bazıları da anekdot niteliğinde sonuçları vardır. Biddy Martin, "insanın kendisini kendi maddi ve ideolojik gerçekliğinin sınırları içine temellendirmekten çok soyut bir doğruluk konumundan konuşmak, sadece 'Ben'in eşeymerkezci ve temelde hümanist evrenselleştirilmesini, bu kez açık bir 'Ben-değil' biçiminde yeniden üretebilen bir ayrıcalıktır" diye ileri sürer.[80] Martin'in yorumu, Foucault'nun tecavüzün özel olarak cinsel bir suç olmaktan çok bir saldırı olarak görülmesi gerektiğine dair görüşüne – bazı feministler tarafından, özellikle de Monuque Plaza tarafından eleştirilen bir görüş– göndermeyle birlikte gündeme geldi.[81] Foucault'nun bu ve cinsellikle ilgili diğer politika ve hukuk konularındaki belirlemeleri, tuhaflık ölçüsünde naiftir. Foucault'nun tecavüzün "yüze vurulmuş bir yumruk" gibi ele alınması gerektiğine dair düşünceyi dalgalandırdığı ünlü tecavüz tartışmasında, sürekli orada bulunan kadınların tepkisine döner: "Siz ikiniz, kadın olarak, tecavüz fiziksel şiddet dünyasına aittir ve basitçe böyle ele alınmalıdır düşüncesi karşısında şaşkına döndünüz [gerçekten de huzursuz oldular]."[82] Foucault'nun tutumunun, aslında, saygıdeğer bir feminist damarı var; fakat, bunu basitçe ve konuştuğu konumu –bir erkek olarak– sorgulamadan ifade etmiştir. Benzer şekilde, velayet yaşı, çocukların cinselliği ve paedofili konularındaki kurgularında da çok naifti: Erk ve çocukların cinsel tacizi konusunda şimdi bildiklerimiz dikkate alındığında, "çocuk, şiddete maruz kalıp kalmadığını söylemeye zorlanabilir" sözü, özellikle güçsüz görünür.[83]

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

HÜMANİZM VE ARACILIK SORUNU

Bu sorunların bir bakıma farklı bir tonu, üzerinde epeyce yorum yapılabilecek duygu ve sempatinin Foucault'nun çalışmasındaki yeriyle bağlantılı olarak da görülebilir. Foucault'yu okuyan herkes, duygu konusundaki sessizliği, yada daha doğrusu, tartışılan şeyin duygusal içeriğinin dillendirilmemesini herhalde fark eder. Mark Poster, "Foucault'nun cinselliğin tarihindeki büyük boşluğa, cinsel ilişkilerin duygulanımsal ayrıntıları konusunda göreli ve dikkate değer bir değerlendirmenin yokluğu"na işaret eder; Foucault'nun aileye yaklaşımının, aileye dışsal söylemler üzerinde yoğunlaşıp, en başta aile üyelerinin duygusal etkileşimleriyle ailenin içsel oluşumunu görmezlikten geldiği için yetersiz olduğunu da ileri sürer.[85] Poster, bu sorunu Foucault'nun özel olarak psikoanalize, genel olarak psikolojik açıklamaya antipatisine atfeder ve kuşkusuz, bunun payı var. "The Minimalist Self" başlığı altında yayımlanan ender kişisel söyleşisinde Foucault, bunun kimi yanlarını aydınlatır.[86] Ne var ki, birçok çağdaş antihümanistin aynı sendromdan muzdarip olduğu da ortadadır –sanki duygulanımdan söz etmek, kuşkulu bir öznelciliği gerektirecekmiş gibi. Vulger hümanizm kokan formülasyonlardan kaçınma, bu yeni söylemde olağanüstü beyinsel ve iskeletsel bir "vücut" niteliğine götürür.[87] Terry Eagleton (siyasal açıdan daha kötü post-modernizm kuvvetlerine karşı

bir silah olarak hümanist mirasın göreli faziletlerine son zamanlarda geri dönen), Foucault'nun duygusal pesliğini onun tutuculuğunun başka bir göstergesi olarak okur. Foucault'nun kendi'nin etiğine şiddetli saldırısında, Foucault'yu "deliliğe övgü ilahisi söylemekten kamu okulu meziyetlerine uzun yürüyüşü"nü tamamlamakla suçlar.[88]

Ne var ki, Foucault'nun duygulanım dünyasındaki kendi kendini yadsıyan buyruğu ile aracılık sorunu üzerine çalışmasındaki daha genel sorunlar arasında daha az taraflı bir bağlantı kurmak olanaklıdır. Burada aracılığın hem bireylerin hem grupların aracılığına ilişkin olarak ele alınması gerektiği açıktır. Anthony Giddens, Foucault'nun çalışmasının epistemolojik belirsizlikleri ile aracılık sorununu ele alırken ulaştığı eziyetli konumlar arasındaki bağlantı olarak görülebilecek şeyi betimdi. "Foucualt'nun tarihi, aktif öznelere hiç sahip olmama eğilimdedir. Aracıların kovulduğu bir tarihtir. Foucault'nun çözümlemelerinde görünen bireyler, kendi kaderlerini belirlemeye yeteneksiz görünürler. Dahası, modern kültürdeki tarihe temel tarihin düşünülerek maledilmesi, aracıların düzeyinde görünmez. Tarihçi düşünen bir varlıktır, tarih yazmanın şimdinin belirlenmesindeki etkisinin farkındadır. Fakat, bu kendi kendini anlama niteliği, görünüşe göre, bizzat tarihsel aracılara genişletilmez."[89]

Foucault'nun tuhaf aracılık kavrayışı, onun erk teorisine ve söz dağarcığına –programlar, stratejiler, teknolojiler– asılıp kalır. Bunlardan en belalısı Foucault'nun strateji nosyonudur. Foucault'nun kendi tarih anlatımında rastlantının ve –niyet edilmemiş sonuçların–rolünde ısrarına ve sonuçların tekilliğinden çok çoğulluğuna bakılarak, "neden" nosyonuna karşı bu kadar yıkıcı olan bir düşünürde başlangıçta paradoksal olan "sonuçlar" terimini Foucault'nun neden kullandığı görülebilir. Fakat Foucault'nun strateji nosyonu, daha temelden şaşırtıcıdır; zira, stratejinin kabul edilen anlamı (Grekçe *strategus*'tan: Komutan ya da yargıç), çok belirsiz bir şekilde bir bireyin emirlerinden türer. Ne var ki, Foucault için stratejinin merkezi yanı, Charles Taylor'un aktardığı görünüşte oksimoronik* bir ifadede kendini ele verir: "Que les relations de pouvoir sont à la fois intentionelles et non subjectives" (erk ilişkileri

* Oxymoron: Zıt sözcüklerin birarada kullanıldığı konuşma biçimi –ç.n.

hem amaçlıdır hem öznel değildir). Foucault bu temayı şöyle açar: "Bir dizi amaç ve hedef olmaksızın kullanılan hiçbir erk yoktur. Fakat bu, bireysel bir öznenin seçiminden ya da kararından kaynaklandığı anlamına gelmez; rasyonelliğine başkanlık eden karargahlara bakmayalım; ne yöneten kast, ne devlet aygıtını kontrol eden gruplar, ne en önemli ekonomik kararları alanlar, bir toplumda işlev gören bütün erk ağını yönlendirir ... mantık kusursuz bir şekilde açıktır, amaçlar deşifre edilebilir; fakat yine de, çoğunlukla bunları icat eden biri yoktur ve bunları formüle ettikleri söylenebilecek çok az kişi vardır."[90]

Marksizmde bu görüngü, insanların nesnel olarak verili çıkarlarına göre hareket ettikleri önermesiyle ele alınmıştır ve insanların fiili davranışları bununla çakışmadığı yerde (teoride belirtildiği gibi), aralığı kapatmak için ideoloji nosyonu çağrılır. Elbette Foucault için bu paketin tamamı hareket ettirici değil; fakat kendisinin makul bir seçenek sunup sunmadığı konusunda en büyük kuşkuculuğa neden olan, kuşkusuz erk üzerine tezlerindeki aracılık konusudur. Charles Taylor şu yorumda bulunur: "Her birinin diğeri için sonuçlar ürettiği (büyük ölçüde niyet edilmemiş) mikro-pratik ile küresel yapıların bu karşılıklı oyununun doğru açıklama modeli olduğu pek çok toplumsal yaşam alanı açıkça vardır. Bu, her mikro bağlamdaki muharebeyi koşullayan, 'erk'in 'geri çekilebildiği' ya da 'kuvvetlerini yeniden düzenleyebildiği" hazır *stratejiler* bulunduğu düşüncesi biçiminde, Foucault'nun çok güçlü sistematiklik iddialarıyla birleştirildiğinde sorun çıkar. Bu, ancak eylemlerin sistematik olarak nasıl birbirine bağlandığının bir anlatımıyla birleştirilebilir ... Fakat Foucault, buna teşebbüs bile etmez."[91]

Fakat Taylor için sorun, Foucault'dan haklı olması beklenilmesine ve kuşkusuz dedikleriyle, modern rasyonalist toplumsal teorinin "hakikisi içinde" olmasına karşın, böyle birbirine bağlamaların zorunlu olarak, onun modellerinden biri gereğince açıklanabilir olmak zorunda olmamasıdır. (Thomas Hardy'nin bir romanında zincirleme birbirine eklenen, fakat yine de olası olanla bir benzerliği bulunan koşulların gizli birbirine bağlanmalarını açıklamak için hangi mantık akla getirilebilir?) Toplumsal dünyayı farklı bir şekilde incelersek, toplumdaki büyük hareketlerin, açık bir motif ya da mantık olmaksızın bir sistematiklerinin bulunduğunu irrasyonalizme düşmeden görebiliriz. Toplumsal teori ge-

leneksel olarak rasyonalist bir geleneğe kilitli olabildiği halde, insanların her zaman zorunlu olarak rasyonel bir şekilde davranmamalarının nedeni kısmen budur. Bu durum, herhalde, modelin yöntembilimsel köşetaşı olan sözde "rasyonel birey"in davranışı bakımından birçok çelişkili baskıya maruz kalmasının kolayca gösterilebildiği ana akım iktisat (gerçekte çok daha yeni "rasyonel seçim teorisi") ele alınırken en açık görülür. Sistematik bir biçimde "açıklanması" zor, fakat kendi içinde belli bir gücü ve tutarlılığı bulunan toplumsal değişimlerden birçok örnek verilebilir. Dünya kupası heyecanı nasıl "açıklanır"? İngiltere gibi göreli olarak laik ülkelerde dini fundamentalizm nasıl siyasal anlamda eklemlenmiştir? Konuyu aydınlatmanın bir yolu, geriye dönüp baktıklarında üzüntü duyacakları ya da –en azından– şaşırabilecekleri şekilde davranan bireylere varan grupların ve kalabalıkların etkilerini düşünmektir. Örneğin, uyum gösterme baskısının gücü, destansıdır. Politikacıların hegemonya teorisyenlerinin derslerini artık öğrendiklerini çağdaş siyasette görebiliriz –konular ele alınıp gidebilecekleri kadar götürülür ve kamuoyu dalgası kendilerine karşı dönmeye başladığı zaman gündemden düşürülür. Bu noktalardan bazıları banal olsalar da, tarihin hareketinde öngörülebilir/öngörülemez öğe anlayışını dile getirirler. Foucault'nun aracılıkla ilgili görüşleri kuşku götürmez derecede tuhaf olmalarına karşın, yine de, "toplam" tarihte tarihsel zorunlulukla ilgili ileri sürülen rahatlatıcı varsayımların zayıflıklarını açığa çıkarırlar; aynı şekilde, her şeyi rastlantı ve olumsallık mantığı gereğince oluşturanlara karşı erk kalıplarının ve tarihsel hareket eğilimlerinin varlığında da ısrar etmiştir.

Foucault: Söylem ve İdeoloji Eleştirisi

Toplum ve tarihle ilgili kendi savlarının ışığında Foucault'nun ideoloji kavramına itirazlarına geri dönelim. Determinizm konusunda, Marksizmin topografik temel-üstyapı modelini yararsız görenlerin tarafını tutmada Foucault haklıdır; toplumdaki erki kavramlaştırmasında toplumsal sınıfın ve iktisadın önceliğini ortadan kaldırmakta da haklıdır. Ayrıca, savları Laclau ve Mouffe'nin "post-Marksizm"ine benzetirsek, Foucault kışkırtıcı ve aydınlatıcı çözümlemelerini –Avrupa merkezciliğine sınırlı olduğu doğrudur– Marksizmin zayıf kaldığı ve bizim şimdi bu kadar çok

ilgi gösterdiğimiz alanlarda (delilik, tıp, cinsellik vb.) verdi. Epistemoloji söz konusu olduğu kadarıyla Foucault'nun savları, sadece, ideolojinin bilimsel tanımının tabuduna çakılmış başka bir çividir; hakikatin siyaseti üzerine yoğunlaşması, Marksizmin "hakikat dışının iktisadı" yanılsamalarına takıntısına göre olumlu bir ilerlemedir. Üçüncü konuda – bir "özne" nosyonunu varsayan ideoloji konusu– Foucault'nun mirası daha sorunludur ve süren tartışmaların kaynağı olarak duruyor. Kuşkusuz vücudun maddiliği üzerine ısrarı bir yönde ileri götürdü; kendinin teknolojileri ve kendiliğin etik anlatımları, çeşitli biçimlerde özgülenebilir; aracılık konusundaki düşüncesi, tartışmalı ve şaşırtıcı kalıyor. Son bölümde ileri süreceğim gibi, bu güçlüklerden bazılarının temelinde yatan, çözümlenmemiş hümanizm sorunudur.

7

Sonuç: Post-Marksizm ve İdeoloji Kavramı

Kitabın esas temalarına dönerek ve önceki bölümlerde ayrıntılandırılan savları özetleyerek bu sonuç belirlemelere başlamak anlamlı olur. Kitabın birinci bölümü, klasik Marksizmin ideoloji teorisi etrafındaki konuları nasıl formüle ettiğine bakışı. 1. bölüm, bizzat Marx'ın ideoloji kavramını nasıl değişik ve bütünüyle bağdaşmayan biçimlerde kullandığını inceledi. Muazam titreşimleri ve gücü bulunan bir teori olmasına karşın –öyle ki, ideoloji yerine konulacak başka bir sözcük düşünmek hemen hemen olanaklı değil– Marksist ideoloji teorisindeki ana sorunların kaynağının, Marx'ın bir bakıma kaotik formülasyonları olduğu söynebilir: Yanılsama olarak ideoloji, temel ve üstyapı olarak ideoloji, meta fetişizmi olarak ideoloji vb. formülasyonları. Terimin Marx'taki çeşitli anlamlarından en genel yararı olanı, gizemleştirme anlamıdır. Kitabın başında, Marksizmde (ve bir ölçüde, Marksizmin ötesinde) oydaşık bir ideoloji tanımının "sınıf çıkarlarına hizmet eden gizemleştirme" tanımı olacağını ileri sürdüm; aşağıda, bu konudaki sorunun genel gizemleştirme düşüncesinde değil, toplumsal sınıfla özel ve işlevsel bağlantıda olduğunu ileri süreceğim.

Marx'ın ideolojiyle ilgili çeşitli formülasyonları, sınırları olağanüstü derecede geniş olan klasik Marksist gelenekte bir tartışma modelini be-

lirledi. Bu kitabın 2. ve 3. bölümleri, temel konularda –ki, ideoloji teorisinin yararlılığı bu konulara bağlıdır– ne kadar az konsensusun bulunduğunu göstermeye çalıştı. Pratikte en önemli konu, ideolojinin eleştirel anlamda mı, yoksa nötr anlamda mı düşünüleceği konusu olmuştur: İdeolojiyi, tanımı gereği bir yanılsama ya da çarpıtma (hakikat ya da bilgiye karşıt olarak) öğesini gerektiren olarak düşünmek, ya da ideolojiyi gücü ve sınırları ideolojikin dışında anlaşılan tarihsel bir bilincin ifadesi olarak görmek. "Klasik Marksizm" (yeni düşünceler bakımından Gramsci'de bitirmek istediğim, fakat eski hakikatlerinin yeniden tekrarlanmasıyla yeniden boy veren) bu sorunda güçlüklerle karşılaştı. Hakim gelenek, "eleştirel" ya da "epistemolojik" tanımı benimsemede, Marx'ın fikirlerinin ortalaması denilebilecek şeyi izlemiş olmasına karşın, önemli bir iç uyum yoksunluğuna neden olmaya yeterli bir azınlık görüşü var olmuştur.

Klasik Marksist düşünce geleneğinde diğer önemli anlaşmazlık konuları, bilim ile ideoloji ayrımı ve oldukça yüklü determinizm sorunsalıyla ilgiliydi. Bunlardan birincisindeki güçlük, "bilim"le ilgili bilgimizin, ondokuzuncu yüzyılda Marx için olduğundan çok daha genel olarak dönüşlü ve eleştirel bir bakış açısı içinde var olmasıdır. Atom sonrası popüler bilim anlayışı, bilimi görülemeyenin bilgisi olarak ele almak zorundaydı ve şimdi biz, "bilim"in nasıl çelişkili ve şaşırtıcı hakikatler barındırdığını daha iyi biliyoruz. Bu, bilimin tartışılamayacak evrensel hakikatleri ya da bilimsel bilgi diye bir şey yoktur demek *değil,* bu bilgilerin bağlamının bizim içerik anlayışımıza uygun olduğunda ısrar etmektir. Marx şimdi okunduğunda, onun naif "bilimcilik"i, Avrupai özgüvenin ve ataklığın o anına özgü bilime "zaferci" yaklaşımın ürününden ne eksik ne fazla olarak yorumlanabilir.

Belirlenim konusu daha karmaşık bir konudur. Uzlaşmaz ve başa çıkılması zor temel-üstyapı metaforu bakımından klasik Marksizme yapışıp kalan ideoloji kavramıyla ilgili tartışmanın çok daha genel Marksizmin materyalizmi konusunu kışkırtmasının nedeni budur. Yani, kaynaklar, üretim ve iktisat (maddi görülen) "düzeyi"nde, devlet ve siyaset düzeyinde –ikinci tabaka– ve felsefe, kültür, din ve ideoloji düzeyinde –bu modelin üçüncü katı– şeylere hangi statünün verileceği sorununu kışkırtır. Bu model, şimdi içine girebileceğim, fakat bereket

versin girmek zorunda olmadığım daha çok nedenden ötürü sorunludur. Bunun nedeni, Marksizmde ideolojiye determinist yaklaşımında belki daha lokal fakat bana göre belirleyici başka bir sorunun bulunmasıdır: Bu, ideolojinin maddi belirleyeni olarak sınıf konusudur. Burada sanırım, feminizmin, ırkçılık karşıtlığının ve sömürgecilik sonrası siyasal anlayışımızın derslerine dayanarak tam dik ve güvenle durulup şu söylenebilir: Bir ideoloji teorisi yararlı olsaydı, insanların toplumsal sınıf deneyimi dışındaki –buna ek olsa da– kültürel, düşünsel ve öznel deneyimlerini anlamaya en kesin bir şekilde uygulanabilir olması gerekirdi. İnsanların, örneğin göç ya da cinsel tercih deneyimlerinin, ya da istihdam ve çocuklara karşı sorumlulukları bakımından değişik konumlarının öznelliklerinin, karar ve eylemlerinin bir parçasını oluşturduğundan kuşku duyulamaz. Bu nedenle, daha geniş determinizm ve materyalizm konusunu –Marksizm içindeki tartışmaların başlıca kaynağı olmuş ve olmaya devam eden– rafa kaldırıp, bunun yerine, özel olarak bir ideoloji teorisi bakımından daha ciddi sorunun, varsayıldığı ve canlandırıldığı şekliyle toplumsal sınıf sorunu olduğunu ileri sürme niyetindeyim.

Burada, Marx'ın çalışmasının değerlendirilmesiyle ve klasik Marksist gelenek içinde su yüzüne çıkan ve kitabın I. bölümdeki (1 ila 3. bölümler) değerlendirmelerimin temelini oluşturan ideolojiyle ilgili teorik sorunların peşini bırakacaktım. Zira, iki önemli konu bu klasik andan sonra ortaya çıktı ve yeni bir sorunlar kümesini oluşturan da bu iki konudur. Kitabın II. bölümü, ideoloji teorisi söz konusu olduğu kadarıyla bu temel sorunların doğasını incelemekle ilgilendi. Burada sappatayacağım iki sorun, birincisi toplumsal sınıf ve ideolojinin "sınıf aidiyeti" olarak görülüp görülemeyeceği konusu ve ikincisi, herhangi bir ideoloji teorisinde hangi özne teorisinin sahnede olduğu ya da olmadığı ve insan aracılığını anlamak bakımından bunun hangi imaları bulunduğu konusudur. Bu yeni sorunları ciddi bir şekilde ele almanın, kabul edilebilir ölçüde "Marksist" olan bir teori çerçevesinde çok güç olduğunu göstermeyi amaçlayan 4 ve 5. bölümlerin merkezi konusu bu iki sorundu. Bu nedenle, 4 ve 5. bölümler, Marksist modelde "iç gerginlik" –teorik paradigmanın içinden çıkan sorunların içerden çözülemediği, (Ernesto Laclau'nun belirttiği gibi) yeni bir teorinin geliştirilerek aşılması gereken nokta– dediğim şeyin bir değerlendirilmesidir.

Marksist modelin bu çatırtısını ya da sürüklenmesini Gramsci ve Althusser'in temsil etmesini, farklı biçimlerde teorinin sınırlılıklarını kabul edip aşmaya çalışmaları olarak anlıyorum. Gramsci söz konusu olduğu kadarıyla, çalışmasının ne ölçüde klasik Marksizmin ekonomizminin yeniden üretimi olarak okunması gerektiği ya da "hegemonya" çözümlemesinin yeni ve indirgemeci olmayan bir teori ve siyasetin temeli olarak görülüp görülmeyeceği konusunda görüşler çeşitlilik gösterir. Laclau ve Mouffe'nin çalışmasıyla bağlantılı olarak açıktır ki, ideolojinin "sınıf aidiyetliliği"nden kopulduğu ölçüde mantıksal olarak Marksizmden bir kopuşa gidilir ve sanırım, Gramsci'nin oldukça ikircikiz uçurumun "Marksist" tarafında kaldığı açıktır.

Kısmen bomba gibi bilimciliği ve muhteşem teoriciciliği bugünün ılımlı pragmatizmine hiç uymadığı için Althusser'in çalışması, bir dizi başka konuyu gündeme getirir. Ne var ki, ideolojiyle ilgili olarak, hümanizm ve "özne"nin önsel olarak verili olmaktan çok oluşturulmuş olarak nasıl düşünüleceği ikiz sorununu gündeme getirdi –Marksizm içinde daha önce hiç kimsenin aynı katılıkta ve etkide yapmadığı şekilde. Geriye dönülüp bakıldığında, toplumsal yeniden üretim anlatımı çok sınıf indirgemeci olduğu halde bazı alternatif radikal teorik çevrelerde bu kadar etkili olmasının şaşırtıcı olduğunu, anti-hümanizminin imalarıyla ve Laclau'nun kısmi ve çelişkili kendine maletmesiyle iflas ettiğini ileri sürdüm. Yine de Althusser'in çalışması, bireysel siyasal aracılık konusundaki varsayımların üretken bir soruşturulmasına ve modern psikoanalitik düşüncelerin, ideoloji ve öznelliği düşünmede bir rolü bulunduğunun kabulüne katkıda bulundu.

Gramsci ve Althusser'in çalışmalarında ve onların sonraki izleyicilerini ve yorumcularını rahatsız eden sorunlarda, ideoloji alanına gömülü sorunlarla ıstıraplı bir mücadele görülebilir. Post-yapısalcılığın özelliklerinden biri, böylesi epistemolojik sorunların saplı olduğu bütün bir varsayımlar ve görenekler çerçevesinin bir eleştirisini ve buna bir alternatif sunduğu iddiasıdır. Bu nedenle, örneğin, "Derrida'nın, olanaksız olduğunu söylemenin dışında, 'felsefe, Batı etnosunun ideolojisidir' gibi indirimci formüle hiçbir itirazı yoktur. Formül, özsel olarak anlamsızdır ..." denilebilir. Descombes, bunun neden böyle olduğunu açıklar: Derrida için bir ideoloji eleştirisi söyleminin, basitçe, eleştirilen kadar "felsefi"

tarafından sınırlanan bir konum içinde rasyonalizmin hüküm alanını genişletmenin bir aracı olması.[1]

Genel olarak post-yapısalcı teori, her biçimde ideoloji teorisine çok eleştirel bakar ve tema, farklı bağlamlar çeşitliliği içinde genişletilebilir. Bununla birlikte, bu kitabın III. bölümünde, bu savları Foucault'nun çalışmasıyla temsil etmeyi seçtim: Marksizmi ve özellikle Marksist ideoloji kavramını eleştirisinde oldukça açık olduğu için; onun çalışması, yöntembilimsel konumlarının imalarını ölçmek için kullanılabilen alternatif bir töszel toplumsal ve tarihsel çözümlemeler kümesini içerdiği için ve bilgi ve hakikatin siyasal niteliği üzerine ısrarı, onu radikal toplumsal düşünce geleneğinde açıkça siyasallaşmış bir düşünür yaptığı –post-yapısalcılar arasında enderdir– için. Foucault'nun çalışması, bana göre, toplum ve tarihteki erk ve söyleme, kapsamıyla Marksizmle boy ölçüşen, dikkati kimi abartılı temalardan uzaklaştırıp önemli fakat ihmal edilmiş konularda odaklayan bir yaklaşımı bize verir. Vücut üzerine vurgusu yerindeydi ve oldukça etkili oldu; bilgi ve hakikatle ilgili savları, siyasal olduğu kadar görececi değildi. Birçok kişi, aracılık ve "özne" sorununda Foucault'nun nispeten zayıf olduğunu düşündü ve buna eklenebilir: Çalışması, katı bir anti-hümanizmin ters etkilerini gösterir. Habermas'ın Foucault'nun genel konumu eleştirisinde bu noktalar, çok açık bir şekilde ortaya konulur ve biraz sonra bu tartışmaya döneceğim.

Teorik evrenselcilik. Bu arada, kitabın çeşitli değerlendirmeleriyle izlemekte olduğum savların imalarını ortaya koymak yararlı olur. Merkezi temalardan biri, *teorik evrenselcilik* sorunu olmuştur. 5. bölümde, evrenselci eğilimleri Marksizminkinden geri kalmayan psikoanalizin açıklayıcılık iddialarıyla bağlantılı olarak bu sorunu biraz ayrıntılı tartıştım. Kendisini evrensel bir kurtuluş söylemi olarak sunan Marksizmin, çok özel bir tarihsel sesle konuştuğu gösterildi. Klasik Marksizm, burjuva adama toplumu proletaryanın bakış açısından çözümleme olanağı vermiş olabilir; fakat sonuç olarak, hem içerik olarak erkekçi, hem bağlam olarak Avrupamerkezci olan bir konumda olduğu gösterildi. Burada "Batı feminizmi"nin konumunun çelişkili bir konum olduğu yorumu yapılabilir –Marksizmin erkekliğinden genel niteliklerine kadar sahte evrenselleştirmelere işaret etmek ile aynı zamanda siyah kadınların, Batılı

feminist söylemin, özgül kadın gruplarının özlemlerini dile getirdiğine (bütün bir cins adına) dair suçlaması karşısında kırılganlık kıskacına kapılmış bir konum.

Bir teori ideolojisinin Marksizmdeki güçlüklerinin değerlendirilmesi, çoğulculuğa tam bir teslimiyete işaret etmeden teorilerin evrenselci tutumlarının nasıl söndürüleceği daha genel konusunu öne çıkardı. İdeoloji tartışmasında söz konusu olan konular bağlamında, üzerinde ilerleyebileceğimiz üç genel konuyu saptayacağım: (1) Görececilikle ilgili eski önyargıları yeniden düşünme gereği; (2) daha açık, daha bilinçli, yorumcu bir duruş geliştirme gereği ve (3) daha yeterli bir aracılık ve öznel motivasyon anlatımıyla mekanik anti-hümanizmin karşısına çıkma gereği.

GÖRECECİLİK

Eski "görececilik" sorunuyla ilgili farklı bir kavrayışa gereksinmemiz var. Richard Rorty'nin işaret ettiği gibi, hiç kimse kendisini "görececi" saymaz:[2] İdeoloji gibi görececilik de, ötekilerin muzdarip olduğu bir şeydir. Ne var ki, sözde evrensel kurtuluş söylemlerinin, *de facto*, belli bir toplumsal ve tarihsel konumdan dillendirilmesi gerektiği ve her zaman pratikte yaratıcılarının deneyimlerini kodladığı eleştirisini ciddiye alırsak, bu bizi, görececilik olarak cezalandırılan şeyi farklı ve daha olumlu anlamaya götürmelidir. Buna bakmanın birçok yolu var. Bir yol, biz konuştuğumuzda "biz"in kim olduğu sorununa bakmaktır: Derrida'nın Batı felsefesinin logosentrizmiyle bağlantılı olarak dikkat çektiği sorun budur. Örneğin Edward Said'in, "Asyatik" üretim ve hakimiyet tarzlarıyla ilgili Marksist ve toplumsal bilim kavrayışlarını da kapsayan Batı düşüncesindeki "oryantalizm" eleştirisinde de merkezi konu budur.[3] Zamirin telaffuzu sorunu, seslendirme hareketine tıka basa doldurduğumuzu söyleyen Meaghan Morris tarafından en uç noktasında belirtildi: "Muharebe gümbürtüsü zamiri kuşatır: 'Ben,' hümanist kafa şişirme dehşetinden otantiklik iddiası basit vulgerliğine kadar bir sürü günahın yerini alır; "biri" eril biçimde yazılmıştır; peki ya "biz", "biz"e ihtiyaç duyulduğu birlik ve dayanışma günlerinden kalma cansıkıcı makro-çift kı-

sıtlama? Kaç tane ayrı ve yerine geçen "siz" ve "Ben" hükümsüzleştiriliyor?"[4]

Foucault'nun en yararlı katkılarından biri, bilgiyi erkle birleştirerek bu kaygıyı olumlu bir yönde yeniden biçimlendirmek oldu. Bu, bir yanda söylem ile diğer yanda "gerçek dünya" arasına çizgilerin çekildiği gerçekçilik ile görenekçilik ya da görececilik arasındaki savaşı ortadan kaldırmamıza olanak tanıyabilir. Foucault'nun söylem kavramını tartışırken, Foucault'nun kendisinin söylemin çeşitli pratiklerden sadece biri olduğunu ileri sürdüğünü ve gerçekten de, bazı incelemelerinin, söylemlerin söylemsel dışı toplumsal pratiklerle ilişkisi etrafında örgütlendiğini gösterdim. Bu model kabul edilirse, Terry Lovell'ın Hindess ve Hirst'ün "söylemsel görececilik"i diye terimleştirdiği şey konusunda gündeme getirdiği sorun karşısında, bir bakıma farklı bir duruş benimsenebilir. Lovell'ın verdiği örnek önemlidir: "Altı milyon Yahudinin öldürülmesinden söz etmeyen bir Üçüncü Reich tarihini, pek çok kişi ciddi ölçüde yetersiz görecektir. Bunun nedeni, sadece Üçüncü Reich ile ilgili bu söylemi, "toplama kampları"nı, "gaz odaları"nı, "soykırım"ı vb. hasbelkader kendi nesneleri arasına alan diğer söylemlerle hatalı bir şekilde karşılaştırmamız mıdır? Ya da, böylesi söylemler ve nesneleri, içsel olarak kendi mantıklarıyla ilgili olmayıp bu şeylerin gerçekten var olduğu bir gerçek nesneler dünyasıyla ilgili olduklarından ötürü mü?"[5] İnsan varlığından ve aracılığından bağımsız olan doğal dünyayla ilgili olguları bilmekten (klasik felsefi gerçekçi örnek) bir bakıma farklı bir düzen olan toplumsal tarihsel gerçekliğin bilgisini edinmede hepimizin karşılaştığı yöntembilimsel güçlüğü ayrıntılı ele almak gerekli değil.[6] Yahudi katliamının gerçekleşmiş olduğuna dair bütün bilgi kaynaklarımızın kaybolmasının ya da yok edilmesinin (zaman geçtikçe teorik olarak olanaklı olmasına karşın) olanaksız olduğu ya da olası olmadığı konusunda hepimiz herhalde hemfikir olabiliriz. Fakat Foucault'nun savlarını dikkate alırsak, söylem ile söylemsel olmayan "gerçek" dünya arasındaki ilişki sorunu bütünüyle farklı bir renk alır. Hem Yahudi kırımının çapını hem de sorumluların suçluluğunu yadsıyarak soykırımı yeniden tanımlamaya çalışan revizyonist bir bilginlik çalışması var: Söylemin *erk* baltaları konusunda Foucault'nun düşünceleri, tam da bu tip söylemsel gelişmeyi aydınlatmaya yardımcı olabilir. Genel anlamda, Foucault'nun söylem/hakikat/bilgi ve erk arasında

kurduğu bağlantının, olumsuz ya da tutucu bir etkiden çok temelden siyasallaştırıcı bir etkisi bulunduğunu ileri süreceğim.

ELEŞTİREL YORUMBİLİM

Marksizm gibi evrensel söylemlerin solan büyüleriyle bağlantılı olarak kısaca sözetmek istediğim ikinci genel tema, yorumbilimci geleneğin toplumsal teoride son zamanlarda yeniden değer kazanmasıyla ilgilidir. İnsan bilimlerinin ve toplum bilimlerinin akademik konularında ve genel olarak bu perspektiften toplumsal ve siyasal düşünmede konunun restorasyonuna birçok kişi katkıda bulundu ve en büyük etkiyi de Gadamer'in yazıları yarattı. Hans-Georg Gadamer'in çalışması, yorumbilim incelemesini, hem yorumcunun hem yorum nesnesinin tarihsiliğini üretken bir şekilde kabul eden modern, eleştirel bir tarza yükseltti ve çalışmasının imalarına son zamanlarda gösterilen ilgi, çeşitli bağlamlarda yorum konusunda anlamlı bir tartışma üretti.

Burada, Foucault'nun yeterli bir yorumlayıcı duruş açımlama sorununa fazla katkıda bulunmadığını belirtmek gerekir. Foucault'nun genel teorik ve yöntembilimsel konumuna yönelik Jürgen Habermas'ın kapsamlı eleştirisi, bu konuda ikna edicidir. Habermas, birçoğumuzun Faucault'u okurken duyduğu rahatsızlığı "şimdicilik" (presentism) olarak ifade etti. Foucault'nun tarih yazımı, aktörlerin davranışlarını ve düşüncelerini ya tarihçinin anlayışı gereğince ya da aktörlerin kendi anlaşıyları içinde anlaşılır kılma girişimini atlar. *The Archaeology of Knowledge*'i açımlarken gördüğümüz gibi Foucault'nun yöntemi, böylesi bireysel örnekleri anlamlı kılan altta yatan söylemsel düzenlilikleri açığa çıkarmaktı. Yorum, yorumcunun ve aktörün çerçevelerinin Gadamerci bir kaynaşması olmaktan çok, dışardandır. Habermas'ın oldukça acımasız bir şekilde belirttiği gibi, "söylemlerin, parıltılı hava kabarcıkları gibi bilinmeyen boyun eğdirme süreçleri bataklığından ortaya çıkıp patladığı" bu tarih kavramının, bir yorum ya da anlama teorisi yoktur.[8] Elbette, bu yorumbilim yoksunluğu, Foucault için öznel eğilimlerden sakınma stratejisi olmasına karşın, Habermas'a göre, öznelciliğin en kötü aşırılıklarıyla sonuçlanır. Habermas, Foucault'nun pratikte, farklı erk tek-

nolojilerini ayrı ayrı kendilikler olarak ele almak yerine bunlar arasında bir karşılaştırma yapmakla kalmayıp, kendi çağsal şemalarını örtük bir şekilde *şimdiki* çağla da ilişkilendirdiğini belirtir. Habermas şu sonuca varır: "Foucault, nesnelci olmak isteyen, fakat kendi zamanının tanısalcısı olarak kalması gereken bir prosedürün ortaya çıkardığı aporialarının farkındadır –fakat bunlara herhangi bir yanıt vermez."[9]

Ne var ki, Habermas'ın bu alandaki Foucalt eleştirisinin ikna edici olduğunu söylemek, Habermas'ın yorumbilimci girişim konusundaki tutumunu onaylamak değildir. Habermas'ın bakış açısında Foucault'nun eleştirisi birçok yönde hâlâ yanıtlanmadan duruyor. Marksizmin, psitoanalizin ve yorumbilimin en iyilerini son derece akıllı bir şekilde seçip birleştirme çabasında olan John Brenkman, hem Gadamer'de hem de Habermas'da kalıntı olarak var olan evrensellik idealinin, "korunan-aktarılan" gelenekler nosyunu karşısında modern dünyanın çoğul, yapılı miraslarını vurgulama lehine terk edilmesi gerektiğini ileri sürerek, Gadamerci yorumbilimi daha dönüşlü bir damarda yeniden biçimlendirdi.[10]

HÜMANİZM VE ARACILIK

Üçüncü olarak, hümanizm ve anti-hümanizm konusu, aracılık konusu ışığında kesinlikle yeniden açılmalıdır. 5. bölümde, hümanizme yaygın bir düşmanlık beslenmesinin birçok nedenini ileri sürdüm: Bu düşmanlık, hümanist geleneğin aşırılıklarının bir eleştirisinden kaynaklanmaz ve daha iyi bir aracılık ve özne teorisinin ortaya çıkmasını da olanaklı kılmamıştır. Aslında, Althusser, erken Foucault ve diğerlerinin doğrusal anti-hümanizmine tepki olarak aracılık sorunu gündeme getirildiği için, hümanizmin daha önceki "kirli" öğelerinin tekrar geri geldiği söylenebilir. Zira, siyasal eylem olasılığının altındaki seccadeyi çeken en güçlü biçimleriyle anti-hümanizm, yaşandığı şekliyle sevgi, duygu, duyusallık, kimlik dünyalarıyla, ya da –örneğin– sanat ve din konularıyla başa çıkmasının olanaksızlığını gördü. Bu durum, zamanımızı geçirme ve yaşamlarımızı yaşama biçimimiz üzerinde fazla etkisi bulunmayan (Allaha şükür) teorik bir retorikle devam etmemize olanak verir.

Paul Ricoeur'nün Althusser'le bağlantılı olarak belirttiği bir noktayı,

burada daha genel terimlerle vurgulamaya değer: Siyasal aracılığı anlamak için bir dil motivasyonuna gereksinmemiz var; Althusser'in bütün siyasal *iradeyi* ideoloji kategorisine hapsetmesi hem çelişkiliydi hem de karşı-üretkendi.[11] Burada, daha önce ileri sürdüğüm gibi, Gramsci'nin "iradenin iyimserliği" çok daha iyi bir formülasyondur.

Post-yapısalcılıkla bağlantılı olarak aracılık ve anti-hümanizm konusu, çok daha karmaşık bir konudur. "Teorik anti-hümanizm", Althusserci Marksizm ile post-yapısalcılık arasındaki tek bağlantı noktası olmasına karşın, yine de ikisinin de koşabileceği bir bakıma sakatlayıcı bir konumdur: Yazar öznenin konumu ve sesletim noktası konusunda epeyce kuşku üretir. Son bölümde, bu sorunlardan bazılarını Foucault'yla bağlantılı olarak gündeme getirdim ve eğer bir fark varsa, o da bunların, post-yapısalcı düşüncenin Derridacı geleneğinde daha açık olmalarıdır. Metinsel yorumdan çok siyasal anlamlılık konularını ele alırsak, bu özellikle açıktır.

Geniş ölçüde belirtildiği gibi, Derridacı yapıbozum, bir eleştiri ve yıkma aracı olarak son derece etkili oldu; hakim ikili karşıtlıklar hiyerarşisini tersine çevirip yerinden etme ilk hareketi, başarılı bir şekilde tecavüzkar oldu. Ne var ki ikinci hareketin, dönüştürme hareketinin, etkili olması güç oldu –kesinlikle ilk hareket, tam da ikinci hareketin değiştirmesi gereken erk kategorilerini yıkma eğiliminde olduğu için (Derrida'nın da açıkladığı gibi). Feminizmle bağlantılı olarak bu konuda yorum yapan Derrida, şunu belirtir: "Avrupai penis-rumuzu-merkezli (phallogocentric) yapı olan verili bir durumda, kadınların tarafı, yapıyı sökmeye başladığınız taraftır ... Fakat yapı bozumun birinci evresine ulaşır ulaşmaz, erkekler ile kadınlar arasındaki karşıtlık, karşıtlık olmaktan çıkar... Stratejik olarak ilerlemenin bir yolunu bulmamız gerekir."[12] Bu açmaz, Derrida'nın çalışmasından etkilenen feministlerin de ifade ettiği bir açmazdır ve şimdi, daha genel "özcülük" tartışmasının feminist varyantına kapatılıyor.[13] Feministler, kadınları ve erkekleri "adlandırma"nın meydan okunup dönüştürülmek istenen bir karşıtlık içinde gerçekleştiğini, fakat bu kategorileri toptan reddetmeden de siyasal sessizlik çıkabileceğini kabul ediyorlar. O halde, bir feminist gibi konuşursak, mesele, "kadın" kategorisinin yıkılmak mı istendiği yoksa içinde oturulmak mı istendiği meselesidir.

Feminisler kadar bazı Marksistler de, varoluşsal *kaygının* bu yıkıcı tezahürleri karşısında daha incitici olma eğiliminde olmuştur ve kuşkusuz, yapıbozumda yazar karşısında metine çok fazla ayrıcalık verme eğiliminden kaynaklanan yazar sorumluluğunun ilginç bir terki söz konusudur. Derrida'nın kendi durumunda, oldukça siyasi konularda bir birey olarak konuşmayı tercih ettiği iki metnin, yazarlığın daha uzakta olduğu, hatta reddedildiği diğer yazılarından stil olarak farklı olması çarpıcıdır. Dostu ve meslektaşı Paul de Man'ın Nazi işbirlikçisi metinlerinin ölümünden sonra keşfedilmesinin ardından uzun uzun düşünürken ve Nelson Mandela'ya övgüsünde Derrida, alışılmıştan önemli ölçüde daha "ulaşılabilir" yazdı: Okuyucuya hitap, daha doğrudandır; çok daha az metinsellik ve yazarlılık ve savın içeriğine verilen daha açık ayrıcalık vardır. Kısaca, bu metinlerin kendi kaçamakları ve yazar yoksunlukları bulunmasına karşın, Derrida'nın söyleyeceği bir şeyi vardır ve dili, kendi başına bir amaç olmaktan çok bir araç olarak kullanır: Bunlar, esas olarak "çevrilebilir" metinlerdir.

Öyle de olsa, post-yapısalcılığın dışarda asılı aracılık gömleğinin eteklerine takıldığını söylemekte yarar yok; zira herkesten daha iyi bizzat Derrida'nın kendisi bunun hesabını verebilir. Eğer post-yapısalcı hümanizm eleştirisi, etnik olarak ve cinsiyet bağlı Marksist doğruluğun dönüşsüz kesinliklerinin izah edildiği boş bir kürsüyle sonuçlanırsa, bu kadarı da iyi. Zira, post-yapısalcılığın bireysel aracılık ve sorumluluktan anti-hümanist vazgeçişi, eninde sonunda yanıt değilse de, kendisinden öncekilerin doğruluk ve evrensel uygulanabilirlik varsayımını en azından etkili bir şekilde aşındırmıştır.

İDEOLOJİ

Bu daha genel değerlendirmeler ışığında, bizzat ideoloji kavramı konusunda hangi sonuca varabiliriz? Bana göre, ideoloji teriminin pekala yakalayabileceği yararlı bir anlamlar kümesi var; gizemleştirme süreci etrafında salkımlanırlar. İdeoloji teriminin düzeltilebilir anlam çekirdeği kesinlikle budur: Çeşitli, biçimlerde tıkayabilen, meşrulaştırabilen, doğallaştırabilen, hatta evrenselleştirebilen, fakat hepsine de gi-

zemleştirmek denilebilen söylemsel ve göstergesel mekanizmalar. Böyle bir kulanımda ideoloji terimi, açıkça gizemleştirmeye işaret eden genel bir terimdir: Bir işleve ya da mekanizmaya işaret eder, fakat herhangi bir tikel içeriğe, herhangi bir tikel aracıya ya da çıkara bağlı değildir. Bu tanıma göre ideoloji, varsayılan herhangi bir nedene, mantığa ya da yanlış temsile bağlı değildir; dinamiği ne olursa olsun, bir gizemleştirme, ya da yanlış temsil etme sürecine işaret eder.

İdeolojiyi bu şekilde tanımlamak, hem kavramın epistemolojik profilini düşürmek hem pratik uygulanabilirliğini genişletmektir. İdeolojinin böyle bir kullanımı, kesinlikle post-Marksisttir: Herhangi bir Marksist ideoloji teorisi, gizemleştirmenin arkasındaki dinamik güç olarak sınıf çıkarı noktası etrafında toplanır ve bu, bu kitapta öne sürülen bütün nedenlerden ötürü basitçe yetersizdir. Bu nedenle, öneceğim ideoloji kavramı, diğer (sınıfsal olmayan) toplumsal bölünmeler ve diğer toplumsal erk ve egemenlik biçimleri etrafında yükselen gizemleştirme süreçlerine de eşit derecede uygundur. Dahası, bu ideoloji tanımı (ideoloji = gizemleştirme), kavramı, Marksist düşüncede kapatıldığı toplumsal yapısal determinizm (çoğunlukla ekonomik) çerçevesinden de kurtarır. Bu, kültürel ve öznel görüngülerin çok daha esnek bir açımlanmasının yolunu açar ve bunlara hakettikleri ağırlığın verilmesine olanak tanır.

Bu kitapta, kendimi Marksist ideoloji modeliyle –iç tutarsızlıkları ve sonunda paradigmanın çöküşüyle– ve Foucault'nun temsil ettiği şekliyle bu konudaki post-yapısalcı Marksizm eleştirisiyle sınırladım. Burada, Foucault'nun alternatif yaklaşımıyla ilgili çekinceler ne olursa olsun, ideoloji teorisinin Foucaultcu eleştirisinin önemli bir gücü bulunduğunu ileri sürdüm. (Foucault'nun Marksizm eleştirisinin birçok noktasını kabul etmek, Foucaultcu olmayı gerektirmez.) Günü geldiğinde, Marksist ideoloji tanımı (ideoloji =sınıf çıkarlarına hizmet eden gizemleştirme) savunulamaz olursa, terimin geriye kalan kısaca gizemleştirme olarak anlamının, terimi, Frankfurt Okulu ve ardıllarının "eleştiri" geleneğine daha çok yaklaştırdığı açığa kavuşacaktır. Bu nedenle, "post-Marksist" ideoloji kavramının, Karl Mannheim'in çalışmasından bu yana "Marksist olmayan" uzun bir tarihi bulunan bir kavram da olduğu çok açıktır.[15] "Eleştirel teori"yi ayrıntılı ele almak, farklı ve yazmaya ehliyetli olmadığım bir kitabın görevi olurdu. Fakat, bu bağlamda da okunabilecek

son bir noktayı belirteceğim. Sıradan sözcüklerin tanımı gibi kavramların tanımıda, kısmen bir kullanım meselesidir: Başka insanların terimleri kullanmasına karşı kanun çıkarılamaz; kendinden emin bir biçimde bir terimin yeni bir anlamını ortaya atıp onun yürürlükte kalması beklenemez. Yeni terminoloji uydurmak, eskilerini yeniden tanımlamaktan daha kolaydır. Eski anlamlar yapışıp kalır ve Foucault'nun her bilgi, söylem ve hakikatin siyasal doğasında ısrarı, bu anlayışımızı doğrular. Anlamı toplumsal eleştiride ve siyasi tartışmalarda bu kadar önemli rol oynayan ideoloji örneğinde, bu özellikle belirgindir. Yanılsama ya da "sahte bilinç" çağrışımlarını, ne kadar yanlış olurlarsa olsunlar, silkip atmak zordur. Bir "altyapı" iması her zaman vardır. Sınıf gereğince "açıklama", asla gerçekten unutulmaz. Bazı bakımlardan, ideoloji kavramının üstlendiği iş, kavramın kullanılma tarihi sayesinde, çoğunlukla çok sığ ve çok kolaydır. Galiba daha iyisi, önceleri salt ideolojik diye etiketlenebilen bir örneğe daha kesin işaret etmemiz: Örneğin, kısmi bir hakikat, doğallaştırılmış bir anlayış, ya da evrenselci bir söylem. Galiba daha iyisi, eski kavramların kuşkulu titreşimlerini harekete geçirmekten çok, yeni ve daha kesin kavramlarla düşünmeye kendimizi zorlamamız.

Notlar

1. Marx: Miras Bırakılan Çelişkiler

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

   "Aşırılıklarını kabul edemeyen ... eski dostlarından düş kırıklığına uğrayan, onlara karşı dönüp, siyasal pratik cahili akılsız ve doktriner entelektüeller oldukları aşağılayıcı anlamda 'ideologlar' diye etiketleyen" Napoleon Bonabarte'ın kullandığ şekliyle terimin aşağılayıcı anlamı, kavramın nispeten uygun ("modernist" terimlerle) kullanımını hızla gölgeledi. Jorge Larrain, *The Concept of Ideology* (Londra, Hutchinson, 1979); Raymond Williams, "Ideology," *Keywords* (Londra, Fontana, 1976).

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

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

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

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

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

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

8. Karl Marx, "Toward a Critique of Hegel's *Philosophy of Right*," *Early Texts*, çv. David McLellan (Oxford, Basil Blackwell, 1971), s. 115.
9. Larrain, *Marxism and Ideology*, s. 13.
10. İbid., s. 8.
11. Joe McCarney, *The Real World of Ideology* (Brighton, Harvester, 1980), s. 140.
12. İbid., s. 80, 92
13. İbid., s. 3-4, 86.
14. İbid., s. 95.
15. İbid., s. 127.
16. George Lukács, *The Historical Novel* (Harmondworth, Peregrine Books, 1969).
17. McCarney, *Real World*, s. 127.
18. Bkz. Allen Wood, *Karl Marx* (Londra, Routledge ve Kegan Paul, 1984). s. 117-120; Bhikhu Parekh, *Marx's Theory of Ideology* (Londra, Croom Helm, 1982), s. 10-13. (Wood tarihsel idealizmi, işlevsel ideolojiyi ve ideolojik yanılsamayı, Parekh idealizmi ve savunmayı saptar).
19. Marx ve Engels, *German Ideology*, s. 64.
20. Örneğin bkz. Judith Williamson, *Consuming Passions* (Londra, Marion Boyars, 1986); Rosalind Coward, *Female Desire* (Londra, Paladin Books, 1984); Ien Ang, *Watching Dallas* (Londra, Methuen, 1985); Janice Radway, *Reading the Romance* (Chapel Hill, North Carolina University Press, 1984).
21. Dale Spender, *Man Made Language* (Londra, Routledge, 1980), *Women Ideas —and What Men Have Done to Them* (Londra, Pandora Press, 1982) ve *For the Record* (Londra, Women's Press, 1985).
22. Kesin bir eleştiri için bkz. Maria Black ve Rosalind Coward, "Linguistic, Sexual and Social Relations: A Review of Dale Spender's *Man Made Language*," *Screen Education*, 39 (1981); ayrıca bkz. Alison Assiter, "Did Man-Make Language?", Roy Edgeley ve Richard Osborne (eds.) *Radical Philosophy Reader* (Londra, Verso, 1985) içinde.
23. Bkz. Charles Husband (ed.), *White Media and Black Britain* (Londra, Arrow Books, 1975); Stuart Hall, "The Whites of Their Eyes: Racist

Ideologies and the Media," George Bridge ve Rosalind Brunt (eds.) *Silver Linings: Some Strategies for the Eighties* (Londra, Lawrence and Wishart, 1981) içinde; Cecil Gutzmore, "Capital, 'Black Youth' and Crime," *Race and Class*, cilt 25, no. 2 (1983) içinde.

24. Marx ve Engels, *German Ideology*, s. 65-67.
25. Ernesto Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism* (Londra, New Left Books, 1977).
26. Parekh, *Marx's Theory*, s. 47.
27. Goran Therborn, *The Ideology of Power and the Power of Ideology* (Londra, Verso, 1980), s. 9. [*Iktidarın İdeolojisi ve İdeolojinin İktidarı*, çv. İrfan Cüre, İletişim Yayınları, 1989]
28. Karl Marx, "Preface to a *Contribution to the Critique of Political Economy*," Marx ve Engels, *Selected Works*, cilt 1 (Londra, Lawrence and Wishart, 1973), s. 182 içinde. [*Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çv. Sevim Belli, Sol Yayınları, 5. baskı 1993]
29. İbid., s. 181.
30. Stuart Hall'ün, ne yazık ki baskısı tükenen bir derlemedeki makalesi, ideolojinin belirlenimi sorunları konusunda Marx'ın düşüncesinin gelişmesiyle ilgili örnek bir değerlendirme verir: "Rethinking the 'Base and Superstructure' Metaphor," Jon Bloomfield (ed.) *Class, Hegemony and Party* (Londra, Lawrence and Wishart, 1977) içinde.
31. Hall, "Base and Superstructure," s. 60.
32. Louis Althusser, "Contradiction and Overdetermination," *For Marx*, çv. Ben Brewster (Harmondworth, Penguin Books, 1969); Louis Althusser ve Etienne Balibar, *Reading "Capital"* (Lonrda, New Left Books, 1977). [*Kapital'i Okumak*, çv. Celal A. Kanat, Belge Yayınları, 1995 (kısaltılmış çeviri)]
33. John Mepham, "The Theory of Ideology in *Capital*," John Mepham ve David-Hillel Ruben (eds.), *Issues in Marxist Philosophy*, cilt 3: *Epistemology, Science, Ideology* (Brighton, Harvester, 1979), s. 151-152 içinde.
34. Bu konuda ayrıca bkz. Larrain, *Marxism and Ideology*, s. 8.
35. Ben Fine şunu yazar: "Meta fetişizmi, kapitalizmin ekonomik biçimlerinin altta yatan toplumsal ilişkileri gizleme biçiminin en basit ve en evrensel örneğidir... görüntü (zorunlu olarak sahte olmaksızın)

ile gizlenen gerçeklik arasında ideoloji çözümlemesiyle ele alınabilen bir çatallaşma kurar" (Tom Bottomore vdl. [eds.] *A Dictionary of Marxist Thought* [Oxford, Basil Blackwell, 1983], s. 87). [*Marksist Düşünce Sözlüğü*, çv. Mete Tunçay, İletişim Yayınları, 1993]

36. Mepham, "Theory of Ideology," s. 150-151; bu bağlantıyla bkz. Hall'ün Darstellung değerlendirmesi (*Kapital*'de temsil teorisi), "Baze and Superstructure," s. 61-63.
37. Mepham, "Theory of Ideology," s. 167-168.
38. Aktaran ibid., s. 152.
39. Larrain, *Concept of Ideology*.

2. İdeoloji: Eleştiri mi, Betimleme mi?

1. Jorge Larrain, *The Concept of Ideology* (Londra, Hutchinson, 1979) ve *Marxism and Ideology* (Londra, Macmillan, 1983).
2. Larrain'in ideoloji üzerine giriş yazısından, Tom Bottomore vdl. (eds.) *A Dictionary of Marxist thought*, s. 223.
3. Terry Lovell, *Pictures of Reality: Aesthetics, Politics and Pleasure* (Londra, British Film Institute, 1980), s. 51-52.
4. İbid., s. 53.
5. Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses," *Lenin and Philosophy and Other Essays*, çv. Ben Brewster (Londra, New Left Books, 1971), s. 147-148. [Orjinali bir kitap olarak yayımlanan bu denemeler Türkçede iki ayrı kitap olarak yayımlandı: *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çv. Yusuf Alp ve Mahmut Özışık, İletişim Yayınları, 3. baskı 1991; *Lenin ve Felsefe*, çv. Bülent Aksoy, Erol Tulpar ve Murat Belge, İletişim Yayınları, 2. baskı 1989]
6. Doludizigin bir "Althussercilik" eleştirisi için bkz. E. P. Thompson, The Poverty of Theory (Londra, Merlin Press, 1978). [*Teorinin Sefaleti*, çv. Ahmet Fethi, Alan Yayınları, 1994].
7. Nicholas Abercrombie, Stephen Hill ve Bryan Turner, *The Dominant Ideology Thesis* (Londra, Allen and Unwin, 1980).
8. Bkz. David Held, "Power and Legitimacy in Contemporary Britain," Gregor McLennan, David Held ve Stuart Hall (eds.), *State and Society in Contemporary Britain* (Cambridge, Polity Press, 1984), s. 331 içinde.

9. Abercrambie, Hill ve Turner, *Dominant Ideology Thesis*, s. 153.
10. V. I. Lenin, "What Is To Be Done?", *Selected Works in Twelve Volumes* (Londra, Lawrence and Wishart, 1936), cilt 2, s. 62 içinde. [Ne Yapmalı?, çv. Muzaffer Erdost, Sol Yayınları, 1992]
11. Georg Lukács, *Lenin: A Study in the Unity of His Thought* (Londra, New Left Books, 1977), s. 24.
12. Bkz. Lukács, *The Historical Novel* ve "On Modernism," *The Meaning of Contemporary Realism* (Londra, Merlin Press, 1972).
13. Lukács, *History and Class Consciousness* (Londra, Merlin Press, 1971), s. 50.
14. Gareth Stedman-Jones, "The Marxism of the Early Lukács," New Left Review (eds.), *Western Marxism: A Critical Reader* (Londra, Verso, 1983) içinde. Bu makale, kapsayıcı bir Lukács eleştirisidir ve bu tartışmadan sadece bir temayı aldım. Daha sonra yazarı tarafından eleştirilen Althusserci bir bakış açısıyla yazılmıştır: "The Rise and Fall of French Marxism," Lisa Appignanesi (ed.), *Ideas from France: The Legacy of French Theory* (Londra, Institute of Contemporary Arts, 1985) içinde.
15. Stedman-Johnes, "The Early Lukács," s. 25.
16. İbid., s. 37.
17. Agnes Heller, "Lukács Later Philosophy," Lukács Revaluated (Oxford, Basil Blackwell, 1983), s. 177. Heller'in derlemesi, genel olarak Lukács'ın sempatik bir yeniden değerlendirmesidir; daha önceki bir denemeler kümesi için bkz. Istvan Meszaros (ed.), *Aspects of History and Class Consciousness* (Londra, Routledge, 1971).
18. Karl Korsch, *Marxism and Philosophy* (Londra, New Left Books, 1972), s. 72-73.
19. İbid., s. 71, 73.
20. Larrain, *Marxism and Ideology*, s. 78.
21. İbid., s. 78-79.
22. Antonio Gramsci, *Selektions from the Prison Notebooks*, ed. Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell-Smith (Londra, Lawrence and Wishart, 1976, bölüm 1. [*Hapishane Defterleri* çv. Adnan Cemgil, Belge Yayınları, 1986]
23. "Gramsci'nin olgun eserlerinde bile, tarihsizmin pek çok etkisini gö-

rürüz" diye yazar Nicos Poulantzas: *Political Power and Social Classes* (Londra, New Left Books, 1976), s. 138.

24. John B. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology* (Cambridge, Polity Press, 1984), s. 130-131.
25. John Mepham, "The Theory of Ideology in *Capital*," John Mepham ve David-Hillel Ruben (eds.), *Issues in Marxist Philosophy*, cilt 3: *Epistemology, Science, Ideology* (Brighton, Harvester, 1979) içinde.
26. Jürgen Habermas, "Ideology," Tom Bottomore (ed.), *Modern Interpretation of Marx* (Oxford, Basil Blackwell, 1981), s. 166.
27. John B. Thompson, *Theory of Ideology*, s. 131.
28. G. Therborn, *The Ideology of Power and the Power of Ideology*, s. 2.
29. İbid.,
30. İbid., s. 3-4.
31. Çağdaş eğilimler için bkz. Free Association Books yayınları /Londra).
32. Alex Callinicos, *Marxism and Philosophy* (Oxford University Press, 1983), s. 151, 134-135.
33. İbid., s. 153.
34. Richard J. Bernstein, *The Restructuring of Socual and Political Theory* (Londra, Methuen, 1979), s. 107.
35. İngiltere örneği için bkz. Feminist Review, 31 (1989), özelikle Mary Louise Adams ve Pratibha Parmar'ın makaleleri; ABD örneği için bkz. Bella Brodzki ve Celeste Schenck (eds.), *Life/Lines: Theorizing Women's Autobiography* (Ithaca, Cornell University Press, 1989).

3. Bilim ve Determinizm Sorunları

1. Karl Marx, *Kapital*'in Fransızca baskısına Önsöz (Londra, Lawrence and Wishart, 1970), cilt 1, s. 21.
2. Bkz. William Outhwaite, *New Philosophies of Socie1 Science: Realism, Hermeneutics and Critical Theory* (Londra, Macmillan, 1987); Ted Benton, *Philosophical Foundations of the Three Sociologies* (Londra, Routledge, 1977), özellikle s. 165-169; Russell Keat ve John Urry, *Social Theory as Science* (Londra, Routledge, 1975); Derek Sayer, *Marx's Method: Ideology, Science and Critique in "Capital"* (Brighton, Harvester, 1979); Gregor McLellan, *Marx and Methodologies of History* (Londra, Verso, 1981).

3. Louis Althusser, "On the Young Marx," *For Marx*, s. 84.
4. Jorge Larrain, *Marxism and Ideology*, s. 9-10.
5. Althusser, *For Marx*, s. 231.
6. İbid., s. 233. Althusser'in *For Marx*'taki bazı formülasyonların teoriciliğini reddettiğini belirtmek gerekir.
7. ibid., s. 231-236.
8. Althusser, "On the Materialist Dialectic," *For Marx*, s. 182 vd.
9. Pierre Macherey, *A Theory of Literary Production* (Londra, Routledge, 1978).
10. Colin Sumner, *Reading Ideologies: An Investigation into the Marxist Theory of Ideology and Law* (Londra, Academic Press, 1979), s. 172.
11. Terry Lovell'in değerlendirmesi, *For Marx*'ın yanı sıra, Althusser ve Balibar'ın *Reading Capital*'ine de dayanır. Bkz. *Pictures of Reality*, s. 34-36.
12. Lovell, *Pictures of Reality*, s. 36.
13. Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, s. 206.
14. Althusser, "Marxism is not a Historicism," Althusser ve Balibar, *Reading Capital*, s. 119 vd. içinde.
15. Poulantzas, *Political Power*, s. 205.
16. Larrain, *Marxism and Ideology*, s. 86.
17. Jacques Rancière, "On the Theory of Ideology —Althusser's Politics," Roy Edgeley ve Richard Osborne (eds.), *Radical Philosophy Reader* (Londra, Verso, 1985), s. 116 içinde.
18. Bkz. Sebastiano Timpanaro, *On Materialism* (Londra, Verso, 1980).
19. Lovell, *Pictures of Reality*, s. 15.
20. İbid., s. 32-43; Ted Benton, *The Rise and Fall of Structural Marxism: Althusser and His Influence* (Londra, Macmillan, 1984), s. 181.
21. Althusser, *For Marx*, s. 230.
22. Anthony Cutler vdl., *Marx's "Capital" and Capitalizm Today* (Londra, Routledge, 1977), cilt 1; ayrıca bkz. Paul Hirst, "Althusser and the Theory of Ideology," *Economy and Society*, cilt 5, no. 4 (1976) ve *On Law and Ideology* (Londra, Macmillan, 1979). Çeşitli eleştirilerden en iyisi, her halde Andrew Collier'in "In Defence of Epistemology"sidir: John Mepham ve David-Hillel Ruben, *Issues in Marxist Philosophy*, cilt 3 içinde.

23. Cutler vdl., *Marx's Capital*, s. 214 vd.
24. Lovell, *Pictures of Reality*, s. 37.
25. John B. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology*, s. 97.
26. Larrain, *Marxism and Ideology*, s. 190.
27. Michel Foucault, "Truth and Power," *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, ed. Colin Gordon (Brighton, Harvester, 1980), s. 118.
28. Alex Callinicos, "Postmodernism, Post-structuralism and Post-Marxism," *Theory, Culture and Society*, cilt 2, no. 3 (1985), s. 96.
29. Stuart Hall, "Rethinking the 'Base and Superstructure' Metaphore," Jon Bloomfield (ed.), *Class, Hegemony and Party* (Londra, Lawrence and Wishart, 1977), s. 52 içinde.
30. Franz Jakubowski, *Ideology and Superstructure: In Historical Materialism* (Londra, Allison and Busby, 1976), s. 37.
31. İbid., s. 46.
32. Karl Korsch, *Marxism and Philosophy*, s. 84.
33. Althusser, *For Marx*, s. 113.
34. Hirst, *Law and Ideology*, s. 18-19.

4. İdeoloji, Siyaset, Hegemonya: Gramsci'den Laclau ve Mouffe"ye

1. Gramsci, *Selections from Prison Notebooks*, s. 376-377 ed. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell-Smith (Londra, Lowrence and Wishard, 1976) s. 376-377
2. İbid., s. 325-326.
3. İbid.
4. Gramsci, *Selections from Cultural Writings*, ed. David Forgacs ve Geoffrey Nowell-Smith (Londra, Lawrence and Wishart, 1985).
5. Perry Anderson, "The Antinomies of Antonio Gramsci," *New Left Review*, 100 (1976-1977).
6. Stuart Hall, Bob Lumley ve Gregor McLellan, "Politics and Ideology: Gramsci," Centre for Contemporary Cultural Sudies, *On Ideology* (Londra, Hutchinson, 1984). Bu anlatımı hayranlık uyandırıcı bu denemeye borçluyum.

7. Anderson, "Antimonies," s. 49.
8. Larrain, *Marxism and Ideology*, bölüm 2.
9. C. Mouffe (ed.), *Gramsci and Marxist Theory* (Londra, Routledge, 1979), s. 178.
10. Stuart Hall, "Rethinking the 'Base and Superstructure' Metaphor," s. 65-66.
11. Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory*."
12. Kadınların ezilmesiyle ilgili Marksist "açıklamalar"daki başlıca sorun olarak indirgemecilik değerlendirmesi için bkz. Michèle Barret, *Women's Oppression Today: The Marxist/Feminist Encounter* (Londra, Verso, 1988), s. 23 vd. Daha yıkın zamanların bir eğilimi, klasik Marksizme özgü önceden verili çıkarlar üzerine yoğunlaşmaktan vazgeçerek indirgemecilik sorununu ortadan kaldırmaktır; örneğin bkz. Barry Hindess, "The Problem of Reductionism," *Politics and Class Analysis* (Londra, Basil Blackwell, 1987) ve Les Johnstone, "Class and Political Ideology: A Non-reductionist Solution," *Marxism, Class Analysis and Socialist Pluralism* (Londra, Allen and Unwin, 1986).
13. Laclau, *Politics and Ideology*, s. 113.
14. İbid., s. 142.
15. İbid., s. 135.
16. İbid., s. 108-109.
17. Colin Mercer, "Fascist Ideology," James Donald ve Stuart Hall (eds.), *Politics and Ideology* (Milton Keynes, Open University Press, 1985), s. 237 içinde.
18. Bkz. Stuart Hall ve Martin Jacques (eds.), *The Politics of Thatcherism* (Londra, Lawrence and Wishart, 1983) ve özellikle Hall'ün 1979 tarihli denemesi "The Great Moving Right Show"; Stuart Hall, *The Hard Road to Renewal* (Londra, Verso, 1988).
19. Hall, "Great Moving," s. 29.
20. Hall, "Authoritarian Populism: A Reply," *New Left Review*, 151 (1985), s. 119.
21. Bob Jessop vdl., "Authoritarian Populism, Two Nations and Thatcherism," *New Left Review*, 147 (1984).
22. Hall, "Authoritarian Populism," s. 120.
23. Laclau, *Politics and Ideology*, s. 60-61.

24. Örneğin bkz. Ellen Meiksins Wood, *The Retreat from Class: A New "True" Socialism* (Londra, Verso, 1986); Norman Geras, "Post-Marxism?" *New Left Review*, 163 (1987).
25. Laclau ve Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, s. 2.
26. "Jacques Lacan'ın bu terime verdiği (ve genelde tözsel olarak kullandığı) anlamda: Psikoanalitik alanın üç özsel düzeninden biri, yani Gerçek, Simgesel ve İmgesel ..." Kavramın daha fazla açıklanması için bkz. J. Laplanche ve J. B. Pontalis, *The Language of Psycho-Analysis* (Londra, Hogarth Press, 1973), s. 210.
27. Laclau ve Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, s. 67.
28. İbid.
29. Laclau, "The Impossibility of Society," *Canadian Journal of Political and Social Theory*, cilt 7, no. 1 ve 2 (1983).
30. Laclau ve Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, s. 111; Jacques Derrida, *Of Grammatology*, çv. G. C. Spivak (Baltimore, Johns Hopkins university Press, 1974), s. 158.
31. Laclau ve Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, s. 111.
32. John Urry, Surrey Üniversitesi'nde yayınlanmamış konuşma, 1990.
33. Paul Hirst, "Ideoloji, Culture and Personality," *Canadian Journal of Political and Social Theory*, cilt 7, no. 1 ve 2 (1983), s. 125.
34. Laclau ve Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, s. 105.
35. Donna Landry ve Gerald Maclean, "Reading Laclau and Mouffe" (çıkacak)
36. Laclau ve Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, s. 88, n. 1.
37. İbid., s. 112; Derrida, "Structure, Sign and Play," *Writing and Difference* (Londra, Routledge ve Kegan Paul, 1978), s. 280.
38. Laclau ve Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, s. 112.
39. İbid.
40. İbid., s. 152.
41. İbid., s. 159.
42. İbid., s. 162; ayrıca bkz. Jacques Donzelot, *The Policing of Families* (Londra, Hutchinson, 1980).
43. Laclau ve Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, s. 163.
44. İbid., s. 164.

45. İbid., s. 155.
46. İbid., s. 156.
47. İbid., s. 151.
48. Johanna Brenner ve Maria Ramas, "Rethinking Women's Oppression," *New Left Review*, 144 (1984), s. 68-69.
49. Richard Wright, söyleşi, *Rethinking Marxism*, cilt 1, no. 2 (1988), s. 170.
50. Barret, *Women's Oppression Today*, s. x.
51. Bkz. Stuart Hall, *Politics of Thatcherism*; Gill Seidel (ed.), *The Nature of the Right* (Amsterdam, John Benjamins, 1988); Ruth Levitas (ed.), *The Ideology of the New Right*; ve Michèle Jean vdl., "Nationalsm and Feminism in Quebec," R. Hamilton ve M. Barret (eds.), *The Politics of Diversity* (Londra, Verso, 1986).
52. Laclau ve Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, s. 160 vd.
53. İbid., s. 161.
54. Donzelot, Policing of Families; Leonore Davidoff ve Catherine Hall, "özel alan"ın cinsiyetçi niteliğinin farklı bir anlatımını verirler: *Family Fortunes* (Londra, Hutchinson, 1987).
55. Landry ve Maclean, "Reading Laclau and Mouffe."
56. Wood, *Retreat from Class*, s. 59.
57. Laclau ve Mouffe, "Post-Marxism without Apologies" (Norman Geras'a Bir Yanıt), New Left Review, 166 (1987), s. 82.
58. Laclau ve Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, s. 154; ayrıca bkz. Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism* (Mineapolis, Minnesota University Press, 1982), s. 166-167.
59. Laclau, "Impossibility of Society," s. 24.
60. Bkz. Sebastiano Timpanaro, *On Materialism.*
61. Laclau, "Psychoanalysis and Marxism," *The Trials of Psychoanalysis*, ed. Françoise Meltzer (Chicago University Press, 1988), s. 143.
62. İbid., s. 142.
63. İbid., s. 144.
64. Charles Jencks, *What Is Post-modernism?* (Londra, Academy Editions, 1986), s. 7.

1. Vincent Descombes, *Modern French Philosophy* (Cambridge University Press, 1980), s. 134-135.
2. Gareth Stedman-Jones, "The Rise and Fall of French Marxism," s. 32.
3. Terry Eagleton, *Criticism and Ideology* (Londra, New Left Books, 1976).
4. 1980'de Althusser, maruz kaldığı ve bu yüzden zaman zaman hastaneye yattığı psikotik depresyon nöbetlerinin birinde eşi Hélène Althusser'i boğarak öldürdü ve ardından sürekli psikiyatrik bakım altında tutuldu. Bunun trajik niteliği ve sonuçları açıktır; fakat konuyla ilgili Marksist yazarların kullanma eğiliminde oldukları hafifletici terimler konusunda bazı çekinceler var. Trajedi , ne kadar üzücü olursa olsun, trajik bir kazayla tamı tamına aynı olamaz; zira feminist bir bakış açısından "çılgınca hereket"in (Elliott, s. 9) neden bu özel biçimi aldığı sorulabilir. Her iki Althusser'e de çok sempatik bir anlatım için bkz. K. S. Karol, "The Tragedy of Althussers," *New Left Review*, 124 (1980); daha "sakar" bir gönderme için bkz. Gregory Elliott, Althusser: *The Detour of Theory* (Londra, Verso, 1987). Yakın zamanda Althusser üzerine bir konferansta, bu konudaki sessizliği bozan Etienne Balibar (Althusser'in yakın arkadaşı) oldu.
5. Althusser, *For Marx* ve "İdeology and Ideological State Apparatuses."
6. Althusser, "Marxism and Humanism," *For Marx*, s. 133.
7. İbid., s. 231-234.
8. İbid., s.227.
9. Klasik uç örnek E. P. Thompson'ın *The Poverty of Theory*'si; ayrıca bkz. Perry Anderson'ın iki tarafı dengeleme girişimi: *Arguments within English Marxism* (Londra, New Left Books ve Verso, 1980).
10. Althusser, "Marxism and Humanism," s. 229.
11. İbid., s. 223.
12. İbid., s. 234.
13. İbid., s. 230.
14. Paul Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, ed. George H. Taylor (New York, Columbia University Press, 1986), s. 132.

15. Paul Hirst ve Penny Wooley, *Social Relations and Human Atributes* (Londra, Tavistock, 1982), s. 110.
16. Çokça aktarılan bir inceleme, Althusser'in Marx'ı bir anti-hümanist olarak okumasını çürütür: Norman Geras, *Marx and Human Nature: Refutation of a Legend* (Londra, Verso, 1983). "Zaferci lik" üzerine bkz. Sebastiano Timpanaro'nun *On Materialism*'ini Raymond Williams'ın değerlendirmesi: "Problems of Materialism," New Left Review, 109 (1978).
17. Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks* (New York, Grove Press, 1967); Simone de Beauvoir, *The Second Sex* (Harmondworth, Penguin Books, 1974).
18. Raymond Williams, *Keywords* (Londra, Fontana, 1976), s. 135.
19. Terry Eagleton, *Literary Theory* (Oxford, Basil Blackwell, 1983).
20. Francis Mulhern, "English Reading," Homi Bhaba (ed.), *Nation and Narration* (Londra, Routledge, 1990), s. 263 içinde.
21. Bkz. Geras, *Marx and Human Nature.*
22. Hirst ve Woolley, *Social Relations and Human Atributes*; Stephen Horigan, *Nature and Culture in Western Discourses* (Londra, Routledge, 198).
23. E. P. Thompson, *Powerty of Theory*; Simon Clarke vdl. *One Dimentional Marxism: Althusser and the Politics of Culture* (Londra, Allison and Busby, 1980); Paul Hirst, "Althusser and the Theory of Ideology," *Economy and Society*, cilt 5, no. 4 (1976); Anthony Cutler vdl., *Marx's Capital and Capitalism Today*; Stedman-Jones, "Rise and Fall"; Ted Benton, *The Rise and Fall of Structural Marxism.*
24. Paul Hirst, Althusser'in işbölümü ile üretim ilişkilerini birliştirmekte hatalı olduğuna işaret etti –bkz. "Althusser," s. 390 vd.
25. Richard Johnson, "Histories of Culture/Theories of Ideology," Michèle Barret vdl. (eds), *Ideology and Cultural Production* (Londra, Croom Helm, 1979), s. 74 içinde.
26. Özellikle şu denemelere bakınız: Annette Kuhn ve AnnMarie Wolpe (eds.), *Feminism and Materialism* (Londra, Routledge, 1978); Maxine Molyneux, "Beyond the Domestic Labour Debate," *New Left Review,* 116 (1979); Veronica Beachey, "On Patriarchy," *Feminist Review,* 3 (1979).

27. Bkz. Michèle Barret, *Women's Oppresssion Today*, s. 19-29, xvi-xxiii.
28. Althuser, "Ideology," s. 171.
29. İbid.
30. İbid., s. 137, n. 8.
31. İbid., s. 155. John Foster, "hitap etme" olarak ideoloji nosyununun Benton, *Rise and Fall*, bölüm 6'da bulunduğunu bana açıkladı.
32. Althusser, "Ideology," s. 163.
33. Bu tanımlar, Jacques Lacan, *Écrits* (Londra, Tavistock, 1977) s. ix-x'da çevirmenin notuna ve Bice Benvenuto ve Roger Kennedy, *The Works of Jacques Lacan* (Londra, Free Association Books, 1986), s. 80-82'ye dayanmaktadır.
34. "Ayna evresini, psikoanalitik deneyimde açığa çıktığı şekliyle Ben'in işlevinin oluşrucusu olarak" görür (*Écrits*, s. 2).
35. Althusser, "Freud and Lacan," *Lenin and Philosophy*, s. 201.
36. Althusser, "İdeology," s. 166.
37. Benvenuto ve Kennedy, *Works of Jacques Lacan*, s. 53.
38. Althusser, "Freud and Lacan," s. 197.
39. Althusser, yayıncının ibid'e notu, s. 177-178.
40. Lacan, *Écrits*, s. 7.
41. Hirst, "Althusser," s. 406.
42. Psikoanaliz kurumlarında Lacan'ın rolüyle ilgili bir anlatım için bkz. Benvenuto ve Kennedy, *Works of Jacques Lacan*, bölüm 11.
43. Bkz. Michèle Barret, "The Concept of Difference," *Feminist Review*, 26 (1987), s. 36-39 ve *Women's Oppression Today*, s. xxix vd.
44. Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision* (Londra, VErso, 1986), s. 89.
45. Bkz. özellikle Juliet Mitchell ve Jacqueline Rose, *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne* (Londra, Macmillan, 1982); David Macey, *Lacan in Contexts* (Londra, Verso, 1988), bölüm 6.
46. Bu alandaki farklı düşünce okullarının yararlı bir değerlendirmesi için bkz. Nancy J. Chodorow, "Psychoanalytic Feminism and the Psychology of Women," *Feminism and Psychoanalytic Theory* (Cambridge, Polity Press, 1989).
47. Marcel Mauss, "A Category of the Human Mind: The Notion of Per-

son; the Notion of Self," Michael Carrihers vdl. (eds.), *The Category of Person* (Cambridge University Press, 1985), s. 1-25 içinde.

48. Niklas Luhmann, "The Individuality of the Individual," Thomas C. Heller vdl. (eds.), *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality and the Belf in Western Thought* (Stanford University Press, 1986), s. 324 içinde.
49. Ian Hacking, "Making Up People," Heller vdl., *Reconstructing Individualism,* s. 33 içinde.
50. Mauss, "Category of the Human Mind," s. 22.
51. Bkz. Janet Wolff, *The Social Production of Art* (Londra, Macmillan, 1981).
52. Peter Bürger, *Theory of Avant-garde* (Minneapolis, Minnesota University Press, 1984), s. 92.
53. Steven Lukes, Carrithers vdl., *Category of the Person*'a sonuç yazısı, s. 298.
54. Andrew Ross, "The Politics of Impossibility," Richard Feldstein ve Henry Sussman (eds.) *Psychoanalysis and ...* (New York ve Londra, Routledge, 1990), s. 113.
55. Bkz. J. Laplanche ve J. B. Pontalis, *The Language of Psycho-Analysis*, s. 282-287'de "Oedipus Complex" maddesi.
56. Bkz. Charles Larmore, "The Concept of a Constitutive Subject," Colin McCabe (ed.), *The Talking Cure* (Londra, Macmillan, 1981). Bu noktayı tartışmasından ötürü Kate Nash'a teşekkür ederim.
57. Bkz. bu kitabın 4. bölümündeki "post-psikoanaliz" tartışması; Barret, "Concept of Difference"; ve "Words and Things: Materialism and Method in Contemporary Feminist Analysis," M. Barret ve A. Philips (eds.7, *Destabilizing Theory: Contemporary Feminist Debates* (Cambridge, Polity Press, 1992) içinde.
58. Corneluis Castoriadis, "The State and the Subject Today," *Thesis Eleven*, 24 (1989), s. 7, 37.
59. Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy* (New Haven ve Londra, Yale University Press, 1970), s. 439.
60. Anthony Giddens, "What Do Sociologists Do?", *Social Theory and Modern Sociology* (Cambridge, Polity Press, 1987), s. 18 vd.
61. Jean-Jacques Lecercle, *Philosophy through the Looking-glass* (Londra, Hutchinson, 1985), s. 179.

62. Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* (Londra, Athlone Press, 1984), Foucault'nun önsözüyle.
63. Feldstein ve Sussman, *Psychoanalysis and* .. s. 1-8.
64. Örneğin, Juliet Mitchell, Nancy Chodorow.
65. Foucault, *Power/Knowledge*, s. 97.
66. Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 97.
67. M. Barret ve M. McIntosh, *The Anti-social Family* (Londra, Verso, 1982).
68. Ricoeur, *Freud and Philosophy*, s. 258.
69. Nancy Chodorow, "Toward a Relational Individualism: The Mediation of Self through Psychoanalysis," *Feminism and Psychoanalytic Theory*.
70. John Brenkman, *Culture and Domination*, s. 187-188.

6. Tarih, Söylem, 'Hakikat' ve Erk: Foucault'nun İdeoloji Eleştirisi

1. Michel Foucault, "Truth and Power," *Power/Knowledge*, s. 118.
2. Bu bağlamda Barthes'ın ayıklık (*la clarté*) anlatımının (*Writing Degree Zero*'da) bir değerlendirilmesi için bkz. John Sturrock, "Roland Barthes," *Structuralism and Since* (Oxford University Press, 1979).
3. Jacques Derrida, *Dissemination*, çv. Barbara Johnson, (Chicago University Press, 1981).
4. Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, çv. A. M. Sheridan Smith (Londra, Routledge, 1972), s. 27.
5. Edward Said, "Michel Foucault, 1926-1984," Jonathan Arac (ed.), *After Foucault* (New Brinswick, Rutgers University Press, 1988), s. 10 içinde.
6. Foucault, *Archaeology of Knowledge*, s. 21-27.
7. Hubert Dreyfus ve Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Brighton, Harvester, 1982), s. 45-48.
8. Foucault, *Archaeology of Knowledge*, s. 85-86.
9. Deleuze, *Foucault* (Minneapolis, Minnesota University Press, 1988), s. 1.
10. Foucault, *Archaeology of Knowledge*, s. 37-38.
11. Bkz. Fontana ve Pasquino ile söyleşi, Foucault, *Power/Knowledge*

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

12. Foucault, "Politics and the Study of Discourse" (*Esprit*, 1968'den çevrilen bir makale), *Ideology and Consciousness*, 3 (1978), s. 7-26.
13. Foucault, *Archaeology of Knowledge*, s. 49.
14. İbid., s. 47-48.
15. Kritzman, *Michel Foucault*, s. 8.
16. Foucault, *Archaeology of Knowledge*, s. 9-10.
17. İbid., s. 13.
18. Foucault, "Nietzsche, Geneology, History," Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader* (Harmondworth, Pregrine Books, 1986), s. 77 içinde.
19. İbid., s. 80-83,
20. İbid., s. 83-86, 89.
21. Foucault, "The Order of Discourse," çv. Ian McLeod. Robert Young (ed.), *Untying the Text* (Londra, Routledge, 1981), s. 69 içinde.
22. Foucault, "Order of Discourse," s. 69.
23. Kritzman, *Michel Foucault*, s. 112.
24. Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory* (Londra, Macmillan, 1979), s. 253 cd.
25. Bkz. Dreyfus ve Rabinow, *Michel Foucalut*, bölüm 4.
26. Foucault, *Power/Knowledge*, s. 115.
27. İbid., s. 116.
28. İbid., s. 142.
29. Kritzman, *Michel Foucault*, s. 104-105.
30. İbid., s. 103-104.
31. Foucault, "The Subject and Power" (Sonsöz), Dreyfus ve Rabinow, *Michel Foucault*, s. 217, 219 içinde.
32. Bu ayrımların değerlendirilmesi için bkz. Foucault, "Subject and Power," ve Colin Gordon'un Foucault, *Power/Knowledge*'ye sonsözü, s. 251.
33. Foucault, "The Eye of Power," *Power/Knowledge*, s. 147.

34. Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (Harmondworth, Peregrine Books, 1979), s. 2 [*Hapishanenin Doğuşu*, çv. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge, 1992.]
35. Kritzman, *Michel Foucault*, s. 46.
36. Stuart Hall, "Rethinking the 'Base and Superstructure' Metaphor," s. 52.
37. David Couzens Hoy, "Power, Repression, Progress: Foucault, Lukes, and Frankfurt School," *Foucault: A Critical Reader* (Oxford, Basil Blackwell, 1986), s. 142.
38. Alan Sheridan, *Michel Foucault: The Will to Truth* (Londra, Tavistock, 1980), s. 70.
39. İbid., s. 73.
40. Foucault, *Power/Knowledge*, s. 58-59.
41. Kritzman, *Michel Foucault*, s. 118.
42. Barry Smart, "The Politics of Truth and the Problem of Hegemony," Hoy, *Foucault*, s. 160 içinde.
43. Barry Smart, *Foucault, Marxism and Critique* (Londra, Routledge, 1983), s. 38-42.
44. Smart, "Politics of Truth," s. 161.
45. Kritzman, *Michel Foucault*, s. 33.
46. Foucault, "Order of Discourse," s. 52-55.
47. Sheridan, *Michel Foucault*, s. 23.
48. Foucault, "Order of Discourse," s. 55.
49. İbid., s. 60.
50. İbid., s. 61.
51. Kritzman, *Michel Foucault*, s. 107.
52. Foucault, "What Is An Author?", Rabinow, *Foucault Reader* içinde; Roland Barthes, "The Death of the Author," *Image-Music-Text* (Londra, Fontana, 1977).
53. Foucault, *Archaeology of Knowledge*, s. 17.
54. Kritzman, *Michel Foucault*, s. 251.
55. Gary Gutting, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason* (Cambridge University Press, 1989), s. 274-277.
56. Paul Bové, "The Foucault Phenomenon; The Problematics of Style" (Önsöz), Deleuze, *Foucault*, s. xiii içinde.

57. İbid., s. xxvi.
58. Richard Rorty, "Foucault and Epistemology," Hoy, *Foucault*, s. 43 içinde.
59. Gutting, *Foucault's Archaeology*, s. 285.
60. Rorty, "Foucault and Epistemology," s. 48.
61. Foucault, *Technologies of the Self*, ed. Luther H. Martin vdl. (Londra, Tavistock, 1988), s. 146.
62. Biddy Martin, "Feminism, Criticism, and Foucault," Irene Diamond ve Lee Quinby (eds.), *Feminism and Foucault* (Boston, Horteastern University Press, 1988), s. 13 içinde.
63. Foucault, *Archaeology of Knowledge*, s. 55.
64. Foucault, *Language, Counter-memory, Practice*, ad. Donald Bouchard (Ithaca, Cornell university Press, 1977), s. 221-222.
65. İbid., s. 227.
66. İbid., s. 226.
67. Kritzman, *Michel Foucault*, s. 252-253.
68. İbid., s. 253-254.
69. Ian Hucking, "Selgimprovement," Hoy, *Foucault*, s. 237 içinde.
70. İbid., s. 236.
71. Foucault, *The Care of the Self* (New York, Vintage, 1988).
72. Foucault, *Technologies*, s. 18.
73. Bkz. John Rajchman, *Michel Foucault: The Freedom of Philosophy* (New York, Columbia University Press, 1985), s. 36.
74. Dikkate değer bir istisna: Feminist tarihçi Joan Wallach Scott, *Gender and the Politics of History* (New York, Columbia university Press, 1988).
75. Foucault, *Power/Knowledge* s. 58-59.
76. Barret, *Women's Oppression Today*, s. xxvi-xxviii.
77. Martin, "Feminism," s. 15.
78. Charles Taylor, "Foucault on Freedom and Truth," Hoy, *Foucault*, içinde.
79. Nancy Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory* (Cambridge, Politiy Press, 1989), s. 57.
80. Martin, "Feminism," s. 17.

81. Monique Plaza, "Our Costs and Their Benefits," *m/f*, 4 (1980).
82. Kritzman, *Michel Foucault*, s. 204.
83. İbid., s. 284.
84. Edward Said, *The Word, the Text, and the Critic* (Londra, Faber and Faber, 1984), s. 222; Edward Said, "Michel Foucault," s. 9-10.
85. Mark Poster, "Foucault and the Tyranny of Greece," Hoy, *Foucault*, s. 214, 219 içinde.
86. Kritzman, *Michel Foucault*, s. 3-16.
87. Barret, "The Place of Aesthetics in Marxist Criticism" Cary Nelson ve Lawrence Grossberg (eds.7, *Marxism and Interpretation of Culture* (Illinois university Press, 1988) içinde s. 700-701'de bu yorum ayrıntılandırılıyor.
88. Terry Eagleton, *The Ideology of Aesthetic* (Oxford, Basil Blackwell, 1990), s. 395.
89. Anthony Giddens, *Social Theory and Modern Sociology* (Cambridge, Polity Press, 1987), s. 98.
90. Taylor, "Foucault," s. 85; Foucault'dan aktarma, *La Volonté de Savoir* (Paris, Gallimard, 1976), s. 124'den; Foucault, *The History of Sexuality* (New York, Vintage, 1980), cilt 1, s. 94-95.
91. Taylor, "Foucault," s. 88.

7. Sonuç: Post-Marksizm ve İdeoloji Kavramı

1. Vincent Descombes, *Modern French Philosophy* (Cambridge University Press, 1980), s. 137.
2. Rorty, "Pragmatism, Relativism, Irrationalism," *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis, Minnesota University Press, 1982), s. 166.
3. Edward Said, *Orientalism* (Londra, Routledge, 1978).
4. Meaghan Morris, *The Pirate's Fiancée: Feminism, Reading, Postmodernism* (Londra, Verso, 198), s. 53.
5. Terry Lovell, *Pictures of Reality*, s. 37.
6. Bkz. Roy Bhaskar, *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences* (Brighton, Harvester, 1979) ve William Outhwaite, *New Philosophies of Social Science: Realism, Hermeneutics and Critical Theory* (Londra, Macmillan, 1987).

7. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (Londra, Sheed and Ward, 1975). Gadamer üzerine yorum için bkz. William Outhwaite, "Hans-Georg Gadamer," Quentin Skinner (ed.), *The Return of Grand Theory in the Human Sciences* (Cambridge University Press, 1985) içinde ve Georgia Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason* (Cambridge, Polity Press, 1987). Habermas, Ricoeur, Gadamer, Karl-Otto Apel ve daha önceki felsefecilerden Dilthey, Droysen ve Schleiermacher'in eserlerini de kapsayan yorumbilime ilginin canlanması, Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics* (Londra, Routledge, 1980)'de açıklanıyor.
8. Jürgen Habermas, "Questions Concerning the Theory of Power: Foucault Again," *The Philosophical Discourse of Modernity*, çv. Frederick Lawrence (Cambridge, Politiy Press, 1987), s. 268.
9. İbid., s. 278.
10. John Brenkman, Culture and Domination.
11. Paul Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, ed. George H. Taylor (New York, Columbia University Press, 1986), s. 103 vd.
12. Derrida, "Women in the Beehive: A Seminar with Jacques Derrida," Alice Jardine ve Paul Smith (eds.), *Men in Feminism* (Londra, Methuen, 1977), s. 194 içinde.
13. Örneğin bkz. Gayatri Chakravorty Spivak, "Feminism and Deconstruction, Again," Theresa Brennan (ed.), *Between Feminism and Psychoanalysis* (Londra, Methuen, 1989) içinde; Denise Riley, *Am I That Name? Feminism and Category of "Women" in History* (Londra, Macmillan, 1988); Joan Wallach Scott, *Gender and the Politics of History* (New York, Columbia University Press, 1988).
14. Derrida, "Like the Second of the Deep Sea within a Shell: Paul de Man's War," *Critical Inquiry*, cilt 14 (198); Derrida, "The Laws of Reflection: Nelson Mandela, in Admiration," Derrida ve Mustafa Tlili (eds.), *For Nelson Mandela* (New York, Seaver Books, 1987) içinde. Bu metine dikkatimi çektiği için Morag Shiach'a teşekkürler.
15. Bkz. John B. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology* (Cambridge, Polity Press, 1984) ve *Ideology and Modern Culture* (Cambridge, Polity Pres, 1990).