Serpil SANCAR ÜŞÜR

ideolojinin serüveni

Yanlış Bilinç ve Hegemonyadan Söyleme

İMGE kitabevi

İMGE kitabevi

Doç. Dr. Serpil Sancar Üşür, 1954 yılında Ankara'da doğdu. Lisans eğitimini Siyasal Bilgiler Fakültesi İktisat ve Maliye bölümünde, doktorasını da yine aynı fakültenin Siyaset Bilimi dalında tamamladı. Halen Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde Siyaset Bilimi dalında dersler veren yazar, siyasal kültür ve bilinç ile toplumsal cinsiyet alanlarında çalışmalar yapıyor. Aynı zamanda Kadın Araştırmaları Merkezi'nin kurucu ve katılımcılarından olan yazarın ilk kitabı *Din, Siyaset ve Kadın: İran Örneği* 1991 yılında yayımlandı. Bu dönemde *Latin Amerika'da Askeri Diktatörlük ve Kadın* (1990) ve *İran Devrimi, Din, Anti-Emperyalizm ve Sol* (1992) adlı iki çeviri kitabın derlemesini yaptı. İlgi alanına giren konularda çeşitli yayımlanmış yazıları bulunan yazarın bu kitabı ideoloji kavramı çerçevesinde siyasal anlamın oluşumunu açıklamaya çalışan kuramsal tartışmalar hakkında bir deneme niteliği taşıyor.

Serpil Sancar Üşür
İdeolojinin Serüveni
© İmge Kitabevi Yayınları, 1997
Tüm hakları saklıdır.
ISBN 975-533-196-4
1. Baskı: Haziran 1997

Kapak Tasarımı
Elvan Özsezgin

Dizgi
İmge Ajans

Kapak Baskısı
Pelin Ofset 418 70 93

İç Baskı ve Cilt
Cem Ofset 385 37 27

İmge Kitabevi
Yayıncılık Paz. San. ve Tic. Ltd. Şti.
Konur Sok. No: 3 Kızılay 06650 Ankara
Tel: (312) 419 46 10 - 419 46 11
Faks: (312) 425 65 32
İnternet: www.imge.com.tr
E-posta: imge@www.imge.com.tr

Serpil Sancar Üşür

İdeolojinin Serüveni

Yanlış Bilinç ve Hegemonyadan Söyleme

İMGE kitabevi

İçindekiler

I. Giriş 7

II. Marx'ın Kuramsal Mirası
Toplumsal Pratik ve İdeoloji İlişkisi 11

III. Hegemonya Kavramı ve Egemen İdeoloji Kuramı 25
1. Antonio Gramsci ve Hegemonya Çözümlemesi 28
2. Louis Althusser: İdeolojinin Yapısal Çözümlenmesi ve Öznelerin Temsiline Dayalı Bir Sistem Olarak İdeoloji 41
3. İndirgemecilik ve Belirlenme Sorunundan Kopuş ve İdeolojinin Özerkliğinin İlanı: Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe 50
4. İdeoloji Kavramının Sonu mu? 62

IV. Toplumsalın Söylemselliği ve Anlamın Kuruluşu 69
1. Toplumsal Pratik Olarak Dil ve Yapısal Dilbilimin Kuramsal Mirası 73
2. Dil Çözümlemesinden Söylem Çözümlemesine: Yapısalcılık Sonrası Tartışmalar 88
2.1. Söylem ve Anlamlandırma Edimi 93

2.2. Söylem ile İdeoloji Kavramları Arasındaki İlişki ve Söyleme Dışsal Belirleyici Sorunu....104
2.3. Söylemde İktidar ya da İktidarın Söylemselliği....114
2.4. Foucault'da Söylem, İktidar ve Öznenin Oluşumu....119
2.5. Söylem ve Gerçeklik Sorunları....123

V. Metin, Yorum ve Yorumsama....129

VI. Bir Değerlendirme: Çözümleme Düzeylerini Ayrıştırma....145

Kaynakça....151

I. Giriş

Bu çalışmanın amacı ideoloji kavramının tanımlanmasında son yüzyıl içinde ortaya çıkan dönüşümleri, bu dönüşümleri oluşturan kuramsal tartışmaların yoğunlaştığı bazı temel soruları ve yanıtlarını takip ederek yorumlamaya çalışmaktır. Bu bakış açısından bu çalışma, ideoloji kavramını yeniden şekillendiren üç ayrı yaklaşımı, bu yaklaşımların önemli varsayımları ve önde gelen düşünürleri çerçevesinde ele alarak değerlendirecektir. Söz konusu yaklaşımlardan ilki ideolojiyi toplumsal gerçekliğin öznelerin bilincinde bir yanılsama ile oluşan bilgisi, diğer deyişle *yanlış bilinç* olarak tanımlar. Bu tanım çerçevesinde ideoloji, toplumsal gerçekliğin çarpık ve bozulmuş bir bilgisi olarak ortaya çıkar. İkinci yaklaşım ideoloji kavramını toplumsal sistemin çatışmalı yapısını bir arada tutan ve esas olarak toplumsal sistemin kendini yeniden üretmesini sağlayan egemen ideoloji olarak ele alır ve bu çerçevede ideoloji kavramı ile *hegemonya* kavramı arasında kuramsal bir ilişki kurar. Üçüncü yaklaşım ise bütün toplumsal ilişkilerin ancak dil dolayımıyla gerçekleşen pratikler olduğu gerçeğinden hareketle, ideoloji kavramının açıklamaya çalıştığı toplumsal düşünce, değer ve anlamların oluşumunu toplumsal anlamların belirlenmesi / sabitlenmesi olarak, *söylem* kavramı aracılığıyla ele alır.

Bu üç yaklaşımın temel varsayımları ve farklarını be-

lirlemeye geçmeden önce bu çalışmanın nasıl bir ideoloji kavramından hareket ettiğini belirtmek gerekli olabilir. *İdeoloji*, en genel anlamında, toplumsal yaşamla ilgili düşünce, anlamlar ve sembolik temsillerin alanına işaret eden bir kavramdır. Bu en genel çerçeveyi daha daraltarak bir tanımlamaya gitmezsek aynı alana işaret eden *kültür* kavramı ile ideoloji kavramı arasındaki ayrımı gözden kaçırmış oluruz. Her tür toplumsal düsünce ve anlamın ideoloji olarak adlandırılmasını engellemek için ideolojinin daha çok, farklı toplumsal anlam ve değerlerin çatıştığı bir alanda oluşan toplumsal düşünce olarak tanımlanması sorunu bir ölçüde çözer. İdeolojinin, bu şekilde, *toplumsal çatışmalar* alanındaki farklı bilinç formları olarak tanımlanması hangi toplumsal çatışmaların ideoloji ile ilişkilendirileceği ve toplumsal çatışmadan bahsettiğimizde devreye giren *toplumsal iktidar* kavramıyla ideoloji kavramının nasıl bir ilişkisi olduğu sorularını akla getirir. İdeoloji, toplumsal iktidar ilişkileri sayesinde oluşan ve kendisi de iktidar ilişkilerinin oluşum dolayımı olan toplumsal düşünce ve anlamlar olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda ideoloji kavramı toplumsal iktidar ilişkilerinin temelindeki maddi yaşamla, diğer deyişle insanların kendi yaşamlarını sürdürmek için yarattıkları *maddi toplumsal pratikler* ile ilgilidir. İdeolojik düşünce, bu tanımlama çerçevesinde, toplumsal olmayan bireysel düşünceden, bir toplumsal çatışmanın alanı olmayan (ya da bu niteliği zaman içinde yitirmiş olan) folklorik değerlerden, bir toplumsal iktidar ilişkisini kurmak veya değiştirme ile bağlantısı bulunmayan düşünce ve anlamlardan ayrı tutulmalıdır. Bu tanım bizi, bir yandan, makro toplumsal çözümleme düzeyinde, maddi toplumsal pratikler içinde yaşanan toplumsal çatışmaların içinde oluşan toplumsal düşünce olarak ideoloji kavramına götü-

rürken, diğer yandan da bu çatışmaları bir toplumsal anlamlandırma pratiği olarak görerek, daha mikro düzeyde, ideolojinin tanımlayıp adlandırdığı *ideolojik özne* sorununa götürür. Bu bağlamda ideolojik düşünce, öznele-ri farklı toplumsal pratikler içinde tanımlayıp adlandırır; kendisi de öznelerin *öznellikleri* ile yeniden ve yeniden biçimlenir. İdeolojik toplumsal pratik içinde öznelerin tanımlanıp konumlandırılması bu özneler arasındaki farkların, ya da, daha açık anlamda hiyerarşilerin belirlenmesi demektir. İdeolojinin, öznelerin arasındaki iktidar ilişkilerini tanımlıyor olması, ideoloji ile toplumsal iktidar arasındaki sıkı bağlantıyı açığa çıkarır. Diğer yandan, bu öznelerin iktidar ilişkileri karşısında, bu ilişkileri nasıl dönüştürdükleri sorusu, bizi öznelliğin ideoloji ile ilişkisini, yani *toplumsal kimliklerin* oluşumunu açıklayacak yanıtları bulmaya iter. İdeoloji ile öznelerin ilişkisi bağlamında ideolojik pratiklerin anlaşılması demek, *gündelik yaşam* içinde öznelerin somut ideolojik oluşumlarının anlaşılması demektir. İdeoloji, gündelik yaşamın somutluğu içinde her gün yeniden yeniden oluşan, özneleri belli konumlara çağıran bir *söylemsel* akış olarak yaşanır. Bu somutluk düzeyi ideolojinin anlaşılmasında mikro çözümlemeleri zorunlu kılar. Makro toplumsal düzeydeki çözümlemelerle uğraşan ideoloji kuramlarının zaman içinde yerlerini gündelik dilin ideolojik boyutlarını araştıran çalışmalara bırakmasının nedenini burada aramak gerekir. ideolojik toplumsal pratikleri açıklama çabasındaki makro ve mikro bakış açıları arasındaki kuramsal gerilim bu bağlamda hala güncelliğini korumaktadır. Bu çalışma boyunca da ideoloji kavramıyla ilgili çözümleme çabalarının nasıl makro düzeyden mikroya doğru hareket ettiğini, bu değişimin çözdüğü ve yarattığı sorunları göstermeye çalışacağız.

II. Marx'ın Kuramsal Mirası:
Toplumsal Pratik ve İdeoloji İlişkisi

Marx'ın ideoloji kuramına katkısı, düşünce ve bilincin oluşumu üzerindeki tartışmaları insan psikolojisi üzerindeki tartışmalardan toplumsal gelişmenin dinamikleri üzerine kaydırmasıdır (Dant,1991; 57). Bilincin oluşumunun temellerini insanın toplumsal pratiklerinde arama tezi Marx'ındır ve bu tez ile yanlış bilginin doğru bilgiye dönüştürülmesi sorunu, düşüncenin kendi içinde tartışma ile elde edilebilecek bir dönüşüm olarak yorumlanmaktan kurtulmuştur. Toplumsal düşüncedeki yanılsamanın nedeni, idealist felsefenin iddia ettiği gibi, eksik ya da yanlış bilgilenmede değil, insanın toplumsal pratiği ile insanın bilinci arasındaki ilişkinin niteliğinde yatmaktadır. Toplumsal pratik ile insan bilinci arasında kurulan ilişki Marx'ın yazılarında tekil bir açıklama içinde bulunmaz. Bu nedenle Marx'ın konuya ilişkin çeşitli formülasyonları üzerinde durmak gerekir.

Marx'ın, toplumsal bilincin bir tarzı olarak ideoloji üzerinde yürüttüğü tartışmaların önemli bir kısmı onun idealist ve materyalist felsefi yaklaşımlar arasında çizmeye çalıştığı sınır çabalarından kaynaklanır. Marx'ın ele alacağımız önermelerinin hemen hepsi, dönemin bu idealist-materyalist felsefe farklılaşması polemiklerinin izini taşır. Marx'ın üzerinde duracağımız ilk tanımlaması toplumsal bilincin nasıl belirlendiğine ilişkin en genel sınır-

ları çizmektedir:

> Kendi tasarımlarının, kendi düşüncelerinin v.b. üreticisi insanlardır, ama gerçek, faal, kendi üretici güçlerinin ve bunlara tekabül eden ilişkilerin, alabilecekleri en geniş biçimleri de dahil olmak üzere, belirli bir gelişmesiyle koşullandırılan insanlardır (Marx ve Engels, 1974; 47).

Marx bu tanımlamasında insanın toplumsal bilincinin, hem onun üretken güçleri ve buna denk düşen üretim ilişkilerinin koşulladığı oluşumundan, hem de bu bilincin doğrudan insanın kendisi tarafından üretilmesinden bahsetmektedir. Yani, bu tanım hem nesnel hem öznel belirlenime atıfta bulunmaktadır. Metnin devamı ise farklı bir tartışmayı gündeme getirir:

> Eğer her ideolojide insanlar ve onların ilişkileri bize *camera obscura*'da imişcesine başaşağı görünüyorsa, bu olay da, tıpkı nesnelerin, gözün ağtabakası üzerindeki tersliğinin onun doğrudan fiziksel yaşam sürecinden ileri gelmesi gibi, onların tarihsel yaşam süreçlerinden ileri gelir (*ibid*).

Bu tanımlama ise, ideolojinin maddi gerçekliğin tersine dönmüş ifadesi olduğunu söylemektedir. *Camera obscura* metaforu ile Marx'ın tanımlamaya çalıştığı tersine dönme ilişkisi çoğu zaman 'yanlış bilinç' olarak yorumlanmıştır. Aynı zamanda bu tür bir 'tersine dönme' metaforu açıkca Hegel'in izlerini taşımaktadır. İnsanın maddi-nesnel gerçeklik içindeki konumunun onun zihninde kamerada tersine dönmüş görüntüye benzer biçiminde oluşumu olarak tanımlamak, doğru bilinç ve yanlış bilinç arasında bir ayrım yapmak anlamına gelmektedir. Öyleyse ideoloji maddi koşulların yansıması değil, farklı olarak bu koşulların yanlış bilgisidir. Bu tanımın sonucu, yanlış bilginin kaynağı olan ideoloji ile doğru bilgi-

nin kaynağı olan bilimin, birbirini dışlayıcı kavramlar olarak tanımlanmasıdır. Marx'ın bu ideoloji tanımının yanlış bilinç olarak algılanması yoğun tartışmalara yol açmıştır. David McLellan'a göre Marx hiçbir metninde 'yanlış bilinç' kavramını kullanmaz (McLellan, 1986; 18). Martin Seliger ise bu tanımın Marx'ın en zayıf ve eleştiri gerektiren noktası olduğunu (Seliger, 1979; 33) ileri sürer.

Marx'ın ideoloji kavramıyla ilgili bu tanımlamalarını devam ettirecek olursak yeni boyutların ortaya çıktığını görürüz. Marx, bir başka bağlamda gerçekliğin yansıması olarak ideolojiden bahseder. İdeoloji, gerçeklik hakkında bir yanılsama değil, onun bilinç düzeyindeki bir izi, bir görünümüdür.

> Gerçek, etkin insandan hareket edilir, onların gerçek yaşam sürecinden hareketle bu yaşam sürecinin ideolojik yansı (*reflexes*) ve yankılarının (*echoes*) gelişimini ortaya koyabiliriz. Ve hatta insan beyninin hayalleri (*phantoms*) bile deneysel olarak saptanabilen ve maddi temellere dayanan, insanların maddi yaşam süreçlerinden doğan yüceltmelerdir (*sublimates*). Bu bakımdan ahlak, din, metafizik ve ideolojinin tüm geri kalanı, aynı şekilde bunlara tekebül eden bilinç şekilleri, derhal bütün özerk görünüşünü yitirirler. Bunların tarihi yoktur; tersine maddi üretimlerini ve maddi ilişkilerini geliştirerek, kendilerine özgü olan bu gerçekle birlikte hem düşüncelerini hem de düşüncelerinin ürünlerini değişikliğe uğratan insanların kendileridir. Yaşamı belirleyen bilinç değildir. bilinci belirleyen yaşamdır (Marx ve Engels,1974; 47).

İdeolojinin insanın gerçek yaşam pratiği karşısında bir refleks, eko ya da 'fantom' olarak tanımlanması yanılsamadan çok *yansıma* anlamını taşımaktadır: ideolojik olgular maddi koşulların yansıması ile oluşur. Burada

maddi koşullar ile ideolojik olgular arasındaki ilişki tek yönlü bir belirleme ilişkisidir. 'Gerçek' olan ile ideolojik olan iki ayrı düzey, hatta karşıtlık olarak ele alınır.

Marx'ın ideoloji tanımlamaları bağlamında ele alabileceğimiz üçüncü bir yaklaşım, kavramı, egemen sınıflar, onların nesnel çıkarları ve bu çıkarları yeniden üretecek düşünceler ile ilişkilendirir. Bu yaklaşıma göre, toplumsal bilincin oluşumu ideoloji ile toplumsal sınıflar arasındaki ilişkinin niteliğine bağlıdır...

> Yöneten sınıfın düşünceleri her dönemde yöneten düşüncelerdir, yani toplumun maddi güçlerini yöneten sınıf aynı zamanda entellektüel güçlerini de yönetir. Maddi üretim güçlerini kendi elinde tutan sınıf aynı zamanda zihinsel (*mental*) üretimi de denetler, yani, bu sayede, genel olarak söylemek gerekirse, zihinsel üretim araçlarından yoksun olanların düşünceleri de tabi hale gelir (*ibid*, 64).

Burada Marx egemen sınıfın nesnel çıkarları ile egemen fikirler arasında doğrusal bir ilişki kurar. Çünkü maddi üretim araçlarını kontrol eden egemen sınıf aynı zamanda bu konumunun sağladığı dolayım ile ideolojik aygıtları da kontrol eder. Diğer bir deyişle, egemen sınıfın çıkarlarını temsil eden düşünceler, bu sınıfın yapısal avantajları nedeniyle toplumun egemen düşünceleri haline gelir. Egemen sınıfın düşüncelerinin egemen düşünceler haline gelebilmesi aynı zamanda egemen sınıfın kendi nesnel çıkarlarını bilen ve kolaylıkla ideolojik olarak tanımlayabilen bir sınıf olarak da kabul edildiğini göstermektedir. Fakat aynı bilinç durumunun yönetilen sınıflar için nasıl olanaksız olduğu çok açık değildir. Aslında burada Marx'ın ifadesi bize ekonomik düzeydeki sınıf konumları ile bu konumların ideolojik düzeyde temsili arasında, en azından egemen sınıflar açısından, her-

hangi bir uyumsuzluk göstermeyecek düzeyde açık bir ilişki olarak tanımlandığını göstermektedir. Marx'ın bu tanımı çoğu zaman Marksist kuram içinde ideoloji kavramının maddi koşullar ve sınıfsal konumlar tarafından belirlenen bir kavram olarak ele alınmasına yol açmıştır (Therborn, 1980; 9). Sınıfsal konumlar ile ideolojik yapılanma arasında bu tür dolaysız ve zorunlu bir tekabüliyet ilişkisinin varsayılması ideoloji kuramları bağlamında en çok tartışılan bir konu olmaya devam etmiştir.

Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* adlı yapıtının önsözünde ideoloji kavramını, farklı bir ifade içinde, altyapı-üstyapı metaforunu kullanarak tanımlar:

> ... Ekonomik temelin değişimiyle geniş, sınırsız üstyapı da az ya da çok bir hızla dönüşür. Böyle bir dönüşümü değerlendirirken doğa biliminin kesinliği derecesinde belirlenebilen üretimin ekonomik koşullarının maddi dönüşümü ile insanların çatışmaların bilincine vardıkları ve bunun savaşımını verdikleri hukuki, siyasal, dinsel, estetik ya da felsefi, kısacası bütün ideolojik biçimler arasında daima bir ayrım yapılmalıdır. Bireyin kendi kendine düşündüklerine bağlı olarak ortaya çıkmadığını bildiğimize göre böyle bir dönüşüm sürecini de (bireyin) kendi bilincine dayanarak yargılayamayız; tersine, bu bilinç maddi yaşamın çelişkilerinden çıkılarak açıklanmalıdır (Marx, 1973; 182).

Bu ifadede Marx ideolojiyi, üretimin ekonomik koşullarının maddi dönüşümüne paralel olarak açıklanabilecek, insanların yaşadıkları çelişkilerin bilincine vardıkları ve bu bilincin yarattığı bir 'mücadele' içinde konumlandıkları alan olarak tanımlamaktadır. İdeolojinin, bireylerin kişisel kanaatleri olarak değil, maddi yaşamın çelişkilerinin oluşturduğu toplumsal bilinç olarak kavranması söz konusudur. Bu önermelerin yarattığı tartışma-

ların ilki, Marx'ın ideolojiyi açıklamakta kullandığı altyapı-üstyapı metaforunun yarattığı sorunlar üzerinedir. Bu metaforik açıklama, Marx sonrası dönemde büyük ölçüde üstyapısal formların ekonomik yapının bir yansıması olduğunu söylemekten başka bir işe yaramadığı için geliştirilmekten çok yok ölmeye terk edilmiş bir önerme haline dönüşmüştür. İkinci olarak, ideolojinin Marx tarafından, bireylerin maddi yaşam koşulları içinde yaşadıkları çelişkilere ilişkin oluşturdukları toplumsal bilinç ve bu bilince ait bir mücadele alanı olarak tanımlanması, toplumsal çatışmaların öznel bilinçler ile ilişkisi sorununu gündeme getirmektedir. İdeolojinin maddi koşullar temelindeki çelişkilerin bir ürünü olarak ve bir mücadele içindeki öznenin kendi konumunun farkına varma bilinci olarak tanımı Marx'dan sonraki ideoloji kuramlarına önemli etkide bulunan bir önerme olmuştur. Özellikle Gramsci aracılığıyla, sınıf mücadelesi kavramı çerçevesinde yeniden açımlanarak geliştirilmiştir. Son olarak ise, Marx'ın bu ifadeleri ideoloji ile bilgi (mantıksal, rasyonel düşünme sonucu elde edilen bilgi) arasındaki ayrıma dikkati çekmektedir. İdeoloji ile bilgi (bilim) arasındaki ayrıma ilişkin tartışmalar ise esas olarak bu çalışmanın sınırları dışında tutulmuştur.

Marx'ın ideoloji kavramını altyapı-üstyapı metaforu çerçevesinde değerlendirmesini onun politik çözümleme yazıları ile birlikte ele almak yararlı olabilir. Napolyon dönemi Fransız politikasına ait çözümlemelerinde Marx, siyasal olanın ve devlet biçimlerinin hiç de doğrudan doğruya egemen sınıfların egemenlik biçimlerini yansıtmak zorunda olmadığını, tersine ekonomik düzeyde egemen olanla politik ve ideolojik düzeyde belirleyici olan sınıfların farklı dünya görüşlerine tekabül edebileceğini göstermeye çalışır (Hall, 1977; 60). Bu çözümlemelere ya-

pılan referanslar ile Marx'ın ideoloji kavramını nasıl tanımladığı konusundaki tartışmalar biraz daha netleşir. Metinler arasında kurulan bu ilişki ile Marx'ın ideoloji kavramı, altyapı düzeyinde egemen olan sınıfların, kendi maddi çıkarlarını temsil edecek olan bilinci öznelerin iradesi dışında, yapısal dolayımlarla, öznelere kabul ettirmesi şeklindeki mekanik tanımlardan kendini kurtarır. Marx'ın, bu noktada ideoloji kavramına getirmeye çalıştığı yeni açılımı anlamak için Marx'ın *Kapital* adlı yapıtında (Marx,1974), 'meta fetişizmi' kavramı bağlamın-da ideoloji kavramını yeniden kuramsal olarak nasıl ifa-de ettiğine bakmak gerekir. Marx'ın daha sonraki ideoloji kuramlarını da büyük ölçüde etkilemiş olan bu formülasyonu esas olarak toplumsal bilincin oluşumu sorununu, yani ideolojiyi, *praxis* kavramının kuramsal açılımı çerçevesinde ele almaktadır. Praxis kavramı bağlamındaki tanımlama, ideolojik formların, maddi pratiğin yansıması ya da yanılsamalı bilgisi olarak değil, nesnel gerçekliğin kendisindeki bir çarpıklığın bilinçlerde yarattığı kaçınılmaz yanılsama ya da tersine dönme olarak kavranmasına olanak sağlar. Dönemin popüler tartışma konusu olan dinsel düşüncenin niteliği üzerine yazdığı bir metinde Marx şöyle söylemektedir: "Dünyanın tersine dönmüş bir bilinci olan dini bu devlet ve toplum yaratır; çünkü onlar tersine dönmüş dünyanın kendisidir" (Marx, 1975; 244). Burada Marx bilinçte tersine dönmüş gibi görünen gerçekliğin aslında gerçek yaşamın kendisinde meydana gelen bir tersine dönme ilişkisine tekabül ettiğini belirtir. Diğer bir deyişle bireyler, gerçek dünyada yaşadıkları çelişkili durumlara karşı kendi bilinçlerinde bu çelişkiyi düşünsel düzeyde çözecek bir tutarlı açıklama geliştirirler. Yani, gerçek ilişkilerin bilgisinin bir yanılsaması olarak ortaya çıkan bilinç, bir yanlış ya

da eksik bilme sorunu değil, tersine toplumsal pratiğin kendisindeki tersine dönmenin bilinçte oluşturduğu zorunlu karşılıktır. Dolayısıyla sorun, iyi bir eğitimle veya sistematik bir düşünce ile aşılabilecek düşünsel yanlışlık sorunu değil, toplumsalın kendisinin çelişkili doğasının yarattığı, tarihsel olarak zorunlu, bir zihinsel durum çerçevesinde tanımlanır. Burada Marx bilincin gerçek yaşam koşullarından bağımsız olmadığını söyleyerek idealist felsefenin temel tezlerine karşı çıkmaya çalışmaktadır. Ama bilinç eğer maddi (gerçek) yaşam koşullarının pasif bir yansıması ise öznenin iradesinin, öznelliğin ve siyasal mücadelenin kuramsal konumu ne olacaktır? Marx'ın gerçek yaşam pratiği dediği şey hiçbir zaman sabit ve değişmez bir öze tekabül etmez. Tersine *praxis* (toplumsal pratik), insanoğlunun toplumsal yaşam içinde durmaksızın devam eden ve kendi yaşamını devam ettirme amacına yönelik emeği ve yaratısının bir ürünüdür (Larrain, 1983;19). Praxis, insanların maddi varlıklarını ve toplumsal ilişkilerini bilinçli ve duyarlı eylemleriyle üretme ve yaratma pratiğidir. İnsanoğlu bu sayede hem doğayı, hem toplumu hem de kendini dönüştürerek varolur. Bu toplumsal pratik, insan eyleminin temel paradoksunun açığa çıkmasıdır; kendi maddi varlığını devam ettirmek için kurduğu toplumsal ilişkiler ile bu ilişkiler sonucu ortaya çıkan işbölümü ve kurumlaşmanın doğrudan insanın kendi üzerinde bir egemenlik haline dönüşmesinin sürecidir. Dahası, insanın kendi yaşamını devam ettirme amacıyla ve özgür iradesiyle oluşturduğu bu ilişkiler tersine dönerek insanın kendi yaşam patiklerine hükmetmeye başlar. 'Nesnel bir güç' olarak ortaya çıkıp insana hükmetmeye başlayan, ama aslında insanoğlunun kendi emeğinin ürünü olan bu ilişkiler maddi yaşam pratiklerinin çatışmalı ve çelişkili niteliğini oluş-

turur. İnsanoğlunun toplumsal pratiği hem nesnel gerçekliğin kendisini yaratmakta, hem de bu nesnelliği kendi öznelliğini sınırlayacak ve tahakküm altına alacak şekilde yaratmaktadır:

> Eğer bu bireylerin gerçek ilişkilerinin bilince dayalı ifadesi yanılsama ise, eğer kendi tahayyüllerinde bunlar başaşağı duran gerçekliğe dönüşüyorsa, bu durum onların sınırlı maddi eylemlilik tarzlarının (*limited material mode of activity*) ve bundan çıkan sınırlı toplumsal ilişkilerinin bir sonucudur" (Marx ve Engels, 1974; 36). "Rekabet ile herşey tersine dönmüş görünür. Nihai ekonomik ilişkiler modelinin, gerçek varoluş ve bu ilişkilerin taşıyıcıları ve 'agent'larının düşüncelerinde yüzeysel olarak görünüşü ile onun derin, gizlenmiş (*concealed*) öz (*essential*) modeli ve buna tekabül eden düşünceler birbirinden çok farklı hatta birbirinin tersidir (Marx, 1974 ; 209).

Marx'ın bu formülasyonunda praxis kavramı aracılığıyla özne-nesne dikotomisinin yarattığı epistemolojik çıkmazları aşmaya çalıştığını görmekteyiz. Toplumsal pratik, öznenin eyleminin bir ürünüdür, ama maddi bir gerçeklik haline dönüşerek onun bilincinde zorunlu bir çarpıklık yaratan bir pratiktir. Gerçeklik, toplumsal pratiğin kendisidir, insanoğlu toplumsal pratiği kendi edimleri ile üretir ve dönüştürürken aynı zamanda onun bilgisine de sahip olur. Her türlü bilinç toplumsal pratiğin üretimi ve dönüşümü ile ilgilidir ve ondan çıkar (Larrain, 1982; 22). Bilinci yanılsamalı kılan, toplumsal pratiğin kendisinin eksik veya çarpık gelişimidir. Diğer bir deyişle toplumsal pratiğin kendisindeki bir tersine dönme, bilinçteki tersine dönmenin temelini oluşturur.

İnsanlar kendi gereksinmelerini karşılamak için çalışırken doğayla ve diğer insanlarla girdikleri özgür ilişki

sonunda bir toplumsal işbölümü ortaya çıkar ve insanların üzerinde yabancılaştırıcı bir güç olarak hüküm sürer. Diğer bir deyişle hayatını iyileştirmek için çalışan bir işçi kendi emeğinin ürünlerinin bir kısmının artı-değer olarak elinden alındığı kapitalist işbölümüne dayalı sömürü sistemi içinde bulur kendini. İnsan emeğinin kendi ürettiklerine bu anlamda yabancılaşması toplumsal pratiğin kendisinde bir çarpılma, tersine dönme yaratır. İşte bilincin bir yanılsama olarak ortaya çıkışı, aslında özgür bir seçim gibi oluşan emek sürecinin bir sömürü ve tahakküm ilişkisine dönüşerek insana hükmetmesidir. Gerçeklikteki çarpıklık (sömürü ilişkisine dönüşme), bilinçte ikinci bir tersine dönme ilişkisi ile eşit ve özgür insanın emeğinin ürünlerini satması olarak ortaya çıkar. Kısacası üretim sürecinde insanla insan arasında ortaya çıkan sömürü ilişkisi, üretilen malların değişim sürecinde metalar arasında bir değiştokuş gibi bir dolayımın devreye girmesiyle eşit ve özgürce yapılan bir sözleşme gibi algılanır. Bu durum Marx'ın *öz-görüngü, gerçek ilişki-fenomen biçimler*,v.b., kavramlarla ifade ettiği tersine dönmedir; bilincin zorunlu yanılmasıdır. Çarpık olan bilinç değil, gerçeğin (maddi toplumsal pratik) kendisidir.

Marx'ın bu tanımlamalarından çıkarabileceğimiz bir sonuç onun her tür toplumsal düşünceyi ideoloji olarak tanımlamadığıdır. Bir düşüncenin ideolojik olabilmesi için toplumsal pratik içinde varolan insanların sınırlı maddi pratik biçimleri ve toplumsal ilişkilerinden kaynaklanan ve esas olarak bu pratiğin içindeki çelişkileri görmelerini engelleyen bir niteliğe sahip olması gerekir. Yani, her düşünce ideolojik değildir; sadece nesnel çelişkilerin üstünü örterek onları öznelerin bilinçlerinden saklayan düşünceler ideolojiktir. Larrain bu tür bir ideoloji tanımını *negatif* ya da *eleştirel* ideoloji olarak adlandır-

maktadır (Larrain, 1979; 13-14). Daha sonra Eleştirel Okul ve Habermas'da da ortaya çıkacak olan bu tanım ideolojiyi kaçınılmaz olarak egemen sınıfın çıkarlarına hizmet eden ve egemen maddi çıkarların yeniden-üretimini olanaklı kılan düşünce olarak tanımlar. İdeolojik olarak tanımlanan düşünceler maddi toplumsal pratik içindeki gerçek çarpılmaları (çelişkileri), çıkarları bu toplumsal pratiği değiştirmek olan toplumsal kesimlerin gözlerinden saklayarak egemen maddi ilişkilerle özdeşleşmiş toplumsal grupların çıkarlarına hizmet eder. Marx'ın "egemen düşünceler egemen maddi ilişkilerin ideal açıklamasından başka birşey değildir" ifadesi bu bağlamda anlam kazanır.

Marx'ın ideoloji kavramlaştırmasının kısa bir değerlendirilmesi yaparsak birkaç temel noktada bu kuramsal mirasın özelliklerini ortaya koyabiliriz. İlk olarak, Marx'ın toplumsal pratiğin gelişimi sürecinde kendi içinde tersine dönmesi ve bunun insan iradesinin dışında, özneler tarafından denetlenemeyen bir nesnel devinimi olduğu tezi teleolojik bir tarih yorumlamasının kapılarını açık tutmaktadır. Tarihin gizil bir rasyonalite nedeniyle zaman içinde kendini açarak gelişimi fikri tipik Hegelci izleri içinde barındırmaktadır. Marx'da ideoloji, bireylerin toplumsal pratikleri içinde oluşan ve bu pratik içindeki çelişkileri öznelerin bilincinden saklayan düşünceler olarak tanımlanmakla birlikte aynı zamanda belli bir tarihsel konum açısından birey iradelerinden bağımsız, nesnel ve zorunlu düşüncelerdir de. İdeolojinin kendisi bir sonuçtur; maddi pratik içindeki özneler tarafından ideolojik düşüncenin somut bir oluşum olarak nasıl kurulduğu açıklanmaz. Öznelerin bilinci onların maddi pratik içindeki konumları tarafından belirlenir, ama öznelerin edimleriyle belirlenir. Böyle bir tanımda öznelerin öznel-

liğinin anlamı ne olabilir? Marx, özne-nesne kavramlarının dikotomik konumunu praxis (toplumsal pratik) kavramının çağrıştıracağı *öznel* deneyimler ve bu deneyimlerin öznelliklerini çözümlemeye sokarak aşmaya çalışır. Toplumsal pratik kavramı özne ile nesnenin birlikteliğini ve eşanlı oluşumunu açıklamayı olanaklı kılar. Ama bu ilişkide, öznenin nesnelleşmiş (objektifleşmiş) üretimi bilincin oluşumunda temeldir; nesnel olanın ayrıcalıklı konumu devam eder. Burada sorun nesnel olanın belirleyici konumundan çok, öznelliğin, nesnelliğin belli bir momentindeki konumu ile özdeşleşmesi, ya da başka bir deyişle nesnellik merkezli olarak zorunlu ve sabit kılınmasıdır. Bu formülasyon Marx'ın ideoloji kavramının en zayıf noktasını açığa çıkarır: öznelerin oluşumu ve öznelliğin kuramsal konumunu açıklamanın olanaksızlığı. Oysa ki toplumsal pratiğin içindeki çelişkilerin öznelerin biçimlendirmeleriyle oluşumu, yani sınıf mücadelesi kavramının işaret ettiği karmaşık süreç, ideolojik şekillenmenin belli bir nesnellik anındaki farklı öznellik olasılıklarına yaptığı göndermeyi işaret eder. Yani, sınıf mücadelesi kavramını kuramsal çözümlemeye sokmak demek öznelerin öznelliklerini dikkate almak demektir. Bir ideoloji kuramının bu tanımlanan toplumsal pratiği çözümlemekten kaçınabilmesi düşünülemez. Aksi takdir-de aynı nesnellikler içindeki öznelerin farklı bilinç konumlarını açıklamak olanaksızlaşır. Marx'ın kuramsal mirasının zaman içinde, özellikle Gramsci aracılığıyla, nasıl öznelliklerin çözümlenmesine doğru evrildiğini gelecek bölümlerde tartışacağız.

Marx'ın ideoloji kavramlaştırmasının ikinci önemli kuramsal mirası ideolojik düşünceyi diğer düşüncelerden ayırarak sadece egemen maddi ilişkilerin devamını olanaklı kılan düşünceye ideolojik nitelemesini yakıştır-

masıdır. Yani, ideoloji ancak iktidar ilişkilerinin asimetrik kıldığı toplumsal ilişkiler içinde oluşan toplumsal bilinçtir ve bize sürekli iktidar ilişkilerinin çarpıttığı, bozduğu bilinç biçimlerini dikkate almamızı hatırlatır. İdeolojinin *eleştirel* tanımı olarak adlandırılan bu özellik ideoloji çözümlemelerine aynı zamanda toplumda varolan ve çoğu zaman normal ve doğal kabul edilegelen iktidar ilişkilerini açığa çıkarma olanağını verir. Marx'ın en önemli kuramsal mirası, ideoloji çözümlemeleri ile iktidar çözümlemelerinin aynı anda yapılması gereğine dikkat çeker.

III. Hegemonya Kavramı ve Egemen İdeoloji Kuramı

İdeoloji konusunda kuramsal bir yeniden doğuş, ya da diğer bir deyişle ideoloji kavramının üzerindeki tartışmaların yoğunlaşması 20. yüzyılın ikinci yarısına, iki dünya savaşından ve Avrupa'daki bir dizi sosyalist devrim denemelerinden kapitalist sistemin sarsılmak bir yana güçlenerek çıkması ertesine rastlar. Kapitalizmin neden kolay yıkılmayan bir sistem olduğuna ilişkin çözümlemelerin ağırlığı, kapitalizmin ekonomik sisteminin niteliğinden politik, kültürel ve ideolojik süreçlerle kapitalizmin kendini yenileme potansiyeline kayar. Klasik Marksizmin kapitalizmin emek süreçleri üzerine yoğunlaşması, siyasal ve ideolojik süreçler konusundaki analizlerin çoğu eleştirel kuramlar içinde ihmal edilmesi ile sonuçlanmıştır. Kapitalist devletin, Marksizm içinde sadece burjuvazinin baskı ve şiddete dayalı yönetim aygıtı olarak ele alınıp tanımlanması, kapitalizmin kültürel ve ideolojik boyutta kendisini nasıl sürekli yenileyebildiğini açıklamaya yetmemektedir. Gelişmiş kapitalist toplumların kültürel ve ideolojik süreçlerini anlamaya yönelik yeni kuramsal çabaların sorduğu temel soru, kapitalizmin nasıl olup da açık bir şiddete ve zorbalığa başvurmadan kitleleri yönetme becerisini gösterebildiğidir. Diğer bir deyişle, artık yanıtı aranan soru, kapitalizmin üretim pratiklerinin yarattığı toplumsal çarpıklıklar değil,

kapitalizmin parlamenter demokratik bir siyasal sistem içinde yönetilen sınıfların onayını nasıl kazandığıdır.

Yanlış bilinç kuramı bağlamında, maddi/nesnel yapının ve toplumsal pratiğin yanılsamalı bilgisi olarak tanımlanan ideoloji kavramı, Marx'ın da katkısıyla, gerçeklikte kapitalizmin yarattığı çelişkilerin üstünü örten ve onları görünmez kılarak insanların bilincinde maddi olarak egemen güçlerin çıkarlarıyla uyumlu bir yaşam bilgisi yaratan bilinç türü şeklinde anlaşılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda, yanılsama kuramı çerçevesinde ideoloji kavramının *yapı*'nın insan zihnindeki etkisine indirgendiğini söyleyebiliriz. Bu indirgemeciliğin yarattığı sorunlar daha sonraki ideoloji tartışmaların odak noktalarından biri olmuştur. Bunun yanısıra, üretim süreçlerindeki konumlarıyla tanımlanan toplumsal sınıfların nasıl olupda ideolojik ve politik süreçlerde farklı temsillere olanak sağladığı sorusu da hala açıklama bekleyen canalıcı noktalardan biri olmaya devam etmiştir Bu kuramsal sorunları aşacak biçimde, ideoloji kavramı etrafındaki tartışmaların söz konusu dönemde yeniden yoğunlaştığını görüyoruz. İdeoloji kavramının bu yeni tartışmalar içinde hegemonya kavramı merkezli yeni bir bağlama oturduğunu görüyoruz. Bu tartışmaların genel olarak egemen ideoloji kuramı olarak adlandırıldığını söyleyebiliriz.

Egemen ideoloji kuramına göre, kapitalizmi sadece ekonomik düzeyde artık değere el koyma mekanizmalarına dayanarak çözümlemek, ya da bir ekonomik sömürü sistemi olarak tanımlamak yetersizdir. Kapitalizm bir toplumsal sistem olarak dikkate alınmalı ve onun bir sistem olarak krize girmemesi ve kendini yenileyebilmesinin temelindeki nedenler ideolojik alanda olup bitenlerde de aranmalıdır. Bu önermeye göre, kapitalizm sadece ekonomik düzeyde ele alındığında sistemi sürekli yıkıma gö-

türecek çelişkilerden başka, sistemi yeniden üretici mekanizmaları görmek olanaksızdır. Sistemin sürekli kriz yaratma potansiyeline sahip ekonomik çelişkileri, egemen sınıfın çıkarlarıyla bağımlı sınıfların çıkarlarını bağdaştıracak ideolojik ve politik süreçlerin devreye girerek yönetilenlerin *onayını* ideolojik düzeyde oluşturacak yapıların yaratılması ile dengelenmezse, sistemin kendini sürekli kılması olanaksızdır. Diğer bir deyişle, kapitalist sistemin çatışmalı ve çelişik güçlerini bir arada tutan temel bir toplumsal mekanizmadan daha bahsetmek ve bu mekanizmayı çözümlemek gerekmektedir. Sistemin öğeleri arasında bir 'harç' görevi görerek sistemin yeniden-üretimini sağlayan bu yapı politik ve ideolojik düzeylerin işlevlerinden türemektedir. Bu bağlamda ideolojinin işleyişi ve işlevleri temel bir öneme sahip görünmektedir. Kapitalist sistem ancak bir egemen ideolojinin yaratılması sayesinde krizden kurtulabilmektedir. Sistemin içinde bir egemen ideolojinin oluşumu da hegemonyanın oluşumundan bahsetmek anlamına gelmektedir. Kapitalizmin istikrar içinde yaşayabilmesi için yönetilenlerin onayına dayalı, egemen sınıf çıkarlarının yeniden üretimini sağlayacak ve kapitalist devletin açık şiddete başvurmasına gerek bırakmayacak bir ideolojik ve politik oluşumun gereğini vurgulamak egemen ideoloji kuramının temel tezidir. Bu tez, kapitalizmin ekonomik düzeyde egemen sınıflarının varlığını açık bir şiddete (diktatörlüğe) başvurmadan sürdürebilmesinin belli bir politik ve ideolojik dolayımın gerçekleşmesine bağlı olduğunu iddia etmektedir.

Egemen ideoloji kuramı temel tezlerinin açılımını çok sayıda düşünüre borçludur. Bu çalışmada kuramın temel tezlerini oldukça erken bir tarihte formüle etmiş olan Antonio Gramsci'nin, kuramın yapısalcı bir yorumunu

yapan Louis Althusser 'in ve kuramın eleştirel bir dönüşümüne kapı açan Ernesto Laclau ile Chantal Mouffe'un katkıları üzerinde duracağız.

1. Antonio Gramsci ve Hegemonya Çözümlemesi

Gramsci, Avrupa'nın iki dünya savaşı arasında ve İtalyan faşizminin en ağır koşulları altında yaşamış olmasına rağmen kuramsal çözümlemeleri ile gelişmiş bir kapitalist toplumsal sistemde doğrudan açık zora dayanmayan iktidar biçimlerinin anlaşılabilmesini olanaklı kılan düşünürlerin ilklerindendir. Gramsci'nin kuramsal katkısının önemi kapitalist devletin zora dayalı iktidarını vurgulamak yerine, bu zoru görünmez, hatta giderek gereksiz kılacak iktidar biçimlerine dikkati çekmesidir. Bu tür bir iktidar, ideolojinin dolayımı ile olanaklıdır ve *hegemonya* kavramında somutlaşır. Gramsci'nin hegemonya çözümlemesi, iktidarın öznelere dışsal, zora dayalı, merkezi devletin kurumsal özelliklerinden türetilen tanımları yerine, ideolojik süreçler boyunca, zihinlerde kurulan ve *onaya* (*consent*) dayanan niteliklerini vurgulayan çözümlemelerin önünü açmıştır.

Gramsci'nin kuramsal modelinin temeli, *sivil toplum* ve *devlet* arasında kurduğu ilişkiyi *tarihsel blok* kavramı aracılığıyla *hegemonya* kavramına bağlamasına dayanır. Gramsci'nin sivil toplum ve devlet arasındaki ilişkiyi formüle etmesinde temel değişmeler, tutarsızlıklar ve çelişkiler üzerindeki tartışmalar (Anderson, 1988: 15-83) olsa bile modelin temel tezi, devlet ile sivil toplum alanının esas olarak iki farklı tür iktidar ilişkisine karşılık gelen özelliğidir. Devletin zora ve siyasal egemenliğe, yani *diktatörlüğe* dayalı iktidar alanına karşılık sivil toplum ona-

ya dayalı *hegemonya* alanıdır. Klasik Marksizmin egemen sınıf (lar)ın temel çıkarlarının savunma alanı olarak devletin baskı ve zorlama işlevinden bahsedip diğer iktidar olma biçimleri üzerinde durmamasına karşılık, Gramsci'nin temel ilgisi kapitalizmin nasıl olup da devletin baskı ve şiddet içeren boyutunun yanısıra, bu baskıyı meşru ve görünmez kılarak sivil toplum alanında kitlelerin onayına dayalı bir entellektüel ve moral egemenliğe olanak sağladığı soru.suna yönelmiştir. Gramsci'nin yaklaşımında kapitalist devlet her zaman baskı ve onayın bir bütünlüğü ise de, onun kuramının etkisi daha çok onayın elde edilişi, diğer bir deyişle hegemonyanın kuruluşu üzerine söyledikleri bağlamında olmuştur.

Gramsci, sivil toplum kavramını Marx'dan farklı olarak, üretim etkinliğinin dışında kalan ve 'özel' olarak adlandırılan kurumların hepsini kapsayan bir alan olarak tanımlar. Felsefi, edebi, sanatsal, kültürel, vb. toplumsal pratiklerin alanı olan sivil toplum, esas olarak entellektüel ve moral düzeyde ideolojinin işleme alanıdır ve ideolojik mücadele pratikleri bağlamında doğrudan hegemonyanın alanını oluşturur. Gramsci'ye göre ideoloji sadece üstyapısal alanda işleyen toplumsal bir pratik olmaktan çok, üretim süreçlerinin şekillenmesinde işlevsel olan ve bu sayede altyapı ile üstyapının uyumunu sağlayan temel toplumsal pratiklerden biridir. Hegemonya kavramı bize egemen bir ideolojinin oluşumu sayesinde olanaklı hale gelen iktidarın alanının sivil toplum olduğunu gösterir.

Hegemonya kavramı Lenin tarafından sınıflar arası bir siyasal ittifak stratejisi olarak kavramlaştırılırken Gramsci bu kavramın içeriğinde bir dönüşüm yaratmıştır. Hegemonya kavramı ilk kez Gramsci tarafından egemen sınıfın bir egemen olma pratiği olarak tanımlanmıştır.

> ... bir sınıf iki yoldan tahakküm kurar, yani tahakküm kurar ve yönetir. Müttefik sınıfları yönetir (*rules*), muhalif sınıflar üzerinde tahakküm kurar (*dominates*) (Gramsci, 1971; 57).

Bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Gramsci, toplumsal sınıflar, bu sınıfların ekonomik düzeyde tanımlanabilen maddi çıkarları ve bu çıkarların siyasal iktidar pratikleri aracılığıyla ideolojik düzeyde temsili arasında belli bir ilişki varsaymaktadır. Gramsci'ye göre toplumsal sınıfların maddi üretim süreci içindeki konumları ile politik ve idelojik düzeyde bu konumu temsil edebilecek görüşler arasında tekabüliyet söz konusudur. Diğer bir deyişle toplumsal sınıfların ideolojik düzeyde çıkarlarının temsili mümkündür ve bu ilişkinin temelinde sınıfların maddi çıkarlarından hareketle tanımlanabilecek bir *dünya görüşünün* varlığı yatar. Burada ideoloji kavramının negatif/eleştirel tanımından farklı olarak *pozitif* ya da *nötr* ideoloji tanımı olarak adlandırılan (Larrain, 1983; 46-87) bir tanımsal genişleme ile karşılaşıyoruz: toplumsal sınıfların *dünya görüşü* olarak ideoloji.

Pozitif/nötr tanımında ideoloji, gerçeklikte varolan tarihsel ve toplumsal çelişkilerin üzerini örten bir yanılsama olmak yerine, temel toplumsal sınıfların çıkarlarını ifade ettikleri ve bu çıkarların dolayımıyla siyasal alanda kendilerini tanımladıkları bir temsiller düzeyine dönüşür. Bu düzey esas olarak, hegemonyanın kurulma alanı ve bunun siyasal mücadelesi tarafından dolayımlanan bir alandır.

Gramsci siyasal güç ilişkilerinin tanımlanıp ayrıştırılabileceği farklı alanlar saptar: a) maddi üretim güçlerinin gelişmişlik düzeyine bağlı ve altyapıya ilişkin toplumsal güç ilişkileri alanı, b) farklı toplumsal grupların örgütlenme ve siyasal bilinç oluşturma alanı, c) askeri

güç ilişkileri alanı. Bu güç ilişkileri içinde siyasal bilincin üç ayrı uğrağını da birbirinden ayrıştırır; a) ilkel ekonomik uğrak: bir toplumsal grubun sınıfsal değil ama mesleki çıkarlarını ifade edebildiği düzey, b) politik-ekonomik uğrak: toplumsal sınıfların sadece ekonomik çıkarlarını ifade edebildiği düzey, c) hegemonya uğrağı: bir temel sınıfın sadece ekonomik çıkarlarını temsil eden bir sınıf olmanın ötesine geçerek, uzun dönemli çıkarları açısından, tabi sınıfların çıkarlarını da birleştirecek bir ortak çıkar tanımının gereğini kavramasıdır. Gramsci için bu nokta tam da siyasal uğrağın konumlandığı, ekonomik, politik ve entellektüel hedeflerin ideolojik mücadele sayesinde bütünleştirilebileceği noktadır. Egemen sınıf (lar) ile tabi sınıf(lar) arasındaki bu çıkarların birleşik ifadesi 'genel, evrensel' değerler olarak kendini sunar ve temel toplumsal sınıfın tabi sınıflar üzerindeki hegemonyasını yaratır (Mouffe, 1979; 180).

Gramsci'nin bu betimlemelerinden de anlaşılacağı üzere bir toplumsal sınıfın çıkarları, baştan tanımlanabilen, veri olarak alınabilecek'bir belirlilik alanı olmaktan çok, sınıflar arasındaki farklılığın yaşanmasının siyasal düzey aracılığıyla tanımlandığı bir çatışma ve sınıf mücadelesi içinde stratejik olarak kurulma alanıdır. Dolayısıyla, bir toplumsal sınıfın toplumsal yaşamın her alanında kendi çıkarlarını tanımlayabildiği bir otomatik çıkar temsili ilişkisinden bahsedilemez. Diğer bir deyişle, bir toplumsal sınıfın hegemonik bir egemenlik geliştirebilmesi, kapitalizmin yapısal bir özelliği olmaktan çok, kapitalist yapıların ekonomik olarak temel olan sınıflara sunduğu bir ideolojik iktidar olanağıdır. Hegemonik bir iktidar kapitalist üretim biçiminin temel sınıflara yapısal bir zorunluluk olarak getirdiği bir nesnellik değil, sınıf mücadelesi içinde toplumsal sınıfların politik ve ideolojik

düzeydeki becerisine bağlı olarak gelişen bir durumdur. Yani hegemonya kurulabir, ama kurulmayabilir de. Gramsci'nin kuramının özgünlüğü bu bağlamda hegemonya kavramının kuramlaştırılmasına ve bu kavramın *tarihsel blok* kavramıyla bağlantısına bağlı görünmektedir.

Gramsci, ideoloji kavramının ekonomik indirgemeci yorumlarını reddetmek için ideolojilerin doğrudan *yapı* tarafından belirlendiği ve bir *gölge-olgu* olarak tanımlandığı yaklaşımların temel yanılışlarından kurtulmaya çalışır. Bu bağlamda Gramsci'nin ideoloji tanımı, maddi bir pratik içindeki *kollektif öznelerin* (sınıfların), bu pratik içindeki konumlarını tanımlamaları ve bunun mücadelesi dolayımıyla oluşturdukları bilinç olarak somutlanır. İdeolojinin maddi pratik ile ilişkisi çerçevesinde Gramsci *organik* ideolojiler ile *keyfi* (*arbitrary*) ideolojiler arasında bir ayrım yapar. Organik ideolojiler belli bir toplumsal yapıda bütünlüğü sağlamak için gerekli olan bilinç formlarını tanımlar ve toplumsalın devamı anlamında varlığı yapısal bir zorunluktur. Diğeri ise, kişisel spekülasyonlar olarak tanımlanabilecek tasarımlardır. Gramsci için önemli olan, organik ideolojilerin kuruluşunu ve işleyişini anlamaktır. Organik ideolojiler kapitalist bir toplumda egemen sınıfın iktidarını sağlayan ve bu iktidar etrafında toplumsal bir bütünleşmeyi olanaklı kılan ideolojik yapılanmadır (Gramsci,1971;376). Öyleyse burada sorulması gereken soru, Gramsci'nin maddi toplumsal pratikler ile sınıf egemenliğini olanaklı kılan organik ideoloji arasında kurduğu ilişkinin *indirgemecilik* sorununu aşıp aşmadığıdır. Larrain'e göre Gramsci'de maddi formlar ile bunların içini dolduran ideolojiler arasında zorunlu bir tekabüliyet ilişkisi yoktur (Larrain,1983; 81). Gramsci'nin modelinin indirgemecilikten kurtulabilme şansı *tarihsel blok* kavramının devreye girmesi ile olanak-

lı hale gelir. Tarihsel blok, belli bir toplumsal momentte, maddi toplumsal pratikler (altyapı) ile çok sayıda olası ideolojik formlar arasından siyasal/ideolojik mücadelenin (sınıf mücadelesi) belirlediği bilinçliliğin oluşturduğu somut ve sadece bu belli tarihsel momente özgü bütünlüktür. Yani belli bir maddi toplumsal pratik düzeyine tekabül edebilecek sonsuz sayıda ideolojik form mevcuttur. Bu ideolojik formun nasıl biçimleneceği ise siyasal mücadele içinde, toplumsal sınıflar arası ilişkilerin oluşturduğu somut bilinçlenme biçimlerine bağlıdır. Bu bağlamda Gramsci'ye göre belli bir maddi toplumsal pratik düzeyine denk düşen bir tarihsel blok formu olmadığı gibi kurulmuş olan bir tarihsel blokun da sürgit varolabileceğinin garantisi hiçbir maddi toplumsal yapı tarafından sağlanamaz. Kapitalist üretim pratiği sadece bir eğilim olarak hegemonik bir ideolojik formasyonu empoze eder. Fakat böyle bir hegemonik formasyonun kurulabilmesi ideolojik pratik içindeki toplumsal grupların karşılıklı çatışma ve uzlaşma pratiklerine bağlıdır. Diğer bir deyişle belirli bir tarihsel bloğun kuruluşu yapısal bir zorunluluk değil, yapının ortaya çıkardığı bir eğilim, ama esas olarak sınıf mücadelesinin biçimlenişine bağlı dinamik bir süreçtir.

Gramsci'nin tarihsel blok kavramı aracılığıyla klasik altyapı-üstyapı metaforuna yöneltilen ekonomik indirgemecilik eleştirisini aşma çabası yeterince başarıya ulaşmış mıdır? Bir yanda belli bir maddi pratik düzeyine denk düşen organik ideoloji tanımı, diğer yanda tarihsel blok kavramı ile aşılmaya çalışılan belirlemeci (*deterministi*) bir yaklaşım mı sözkonusudur? Bu konudaki yorumlar farklı olmaya devam etmektedir (Barrett, 1991; 28-29). Bütün tartışmalar bir yana, Gramsci'nin ideolojiyi maddi toplumsal pratik içindeki kollektif öznelerin tarih-

sel bloku kurma ya da değiştirme için verdikleri mücadele olarak tanımlaması, bu mücadelenin tamamen öznelerin mücadele içinde konumlarını tanımlama bilinçlerine bağlı olarak şekillendiğini söylemesi indirgemecilik sorununu aşmak için önemli bir kuramsal açılım sağlamıştır.

İdeoloji kavramı etrafındaki tartışmalar bağlamında ekonomizm ve indirgemecilik sorunu kuramsal bağlamda üç temel önerme ile ortaya çıkmıştır: bütün özneler sınıfsal öznelerdir; toplumsal sınıflar kendilerine özgü paradigmatik ideolojilere sahiptirler; bütün ideolojik öğelerin zorunlu sınıfsal aidiyetleri söz konusudur (Mouffe, 1979; 189). Mouffe, Gramsci'nin ekonomizm ve indirgemecilik sorununu aşan bir teorisyen olduğunu kabul eden bir yorumcusu olarak iki noktaya dikkat çeker (*ibid*; 172, 193). Bunlardan birincisi, Gramsci'nin ideolojiden anladığı şeyin maddi toplumsal pratiğin öznelerin aktif mücadelesi sayesinde kurulan ve ancak Althusserci anlamda bir *üst-belirlenme* ile oluşan bir pratik olmasıdır. Yani Gramsci'nin ideoloji tanımı indirgemeci değildir ve ideolojik pratiği bir *belirlenme* (determinizm) sorunsalı çerçevesinde kavramaz. İkinci olarak, Mouffe'ye göre, hegemonik ideolojik mücadele içinde kurulan kollektif ideolojik öznelerin doğrudan bir sınıfsal çıkarı temsil eden özneler olarak kavranması olanaksızdır. Bunun nedeni, hegemonyanın doğrudan bir egemen sınıfın çıkarını diğer yönetilen sınıflara empoze ettiği bir tek yönlü endoktrinasyon ilişkisi olmayışıdır. Hegemonya, kapitalist bir ekonomik sistemde temel bir sınıfın diğer müttefik sınıfları yanına alarak, karşıt ve tabi sınıf ya da sınıflarla arasındaki mücadele pratiği içinde ulaşılan ve nihai olarak da sistemin bir bütün olarak yeniden-üretimini olanaklı kılan bir ideolojik sentezdir. Diğer bir deyişle hegemon-

ya, farklı ve karşıt sınıflar arasında çatışma ve uyumun yarattığı, doğrudan hiçbir sınıfın maddi çıkarlarına indirgenemeyecek bir sentez konumudur. Buna bağlı olarak da hegemonik mücadele içinde kurulmuş ideolojik öznelerin açık, gözlenebilir bir sınıfsal aidiyetleri olamaz. İdeolojik özneler ortaya çıkan yeni *ortak irade*nin yarattığı sınıflar arası özneler olarak tanımlanabilirler. Hegemonyanın yaratılması, ortak iradeyi oluşturacak bir dünya görüşü yaratmak için ideolojik alanın dönüştürülmesidir. Bu anlamda ideoloji, özneleri oluşturmaya yönelik bir pratiktir. Bu öznelerin kurulma pratiği olarak hegemonya, farklı sınıfların dünya görüşlerinin eklemlenmesidir ve yöneten sınıfla yönetilenler arasında bir tür ideolojik homojenliğin kuruluşudur. Öyleyse burada sorulması gereken soru hegemonik ideolojinin, nihai olarak egemen sınıfın egemenliğini nasıl yeniden-ürettiği sorusudur. Hegemonik ideolojinin sınıfsal karakterini belirleyen temel birleştirici unsur, çimento görevini yerine getiren ideolojik öğelerin (eklemleyici ilke) daima temel ekonomik sınıfın maddi çıkarlarının ve dünya görüşünün ifadesi olmasıdır. Hegemonik ideoloji, bir ideolojik içerme ve özümseme olarak bu temel sınıfsal ilke etrafında farklı sınıfların dünya görüşlerine ait öğelerin bir eklemlenmesidir. Bu anlamda bir ideolojik öğeye sınıfsal niteliğini kazandıran öğe bu söz konusu hegemonik ilkedir.

Hegemonya kavramı Gramsci tarafından sivil toplumla ilişkilendirilerek kavramlaştırıldığı kadar devlet ve ekonominin dolayımıyla da kurulan bir tanıma sahiptir. Gramsci'de hegemonyanın kurulması sorunu devletle nasıl ilişkilendirilmiştir? Gramsci'de devlet ile sivil toplum ilişkisinin tek bir tarzda kurulmadığı, en az üç değişik konumlanmadan bahsedilebileceği bilinen bir yorumdur (Anderson, 1988: 28): devletin sivil toplumun

dışında kaldığı bir konum, devletin sivil toplumu tamamen içine alarak yuttuğu bir konum ve devletin sivil toplumu bir kabuk gibi sararak dengeli bir ilişki oluşturduğu bir konum. Gramsci bu farklılaştırmaları *egemenlik* ve *hegemonya/yönlendirme* kavramları arasında kurduğu kuramsal ilişki aracılığıyla gerçekleştirir. Gramsci'nin bu kavramlar arasında kurduğu ilk ilişkide, sivil toplumun işleyişini hegemonyanın, devletin işleyişini ise egemenlik kavramlarının temsil ettiğini belirtir. Diğer bir deyişle devletin baskı ve zor aracılığıyla gerçekleştirdiği iktidar ile sivil toplumda onayın elde edilmesi ile kurulan hegemonyanın kavramsal olarak birbirinden ayrıştırılması söz konusudur (Bobbio, 1979; 21-47; Texier, 1979; 48-79). Bu kavramlaştırmanın temel hedefinin Batı Avrupa'nın gelişmiş kapitalist ülkelerindeki burjuva iktidar yapılarını çözümlemek ve bu tür yönetme biçimlerini Doğu'nun sivil toplumu gelişmemiş kapitalizmlerinden ayırmak olduğu açıktır. Kavramların çözümlemedeki temel işlevi parlamenter demokrasinin içerdiği iktidar biçimlerini deşifre etmektir. Konu parlamenter demokrasi olunca hegemonya sadece sivil topluma özgü olmaktan çıkar; yasama, yürütme ve yargı ayrımı boyunca geliştirilen *onaya* dayalı iktidar anlamında, devletin içine de sokulur. Böylece devlet *politik hegemonya*nın, sivil toplum ise *sivil hegemonya*nın alanı olur. Yani devletin kendisi de hegemonyanın kuruluşuna katılan ve onu dolayımlayan bir aygıt haline gelir. Daha doğrusu, hegemonya *baskı* ile *onay*ın bir sentezi haline dönüşür: devlet, burjuvazinin sömürülen sınıflara karşı baskı ve tahakküm uygulama alanı, sivil toplum ise kültürel yönlendirme veya gönüllü hegemonya alanı. Burada hegemonya, burjuvazinin karşıt sınıfları gönüllü yönetmesini mümkün kılan ideolojik tabiyet olarak tanımlanır (Anderson, 1988; 46), ya da kitlele-

rin parlamenter demokratik sistemin ideolojik kurgusu içinde 'kendi kaderini tayin ettiğine inanması'dır (*ibid*, 52).

Hegemonyanın kuruluşunun farklı yolları olabilir: örneğin doğrudan vergi politikaları (mali politikalar) aracılığıyla hegemonya kurulabildiği gibi, ideolojik alanda geliştirilen stratejilerle kurulan hegemonyadan bahsedilebilir. Gramsci bu bağlamda, muhalif aydınları devşirme, tarafsızlaştırma, muhalif politik gündemi kendi gündemine aktarma gibi yollardan kurulan hegemonya ile toplumun tümüne entellektüel ve moral liderlik yapma aracılığıyla kurulan hegemonyayı birbirinden ayırır. İlkinde müttefik veya muhalif grupların etkin öğelerini içine çekme, tarafsızlaştırma, etkisizleştirme ya da ideolojik olarak içeriğini dejenere etme gibi *pasif konsensus* olarak tanımladığı pratiklerden bahsederken, ikincisinde toplumun aktif biçimde katılmasıyla oluşan *ulusal-popüler irade* olarak hegemonyadan bahseder (Mouffe, *ibid*: 182-84). Bu tür bir hegemonyada toplumun tüm kesimlerinin çıkarlarının şu veya bu biçimde hegemonik alanda temsil ediliyor olması önemlidir. Ama bu türden bir hegemonya toplumun temel sınıfları arasındaki antagonist çelişkileri değiştirmez. Hegemonya temel egemen sınıfın kültürel ve moral liderliğinin onaya dayalı olarak kurulmuş bir ifadesidir. Çünkü hegemonyayı kuran temel sınıftır; bu durum hegemonyanın yapısal ve ideolojik sınırlarını ortaya koyar.

Hegemonya çözümlemesi sayesinde Gramsci ideoloji kavramını 'sistematik düşünce' olarak tanımlanmaktan kurtarmış ve bu kavramı, toplumsal mücadele ve uyum pratikleri içindeki kollektif öznelerin kendilerini sürekli yeniden temsil etmeye çalıştıkları dinamik alanın çözümlenmesi ile ilişkilendirmiştir. İdeoloji artık maddi temeli olan toplumsal pratikler içinde varolan bir pratik tü-

rüdür. Statik bir tanımdan kurtularak toplumda her gün çeşitli biçimlerde yaşanan bir pratiğinin bir parçası haline gelir. Her gün yeniden ve yeniden biçimlenir; bu anlamda hiçbir ideolojik kuruluşun nihai kalıcılığı olamaz.

Hegemonya, Gramsci'nin formülasyonu çerçevesinde, başka bir açıdan, siyasal iktidar mücadelesinde işe yarayacak ideolojik anlamlar üzerinde yürütülen bir mücadele olarak da tanımlanabilir. Hegemonya ideolojik bir mücadele içinde tanımlanıyorsa o zaman böyle bir kavramlaştırmanın *karşı-hegemonya*nın olanaklılığını da tartışması gerekir. Çünkü bir hegemonya alanında egemen güç bütün ideolojik öğeleri kendi açısından ilişkilendirerek kendi çıkarı için tüketme gücüne sahip olamaz. Yani, harşı-hegemonya her zaman olasıdır. Karşı-hegemonya esas olarak yönetici sınıfın ihmal ettiği genel kültür alanında yürütülecek ideolojik ve siyasal yeniden anlamlandırmanın ürünü olabilir. Kültürün ihmal edilmiş değerleri, gelenekleri, konuşma biçimleri, ritüelleri karşı-hegemonyanın kurulma alanıdır (Eagleton,1991:114). Bu bağlamda Gramsci, ideolojik öğelerin farklı dokularda eklemlenme düzeyleri olarak felsefe, din, sağduyu (*common sense*) ve folklor arasında bir ayrım yapar (Gramsci, 1971;325-6). Felsefe en tutarlı ve sistematize edilmiş bir entellektüel yapıyı tanımlarken, din ve ortak-duyu çok sistematik olması gerekmeyen kollektif bilinç alanlarını, folklor ise çoğu katılaşmış formlar halindeki popüler kültürel tarzları betimler. İşte daha az sistematize olmuş, gevşek ideolojik eklemlenme ilişkileri içinde yaşayan bu tür bilinç öğeleri karşı-hegemonyanın filizleneceği alanlardır (Barrett,1991; 53). Karşı-hegemonyanın kurulabileceğine dair kuramsal çözümleme, Gramsci'nin hegemonya kuramında en çok ilgi çeken noktalardan biri olmuştur. Çünkü ideoloji kuramları alanındaki tartışma-

ların en önemli odaklarından biri karşı, muhalif ya da 'onay'a katılmayan ideolojik öznelerin nasıl oluştuğunu açıklayabilme sorunudur. Gramsci'nin kuramında bu sorunun yanıtı, ideolojinin siyasal mücadele içinde yaşanan dinamik bir toplumsal pratik olmasında, ideolojik öğelerin farklı sistematik düzeylerinin varlığı nedeniyle farklı ideolojik eklemlenmelere açık olmasında ve kapitalist toplumsal formasyonda belli bir ekonomik yapının zorunlu bir ideolojik yapıya yol açacak otomatik bir mekanizmaya sahip olamamasında yatar. Bu anlamda Gramsci'nin ideoloji kuramı, indirgemecilik sorununu aşabilme öğelerini içinde taşıyan, tarihselci bir yorumla yapısalcılığın çıkmazlarından kaçınabilmeyi beceren ve dinamik çözümlemeye olanak sağlayan yapısı nedeniyle düşünürün yaşadığı dönemlerin çok ötesine geçen bir kuramsal etki yaratmıştır. Bu etki sayesinde ideoloji kuramlarının ilgi odağı genel makro yapıların çözümlenmesinden tek tek ideolojik süreçlerin ve öznelerin nasıl oluştuğuna doğru kaymıştır. Günümüz ideoloji kuramları artık bir özne ve öznelliğin oluşumu çözümlemesi içermeden kuramsal bir değer taşımamaktadır.

Gramsci'nin ideoloji kuramı diğer yandan, çok net çözülmemiş, kavramsal karışıklıkları sürdüren ve hatta yenilerini de yaratan bir boyuta da sahiptir. Herşeyden önce Gramsci'nin ideoloji kavramıyla hegemonya kavramlarının karşılıklı kuramsal statüleri çok net gözükmemektedir. İdeoloji daha dar bir siyasal kavram, hegemonya daha geniş bir kültürel kavram mıdır? İdeoloji kavramı kültürü de içerecek biçimde genişletilecek midir? Yoksa bütün bu kavramlar sadece siyasal iktidarın kurulma biçimleriyle ilişkilendirildikleri noktada mı kuramın içine alınmaktadırlar? Siyasal iktidarın tarzları olarak baskı ve onayın hem ideoloji hem de hegemonya kav-

ramları ile ilişkileri ne ölçüde nettir (Barrett, 1991; 28-29)? Gramsci'nin organik ideoloji tanımı, bir mücadele alanı olarak ideoloji tanımı ile çelişerek modelin belirlemeci (*determinist*) olmasına yol açmıyor mu? İdeoloji ve hegemonya kavramları sadece sınıfsal temeldeki çatışmalarla mı ilgilidir, yoksa başka türden toplumsal çatışmaları da içerir mi? Gramsci'nin toplumsal özneleri hem sınıfsal konumlarına bağımlı olarak tanımlaması, hem de hegemonyanın kuruluşu bağlamında sınıfsal konumlarının ötesinde bir özne haline gelebilmesi çelişkili bir durum değil midir? Özne-sınıf bağlantısı indirgemecilikten kurtulmuş mudur? Bütün bu soruların yanıtları metin içinde tartışıldığı bağlamlarda çeşitli yorumlara konu olduğu gibi, zaman içinde tartışmaların konusu olmaya da devam etmiştir. Gramsci'nin kuramının doğrudan bütün bu soruların yanıtını vermediği açıktır. Dahası kuram kendi içinde bir *özne kuramı* geliştirmediği için de ideolojik öznelerin farklı konumlarını açıklama gücüne çok fazla sahip değildir. Ama tarihselci bir yöntemle, pozitivist olmayan bir kuram geliştirmenin yollarını açtığı da tartışma götürmez. Teleolojik tarih yorumundan bir kopuş (Özkazanç, 1990; 31-2) ve 'yapı'da bir zorunluluk arayışını kuram içinde aşma yollarını arama çabası olarak etkilerini kendinden sonraki döneme taşımıştır. İdeolojiyi mücadeleyle belirlenen, maddi temeli olan bir toplumsal pratik olarak tanımlayarak hem neo-Marksizmin hem de daha sonra gelişecek olan post-Marksizmin kuramsal gelişimine katkıda bulunmuştur.

2. Louis Althusser: İdeolojinin Yapısal Çözümlenmesi ve Öznelerin Temsiline Dayalı Bir Sistem Olarak İdeoloji

Althusser'in kuramsal çabası Gramsci'ye benzer bir biçimde, gelişmiş bir kapitalist sistem içinde ideoloji ile iktidar arasındaki bağlantıyı açığa çıkarmaya yöneliktir. Diğer bir deyişle açık bir zora dayanmayan yönetme süreçlerinin bilgisini açığa çıkarmak Althusser'in egemen ideoloji yaklaşımının temelini teşkil etmektedir. Bu bağlamda ideoloji, Althusser için toplumsal bütünlüğü (formasyon) yeniden üreten temel bir işleve sahiptir. Sistemin yeniden-üretilmesinin temeli ise siyasal ve ekonomik iktidarın ideolojik bir ikna sürecine dayanarak varolabilmesinde yatar.

Klasik kuramlardaki *toplumsal bütünlük* sorunsalı altyapı ve üstyapı metaforu ile tanımlanıp ilişkilendirilirken Althusser bu bütünlüğü ekonomik, politik ve ideolojik düzeylerin birbiri karşısındaki görece özerkliği ve ideolojik düzeyin bir bütün olarak toplumsal sistemi *yeniden-üretme* (*reproduction*) işlevi çerçevesinde kuramlaştırır. İdeolojik ve politik düzeyin ekonomik düzey karşısında kazandığı kuramsal göreli özerklik konumu Althusser modelinin ekonomik indirgemecilik sorununa duyarlılığının bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Toplumsal nesnelliğin bir düzeyi olarak ideolojinin göreli özerkliği demek, kendi içinde özgün belirlenme mekanizmalarına sahip bir alan olarak ideolojinin tanımlanması demektir. İdeolojik düzeyin sahip olduğu mekanizmalar kapitalist bir toplumsal formasyonda sadece üretim araçlarının değil, aynı zamanda üretim güçlerinin de,

yani emek gücünün de yeniden üretimini, başka bir deyişle üretici bireylerin de sisteme uyumlu hale getirilmesini olanaklı kılmaktadır. İdeoloji bu işlevini *ideolojik aygıtlar* içinde ve bir üstyapı pratiği olarak gerçekleştirir. Diğer bir deyişle, kapitalist üretim ilişkilerinin devamı, bir yandan bunun temeli olan teknik işbölümünün yeniden-üretimi için gerekli bilgi ve becerilerin üretilmesini, diğer yandan ise bu bilgi ve becerileri üretimde uygulayacak işçilerin düzenle uyumlu ve tabi hale getirilmesi gerektirmektedir (Boswell, *et.al.*, 1986; 6). Bu işlevin kapitalist bir toplumda doğrudan üretim süreci içinde konumlanmayan politik ve ideolojik kurum ve aygıtlar aracılığıyla yerine getiriliyor olması ve bunların, işleyiş mekanizması olarak, farklı süreç ve dinamizmlere tabi olması nedeniyle ekonomik, politik ve ideolojik düzeyler birbiriyle doğrudan bağlantılı görünmezler. Yani, ekonomik, politik ve ideolojik süreçler farklı toplumsallık düzeyler olarak birbirine indirgenemezler ve karşılıklı etkileşim içindeki bir özerklik ilişkisine sahiptirler. Ekonomik olgular, kendilerini, olduğu gibi politik ve ideolojik düzeylerde yansıtamazlar ve temsil edemezler; bu temsil ilişkisi dolayımlı, sembolik ve çoğu zaman farklılaşmış bir hale gelebilir. Bu nedenle, kapitalist bir toplumsal sistemde temel yapısal özelliklerin (üretim güçlerinin ve ilişkilerinin) kendisini yeniden-üretebilmesi, çoğu zaman ideolojik ve politik süreçlerin devreye girip söz konusu ilişkileri yeniden ve çelişkisiz bir tarzda kurup öznelere onaylatmasına bağlıdır. Althusser kapitalizmin bu temel sorununun *ideolojik aygıtlar* içinde ve ideolojik öznelerin yaratıldığı mikro-yapıların işleyişiyle gerçekleştiğini iddia eder. Bu tanım, ideolojik ve politik düzey çözümlemesinde *devletin baskı aygıtları* ve *devletin ideolojik aygıtları* kavramsal ayrımını hem kurumsal hem de işlevsel bir

ayrım olarak devreye sokar. Bu noktada Althusser'in modelinde birbiriyle çoğu zaman çelişen iki farklı ideoloji kuramsallaştırmasının ilki ve en sorunlu olanı karşımıza çıkmaktadır. *Yapısalcı-işlevselci* ideoloji kuramı olarak adlandırabileceğimiz bu yaklaşımın temelinde ideolojinin özneye dışşal koşullar tarafından belirlendiği ve toplumsal yapının bir tür zorunlu gelişim uğrağı olarak var olduğu düşüncesi yatar. İdeoloji, *yapının* özne üzerindeki bir etkisidir; özneye dışsaldır, çoğu zaman bilinçdışı olarak yaşanır ve öznelere egemen değerleri benimseterek onları sistemle uyumlu hale getirir. Althusser'in bu çözümlemesinin altında hümanizm olarak adlandırdığı bir felsefi-kuramsal yaklaşıma yönelttiği eleştiri yatmaktadır. Hümanizm, Althusser'e göre, bireysel iradelerin tarihi belirleyen bir değişken olarak tanımlandığı, tarihin nesnel devinimini dikkate almayan idealist bir yaklaşımdır (Althusser, 1979; 219-47). Hümanizm eleştirisi bağlamında Althusser'in karşı çıkmaya çalıştığı görüş, ideolojinin bireysel öznelerce üretilmiş bilinç biçimi olarak tanımlanmasıdır. Althusser'e göre ideoloji, bireylerin beynindeki manevi bir varoluş biçimi olarak tanımlanmamalıdır' (Larrain,1 995: 90). İdeoloji, toplumsal bütünlüğün çeşitli düzeyleri arasındaki işleyişin bireysel bilinçler üzerinde oluşturduğu bir şekillendirmedir. Bu anlamda ideoloji bireylere dışsal ve nesneldir; özne tarafından üretilmeyen, fakat özneyi üretendir. Hümanizm eleştirisinin Althusser'i getirdiği nokta, ideolojinin toplumsal bütünlüğü bir arada tutan harç konumundan çıkması ve kendisi yapı tarafından belirlenen olmasıdır (Sumner, 1979; 25-27). Toplumsal formasyonun bir yansıması olarak ideoloji, bireyleri yakalar, ve onları egemen ideolojinin bir taşıyıcısı olarak bağlar. Burada tanımlanan ideoloji sadece toplumsal formasyonun yeniden-üretimini

sağlayan egemen ideolojidir.

Althusser'in yapısalcı-işlevselci ideoloji çözümlemesinin temeli, egemen sınıf iktidarının devletin baskı aygıtları aracılığıyla kuruluşu ile devletin ideolojik aygıtları aracılığıyla kuruluşu arasında yaptığı ayrıma dayanır. Polis, ordu, mahkeme, hapishane, v.b. kurumlar esas olarak zorlama ve şiddet kullanımı esasına uygun olarak işlerken eğitim kurumları, aile, din, medya araçları, siyasal partiler ve sendikalar, v.b. kurumlar ideolojik onaylama mekanizmalarına dayalı olarak varolurlar. Aygıtlar arasındaki ayrımı belirleyen şey bir aygıtın baskıya mı, yoksa onaya mı öncelik verdiğinin saptanmasıdır (Althusser, 1971; 127-86). Bu ayrım işlevsel bir ayrımdır; devletin ideolojik aygıtları bile birçok durumda gizli ya da sembolik olarak şiddete ve baskıya yer verirler. Okullardaki disiplin cezaları, aile içinde kadınlara ve çocuklara yönelik şiddet bunun tipik göstergeleridir. Öte yandan baskı aygıtları da ideolojik onay mekanizmaları kullanmadan yapamazlar; mahkemelerin çok gelişmiş ve incelmiş hukuk (suç ve ceza) söylemleri kullanmaları gibi. Devletin işlevlerini bu tür bir ayrıştırma aslında işlevsel olduğu kadar kurumsal bir ayrıma da işaret eder. Ama bu noktada eleştiriler başlamaktadır. Herşeyden önce zor ile onayın bu tür kurumsal-işlevsel ayrıştırılması hegemonya kavramını açıklamada Althusser'i Gramsci'den daha geri bir noktaya itmektedir. Gramsci'de hegemonya, zor ile onayın bir bileşimi iken Althusser'in modelinde bu karmaşık bütünlüğü açıklamak olanaksız hale gelmektedir (Benton,1984). İkinci bir itiraz, ideolojik aygıtlar listesinin ampirik ve çoğunlukla özel alana ait olmasına karşılık neye göre devletin bir parçası olarak sınıflandırıldığının belli olmamasına ilişkindir. Althusser'in bu eleştiriye yanıtı, özel-kamu ayrımının te-

melinin zaten devletin kendisi, yani burjuva hukuk sistemi olduğudur. Ama bu kez de kadınların ezilmesinin ve cinsiyetçi işbölümünün temeli olan özel-kamu ayrımını görmezden gelerek ciddi bir eksikliğe yol açmaktadır. Aynı zamanda devletin alanının bu kadar geniş kavranması devletin kendisini anlaşılamaz ve sınırları çizilemez bir kavram haline getirmektedir. Üçüncü olarak, baskı aygıtları ile ideolojik aygıtların üstyapı kurumları olarak tanımlanmış olmaları ile, bu aygıtlar içinde sayılan okul ve aile kurumlarının emek gücünün yeniden-üretimi ile ilgili kurumlar olarak, üretim süreci ile doğrudan bağlantılı olmaları özelliği arasındaki çelişkiye dikkat çekmek gerekir.

Althusser ideolojik aygıtlar içinde kurulduğunu söylediği ideolojik egemenliğin oluşumunu nasıl açıklamaktadır? Bu noktada Althusser'in çözümlemesi ideolojinin 'aygıt'lar içinde varolan *maddi pratikler* bağlamındaki tanımlanmasına dönüşür. İdeoloji, aygıtlar içindeki ritüellere gömülmüş olarak yaşanan, ve esas olarak *çağırma/adlandırma* mekanizması olarak çalışan bir oluşum içinde ortaya çıkar. Bu süreç ideolojik öznenin oluşum sürecidir. İdeoloji özneleri adlandırır ve çağırır; Türk, Müslüman, öğrenci, asker, kadın, genç, anne, v.b. Özneler bu ritüeller içindeki pratikler aracılığıyla, adlandırma, karşılama, ibadet etme, oy verme, vatanı savunma gibi eylemler ile kendi özne konumlarının farkına varırlar. Althusser'e göre, bir öznenin fikirleri, bu öznenin fikirlerinin kaynaklandığı ideolojik aygıtı tanımlayan maddi ritüelin kurallarıyla düzenlenmiş maddi pratiklerde yeralan kendi maddi eylemleridir (Althusser, 1971; 169). Yani, ideolojinin işlevi, ideolojik aygıtlar içindeki özneleri, bu aygıtların pratikleri (ritüelleri) içindeki maddi eylemleriyle belirleyerek tanımlamaktır. Bir toplumsal pratik an-

cak ideoloji aracılığıyla, bir ideoloji içinde vardır. Aynı zamanda ideoloji, özne aracılığıyla ve özneler için oluşur. İdeolojinin temelinin *maddi pratikler* olması demek aslında ideolojilerin iktidar olanaklarını biriktiren ve barındıran *aygıtlar* ve *yapılar* içinde oluştuğunu söylemek, diğer bir deyişle ideolojinin *nesnel* ve *objektif* olanın bir açılımı olduğunu söylemektir. Yani ideoloji, yapının bir 'etki'si olarak ortaya çıkmaktadır. Daha kesin bir ifade ile ideoloji ekonomik, politik/hukuki ve ideolojik toplumsal düzeyler arasındaki ilişki ve çelişkilerin ortaya çıkardığı bir oluşumdur. Bu düzeyler arasındaki ilişkilerin temel mantığı kapitalizmi bir toplumsal sistem olarak yeniden-üretme olarak tanımlanabilir. İdeoloji de, bu bağlamda, sistemin yeniden-üretiminin gerektirdiği bilgilerin ritüeller aracılığıyla öznelerin zihinsel formasyonları olarak biçimlendirilmesidir.

Bu noktaya kadarki İdeoloji tanımlamaları Althusser'in ideoloji kuramını aslında ideolojinin özneye dışşal, nesnel ve zorunlu bir oluşum olarak tanımlayan *yanılsama* kuramından çok da farklı kılmaz. İdeoloji toplumsal bütünlüğün talebi olarak ortaya çıkar; manevi ve düşünsel değil, nesnel ve özneye dışşaldır. Kendisi hiçbir özne tarafından üretilmeyen, fakat özneleri üretendir. İdeolojik süreç aslında eylemsiz öznelerin söylemle yüzyüze gelmesidir (Larrain,1995; 91). Althusser'in tanımı da öznenin farkında olmadan egemen ideolojiye teslim olduğu bir yanılsama olarak ortaya çıkmaktadır. Özneler ideolojinin basit taşıyıcıları, köleleridir; karşı çıkmayan, farklı bir dünya tahayyülü bile geliştiremeyecek olan kurbanlar. Bu Althusser'in ideoloji kuramının bir yanıdır; yapısalcı-işlevselci ve kuramsal geçerliliğini yitirmiş olan yanı. Bu tür bir ideoloji kuramlaştırmasının Marx'ın *praxis* kavramıyla bütün kuramsal bağlantılarını kopa-

ran, ideolojiyi toplumsal pratik içinde öznelerin toplumsal pratikleri sonucu oluşan bir zihinsel varoluş olarak tanımlamanın önünü kapatan bir özelliğe sahip olduğu açıktır. Diğer yandan Althusser'in kuramının daha sonra gelişecek olan ideoloji tartışmalarında açımlanan ve ufuk açıcı olan boyutu ise asıl ideoloji tartışmalarının odağı olmuştur. Bu boyutun üç temel noktadan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bu açılımın ilk önemli noktası Althusser'in ideoloji tanımından kaynaklanmaktadır. Althusser'e göre ideoloji bir *temsil* (*representation*) sistemidir; bireylerin gerçek dünya ile kurdukları ilişkiyi yaşama biçimlerini belirleyen bir temsiller bütünü.

> ... ideoloji insan ile onun dünyası arasındaki *yaşanan* ilişki sorunudur. Bu ilişki sadece *bilinç* olarak görülse bile aslında *bilinçdışıdır*, ... ideoloji sayesinde insanlar kendileri ile kendi varoluş koşulları arasındaki ilişkiyi değil, fakat bu ilişkiyi yaşama *tarzını* açıklarlar; bu hem gerçek ilişkileri hem de *tahayyüli, yaşanan* ilişkileri öngerektirir. İdeoloji böylece insanla onun 'dünya'sı arasındaki ilişkinin açıklanmasıdır, yani onlarla, onların gerçek varoluş koşulları arasındaki gerçek ve tahayyüli ilişkinin birliği (üst-belirlenmesi)dir" (Althusser, 1979; 233-34).

Bu alıntıda Althusser'in ideoloji tanımının temel özelliklerini görebiliriz:

- İdeoloji, toplumsal yaşamın organik bir parçasıdır; toplumsalın kaçınılmaz varoluş tarzlarından biridir,
- İdeoloji, insanların gerçek ilişkilerle kendi varoluşları arasında yaşadıkları bir ilişkidir. İdeolojinin yaşanan bir ilişki olması onun sürekli akış ve oluşum içindeki bir pratik olmasına işaret eder,
- İdeoloji, gerçekliğin kendi kendine bir yansıması değil, bireyin bu ilişkiyi tahayyül tarzıdır,
- İdeolojinin gerçeklikle bunun tahayyülünün karma-

şık bir temsili olması, onun sadece bilinç düzeyindeki tasarımları değil, aynı zamanda imgeleri, mitleri, fikirleri, kavramları, bilinçdışı tasarımları ve öznenin alımlayışına bağlı olarak kurması anlamına gelir.

Bu özetlemeden anlaşılacağı üzere Althusser'in ideoloji tanımı, onu bir yanılsama olarak değil, gerçeklikle hiç bir zaman birebir uyum göstermeyen, büyük ölçüde öznelliğin alanı içinde kurulan bir anlamsal akış olarak ele almayı olanaklı kılacak tartışmanın yolunu açmaktadır. Bu açılım, söylem çözümlemesi yaklaşımının siyasal kuram içinde gelişim alanı bulabilmesine uygun ortam hazırlamıştır.

Althusser'in ikinci açılım noktası *öznelerin çağrılması/adlandırılması* olarak tanımladığı mekanizmadır. Özneler, maddi pratik olarak tanımladığı ritüeller içinde, bu ritüellerin ideolojik gereksinmeleriyle bağlamlandırılmış olarak tanımlanır, adlandırılır, çağrılır ve oluşturulurlar. Burada ideoloji kuramlarının bir özne kuramına duyduğu gereksinimin çağrısı yatmaktadır: ideolojilerin temel işlevinin özneleri oluşturmak olması ve öznelerin ideolojik süreçler içinde yaşadıklarının öznelliklerini yansıtacak biçimde kurulduğunun kabulü.

Burada sorulması gereken soru Althusser'in bir özne kuramının temellerini atıp, atmadığı veya ne ölçüde attığıdır. Althusser'in bir özne kuramı geliştirebilmesi önünde çok önemli bir engel vardır: kendi yapısalcı-işlevselci ideoloji kuramı. Bir özne kuramı herşeyden önce somut kültürel bağlantıları içindeki bir bireyi, yaşadığı dünyayı değiştirebilme gücünü barındıran bir öğe olarak tanımlamalı ve öznelliğe dayalı oluşumların açıklanabilmesine olanak sağlayacak bir olumsallık içerebilmelidir. Öznelliğin açıklanabilmesi, bireylerin yaşam deneyimle-

rinin yine kendileri tarafından oluşturulduğunun kabulünü ve bu deneyimlerin bağlamdan bağlama değişen, bilinçli olduğu kadar bilinçdışı etkilerini de dikkate alan bir yaklaşımı gerektirir (Barrett, 1991; 91). Bu anlamda bir özne tanımı Althusser'de hiçbir zaman olmamıştır. Onun ideolojik özneleri pasif algılayıcılardır; öznellikleri de bu pasifliğin yansıttığı kadardır. Althusser ideolojik öznelerin oluşumunu açıklarken Marksizm ile Lacancı bir psikoanalik yaklaşımı bağdaştırmaya çalışmışsa da bunu başarabildiği söylenemez. Onun öznelerin çağrılması/adlandırılması olarak betimlediği mekanizma büyük ölçüde davranışcıların 'toplumsallaşma" olarak tanımladıkları, değerlerin bireylere öğretilmesi anlamında bir kavramlaştırmaya yaklaşmaktadır (Benton,1984; 38).

Althusser'in üçüncü açılım noktası, ideolojik aygıtların işleyişi ve ideolojinin kapitalist sistemi yeniden-üretme işlevinin çözümlemesi içine modeli dinamik ve daha esnek kılacak *sınıf mücadelesi* değişkenini sokmayı denemesidir (Althusser, 1976). Sınıf mücadelesinin alanının ideolojik aygıtlar olarak tanımlanmasına karşın artık ideolojinin kaynağı ideolojik aygıtlar içindeki toplumsal pratikler değil, sınıfların mücadele pratikleridir. Bu tanım ile mo-del daha da eklektik bir hale gelmiş, yapısalcı öğelerle ta-rihselci öğelerin bir karmasına dönüşmüştür. Dahası, bir özne kuramına ulaşmak yerine, öznelerin ideolojik konumlarını üretim süreci içindeki konumlarından türetme sorunsalına geri dönerek sınıf indirgemeciliği ve ekonomizm eleştirilerine hedef olmuştur. (Sumner, 1979; 44-45)

Althusser'in ideoloji kuramı sonuçta yapısalcı-işlevselci modeli nedeniyle çoğu zaman statik, indirgemeci ve genel kalmıştır. Toplumsal bütünlük tanımı, toplumsal pratikleri ekonomik, politik/hukuki ve ideolojik düzey-

ler olarak ayırarak sanki ekonomik ve politik düzeyler ideolojinin dolayımıyla işlemezmiş izlenimini veren bir açıklamaya saplanmıştır. Diğer yandan ideolojik özneleri yapının pasif etkileri olarak tanımlama çıkmazını aşamaması, direnen, başkaldıran, karşı çıkan özneyi çözümlemesine olanak tanımamıştır. Herşeye rağmen Althusser'in ideoloji kuramlaştırması ideolojinin bir temsil sistemi olarak tanımlanması ve öznelerin ritüeller içinde çağrılıp adlandırılması çözümlemeleriyle kendisinden sonraki söylem çalışmalarına ve bir özne kuramı geliştirme doğrultusundaki adımlara yol göstermiştir diyebiliriz. Diğer bir deyişle bugün için Althusser'in teorik mirası yaptığı çözümlemelerden çok sorduğu soruların önemi ile tanımlanmalıdır.

3. İndirgemecilik ve Belirlenme Sorunundan Kopuş ve İdeolojinin Özerkliğinin ilanı: Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe

Althusser ideoloji ile öznelerin kuruluşu arasında yeni bir kuramsal bağ kurma doğrultusunda bir adım attı. Fakat modelinin bütünü altyapı-üstyapı metaforik tanımlanımı içinde, öznelerin ekonomik düzeyde belirlenen sınıfsal konumları ile ilişkisini çözümlemeden bıraktı. Bu konumlardan türeyen sınıfsal çıkarlar tarafından belirlenen siyasal mücadelenin ve bu mücadelenin alanı olan ideolojik aygıtlar içindeki öznenin sınıfsal aidiyetine dokunmadı. Altyapıda sınıfların varoluş tarzı ile üstyapıda ideolojik/politik öznelerin belirlenişi arasındaki ilişki tartışmalı olmaya devam etti. Ernesto Laclau'nun bu tartışma içindeki temel tezi toplumsal sınıfların ideolojik ve politik düzeyde zorunlu bir varoluş tarzının olanak-

sız olduğudur. Diğer bir deyişle ideolojinin sınıfsal karakterini belirleyen kapitalist toplumsal formasyona özgü hiçbir sistematik mekanizma söz konusu olamaz.

> ... Politik ve ideolojik üst yapıların *sınıfsal belirlenişi* genel sorunu ve bu üst yapılar düzeyinde sınıfların *varoluş biçimleri*. Bunların iki farklı sorun olduğuna dikkat etmeli: Üst yapıların sınıfsal olarak belirlendiğini ileri sürmek, bu belirlenişin yaşandığı *biçimi* ortaya koyma anlamına gelmez (ya da diğer bir deyişle bu sınıfların bu yapılardaki varlık biçimini, Bu iki sorunu özdeş görmek, ancak toplumsal sınıflar ideolojik ve politik düzeylerde bir *indirgeme* süreci yoluyla kavranırsa haklı kılınabiilir. Gerçekte, her ideolojik ve politik öğenin *zorunlu* bir sınıfsal aidiyeti olsa, açıktır ki bir sınıf zorunlu olarak bu öğelerin her biri aracılığıyla ifade edilir... (Laclau, 1985; 172-3).

Laclau, indirgemecilik çıkmazına düşmeyecek bir ideoloji kuramlaştırmasının temelindeki sınıf-ideoloji bağlantısını şu üç noktada kurar: 1) Bir ideolojinin sınıf karakterini *içeriği* değil, *biçimi* verir. Sınıflar iideolojik ve politik düzeyde bir indirgeme süreci içinde değil, bir *eklemlenme* süreci içinde varolurlar. Bir ideolojik söylemin sınıf karakteri *özgül eklemlenme ilkesi*'yle diyebileceğimiz şeyde ortaya çıkar. Örneğin milliyetcilik düşünüldüğünde bunun kendiliğinden hiçbir sınıf çağrışımı yoktur. Milliyetciliğin sınıfsal ifadesi söz konusu olacaksa bu ancak diğer ideolojik öğelerle eklemlenmesinden türer. 2) Eklemleme, üzerinde sınıfsal pratiklerin işlediği hammaddeleri oluşturan sınıfsal olmayan içerikleri - adlandırmaları (*interpellation*) ve çelişkileri - gerektirmektedir. Egemen sınıfın ideolojisi, tamamıyla egemen olmasından dolayıdır ki, sadece o sınıfın üyelerini değil, aynı zamanda ezilen sınıfların üyelerini de adlandırır. Bu ikincilerin adllandı-

rıldığı somut biçimler, birincilerin egemenliğine karşı, direnişin ifade edildiği ideolojik içeriklerin kısmen özümlenmesi ve etkisizleştirilmesidir. Bu amacı gerçekleştirmenin tipik yöntemi, antagonizmayı yok edip, basit bir farka dönüştürmektir. Bir sınıf, yekpare dünya kavramlaştırmasını toplumun geri kalanına kabul ettirmesiyle değil, fakat farklı dünya görüşlerini, bunların potansiyel antagonizmalarını etkisizleştirecek bir şekilde eklemleyebildiği ölçüde hegemonya kurar. Benzer şekilde, yönetilen sınıfların ideolojileri de belirli bir toplumsal formasyonu meydana getiren potansiyel antagonizmaları geliştirmeye çalışan tasarımları eklemlemeden oluşur. Burada önemli olan şey egemen sınıfın hegemonyasını iki yoldan uygulamasıdır. Birincisi, sınıfsal olmayan çelişki ve adlandırmaları kendi sınıf söyleminde eklemleme suretiyle, ikinci olarak da ezilen sınıfların ideolojik ve politik söylemlerinin bir parçasını oluşturan içeriklerin özümlenmesi suretiyle. Bu bağlamda açıktır ki sınıfların ideolojik eklemleme kapasitelerindeki değişmeleri sınıf mücadelesi belirler. 3) Bütün bu özelliklerin ortaya koyduğu şey bir toplumda sınıflarla ampirik olarak gözlemlenebilen grupların birbiriyle çakışmak zorunda olmadığıdır. Bireyler tümü sınıfsal çelişkilerden ibaret olmayan bir çelişkiler birikiminin taşıyıcıları ve kesişme noktalarıdır. Bir hareketin veya ideolojinin sınıf aidiyetini iddia ederken, aynı zamanda onu oluşturan adlandırmalardan bazılarının sınıfsal olmadığını iddia etmek mümkündür. (*ibid*; 173-78)

Laclau, Althusser'in adlandırma (*interpellation*) kavramını kullanarak *sınıf* ile *popüler/demokratik adlandırmalar* arasında bir ayrım yapıyor. Sınıf adlandırmaları bir bireyi bir sınıfa ait olarak tanımladıklarından belli bir üretim biçiminin çatışmalarından doğmaktadır. Popüler/de-

mokratik adlandırmalar Laclau'nun *halk/iktidar bloku* olarak tanımladığı ve esas olarak ideolojik ve politik düzeydeki egemenlik ilişkileri çatışmalarını tanımlamaktadır. Popüler/demokratik adlandırmaların belirli bir sınıf içeriği yoktur; soyut, hatta nötr ideolojik malzemelerdir ve birden fazla sınıfın söylemine yerleştirilebilir. Bu nedenle, tanımı gereği popüler/demokratik adlandırmalar ideolojik mücadelenin alanıdırlar. İdeolojik mücadelede antagonist sınıflar popüler ideolojik öğeleri eklemleyerek kendilerini ideolojik ve politik düzeyde temsil etmeye çalışırlar. Bu eklemleme çabası yöneten sınıf açısından sınıfsal antagonizmaları yumuşatmak, nötrleştirmek ve bir tür gizlemek için kullanılır. Aynı mücadele yönetilen sınıflar açısından ise antagonizmayı kurmak ve açığa çıkarmak olarak gerçekleşir.

Laclau'nun ideoloji ile öznelerin kuruluşu ilişkisini bu ilk formülasyonu büyük ölçüde Gramsci'nin hegemonya çözümlemesi ile aynıdır; sınıf mücadelesinin temelde belirlediği iktidar/egemenlik alanlarında temel sınıfların dünya görüşleri ve bu görüşleri hegemonik kılma savaşı. Laclau, Althusser'den aldığı "öznelerin ideolojik adlandırılması ve çağrılması" çözümlemesine de üzerinde ideolojik eklemleme mücadelesinin yürüdüğü öğelerin sınıfsal aidiyetlerinin olmadığı tezini ekler. Bu model çerçevesinde modern siyasal ideolojilerin, popülizm, faşizm, milliyetcilik,v.b., oluşumunu açıklar; bu siyasal ideolojiler, kendileri doğrudan sınıfsal içerik taşımayan popüler/demokratik adlandırmaların nasıl farklı sınıfsal aidiyetler oluşturabilecek şekilde eklemlenebildiğini gösterir. Bu konudaki tipik örneklemesini de halk popüler adlandırmasının eklemlenme pratiklerini göstererek yapar. Böylece ortaya çıkan ideolojik özneler (toplumsal olarak çeşitlenmiş gruplar) doğrudan, ampirik

olarak sınıfsal aidiyetlerini ele vermezler; ayrıca eklemlenmiş ideolojik öğelerin zorunlu olarak bir sınıfsal aidiyet taşımaları da gerekmez. Hatta sınıfsal çıkarlar karşısında nötr öğeler de söz konusudur. Zaten bir ideolojik eklemlenme sonucunda ortaya çıkan ideolojik yapılanmaya sınıfsal karakterini veren şey *eklemleyici ilke*nin sınıf mücadelesi olmasıdır. Bu sayede Laclau, sınıfsal olmayan ideolojik öğelerin çözümlenmesinin olanaklı olabileceğini iddia etmektedir. Diğer bir deyişle siyasal ideolojiler ister sınıflardan bağımsız dursunlar, isterse bir sınıf ideolojisiyle eklemlenmiş olsunlar hiçbir zaman sınıf ideolojilerine indirgenemezler.Bu aşamada Laclau tarihsel sürecin belirlenmesinde hala üretim ilişkilerinin birincilliğini kabul etmektedir, ve tabii ki bu kabulle birlikte sınıfların ekonomik düzeyde tanımlanabilir temel çıkarları olduğu fikrini de. (Barrett, 1991; 58-62) Bunu takiben siyasal ideolojilerin zorunlu sınıf aidiyetleri olamaz diyerek ideoloik alanın sınıf mücadelesi ve ideolojik sınıfsal aidiyetler alanından özerkleştirmektedir. Fakat ardından ideolojik alandaki temel devinimi belirleyenin de sınıf mücadelesi olduğunu söyleyerek kapıdan kovduğunu bacadan içeri almaktadır.

Laclau bu formülasyonunu daha sonra Chantal Mouffe ile birlikte yazdıkları "Hegemonya ve Sosyalist Strateji" adlı kitabında değiştirerek büyük ölçüde Marksist sayılacak önermelerden bir kopuşu gerçekleştirmiştir. Laclau ve Mouffe'nin bu kitapta *radikal demokrasi* adını verdikleri tezleri post-Marksizmin kurucu metinleri arasında sayılmıştır. Bu metne öngelen bir çalışmasında Laclau, Marksist ideoloji kuramlarının temel varsayımlarını tartışarak eleştirilerini yeniden ifade eder: ideoloji, toplumsal bütünlüğün bir düzeyi olarak ele alınıp, diğer düzeyler (ekonomik) tarafından belirlenen bir konumda

tutulmamalı. Çünkü *toplumsal bütünlük* ideolojik pratikleri belirleyen değil, kendisi ideolojik pratikler tarafından sürekli yeniden, yeniden kurulandır. Toplumsal özneler, nihayetinde homojen bir *özne* olarak, ekonomik çıkarlarının farkına vararak ideolojik alanda bunu temsil eden değil, ideolojik söylem tarafından, söylem içinde kurulan ve oluşturulandır. Aksi takdirde toplum ve toplumsal öznelerin oluşumu hakkında *özcü* kavramlardan kurtulmanın olanağı yoktur. Özcülük yerine, Laclau, toplumsal kimliklerin ilişkisel karakterini vurgular: toplumsal kimliğin belirlenmesi, sonsuz sayıda anlamsal farklar arasında bir *sabitleme* (*fixation*) oyunu, yani *söylemin* kuruluşudur (Laclau, 1991; 24-25). Laclau burada önemli bir paradigma kayması yaparak yeni bir ideoloji kuramının temellerini atmaktadır. Derrida'nın *fark* (*difference*) ve Foucault'nun *söylem* (*discourse*) kavramlarını çağrıştıran anlamlarla, ideoloji kavramının yerine söylem kavramını kullanarak ve söyleme *dışsal* olacak bütün belirleyicileri (*determinants*) reddederek söylemin toplumsal alandaki merkezliğini ilan etmektedir. Laclau ve Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji* adlı kitaplarında yeni *merkezsizleştirilmiş* (*de-centered*) kuramlarını açıklarlar: *toplumsal bütünlük* (*totality*) olanaksızdır. Toplumsal olan ancak söylemin *eklemleme* (*articulation*) ve *dikişleme* (*suture*) yoluyla oluşturduğu, kaçınılmaz olarak kısmi ve geçici bütünsellik anlamında söz konusudur. Bu bütünsellik hiç bir zaman toplumsal olarak olanaklı bütün anlamları kapsayamaz. Söylem, bu anlamda, sonsuz farklı konumların alanı olan ve anlamı nihai olarak *sabitlemenin* olanaksız olduğu toplumsal alanda anlamın kapatılması çabasıdır. Toplumda mevcut anlamsal olarak *açık* alanları eklemleme ve dikişleme yoluyla bir söylemsel bütünlük haline getirme hiçbir zaman mevcut anlamların hepsini tükete-

mez. Bu nedenle toplumsal olan, anlamlar üzerinde yürüyen sonsuz sayıdaki mücadelenin alanıdır, ve hiçbir söylemsel pratik toplumsal anlamların bütününü tek bir anlamsal merkez etrafında eklemleyemez. Toplum, bütünlük olarak değil, birleştirilmişlikler (*aggregates*) olarak düşünülmelidir; birleştirilmişlikler ise nedensellik veya belirlenme mantığı ile değil, *olumsallık* (*contingency*) mantığı ile düşünülmelidir. Olumsallık, Laclau ve Mouffe kuramında olduğu gibi birçok başka postyapısalcı düşünür açısından da merkezi öneme sahip bir kavramdır. Laclau ve Mouffe, nihai olarak, toplumsal öznelerin önceden belirlenmiş merkezi bir anlama ulaşma çabası içinde tanımlanabilir olsalar bile bunun umutsuz bir çaba olduğunu belirtirler. Onlar, öznelerin, çeşitli *fark*lar arasında anlamsal bütünlüklerin oluşma alanı olan söylemsel süreçte, olumsallık mantığına göre sürekli yeniden ve parçalı biçimde tanımlanma özelliğini vurgulayan bir model önermektedirler. Bu toplumsal pratiğin mantığı, olumsallığı sabitliğe dönüştürerek kalıcı anlamları bir merkez etrafında bütünleştirmektir. İşte bu anlamda, toplumsalın anlamı önceden-belirlenmiş olmadığı için, Gramsci'nin ifade ettiği anlamda bir hegemonya mücedelesinden bahsetmek olanaklıdır. (Laclau,1983)

Laclau ve Mouffe, söylemsel kuruluş hakkındaki önermelerini Lacancı psikoanalizden aldıkları *dikişleme* (*suture*) kavramı ile geliştirirler. Hegemonik pratik dikişleme yoluyla toplumsalın açık olan anlamsal alanında varolur ve farkları anlamsal bütünlüklere çevirmeye çalışır (Laclau ve Mouffe,1985; 88). Böylece söylem, farkların sonsuz akışı içinde onları yakalayıp bir anlamsal merkez oluşturmaya çalışarak söylemsel alanda egemen olma çabasıdır. (*ibid*; 118)

Laclau ve Mouffe'un toplumsal bütünlüğün olanak-

sızlığı tezi, toplumsal öznelerin bilinçlerini önceden belirleme konumunda olan ayrıcalıklı bir merkezi reddetme anlamına gelir. Bu da doğal olarak sınıfsal çıkarlarının nesnelliğinin reddine tekabül etmektedir. Diğer bir deyişle kapitalist toplumu değiştirme konusunda ontolojik bir merkezi ayrıcalığı sahip işçi sınıfının bu konumunun reddidir. Bunun yerine sadece sınıf aidiyeti olmayan çoğul kimliklerin toplumsal mücadelesi ve bu mücadelelerin birleştirilmeleriyle kurulacak bir *radikal demokrasi* stratejisi söz konusudur. Bu radikal demokrasi stratejisi, sınıfsal öznelerin ayrıcalıklı konumlarının olmadığı; cinsiyet, ırk, etni gibi kategorilere dayalı kimlikler yanında çevreci, nükleer karşıtı, barış yanlısı gibi hareketleri de eklemleyebilecek çoğulcu toplumsal kimliklere dayalı bir strateji önermektedir.

Laclau ve Mouffe'un klasik Marksist ideoloji kuramının özne-nesne, bilim-ideoloji ve belirleyen-belirlenen dikotomileri ile tanımlamaya çalıştığı sorun alanına farklı yaklaşımları, tartışmalara yeni boyutllar getirdiği kadar, yeni eleştirilere de yol açmıştır. Toplumsal sınıfların zorunlu bilinç durumları yaratmayacağı, ekonomik olanın politik ve ideolojik düzeyde zorunlu bir temsil tarzının tanımlanamayacağı tezi bir yandan ideolojinin *belirlenen* olarak değil, *özerk* konumlu bir toplumsal değişken olarak ele alınmasını sağlamış, diğer yandan ise politik ve ideolojik öznelerin nasıl oluştuğu konusundaki kuramsal tartışmalarda varolan boşluğu da belirgin hale getirmiştir. Laclau ve Mouffe'a göre toplumsal öznelerin oluşumu söylemin sabitlediği anlamın biçimlenişine bağlıdır. Söylem kavramı bu bağlamda, klasik özne-nesne ikilemini aşar ve her ikisini de ancak aynı toplumsal pratik içinde birlikte belirlenen konumuna getirir. Söylem, toplumsalı sonsuz bir akış içinde sürekli yeniden ve ye-

niden kuran merkezdir. Söylem, toplumsalı anlamlandırandır; bu egemen sınıf çıkarlarını görünmez kılmak gibi bir işleve indirgenemez. Laclau ve Mouffe'un söylem tanımının Marx'ın 'negatif' ideoloji tanımını aşan boyutu burada ortaya çıkar (Larrain, 1995; 105). Artık egemenlik ve tahakküm, ideolojinin devreye girdiği süreçler içinde engellenme, bastırılma, çarpıtılma dışlanma olarak değil; söylem aracılığıyla uyumlu ve itaatkar öznelerin yaratılması olarak tanımlanabilir. Söylem, Foucault'nun ideoloji eleştirisini anımsatacak bir pozitif üretim tanımına yaklaşmaktadır. Laclau ve Mouffe'un kuramı, özetle, söylemin belirleyiciliğine dayalıdır; toplumsal farkların söylemsel pratikler aracılığıyla eklemlenmesi ile oluşturulan bir politika tanımı yapar, heterojen öznelerin meşruluğuna dayalı bir radikal strateji öneren, olumsallığının mantığına dayalı model önerir.

Klasik ideoloji kuramlarında (sınıfsal) öznelerin toplumsalın kaynağı ve belirleyicisi olmasına karşın, Laclau ve Mouffe'un kuramında özneler toplumsalın kaynağı olamazlar. Bütün toplumsal ilişki ve çelişkiler – özneler de dahil olmak üzere – söylem içinde oluşur. Çelişkiler ancak iki söylem nesnesi arasındaki zıtlık olarak algılanabilir. Bu nedenle 'gerçek nesneler' arasında bir çelişkiden değil, ancak söylemin tanımladığı nesneler arasındaki farklardan bahsedebiliriz (*ibid*, 140). Toplumsal özne ancak söylemin içinde oluşur; bireylerin bilincinin gelişiminin bir sonucu olarak değil. Diğer yandan söylem, öznelerin kendi belirledikleri bir kimlik ya da ifade tarzı gibi görünür; zorunlu sınıf aidiyetleri olmadığı için farklı söylemler içinde eklemlenebilir ve temsil edilebilir. Bu farklı eklemlenme durumları her zaman için öznelerde sınıfsal olan dışında farklı politik kimlikler oluşturma ve farklı politik hedeflere yönelme durumu yaratabilir.

Kısacası öznenin nesnel-sınıfsal çıkarı, kimliği v.b., ancak söylem tarafından tanımlandığında ve anlamlandırıldığında ve sadece bu anlamlandırma pratiğinin özelliklerine bağlı olarak vardır.

Laclau ve Mouffe'un kuramının en tartışmalı noktalarından biri toplumsalın kuruluşunda söyleme verdikleri merkezi önem ile 'Radikal Demokrasi' önermelerindeki iktidara karşı çıkan kollektif özne, radikal-demokrat özne oluşumunun nasıl açıklanabileceği sorunudur. Postmodernist kuramlardan farklı olarak Laclau ve Mouffe'un radikal demokrasi modeli, politik alandaki muhalif kollektif öznelerin gereğinden bahsetmektedir. Özne, söylem içinde kurulan ise söylemi kollektif, radikal özneler kurmaya iten neden nedir? Toplumsal bütünlük (sistem) tarafından empoze edilen yapısal/sınıfsal bir neden tanımlayamıyorsak, toplumsal iktidara karşı çıkmayı hangi özne, neden istiyecektir? Diğer bir deyişle, herşeyi kuran söylem ise söylemi kuran nedir? Hiç bir öznenin söylem içinde ontolojik olarak ayrıcalıklı ve aşkın bir konumu bulunmadığına göre, iktidara karşı olan sınıfsal, etnik, cinsiyete dayalı kimlikleri eklemleyerek radikal-demokrat özneyi kuracak söylem nerede ve nasıl oluşacaktır? Klasik ideoloji kuramlarında, siyasal amacı sınıfsal mücadele pratiği tarafından belirlenmiş özneler ve bunların iktidar mücadelesi içinde ve dolayımıyla oluşan ideoloji tanımı olmadan söylem kavramı nasıl tanımlanacaktır? Amacı önceden belli özne kuramını eleştirmek için yapısal zorunlulukları ve belirlenme sorununu reddeden postyapısalcı kuram büyük ölçüde postmodernist kuramdan ödünç aldığı *fark* (*difference*) kavramını devreye sokarak benzer soruları yanıtlamaya çalışmaktadır: özneler farkların mücadelesi olarak kurulur. Larrain, Laclau ve Mouffe'un kuramında kollektif öznelerin

kuruluşu analizini kuramın genel mantığı ile çelişkili bulur. (*ibid*, 143-44) Geras'ın eleştirileri ise daha da serttir: nesnel, yapısal sınıf konumlarının reddi, ideolojik hegemonyanın kurulma mücadelesinde gerekli olan öznelerin antagonistik konumlanışının reddidir. Bu tür bir kuramlaştırma bir yandan söylemin olabilirlik koşullarının reddi anlamına geldiği gibi, diğer yandan da tarihin ve toplumun birleştirici ve belirleyici ilkeler ile bilinebilirliğinin reddidir (Geras, 1987; 44). Geras'a göre Laclau ve Mouffe, indirgemecilikten kaçmak isterken, Marksizmin temel kavramları olan üst-belirlenme ve hegemonya kavramlarını Marksizme karşı kullanmakta, yalın bir çoğulculuk çıkmazına girerek idealizmin rayına girmektedirler (*ibid*; 55). Laclau ve Mouffe'un kuramına yöneltilen idealizm eleştirisinin temeli toplumsal olanın söylem ile belirlenmesi tezinden çok söylemsel olanın dışında söylemsel-olmayan (*non-discoursive*) bir alanı tanımlamayı reddetmeleridir. Bu özne/nesne ve düşünce/gerçeklik ikilemlerini aşma çabasıdır, ama herşey özneler, kimlikler, deneyimler, mücadele ve hareketlerin rastlantısal olabilirlik koşullarına indirgenmekte, böylece söylemin oluşum koşulları için gerekli olan nesnel toplumsal antagonizma ve çelişkilerin yokluğunda söylemin kendisi açıklanabilir olmaktan çıkmaktadır (*ibid*; 70). Ellen Meiksins Wood ise *Sınıftan Kaçış* adlı yapıtında Laclau ve Mouffe'u toplumsal sınıf ile siyaset arasındaki belirleme/belirlenme ilişkisini *olumsallık* (*contingency*) mantığına dayandırdıkları için eleştirmektedir. Wood'a göre Laclau ve Mouffe sınıfsal çıkar kavramı yerine insanların evrensel eşitliği ve özgürleşmesi gibi rasyonel bir isteği koymaktadırlar. İdeoloji ve bilinç kavramları arasındaki bağı koparark Marksizmden uzaklaşmakta, postmarksizm ile postyapısalcılık arasındaki yakınlaşmayı temsil ediyor-

lar. Bu tür tezler ise Wood'a göre bir tür *nihilizm*dir (Wood, 1986; 2-5). Laclau ve Mouffe, toplumsal olanı söylemin kuruluşuna indirgedikleri için hegemonyayı kuracak olan, söylemsel eklemlenmeyi gerçekleştirecek olan kollektif öznenin kim olduğu ve na-sıl oluştuğu sorusuna tutarlı bir yanıt vermeleri olanağına sahip değillerdir (*ibid*; 63-64). Barrett ise Laclau ve Mouffe'un söylem kavramlarının idealist değil, materyalist bir kavram olduğunu iddia etmekte ve kavramı kullanım-larının büyük ölçüde Foucault ile paralellikler taşıdığını söylemektedir (Barrett,1991;65). Mouzelis ise Laclau'ya yönelttiği eleştirilerinde siyasal kurumların önemini ve yapıları unutmak ve küçümsemekle suçlamaktà, bu eleştirileri ile de daha önce belirttiğimiz eleştirmenlerle birlikte klasik ideoloji kuramlarının temel varsayımlarının önemini ve kolay yıkılamazlıklarını vurgulamaktadır (Mouzelis, 1978; 50).

Bütün bu tartışmaların ışığında, Laclau ve Mouffe'un kuramının indirgemecilikten kaçarken belirsizlik, kuralsızlık ve göreliliğin kuramına mı dönüştüğü, yoksa ideoloji kuramları içinde sınıfsal olmayan öznelerin tanımlanabilir hale gelmesine katkıda bulunan bir gelişme noktası mı yarattığı sorusunun yanıtı farklı konumlardan verilmeye devam etmektedir. Bu çalışma açısından sorunun önemi bundan böyle söylem çözümlemesi çalışmalarının siyaset kuramına getireceği yeni çözümleme olanaklarını tartışmak olacaktır. Bu çalışmanın temel tezi şudur: klasik ideoloji kuramlarındaki ideoloji tanımının kendisine dışşal olan bir belirleyici gerektirmesi sorunu farklı ama benzer bir biçimde Laclau ve Mouffe'nin çalışmalarında yeniden tanımlanmaktadır. Klasik paradigma içindeki ekonomik, politik, ideolojik ve dilsel olan toplumsal pratikler ayrımı yerini şimdi bütün toplumsal

pratiklerin söylemsel (dilsel) pratikler aracılığıyla ancak mümkün olduğu, söylemin öznelliğinin dolayımı olmadan hiçbir toplumsal pratiğin kendi başına varolamayacağı tezine bırakmaktadır. Bu iki tezin a priori olarak birbirini reddetmeleri gerekmez. Bu bağlamda postmodernizm ile postyapısalcılık arasındaki farkın iyi tanımlanması gerekmektedir. Bir çok postyapısalcı kuram açısından hala kollektif politik öznelerin söylemsel pratikler içindeki oluşumu olanaklı iken, aynı kuramsal eleştirilerden kalkarak postmodernizme varan düşünürler açısından kollektif öznelerin oluşumunu açıklama gibi bir sorun kuramsal alandan dışlanmaktadır.

4. İdeoloji Kavramının Sonu mu?

Bu noktaya kadar tartışmaların ana odaklarına geri dönüp yeniden bakarsak ideoloji kavramının kuramsal serüvenini birkaç temel kavramın değişim ve dönüşüm çizgileri boyunca izleyebileceğimizi anlarız. Bunlardan ilki, ideolojinin, tarihsel olarak belli bir dönemde egemen olan maddi toplumsal pratik tarafından belirlenme ilişkisidir. Marx tarafından ilk sistemetik ifadesine kavuşan bu görüş *praxis* kavramı ile en kapsamlı açılımına kavuşmuş; ideoloji kavramının maddi toplumsal pratiğin bir *yansıması* veya bir *gölge-olgusu* olarak tanımını zaman içinde geriletmiş ve böyle bir tanımlamaya yöneltilen *ekonomik indirgemeci* veya *belirlenmeci* (*determinist*) eleştirisi ile tamamen kuramsal cazibesini kaybetmiştir. Praxis kavramının özne-nesne dikotomisini aşmak isteyen ve öznel ile nesnelin aynı toplumsal pratik içinde, insan eyleminin bir sonucu olarak belirlendiği tezi kuramsal ilginin odağı olmuş ve zaman içinde farklı farklı düzeylerde ve bağlamlarda yeniden ele alınarak geliştirilmiştir. Pra-

xis kavramının sağladığı bu açılım ideoloji kavramını sadece nesnel varoluş koşulları tartışmasından sıyırıp ideoloji olgusunun öznel boyutlarının da açıklanmaya muhtaç olduğu gerçeğini ortaya koymuştur. Bu bağlamda, Althusser'in ideolojiyi 'gerçek (*real*) ilişkilerin öznelerin bilincindeki temsili' tanımına dönersek, bu tanımın da ideolojiyi doğrudan bir *yansıma* ilişkisi olarak ele aldığını ve belirlemeci yaklaşımdan kurtulamadığını (Sumner, 1979; 245) söyleyebiliriz. Oysa ki, yine Althusser'in ideolojiyi 'gerçek ilişkilerin özneler tarafından *yaşanan* biçimi' olarak tanımladığı noktada praxis kavramının öznel olanla nesnel olanın birlikte oluşumunu açıklama çabasının yeni bir tanımını görmekteyiz. Bu tanımlama ideolojiyi, bir yandan bilişsel (*cognitive*) alandaki tartışmalardan gündelik hayatta yaşananın alanına çekmekte, diğer yandan ise bu toplumsal olgunun içindeki özel ya da kişisel değil, ama öznel olanı (Eagleton, 1991; 18-24) tanımlamaya davet etmektedir. Diğer bir deyişle, ideolojinin ne olduğunun anlaşılması için maddi toplumsal pratik düzeyinin makro çözümlemesi yetmez; gündelik yaşam pratiklerine (McLellan,1986; 33) ve bu pratikler içindeki öznelerin konumlanışına da bakmak gerekir.

İdeoloji kavramını, nesnel tarihsel gelişmenin insan bilinçindeki bir yansıması olarak tanımlama yerine, insanların kendi yaşamlarını sürdürmek için harcadıkları emeğin bir biçimi olarak varolan maddi toplumsal pratik içinde kendi bilinçlerinin oluşumunu, yine kendi öznellikleri açısından yaşama pratikleri olarak tanımlama ikinci bir kavramsal dönüşümü de ortaya çıkarır: belli bir tarihsel dönem için *zorunlu* ideoloji yerine ideolojinin tarihsel *olumsallık* (*contingency*) içinde oluşumu. İdeolojinin oluşumunu açıklayan ilkenin zorunluluktan olumsallığa dönüşümü kuramsal tartışma içinde indirgemecilik çık-

mazından kurtulmanın kaçınılmaz bir gereği olarak sunulur. Diğer bir deyişle, zorunluluk ve olumsallık kavramları boyunca tartışılan ideoloji çözümlemeleri, farklı temel kuramsal varsayımlara dayanan farklı ifadeler olarak birbirini dışlar gözükür. Oysa sorun hiç bir zaman ideolojinin nesnelci bir kuram içinde mi, yoksa öznelci bir kuram içinde mi açıklanacağı sorunu değildir. Herşeyden önce, ideolojinin temelini maddi toplumsal pratikte arayan kuramların çözümleme düzeyleri ile ideolojiyi öznel olumsallıklar alanında tanımlamaya çalışan kuramların çözümleme düzeyleri aynı değildir. İlki, genel makro bir tarihsel çözümleme içinde, toplumsal olanın değişme/değişmeme sorunsalı açısından, ideoloji olgusunun kuramsal konumuna bakar. Bu bağlamda, zaman içinde dikey toplumsal değişimin mantığını yansıtır. İkincisi ise, ideoloji olgusunun gündelik yaşam pratikleri içinde, mikro ve somut olan öznellik boyutunu dikkate alır. Genellikle eşanlı, yatay çözümlemeler bağlamında değişimden çok oluşum sorununa objektifini çevirir. Öyle ise bu iki bakış açısı arasında a priori bir kuramsal zıtlık varsaymak yeniden düşünülmesi gereken bir konudur.

İdeoloji kavramının serüveni içinde toplumsal bütünlük (*totality*) çözümlemesinin geçirdiği değişim kuramsal dönüşümü açığa çıkaran bir başka boyuttur. Toplumsal bütünlük kavramının tartışılması (Jay, 1984), ideoloji kavramını metaforik altyapı-üstyapı tartışmasından hegemonya ile kurulan bütünlüğe, oradan da söylem ile kurulan bütünlük kavramlarına götürmüştür. Toplumsal bütünlüğün, birbirinden – en azından işlevsel olarak – farklılaştırılmış düzeyler olarak ele alınışı ideoloji kavramı açısından en sorunlu olanıdır. Gerek altyapı-üstyapı olarak, gerekse ekonomik, politik ve ideolojik düzeyler olarak bir farklılaştırma yapılsın, bu tür bir analiz ideo-

lojik olanın diğer düzeyler içindeki dolayımını görmeyi güçleştirmektedir. Toplumsal bütünlük kavramı zaman içinde yerini hegemonya kavramına bırakmış, hegemonyanın kurulması bağlamında tanımlanan bütünlük, kuramsal tartışmayı belirlemiştir. Hegemonya kavramı ideoloji olgusunu organik ve ilişkisel bir toplumsal bütünlük anlayışı içine yerleştirmiş, nesnel ve öznel faktörlerin yeni bir birlikteliğini olanaklı kılmış, öznelliğin ideoloji kuramı açısından önemini yeniden ön plana çıkarmıştır. Hegemonya kavramının ideoloji çözümlemesine getirdiği olumlu boyutlar yanında tartışma yaratan boyutları da söz konusudur. Bunlardan ikisine değinirsek, ilki siyasal/ideolojik öznelerle sınıfsal öznelerin özdeşliği sorunu, diğeri ise kapitalist bir toplumda egemen bir ideolojinin olabilirliği sorunudur. İlk sorun, özneler ve sınıfsal konumlar arasındaki özdeşliğin reddi ve bu ilişkinin olumsallık mantığı ile ele alınmasına yol açmıştır. Laclau'da ifadesini bulan bu tez bütün öznelerle bütün ideolojik konumlar arasındaki mesafeyi eşitlemiş, bazı ideolojik önermelerin neden bazı öznelere kendi yaşamlarını ifade etmede uygun geldiği olgusunu gözardı etmiştir. Diğer bir deyişle sınıfsal kimlikler cinsel, etnik ya da ulusal temelde diğer ideoloik kimliklerle eşitlenmiş, ideolojinin oluşumu kimliklerin oluşumu sorununa yakından bağlantılı kılınmıştır. Bu bağlamda ideoloji kavramının tartışılması bir tür ideoloji kavramının sonunu getirmiş; ideoloji kavramının tahtına söylem kavramı oturmuştur. İdeoloji kavramının yolaçtığı kuramsal sorunlardan kurtulma çabası, toplumsalın merkezine söylem kavramının konulmasına yolaçmıştır. Söylem kavramı, ideoloji kavramından farklı olarak, kendisine dışsal olan kuramsal belirleyicilere (söylemsel olmayan alan ya da nesnel, maddi yapı) soğuk ve mesafeli bakmış, hatta

postmodernist yaklaşımlarda olduğu gibi bu tür belirleyicileri kuramsal alanda otoriterliğin temsili olarak almıştır.

Hegemonya kavramına yöneltilen ikinci eleştiri ise, bu kavramın kapitalizmin, egemen sınıfın kısmi ve sınıfsal çıkara dayalı dünya görüşünü genel ve evrensel doğrular olarak kitlelere onaylatma gereksinmesinin doğrulanamazlığı üzerinedir (Abercrombie, *et. all.*,1984). Bu eleştiriye göre, egemen ideoloji kavramı sınıflı toplumlarda egemen sınıfın üretim araçlarını olduğu gibi, zihinsel üretim araçlarını da kontrol ettiğini varsayar. Egemen ideoloji bu sayede oluşur. Egemen ideolojinin nasıl oluştuğu açıklanmaz; zaten kendisi bir sonuçtur. Egemen ideoloji veri alınır ve bu kavram ile tanımlanan egemen sınıfın tabi sınıflara yönelik *yaptığı* birşeyi anlatır. Oysa ki ideoloji, toplumu birarada tutan birşey olarak değil, egemen sınıfın bütünlüğünü açıklayan bir kavram olarak yararlı olabilir (*ibid*, 2-3). Egemen ideoloji tanımına göre, yönetilen sınıfların kültürü, ideolojik kurumlara sahip olmadıkları için görünmez; ya da tabi sınıflar zaten egemen ideolojiye tabi oldukları için kültürleri olamaz, yani tek bir egemen kültür vardır (*ibid*, 8). Öyleyse ideoloji bir sınıf tarafından, başka sınıfların tüketimi/kullanımı için üretilen düşünceler midir? O zaman ideoloji egemen sınıfın elinde bir *araç*tır ve bu tür açıklamalar da *araççı* bir yaklaşımdan kendilerini kurtaramazlar (*ibid*, 24). Bu eleştirinin dikkat çekmek istediği nokta, ideolojinin kurucusu olarak sınıfsal öznelerin kabulü ve bu öznelerin nesnel çıkarlarının bilgisine sahip, akılcı özneler olarak tanımlanmasının yol açtığı kuramsal sorunlardır. Dikkate almadığı ise, hegemonya kavramı bağlamında ideolojinin bir sınıfın diğer sınıfa empoze ettiği bilinç olarak değil; kültürel ve ideolojik kurumları kontrol etme

gücü olan egemen sınıf karşısında, karşı ve tabi sınıfların pasif bir algılayıcı konumda olmadıkları, tersine aktif bir mücadele ile karşı-hegemonyanın kuruluş mücadelesini amaçlayan sınıfsal özneler olarak tanımlandıklarıdır. İdeoloji ile ilgili kuramsal tartışmalar bağlamında bu kavramın iktidar kavramıyla olan ilişkisine de değinmek gerekir. İdeoloji kavramı Marx'ın kullandığı anlamda, maddi toplumsal pratik düzeyindeki çarpıklıkların üstünü örterek onları öznelerin gözlerinden saklayan bilinç türü olarak tanımlanacaksa, bu tanım ideoloji kavramı ile iktidar ilişkilerinin yarattığı toplumsal asimetri arasında bir bağ kurmaya itmektedir. İktidar ilişkilerini deşifre etmeye çağırması açısından özgün bir içeriğe sahip olan bu ideoloji kavramı, ideolojinin gizlediğinin arkasını görebilme sorununu, yani *doğru bilgi* sorunu çağrıştırdığı için yeni epistemolojik sorunlara yol açmış, bu nedenle de tartışmaların temel noktalarından biri olmuştur. Oysa ki ideoloji olgusunun iktidar sorunu ile yakın bağlantısı (Thompson, 1984) açıktır, ve kuram bu açıdan yeniden ifade edilmeye elverişlidir.

İdeoloji kavramı zaman içinde yerini söylem kavramına bırakmış görünürken, kuramsal çözümlemenin odağı da ideoloji kavramının işlevselci analizinden (kapitalist sistemi yeniden üretmeye yarıyan bilinç), ideolojik öznelerin somut oluşum süreçlerinin çözümlemesine kaymış görünmektedir. Bu odak kayması aynı zamanda sınıfsal düzeyde ideoloji çözümlemeleri yerine yalnızca sınıfsal olmayan toplumsal mücadele pratikleri içindeki ideoloji çözümlemelerini gündeme getirmiştir (Boswell, *et.all.*, 1986;17-8). Şimdi, söylem kavramı çerçevesinde ortaya çıkan tartışmalara bakarak ideoloji kavramından söylem kavramına doğru kayışın anlamını tartışmaya çalışalım.

IV. Toplumsalın Söylemselliği ve Anlamın Kuruluşu

İdeoloji kuramları hakkında buraya kadar ele aldığımız görüşlerden anlaşılacağı üzere tartışmaların temel sorunu bireye dışşal toplumsal nesnelliğin bireyin zihni ile olan ilişkisi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Yanlış bilinç kuramı, toplumsal gerçekliğin insan zihninde doğru ve yanlış yansımaları ayrımını yaparak doğru yansımayı *bilim*, yanlış yansımayı da *ideoloji* olarak adlandırarak tartışmaları içinden çıkılması zor bir noktaya götürmüştü. Bu çıkmazın nedeni bilim denen bilgi türünün ideolojiden, dolayısıyla yanılsamadan arınmış bir bilgi türü olarak herşeyi ve her konumu yargılama üstünlüğüne sahip bir aşkınlık durumunu tekelinde tutma eğilimidir. Bu yaklaşımdan kendini çok farklılaştırmış olmasa bile, Marksist gelenek içinde ideoloji sorunu, *eleştirel/negatif ideoloji* kavramı çerçevesinde toplumsal sınıflar arası iktidar ilişkilerinin yarattığı tahakküm sorunu ile bağlantılandırarak, ideoloji çözümlemeleri ile toplumsal iktidar çözümleri arasında paralellik kurma geleneğini yaratmıştı. Bu geleneğin izlerini çalışmanın daha ileriki aşamalarında *eleştirel söylem çözümlemeleri* içinde izleyeceğiz. Diğer yandan, ideoloji kuramları içinde toplumsal nesnellik ve öznelerin bilinci arasında tanımlanan ilişkinin hep sorunlu olmaya devam ettiğini görüyoruz. Bu ilişkilendirme tarzının genel olarak özne/nesne dikotomisine daya-

nan bir felsefi ilkeden kaynaklandığını söylemek olanaklıdır. Daha sonra postyapısalcı ve postmodernist düşünürler tarafından yoğun bir eleştiriye tabi tutulacak olan bu varsayım, bir ikilem olarak tanımlanan kavramların konumlarından bu kavramlar arasında birinin diğerine önceliği ve belirleme erki çıkarsamalarını da açık ya da gizli biçimde içermekteydi. Genel olarak *belirlenme* (determinizm) sorunu olarak tanımlanan bu tartışmanın ideoloji kuramlarının bağlamında somutlanmasını kısaca tartıştık. Marx'da *praxis* kavramının ideoloji çözümlemelerinde devreye sokulması ile aşılmaya çalışılan bu sorun, toplumsal nesnellik ile öznel bilinç arasında doğrusal ve mekanik belirleme/belirlenme ilişkilerinin kuramdan dışlanmaya çalışılması ve bunun yerine daha karmaşık modellerin geliştirilmesi doğrultusunda çözülmeye çalışılmıştır. Marx'da praksis kavramının kullanımı ile, öznel ve nesnel gerçekliğin aynı toplumsal süreç içinde birlikte, eşzamanlı olarak gerçekleştiği tezi bir ön-model olarak ortaya çıkmış, toplumsal pratiğin öznel ve nesnel olarak kavramlaştırılan, ama aynı sürece gönderme yapan çözümleme çabalarının yolu açılmıştır. Fakat bu nüveler Marksist ideoloji kuramları içinde temel ilginin toplumsal sınıfların üretim süreci içindeki konumları ile siyasal bilinçleri arasındaki ilişki sorununa bağlı kaldığı için bu siyasal tartışmanın gölgesinden kurtulamamış ve fazla gelişme dinamiği yakalayamamıştır. Böyece marksist ideoloji kuramlarının öznelerin oluşumu ve öznellik konumlarını açıklanma konusunda içinde barındırdığı ciddi suskunluk ve kuramsal boşluk yakın döneme kadar bu sorunun eleştirel bir tarzda ele alınmasını olanaksızlaştırmıştır. Bu varsayım çerçevesinde, nesnellik kavramı, içinde sakladığı gizil gerçeği, öznenin, bilimsel denen bir yoldan, yani 'doğru'nun yöntemi ile keşfetmesini

larında düşünce ile toplumsal pratik arasında kurulan kuramsal ilişki değişimini göstermektedir. Yansıtma kavramı, toplumsal nesnelliğin kendi içinde gizli gerçekliği öznenin bilincine bir tür empoze edişini tanımlar. Bu empoze edişteki tek yönlü ve mekanik belirlenme toplumsal pratiğin nesnelliğini ve de öznenin bilincinin öznelliğini, bunların ilişkisini açıklamak bir yana, böyle bir açıklamayı olanaksız kılarcasına metafizik bir çerçevede ele almaktadır. Toplumsal gerçekliğin ideolojik süreçler aracılığıyla öznelerin düşüncesinde temsil edildiğini söylemek ise yansıtma kavramından daha farklı ve daha karmaşık bir sürece işaret eder. Temsil kavramı, temsil eden ve edilen arasında birebir bir denk düşme ilişkisi varsaymadığından, nesnel gerçeklik ile düşünce arasındaki ilişki öznelliğin varlığına alan açacak şekilde tanımlanmış olmaktadır; toplumsal gerçeklik ve bunun ifadesinde kırılmalar sözkonusudur artık. Temsil kavramının sağladığı bu kuramsal genişleme yanında, kavram henüz özneye dışşal bir gerçekliğin varlığını epistemolojik düzeyde kabul etmeye devam etmektedir. Temsil etme, öznelliğin yarattığı bir çarpılma, kırılma ilişkisinden bahsetmekle birlikte temsil edilme durumundaki gerçekliğin öznenin dışında kim ve ne tarafından bir gerçeklik olarak ilan edildiğini tanımlamaz. Gerçeklik özneye dışsal ve kendinde bir 'oluş' olarak durmakta, ideolojik süreç ise bu gerçekliğin öznelerin zihinlerinde farklı farklı temsiline yolaçmaktadır. İdeoloji, nesnelliğin karşısında kısmi bir özerkliğe kavuşmuştur, ama gerçeğin bilgisi ile ideolojik bilgi arasındaki farkın nasıl tanımlanacağı sorunu ortada durmaktadır.

İdeoloji kuramları içinde ortaya çıkan bu bu çözümsüzlüğe bir yanıt, söz konusu dönem boyunca hızlı bir gelişme gösteren dilbilim çalışmalarından ve psikanaliz-

den gelmiştir. Bu çalışma çerçevesinde daha çok dilbilim çalışmalarının açtığı yoldan gelişen tartışmaların ideoloji kuramlarına etkisini ve kuramsal alanda ortaya çıkan dönüşümleri ele alacağız. Dilbilimin tanımlanan soruna verdiği yanıtın temel önermesi, çözümlenmeye çalışılan toplumsal pratiklerin ancak ve ancak insanın dil kullanım özelliği ile dolayımlanmış pratikler olduğu gerçeğinden hareket etmektedir. Nesnel denen toplumsal pratikler dil ile adlandırılıp anlamlandırıldığı için, ve toplumsal ile zihinsel arasındaki tek temel dolayım dil olduğu için, toplumsal pratikleri dilsel pratikler olarak inceleme ve çözümleme projesi ideoloji çalışmalarına önemli katkılar sağlamıştır. Öyleyse, dilbilim içinde geliştirilen kuralların ideoloji çözümlemelerinde kullanılabilmesi ile ortaya çıkabilecek yeni ufuklar söz konusudur. Dilbilimin getirdiği yeni olanak, dilin toplumsal pratikleri *anlamlandırma/simgeleme* özelliğinin düşüncenin oluşumunu açıklamadaki gücüdür. Bu tartışmaların temeli, yapısal dilbilim çalışmalarının geliştirdiği çözümleme araçlarının, bir yandan postyapısalcı ve postmodernist kuramcılar, diğer yandan ise eleştirel söylem çözümlemeciler tarafından geliştirilen tartışmalar ile oluşmuştur. Söz konusu tartışmaları izlemek için önce yapısal dilbilimin kuramsal mirasını kısaca gözden geçirelim.

1. Toplumsal Pratik Olarak Dil ve Yapısal Dilbilimin Kuramsal Mirası

Dilbilimdeki gelişmelerin ilk evresi, dilin kendisinin yapısal özelliklerinin *eşzamanlı* (senkronik) incelenmesi ile ortaya çıkan ve 'dil'in kendine özgü işleme yasalarına sahip özgül bir sistem olduğunu düşünmeyi olanaklı kı-

lan evresidir. Daha sonra, yapısal antropolojinin de katkılarıyla, bütün toplumsal pratiklerin anlamlar, anlamlandırma ve özneler arasındaki sistematik değişim devreleri olarak anlaşılabileceği ve dolayısıyla toplumsal gerçeklerin incelenmesi için model olarak dilbilimin alınabileceği düşüncesine varılmıştır. Bu açıdan bakıldığında, bir toplumsal bütünlüğü meydana getiren bütün pratikler dil içinde varolduğu için, dili toplumsal bireyin inşa edildiği yer olarak görmek mümkündür. Bu nedenle dil üzerinde yapılan çalışmalar insanı 'özne' olarak, yani bir topluluğun dili kullanan bireyi, toplumsal ve tarihi bir varlık olarak ele alırlar. Diğer deyişle, insan, dil olarak, toplumsal, tariseli ve bireyselin kesişme noktası olarak görülebilir (Coward ve Ellis, 1985; 9-11). Dilbilimde ortaya çıkan bu gelişmeler çerçevesinde ideoloji, dilde üretilen bir öznenin kendi kendisini temsil edebilme yolu ve böylelikle toplumsal bütünde eylemde bulunabilmesini olanaklı kılan dolayım olarak tanımlanır ve temsil edişlerin sabitliği de ideolojinin işlevi olur.

Dilbilimdeki bu gelişmeler dilin saydam, şeffaf ve tarafsız bir araç olduğunu ileri süren *araççı* (enstrümantalist) dil tanımlarının bir kenara atılmasına yol açmıştır. Bu sayede dil, kendi dışında oluşan 'gerçeklik'in insan zihninde 'yansıtılması'na olanak sağlayan basit bir araç değil, doğrudan o 'gerçek'in kuruluşunda bulunan bir toplumsal pratik olarak tanımlanmaya başlar. Bu gelişmenin dinamiklerini anlamak için önce dilbilimin kurucusu sayılan *Ferdinand de Saussure* ile dilbilimin kazandığı açılımlara kısaca bakalım.

Saussure, dilin kullanım özelliklerinden ve dil yetisinden gelen sorunlarla bilimsel bir çalışmanın nesnesi olacak *dil*'i (*langue*) birbirinden ayırmıştır. İlkine *söz* (*parole*) diyen Saussure dili, onun bireysel kullanımı olan sö-

zün karşısına koymuştur. Ona göre sadece dil bir bilimsel incelemenin konusu olabilir, dilin bireysel gerçekleşme tarzı olan sözün incelenmesi ise ayrı bir konudur. Dil, toplumsal bir kurum, üzerinde toplumsal bir uzlaşmaya varılmış bütünlük olarak tanımlanır. Dil, belli sayıdaki sesler ve düşünceler arasında, bunların toplumsal olarak kullanımından soyutlanmış sistematik ve edilgen bir ilişkidir. Söz ise bir etkinliktir; dilin bireyler tarafından kullanımını ifade eder. Dil 'anlatım araçları bütünü', bütün bireylerde ortak bir 'kod' olarak görülür; söz, bu kodun bireysel kullanım biçimi, yani bir müzik notasının bir müzisyen tarafından çalınmasından başka birşey değildir (Saussure, 1974; 114). Böylece Saussure için dil, birey tarafından yaratılmamış, onun tarafından değiştirilemeyen, bireyin dışında, kendi içinde kurallara sahip yapısal bir bütünlük olarak bilimin nesnesi haline dönüşür. Bu ayrımın önemi, Saussure'ün ihmal ettiği söz alanının daha sonra, yapısal dilbilimin eleştirisine paralel olarak prestij kazanması ve *söylem çözümlemesi*'ne dönüşmesidir. Söylem çözümlemesi, dil için geliştirilmiş çözümleme araçlarını da söz alanına taşıyarak, dilbilimden söylembilime geçişin olanaklarını yaratmıştır.

Saussure'ün çözümleme modeli dili eşzamanlı ve statik bir yapı olarak ele alır ve temel çözümleme birimi olarak *gösterge/im* (*sign*) kavramını geliştirir. Dilin temel işlevi göstergeler aracılığıyla *anlamlandırma/imleme* (*signification*), yani bildirişimde bulunma ya da düşünceleri iletmedir. Dil, bir göstergeler sistemidir. Öyleyse, gösterge nedir? Saussure'e göre gösterge temel dilsel birimdir. Gösterge psişik iki şeyin birleşiminden oluşur: kavram ve ses imgesinin birleşimi. Ses imgesine *gösteren* (*signifier*), kavrama *gösterilen* (*signified*) adını vererek bunların arasındaki ilişkileri araştırır. Bu kavram ikiliği ad/nesne

ikiliğinden farklı birşeydir. Bir gösteren farklı psikososyal bağlamlarda farklı gösterilenlere işaret edebildiği gibi, bunun tersi de olanaklıdır; bir gösterilen farklı, farklı gösterenler ile ilişki kurabilir. Örneğin bir 'masa' kavramı her bir doğal dilde ayrı gösterenler ile gösterilir. Ya da bir 'el' göstereni dostluk, yasaklama, hakaret gibi çeşitli gösterilenlere işaret edebilir. Bu durum göstergenin temel özelliklerinden birini ortaya koyar: dil göstergesinin *nedensizliği*. Gösteren ile gösterilen arasındaki ilişki tamamen bir toplumsal uzlaşmaya bağlı olarak belirlenir; bu belirlenişin nedenselliği ileri sürülemez. Bu açıdan göstergelerle simgeler birbirinden ayrılır. Çünkü, simgelerde ses ile anlam arasında nedensellik gerekir; aşkı kalp yerine ayakkabı ile imlemek anlamsızdır.

Göstergenin ikinci özelliği ise *çizgisel* oluşudur. Göstergeler ancak zaman içinde bir diziliş ile varolurlar. Aynı zamanda, üstüste bulunacak göstergeler, ses imgesinin birbirine karışması nedeniyle olanaksızdır. Saussure'ün bu önermesi zaman içinde ardarda, çizgisel olarak biraraya gelen göstergelerin birbiriyle nasıl ilişki kurabildiği sorununa dikkati çeker. Bu çizgisel diziliş içinde önceki gösterge sonrakini gerektirir; sonraki ise önceki tarafından zaten talep edilmektedir. Böylece cümlenin dizilişi içinde, göstergeler arasında sistematik bir ilişkinin varlığı ortaya çıkar. Yani, bir göstergeler sistemi olan dil içinde bir göstergenin değeri komşu göstergelerle ilgilidir. Saussure'ün *dilsel değer* dediği bu durum, dil ile dil-dışı gerçekliğin nasıl ilişki kurduğunu değil, dilin içindeki göstergelerin diziliş sistemi ile anlamın yaratılmasının nasıl ilişkili olduğunu bize gösterir. Öyleyse, önceden belirlenmiş anlamların dil tarafından temsil edilmesi ile değil, dilin sistematik işleyişi ile yaratılan dilsel değerlerden bahsediyoruz demektir. Bu noktada ideoloji ku-

ramlarının tartışmalı konusu olan dil-içi gerçek ile dildışı gerçek arasındaki ilişki sorunu açığa çıkar. İki ayrı alanmış gibi algılanan gerçeklik tanımları arasında, bunları birbirine tercüme edecek bir otomatik mekanizmanın varlığı söz konusu değildir. Tersine, bu iki gerçeklik alanlarının kuramsal konumları giderek birbirinden kopmakta ve uzaklaşmaktadır.

Saussure'e göre, dilsel değer dil-dışı gerçeklerin baskısıyla ortaya çıkmaz; dilsel bir öğenin değeri, dilsel öğelerin birbiriyle kurduğu karşıtlık ya da *fark* (*difference*) sayesinde oluşur. Fark kavramı, dilde hiçbir öğenin kendi başına kendini anlamlandıramayacağı, dilsel öğenin değerinin ancak bu öğelerin birbirine karşıtlık ya da farklar olarak dil tarafından tanımlanabileceğini vurgular. Dil, bu anlamda, bu farkların nasıl düzenleneceğini belirleyen bir *yapı*dır; kendisi dil-dışı özelliklerle belirlenmez, dil-dışı gerçekliğin bir kopyası değildir, ama dil-dışı dünyanın düzenlenmesi olanağını sunar (Kıran, 1986; 41-74).

Saussure'ün dil çözümleme modelinde dilin eşzamalı ve kapalı yapısı, bu dilin bireyler tarafından nasıl kullanıldığından bağımsız olarak, bu dil aracılığıyla bireylerin ne söyleyebileceğini belirler. Özne, yapının adeta bir figüranıdır; yapı neyi olanaklı kılarsa, özne ancak onu söyleme ve anlamlandırma iktidarına sahiptir. Dilin yapısı bir *meta-dil* gibi işler ve dilin yaratacağı iletişimin niteliğini belirler. Dilin bireyler tarafından gündelik kullanımlarının altında yatan bu yapı, öznenin bilinçli seçme ve benimseme erki dışında kalır. Bu özelliği ile Saussure'ün dilbilimi Freud'un pisikanalizine benzer: görünürdeki davranışlar ve onun arkasındaki gizli, edim ve konuşmanın belirleyicisi olan bilinçdışının yapısı (Mc Lellan, 1986; 67).

Yapısalcı Saussure'ün dil/söz ayrımı ve dilin daha çok pisişik kökenli tanımı Noam Chomksy tarafından *edinim* (*competence*) ve *kullanım* (*performance*) ayrımı çerçevesinde dili kullanan öznenin *yorumlama* (*interpretation*) olanağına sahip müdahalelerini açıklayabilecek bir 'üretici dilbilim' haline dönüştürülmüştür. İlgi odağı pisikolojik olandan toplumsal olana doğru kayarak Prague Dil Okulu'nun hem öznenin bilinci ve sezgisini dikkate alan, hem de dilin ardzamanlı (*diachronic*) çözümlemesini (Kıran, 1986; 122, Giddens, 1987; 76-77) olanaklı kılan model geliştirme çabası söz konusudur. Diğer yandan, toplumsal yaşam ile düşünce arasında dil aracılığıyla kurulan bağlantının şeffaf ve dolaysız olmadığı, tersine simgesel temsiller ile dolayımlanan bir ilişki türü olduğu tezini geliştiren yapısalcı antropoloji çalışmaları, dilbilimdeki gelişmelerden yararlanarak bu ilişkilerin işleyiş yasalarını çözümleme çabasına girişmiştir.

Yapısalcı dilbilimin izdüşümünü antropolojide takip eden *Claude Lévi-Strauss* ve *Roland Barthes*, dil ve ideoloji arasında doğrudan birbirini yansıtmayan, dolayımlı bir ilişkinin varlığını iddia ettiler. Lévi- Strauss totemizm ve mitler üzerinde, Barthes ise yemek yeme, moda, spor gibi ritüeller şeklindeki gösterge sistemleri üzerinde yaptıkları çalışmalar ile *simgesel düzen* çözümlemelerini gündeme getirdiler. Lévi-Strauss'un temel iddiası, mitlerin ve genel olarak kültürel olguların toplumun kendini simgesel düzeyde anlatma tarzı olduğu ve bu anlatımın bilinçdışının genel yasalarına göre gerçekleştiğidir. Kültürel olgular, simgesel sistemler olarak, okunabilir, anlaşılabilir. Modern dönemlerde de siyasal ideolojiler ve hatta bilimler bile mitlerin işleyiş tarzlarına göre varolurlar; diğer deyişle her tür insan edimi, dilsel olgular gibi, bir anlam içeren gösterge sistemleri olarak anlaşılabilir ve çözümle-

nebilir (Lévi-Strauss, 1982, 1983, 1986). Lévi-Strauss, öznenin oluşumunda yapının/dilin bilinçdışı yönünün önemini 'mit' kavramı çerçevesinde tartışır. Değişik kültürlerde mitler, genel bir mitolojik dilin tikel ifadelerini (söz) oluştururlar. Lévi-Strauss'un çözümleme nesnesi konuşmacıların tikel sözcesi (*utterance*) değil, bu sözcelere temel oluşturan ve bunların değişik dönüşüm dizileri olarak üretilmelerini olanaklı kılan sınıflandırıcı sistemdir. Böylece belirli mitlerin yüzeydeki anlatısından bunların üretildiği yapıya geçerek, yüzeyde farklı olan mitlerin derin yapı düzeyinde aynı mit dizisine ait oldukları gösterilebilir. Bu anlamda tikel söylemsel oluşumlar görünür içeriklerindeki çarpıklık nedeniyle değil, özne tarafından bilinemez olan bir ideolojik matris tarafından belirlenmelerinden ya da bu matrise dayalı dönüşümler ol-malarından dolayı ideolojiktir. Bu anlamda Lévi-Strauss' da özneye bilinçdışı yoluyla hükmeden yapı, mitin içeriği değil, biçimidir.

Anlamın gizil yapısı ve düzeyini gösteren dil, böylece, ideolojinin bulunduğu yer olarak tanımlanır. Dilin yapısı ideolojik mesajların kodlanma düzeyidir, fakat dilin kullanıcıları kolaylıkla bu yapının özelliklerini anlayamaz ve deşifre edemezler (McLellan, 1986, 69). Lévi- Strauss, Saussure'ün gösterge kavramını antropolojinin inceleme nesneleri olan evlenme yasaları, akrabalık sistemleri, dinsel törenler, sanat ve din gibi simgesel sistemlere uygulayarak, bu simgesel sistemlerin anlamını derinde yatan dilsel yapıların yasalarının belirlediğini iddia etti (Coward ve Ellis, 1985; 33). Anlamı üreten, yapıdır; yapılar da simgesel sistemlerdir. Bu model içinde, simgesel düzen belli gösterenlerin (dilsel öğeler) belli gösterilenlere (mitlerin anlamı) bağlı olarak anlamı sabitlediği; yapısal olarak sabitlenmiş anlamların özneleri, onların far-

kında bile olmadıkları bir tarzda belirlediği iddiası vardır. Böylece, yapısalcı dilbilime paralel olarak, Lévi-Strauss'un modelinde de, özne homojen ve kendi kendini denetleyebilir olmaktan uzaktır; özne, varlığının bile farkında olmadığı bir yapı tarafından inşa edilir; yapının ve bu yapıdaki dönüşümlerin nesnesidir. Öznenin yapı, daha doğrusu simge tarafından inşa edilmiş ve ona tabi kılınmış olması yapısalcı çözümlemelerin en çok eleştiri alan noktasıdır. Diğer yandan, toplumsal ilişkilerin anlamını doğrudan açık etmeyen simgesel ilişkiler biçiminde tanımlanması da pozitivist yaklaşımlara karşı geliştirilebilecek yeni bir çözümleme alanı açmaktadır.

Roland Barthes, yapısalcı göstergebilime olan katkıları ile (Barthes, 1988, 1989, 1990a, 1990b, 1993) dil ve ideolojinin toplumsal ilişkileri hakkındaki kuramsal tartışmaların önemli boyutlarından birini oluşturur. Barthes'a göre dünya, sadece insanların, sorunların ve olguların dünyası değil, aynı zamanda göstergelerin dünyasıdır; toplumsal olan herşey varolmaya başladığı andan itibaren kendisinin bir göstergesine dönüşür (Barthes, 1993; 41). Diğer bir deyişle, toplumsal olan göstergesel olandır ve toplumsalı anlamak için göstergelerden oluşan dizgelerin anlamlandırmayı nasıl oluşturduğunu çözümlemek gerekir.

Barthes'a göre *göstergebilim* (semioloji), konusu görüntüler, el, kol, baş hareketleri, ezgili sesler, nesneler ve törenler, protokoller, gösteriler, v.b. anlamlama dizgeleri olan inceleme alanıdır. Bu dizgeler dil dışında görünmekle beraber, hepsine baktığımızda yine dille karşılaşırız. Çünkü her gösterge dizgesi dille karışır; görüntüsel bildirinin, hiç olmazsa bir bölümü dil dizgesiyle yapısal bir yineleme ya da yerini alma bağlantısı içindedir. Nesne bütünleri (giyecekler, yiyecekler,v.b.) dizge duru-

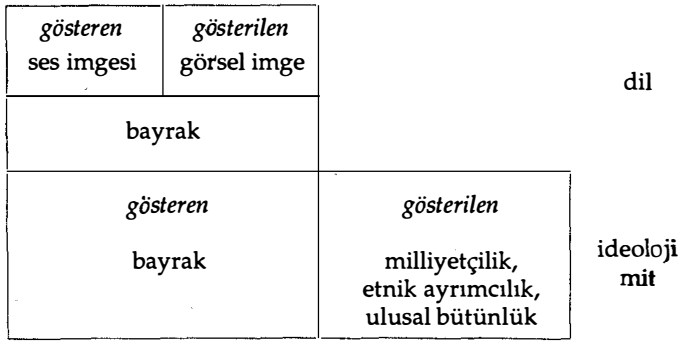
muna ancak dil aracılığıyla ulaşırlar. Dil, bunların gösterenlerini dizgeler biçiminde bölümler, gösterilenlerin de kullanımlarına ya da nedenlerine göre adlandırır (Barthes, 1990a). Bu anlamda göstergebilim, Barthes'a göre dilbilimin önemli bir bölümüdür (Barthes, 1993; 24). Barthes'ın göstergesel dizgeler ile ilgisinin temeli, bu tanımlamalarından da anlaşılacağı üzere, simgesel düzeyin çözümlenmesine yöneliktir. Yapısalcı antropoloji geleneğinin bir devamı olarak Barthes da dil ile ideoloji ilişkisini simgesel olanın alanında tanımlar. Bu bağlamda Barthes, Saussure'ün dil/söz ayrımından çıkarak, 'söz'ün çözümlemesini dilin çözümlemesinin önüne geçirir; dilin evrimini sağlayan sözdür. Dili sözden ayırmak demek, aynı anda *anlamla ilgili oluşu* da ortaya koymak demektir. Anlamlandırmayı anlamak için, konuşan bireyin dil kodunu kullanabilmesini sağlayan birleşimlerden (büyük boyutlu olan bu söze *söylem* denebilir) ve bunları dışa vurmasını sağlayan düzeneklerden bahsetmek gerekir (*ibid*, 26).

Barthes, göstergebilimsel çözümlemelerinde *anlamlama* edimini ele alırken gösterge kavramını da yeniden tanımlar ve geliştirir. Anlamlama ona göre, gösteren ile gösterileni birleştiren ve ürünü gösterge olan edimdir. Saussure'un kendi içinde kapalı ve değerini dizimsel değerinden alan gösterge kavramı yerine Barthes, toplumsal bağlamı içinde anlamlandırma değerini kuran gösterge kavramına bir geçiş yapar. Bu bağlamda Saussure'ün *dizimsel düzlem* kavramı yanısıra, *çağrışımsal düzlem* kavramına işlerlik kazandırmayı amaçlar. Dilin kullanımında, aralarında ortak bir yan bulunan dilsel öğeler bellekte birbirini çağrıştırırlar ve böylece çeşitli bağıntıların egemen olduğu öbekler oluştururlar; diğer deyişle, anlamın kuruluşunda aynı anda bir arada bulunmayan öğe-

ler birbirine bağlanır. Barthes bu çağrışımsal öğelere *dizgesel olgu* demekte ve göstergeleri dizgeler olarak çözümlemeye çalışmaktadır. Bathes, ünlü dilbilimci Jakobson'un, dizim düzlemini *düzdeğişmece* (*metanomy*) ve dizge düzlemini *eğretileme* (*metaphor*) kavramlarıyla adlandırmasını benimser (*ibid*, 50-55) ve bu eksenlerin göstergebilimsel çözümlemenin temeli olduğunu düşünür. Bu eksenlerden dizimsel olanı söylem içinde yatay, eşanlı ve bir arada olan öğelerin birleşimini, dizgesel olanı ise dikey, ardzamanlı ve bir arada olmayan öğelerin anlamlandırma edimindeki önemini vurgular. Daha doğrudan ifade edersek, Barthes, göstergeler aracılığıyla kurulan anlamın o anda orada bulunan dilsel/göstergesel öğelerle ilgili olduğu kadar, o anda orada olmayan, ama anlamlama edimini etkileyen dilsel/göstergesel öğelerle de ilgili olduğunu söylemektedir. 'Söz'ün dizimsel boyutu giderek tümce, sözcelem ve söylem çözümlemelerinin, çağrışımsal boyutu ise söylem çözümleme geleneği içinde Foucaut'nun 'söylemin soykütüğü', Derrida'da 'yapıbozum' ve postyapısalcı gelenek içinde de 'yorumsama' yöntemlerinin gelişimine yolaçacaktır. Daha sonra postyapısalcı ve postmodernist kuramcılar tarafından *metinlerarasılık* kavramı çerçevesinde gelişen tartışmaları da bu çıkış noktasına bağlamak olanaklıdır. Dilbilim çalışmalarının anlamı, dilsel öğelerin kendi aralarında kurduğu yapısal bir oyun olarak tanımlamasından, *söylem* kavramının çağrıştırdığı yorum ile öznelliğin denetimine girmiş değişken anlam kavramına geçiş Barthes ile başlamıştır. Barthes ile birlikte, artık dilin anlamı kuran yapıları değil, söylemin, anlamı sürekli akışkan ve değişken kılan yorum olanakları üzerinde tartışmalar yoğunlaşacaktır. Bu alandaki gelişmelerin başlangıcı Barthes'ın, göstergelerin *düzanlamları* (*denotation*) yanında *yananlam-*

larının (*connotation*) da varlığı sorununu tartışmalara katmasıdır. Göstergelerin düzanlamları ile yananlamları arasında yapılan bu ayrım söylem çözümlemelerinde yapısalcı modellerin çıkmazlarının aşılması için uygun bir zemin hazırlamış, anlamların zaman ve mekan içinde neden değiştiği sorusuna da yanıt aramıştır

Barthes, yananlamı, bir gösteren-gösterilen ilişkisinden oluşan gösterge bütününün bir başka göstergenin gösterenine dönüşmesi olarak tanımlar. Birinci gösterge düzeyi düzanlamı, ikinci gösterge düzeyi ise yananlamı ortaya koyar. Örneğin bir 'bayrak' göstergesinde ses imgesi olan b.a.y.r.a.k. ile görsel imge olan kumaş parçası birleşir ve bayrak göstergesini oluşturur. Ama bir evin balkonuna asılmış bir bayrak imgesi bize aynı anda milliyetci bir tutumun, bir etnik iç savaşta bir tarafa destek veren bir davranışın, ya da herhangi bir ulusal sorunla ilgili bir tartışmada varolan anlamlardan birinin çağrışımını sağlayabilir. İşte böyle bir durumda bayrak imgesi milliyetcilik, etnik ayrımcılık, ulusal bütünleşme gibi 'gösterilen'lerin 'gösteren'i durumuna dönüşmüş olur. Yananlam, ideolojik anlamlamanın, ya da Barthes'ın deyimiyle mitlerin temsil edildiği anlamlama düzeyinin temel çözümleme araçlarından biri olarak varolur.



Göstergeler arasındaki bu ilişki sisteminde birinci gösterge düzlemi Barthes'a göre bir *üstdil* dizgesine dönüşür. Üstdil, bir gösterge dizgesini anlamlayan bir başka gösterge dizgesidir. Ortaya çıkan şey, dilin sağladığı birinci dizgeden ikinci anlam dizgesinin geliştirilmesidir. Yananlam hiç bir zaman düzanlam düzeyini tamamen kapsamaz; her zaman düzanlamdan geriye bir şey kalır. Bu da yeni yananlamların üretilebilme olanağının varlığı anlamına gelir (*ibid*, 69-72). Yananlamlandırma kendi anlamını doğallaştırmak ve iletmek için düzanlamı kendi göstereni olarak kullanır; üstdil ise düzanlamları kendi göstereni olarak kullanır ve böylece düzanlamsal sistemin sistemliliğini, dilin açık oluşunu ve doğallığını eklemlemiş olur (Coward ve Ellis, 1985, 55-62). Daha düz bir ifade ile anlatacak olursak Barthes'a göre, yananlamlar düzeyinde ortaya çıkan ideoloji, dilin özelliği sayesinde düzanlamlara bağlanarak doğallaştırmış ve normalleştirmiş olur. Barthes'in ideoloji tanımının ortaya çıktığı bu noktada dilin işlevinin ideolojiyi doğallaştırmak ve dolayısıyla egemen sistemin çıkarlarıyla bağdaştırmak olduğunu görürüz. Barthes'in burada 'egemen ideoloji' yaklaşımını benimsediğini söylemek gerekir. İdeoloji, egemen çıkarların hizmetinde bir gizleme ve doğallaştırma olarak işleyen mitsel anlamlardır. İdeolojiyi belirleyenin ne olduğu sorusuna Barthes'ın vereceği yanıt 'yapı'dır; yani yönetici sınıfın iktidarını tanımlayan yapı.

Barthes'ın yananlam çözümlemesinde bütün yapısalcı modellerin içerdiği sorunlarla karşılaşmak olasıdır. Yananlam kavramı iletişim içindeki öznenin tutum, seçim veya amacının söyleme girdiği düzey olarak tanımlanmakla birlikte, diğer yandan, göstergelerin kodladığı mesaj ya da kodlayıcı olarak ortaya çıkan yapı (gösterge sistemi) bütün anlamlama pratiğini egemen sınıfların ik-

tidar pratiklerine bağlayarak öznelere 'kod'u değiştirebilme olanağı vermiyor. Diğer bir deyişle Barthes'ın modeli, anlamın değişimini çözümlemede yapısalcı modellemenin engellerine takılıyor. Dilin nötr ve saf özelliği, bunu kullanan ideolojinin çarpıtılmış ve parazit niteliği ile yok oluyor (Sumner, 1979, 135-39)

Barthes'ın düzanlam/yananlam kavramlaştırmasında ideolojinin işleme düzeyini düzanlamdan çok, yananlamsal alanda araması ve düzanlamsal alanı bir tür değerlerden arınmış nötr bir alanmış gibi kabulü kuramsal karışıklıklara ve bu nedenle de eleştirilere hedef olmuştur. Düzanlamsal alanın ideolojiden arınmış olduğu iddiası, dilin alanının ideolojiden arınmış bir alan olamayacağı eleştirisi ile karşılaşmıştır (Comargo Heck, 1980, 126-7). Buna ilaveten, düzanlamsal alanın yarattığı nesnellik ve nötrlük iddiasının da bizzat yananlamlar tarafından üretilmiş bir ideolojik anlamlama sonucu olduğu Baudrillard (*ibid*, 127) tarafından dile getirilmiştir. Baudrillard, düzanlam/yananlam ayrımını eleştirerek, gösteren/gösterilen arasındaki ilişkinin hiç bir gerçekliği yansıtmak ya da temsil etmekle bir ilişkisi olamayacağını, farklı olarak göstergelerin, olumsal (*contingent*) bir tarzda kendi gerçekliklerini kendi içlerinde kurduğunu ve tekrar tekrar kurduğunu, *simülasyon* kavramı aracılığıyla anlatarak postmodern yaklaşımın temelini atmıştır.

Raymond Williams ise, yapısalcılığın etkisiyle ortaya çıkan dil/gerçeklik (söz/yapı) ayrımına karşı çıkarak dilin etkin ve oluşturucu yönünü vurgular. Aksi takdirde yaşayan birşey olarak konuşmayı dışlamış ve yazılı metinlere takılıp kalmış oluruz. Williams'a göre, yapısalcılık, Batılı gözlemcilerin (antropolog veya etnologların) sömürge coğrafyalardaki insanların kültürünü yazılı tarih olarak algılamalarına ve bu insanların etkinliklerini şey-

leştirerek çözümlemelerine yol açmıştır. Bu da dilin etkin ve oluşturucu bir öğe olarak anlamını kısıtlamıştır. Konuşma, yazılı metinlerin bir türevi olarak görülmüş, konuşma edimleri ve dilsel alışkanlıklar – örneğin ezilen insanların konuşmaları, gözlemcinin benimsemediği standart dışı lehçelerin konuşulma bağlamları, bağımsız, yaratıcı ve kendini yönlendiren yaşantılar olarak kabul edilmemiştir. Dil sabit, nesnel ve veri bir sistem olarak ele alınmış, özgül toplumsal ilişkiler içinde yaşayan insanların konuşması, bu insanların dışındaki sistemin örnekleri olarak kabullenilmiştir (Williams, 1990, 26-7).

Yapısalcı göstergebilime yöneltilen eleştirilerin bir başka odak noktası, gösterge sisteminin/yapısının öznenin anlamlı edimi karşısındaki önceliği noktasında yoğunlaşır. Eğer gösterge sistemi anlamın belirlenmesinde egemen bir konuma sahipse ve bu gösterge sisteminin kendisi de özerk bir yapı olarak tanımlanıyorsa, her bir öznenin anlamlı edimi özneye dışsal ve yabancı olan, onun tarafından değiştirilemeyen bir değişkene bağlanıyor demektir. Özne, kendi anlamlı ediminin sadece fiktif bir kurgulayıcısıdır; özne, kendi olası anlamlama kalıplarını ve araçlarını yukarıdan ve dışarıdan belirleyen bir göstergeler sisteminin tahakkümü ile karşı karşıyadır (Honneth, 1991, 123). Saussure'ün yapısalcı tarzda kurduğu yapı-özne ilişkisi, 'dil'in yapısal belirleme gücü karşısında 'söz'ü, ve giderek bilinçdışı karşısında insan eylemliliğini, eşzamanlık karşısında ardzamanlığı ikincil konuma düşürür. Benzer şekilde Barthes, 'dil'e denk düşen 'düzanlam'ı birincil/açık dil düzeyi, 'söz'e denk düşen 'yananlam'ı ikincil/gizil düzeydeki dil (ideoloji ya da mit) olarak tanımlar. Yananlam özne tarafından alınır, ama 'okunamaz' (Larrain, 1979, 131-34).

Yapısalcılığın kuramsal mirası üzerinde süregiden

bu tartışmalar iki noktaya dikkatleri çeker: öznenin öznelliğinin kuramsal çözümlenmesine ve söylemin/anlamın belirlenmesinde söylem dışı değişkenlerin rolü olup olmadığı sorununa. Birinci sorun giderek bir öznellik kuramının geliştirilmesi gereğini ortaya koyar, ikinci sorun ise ideoloji kuramlarındaki *belirlenme* (*determinism*) sorununu söylem tartışmalarına taşıyarak, postyapısalcı modellerin odağı haline getirir. Bu tartışmalar boyunca ortaya çıkan dönüşümler sayesinde katı yapısalcı model zaman içinde yerini daha farklı modellere bırakır. Bu değişimin yönü, dilin yüzeysel anlamlarından derindeki anlamlarına, yapısal özelliklerden bağlamsal belirlenme sorununa, dilin iletme özelliğinden anlamın üretimine ve yorum sorununa, anlamın sabitlenmesinden anlamın değişiminin olanaklarına doğru bir kayma göstermiştir. Bu dönüşüm süreci boyunca dilin temel çözümleme birimi olan *göstergeden sözceleme*, giderek de *söylem* ve *metin* kavramlarına doğru bir değişimin olduğu da belirtilmelidir. Gösterge sistemleriyle ilgilenen *göstergebilim* (semioloji) yanısıra sözcelemle ilgilenen *söylem çözümlemesi* ve nihayet metinlerin kendi aralarında kurduğu anlam ilişkilerinin çözümlenmesini amaçlayan *metin çözümlemesi* ve *yorumsama* (*hemeneutic*) yöntemi tartışmaları bu değişim sürecinin uğrakları olmuştur. Öyleyse şimdi göstergelerin yapısal çözümlemesinden farklı olarak, söylemlerin *olumsal* (*contingent*) çözümlemesi üzerindeki tartışmalara geçelim ve eleştirilerin ortaya attığı sorunların ne ölçüde çözülebildiğine kısaca bakalım.

2. Dil Çözümlemesinden Söylem Çözümlemesine: Yapısalcılık Sonrası Tartışmalar

Klasik dilbilimcilerin toplumsal anlamı, konuşmacıların dilin kurallarını doğru uygulaması ya da kurallara uyması ile gerçekleşecek bir edim olarak görmeleri karşısında, Saussure toplumsal anlamın gösterge'nin gösteren ve gösterilen öğeleri arasındaki bir ilişki olarak tanımlaması önemli bir adımdı. Saussure'ün *anlamlandırma* (*signification*) ediminin açıklanmasına olanak sağlayan bu önermesine Barthes'ın düzanlam/yananlam ayrımı bir sıçrama yaptırmıştır. Saussure, gösterenler (*signifiers*) ile ilgilenirken Barthes dikkatleri yananlam kavramı ile birlikte gösterilenlere (*signified*), daha açık ifade ile *yorum* (*interpretation*) sorununa kaydırdı. Artık tartışmalar dilin yapısının belirlediği açık anlamdan, gösterilenlerin sürekli değişen gizil anlamlarının mekanizmalarına, yani yorumun olanaklılığına taşınmaktaydı (Dant, 1991; 99-115). Diğer deyişle toplumsal olguların dil gibi çözümlenmesi yerine, *söylemin çözümlenmesi* ile toplumsalın yeni bir gözle anlaşılması söz konusu oldu. Bu süreç, gösterge ve dilin yapısal açıklanmasına yöneltilen ve yukarıda örrneklerini verdiğimiz eleştirilere paralel gitti. Dilin bir yapı olarak analizi, söylemin bir süreç olarak analizine dönüştü. Böylece, anlamın, dilin yapısı ile ilişkilendirilmesi ile söylemin dil ile ilişkilendirilmesi iki ayrı yaklaşım haline geldi. Birinci yaklaşım *özcülük* (*essentialism*) olarak eleştirilirken, ikincisi *ilişkiselci* (*relationist*) bir çıkarsamayı temel aldı.

Wittgenstein ve Austin'den bu yana, dilin toplumsal karakteri ve dil kullanımının yarattığı etkenlik olanağı

vurgulanarak dilin iletişim aracı olmaktan çok, toplumsal yaşamın biçimlendiricisi olarak ele alınması gündeme gelmişti. Konuşma, sadece bir durumu bildirmek ya da tanımlamak değil, bir edim olarak ortaya çıkan ve toplumsal olarak neyin söylenebilir ve söylenmesi olanaklı olduğunu bağlamsallaştıran bir pratik olarak tanımlanmaya başlandı. Bu tartışmaların odağına söylem kavramı oturdu, ama farklı yaklaşımların farklı yöntemleri ile tanımlanarak.

Söylem, en basit ifade ile, anlamın dil içinde hareket etmesi ile ortaya çıkan şey olarak tanımlanabilir. İdeoloji ise, bu anlamın belli kişi ve gruplar lehine nasıl harekete geçirildiği ile ilgilenir (Thompson, 1984; 73-4). Söylem kavramının bir toplumsal çözümleme aracı haline gelmesinin, Saussure'ün dilin bireysel kullanımı olarak tanımladığı 'söz' kavramının, dilin toplumsal kullanımını tanımlamak üzere genişletilmesi ile başladığını söyleyebiliriz. Söylem kavramı ile birlikte toplumsal dil çözümlemelerinin odağı, dilsel öğelerde cümleden *sözce* ve *metine*; göstergelerin incelenmesinde, gösterenin yapısal özelliklerinden, gösterilenlerin değişkenliğine, yani anlamın sabitliğinden, değişmenin dinamiklerine ve yorumun yapısına kaydı.

Söylem incelemesinin, *sözcelemin* (*enunciation*) incelemesine yönelmesi demek, dilin yapısı yerine, sözün bildirişim özelliğine, yani konuşmanın yapıldığı yer, zaman ve şartların belirleyici olduğu, bağlam ve anlam arasındaki ilişkiye yönelmesi demektir. Bu koşullar altında gerçekleşen bireysel dil edimlerinin sağladığı anlam akışları söylem çözümlemesinin konusudur. Sözcelem, belli bir durum ve bağlam içinde sözce üretimidir ve söylem çözümlemesi de bu sözcenin kime yöneldiği, ne dediği, ne etkide bulunduğu ve nasıl anlam yarattığı soruları ile il-

gilenir. Sözcelem'in tanımı ve kullanımı konusunda düşünürler arasında farkların varlığından da bahsedebiliriz. M. Bakhtin sözcelemi, konuşan öznenin etkinliği; R Jakobson, edebi metinlerde öznenin (ben) ortaya çıkması; E. Benveniste, dilin bireysel kullanım edimi ve öznenin etkinliği; J. Dubois, dilin dört boyutlu ve sürekli devinim halindeki kullanımı; O Ducrot, konuşan öznenin ürettiği sözcelerde zaman ve mekanın farklı noktalarda ortaya çıkışı; A. Culioli, dil temelinde her konuşucunun hem üretim hem de tanıma (*recognition*) işlevlerini yerine getirmek zorunda olduğu karşılıklı bildirişim olarak tanımlarlar (Kıran, 1986; 153-4). Bu tanımların ortak noktası, dilsel etkenlikte öznenin rolünün vurgulanmasıdır.

Bir sözcelem çözümlemesinde iki düzeyi birbirinden ayırmak gösterici olabilir. Sözcelemin dilsel öğelerinin biçimsel incemesi ile anlamın oluşumu ve değişiminin incelenmesi birbirinden farklılaşabilir. Sözcelemin dilsel öğelerinin biçimsel incelenmesi daha çok gramer ve sentaks yapılarından çıkan anlam oluşumlarını dikkate alır: Örneğin, kişi adıllarının (ben, sen, o, v.b.), zaman ve mekan belirten tanımların ve belirteçlerin kullanımı, fiillerin oluşumu gibi. Sözcelemin anlamsal içeriği ise konuşucunun, bir özne olarak, dili kullandığı bağlamla ilgilidir. Anlam hazır bir reçete değildir; konuşucu ve dinleyicide, göndergesel değerler aracılığıyla oluşan bir olgudur ve sözcelerin, sözcelem öznelerinin anlamlandırma etkinliği dışında, kendine içkin bir anlamı yoktur. Anlamın, öznelerin anlamlandırma etkenliklerine bağlı oluşu demek anlamın açık uçlu oluşu demektir. Anlamın açık uçlu olması, anlamın nasıl sabitlendiği ve nasıl değiştiği sorusunu sormamızı gerektirir. Bu sorunu tartışmaya geçmeden önce sözcelemin biçimsel öğelerini çözümlemeye ağırlık veren söylem çözümlemelerine kısaca

bakalım.

Biçimsel söylem çözümlemesi, toplumsal iletişimin gündelik yaşamdaki örnekleri ile ilgilendi. Sözün, doğal ve gerçekleşen durumu içinde ele alınması önc çıktı: arkadaş sohbetleri, sınıftaki iletişim, gazete yazıları,v.b. Bu tür söylem çözümlemesinin alanı da, dil çözümlemesinin alanı olan gösterge ve cümleden farklılaşarak, cümlenin ötesine geçen dilsel öğeler ve bütünlüklere, sözcelem ve metne yöneldi. Bir konuşmanın ya da yazılı metnin akışı içinde sözcelemlerin kendi aralarındaki ilişkileri gündeme geldi (Thompson, 1984; 98-118). Örneğin, John Sinclair'in 'değişim yapıları' çözümlemesi, sadece konuşma ediminın karşılıklı değişim yapısını ve dilsel öğeleri dikkate alıyordu. Değişim yapılarında özne konumlarının belirlenişini, konuşmada tonlamanın kullanılması, son sözü kimin söylediği gibi işlevleri açıklamayi amaçladı. böyle bir çözümlemenin öğretmen-öğrenci, doktor-hasta, polis-vatandaş gibi ikili diyaloglarda farklılaştırmanın oluşumunu ve hiyerarşiyi tanımlayan dilsel öğeleri açığa çıkarması açısından önemi büyüktü. Diğer yandan, konuşan taraflardan birinin otoritesini sadece dilsel öğelerin kullanımından aldığı gibi bir yargıyı da kaçınılmaz olarak besledi. Oysa ki, bu örneklerden anlaşılacağı üzere, konuşucunun anlam kurmadaki iktidarının, adına konuştuğu kurumun sahip olduğu dilsel olmayan pratiklerin gücü ile etkilediği de ortadadır. Benzer biçimde, Harvey Sacks'ın 'konuşma yapıları' çözümlemesi, ya da Roger Fowler'in 'gramer yapıları' çözümlemesi gibi çözümlemelerin (*ibid*, 100-26) söylem çözümlemesinin tipik örnekleri olarak ortaya çıkışı bir başka sorun alanına işaret ediyordu: dilsel öğeler ile dilsel olmayan (*non-linguistic*) edimler arasındaki ilişkinin niteliğini anlama gereği.

Söylem çözümlemesinde bu yaklaşımlar yeni açılımlar getirmekle birlikte, bazı sınırlılıkları da içinde taşıyordu. Karşılıklı konuşma yapılarının biçimsel özelliklerinden giderek anlamlandırma mekanizmalarının çözümlenebileceği iddiası, söylemin 'ne söylediği', yani anlamın ve yorumun nasıl ortaya çıktığı sorununu yüzeysel öğelerin çözümlenmesine indirdiği için yetersiz kalıyordu. Söylem çözümlemelerine bu alanda yöneltilen eleştiriler daha kapsayıcı bir anlamlandırma açıklamasını geliştirerek *anlambilim*in, anlamın değişkenliğinden çıkarak da, *yorum kuramı*nın gelişimini sağladı. Konuşmanın yerine yazılı metinlerin öne çıktığı ve *yorumsama yöntemi* (*hermeneutics*)olarak adlandırılan yöntem, özellikle P. Ricoeur ve H. Gadamer'in önemli katkılarıyla, gelişti. Diğer yandan, J. Derrida'nın *yapıçözüm* (*deconstruction*) yöntemi, söylemde aykırı ve dışlanmış öğelerin izini yakalamayı önererek ilginç bir açılım sağladı.

Söylem çözümlemelerinin diğer bir sınırlılık alanı olan dilsel-olmayan öğelerin çözümlemeye nasıl katılacağı sorunu ise daha çok marksist gelenekten esinlenen bir söylem çözümlemesi alanının gelişimine ve bunun ideoloji çözümlemeleri ile bağlantı kurmasına yol açtı. Bu gelişim içinde ideoloji kavramının, göstergebilim (semioloji) ve anlambilimin (semantik) ışığında yeniden tanımlanması ve söylem çözümlemesine entegre edilmesi, söylem, ideoloji ve iktidar kavramlarının yeniden ilişkilendirilmesini olanaklı hale getirdi. Raymond Williams'ın 'kültür çalışmaları', Stuart Hall'ün 'medya çalışmaları' ve Teun van Dijk'ın 'eleştirel söylem çözümlemeleri' bunun örnekleri oldular. Michel Pecheux'nun materyalist bir söylem çözümlemesi yöntemi geliştirme çabaları da bu gelişim içinde sayılabilir. Diğer yandan Foucault, ayrıksı ve çarpıcı bir eleştirelliğe sahip söylem kuramı ile

bütün alanları etkiledi. Foucault'nun 'bilgiinin arkeolojisi' ve 'soykütük (*genealogy*)' yöntemleri çok boyutlu çözümleme bakışının gelişimine katkıda bulundu. Bütün bu yaklaşımlar söylemin *olumsallık* (*contingency*) mantığı içinde oluşumunu açıklama gereğinde birleştiler. Olumsallık mantığı, söylemin bir anlam akışı olarak ele alınması ile anlamın nasıl sabitlenebildiği ve nasıl değiştirilebildiği sorunlarını tartışma gündemine getirdi.

2.1. Söylem ve Anlamlandırma Edimi

Söylem çözümlemecileri, söylemi, yorumsamacı gelenekten farklı olarak, hem konuşma hem de yazılı metin olarak gördüler ve söylemin anlamı nasıl belirlediği sorununun hem belirlenme, hem de değişme yanıyla ilgilendiler. Anlamın nasıl belirlendiği sorusuna yanıt arayanlar çoğu zaman söylemin hangi toplumsal koşullar altında gerçekleştiği sorusuna yanıt aradılar. Söylem ve anlam arasındaki ilişki, söylemin anlamı taşıması, kurması ve değiştirmesi olduğu kadar, anlamı 'sabitlemesi' (*fixation*) ya da 'kapatması' (*closure*) olarak da ele alındı. Eğer anlamın sabitlenmesi ya da kapatılması söz konusu olmazsa, söylem, akıp giden ve her dakika değişen anlam denizinde bir şeyi anlamlandırma gücünü elde edemezdi.

Anlamın belirlenmesini, toplumsal çatışmanın somutlaştığı ve belirlendiği yer olarak tanımlayan yaklaşımlar (Eagleton, 1991; 194-5; Macdonell, 1986; 3) toplumsalın söylemsel olana dönüşmesi sürecine dikkati çekiyorlar. Sorun, bu toplumsal bağlamın söylemle nasıl ilişki kurduğu noktasında ortaya çıkıyor. Marksist dilbilimci Volosinov'a göre, anlamı belirleyen şey, antagonistik toplumsal sınıfların çıkarları arasındaki mücadelenin göstergelerin anlamı düzeyinde yürüyen devamıdır. Stuard Hall ise, anlamı belirleyen şeyin, anlamlar arasındaki

egemenlik savaşı olduğunu söyler. Coward ve Ellis de, bu mücadelenin amacının, anlamı sabitleyerek özneyi, söylem içinde belli bir konuma yerleştirmek olduğunu belirtirler. Anlamlar arasında uyumdan çok bir mücadelenin varlığına işaret eden bu görüşler, anlamın çatışmalı karakterine dikkatleri çeker. Anlamı belirleyen şey, söylemin maddi bir pratik olarak belirlenmesine yol açan toplumsallık içinde söylemin anlamı ile toplumsal çıkarların birlikte belirlenme sürecidir. Bu çerçevede her bir söylem, belli söylem nesneleri ile ilgilenir ve belli kavramları, diğerlerine rağmen, öne sürer. Kısacası, her söylem bir şeye karşıdır, ve onun anlamını bozmaya yöneliktir. Anlamın belirlenmesi sorununa biri marksist gelenek içinden diğeri bu geleneğe eleştirel bakan iki düşünürün, *Michel Pecheux* ve *Michel Foucault*'nun, ayrı ayrı geliştirdikleri tartışmaların ışığında bakarsak açıklayıcı olacaktır.

Michel Foucault, araştırma alanı tamamen söylem üzerine odaklanan, marksist ve yapısalcı modelleri eleştirerek bu kuramsal miraslarla bağını koparmaya çalışan bir model geliştirmeyi amaçladı. Foucault'nun söylem yaklaşımı, dilin anlam yaratma ve düzenleme işlevi sayesinde kapatmacı toplumsal kurumların bireyleri sarmalayarak, onları üretken ve itaatkar bedenler haline nasıl getirdiğini açığa çıkarmaya çalışır. Foucault'nun modeli, söz konusu kurumların birer 'kapatma' ve iktidar odakları olarak örgütlenmesi süreci ile, bu kurumların içinde, insan hakkındaki bilginin üretilmesine dayalı söylemlerin oluşumuna, bilgiyi şekillendiren iktidar ve bunun tekniği olan disiplin stratejilerine ve bütün bunların evreni olan söylemin özelliklerine dikkatleri çekmek ister. Foucault, bilginin üretimini kurumsal pratiklerden giderek açıklarken öznenin bütün bu oluşumları yaratan

rasyonel tanımına karşı çıkar; öznenin söylem içinde oluştuğunu düşünür. Öznenin oluşumu ile bilginin ve iktidarın oluşumunun aynı süreç olduğunu düşündüğünden, aynı zamanda çeşitli egemenlik ve tahakküm biçimlerinin işleyiş mekanizmalarını da deşifre etmek ister. Bu bağlamda Foucault, toplumsal bütünlüğü açıklamaya yönelik makro kuramlara karşı çıkar; ideoloji-bilim, bilgi-iktidar kavramlarının zıt ve dışlayıcı tanımlarını reddederek, iktidar sorunsalını devlet iktidarı, sınıf egemenliği tartışmalarının dışına çıkarmak ister. Söylem kuramının merkezine genel tarihsel gelişim fikrinin olanaksızlığını, toplumsalın kesintililik, dağınıklık, saçılma ve farklılık (Larrain, 1995; 130) olarak tanımlanmasını oturtur.

Foucault, anlamın metin olarak ortaya çıkan oluşumlar arasındaki sonsuz dil oyunlarının bir ürünü olduğunu savunan (Derrida, v.b.) 'metin çözümlemecileri'nden farklı olarak, metinselliğe (*textuality*) değil, söylemselliğe (*discursivity*) vurgu yapar. Söylemselliğin çözümlenmesinde de, sadece dilin yarattığı anlamlar üzerinde duran biçimsel söylem çözümlemecilerinden farklı olarak, söylemin *bağlamsallığını* (*contextuality*) odak alır. Foucault'ya göre temel soru, bir söylemsel ifadenin (*statement*) hangi kurallara göre belirlendiği değil, başka söylemsel ifadeler yerine neden bir ifadenin ortaya çıktığıdır (Foucault, 1972; 27). Söylem çözümlemesi, belli tarihe ve varoluş koşullarına sahip söylemsel ifadelerin nasıl bir bağlama yerleşerek toplumsalın anlamını belirlediği ile ilgilinmektir. Söylemsel alanın temel birimi, yazılı ya da sözlü, ifadeler (*statements*)dir. Söylemsel ifade bir önerme ya da cümle değildir; ifadeleri tanımlayan şey gramer yapıları değil, bağlamsal anlamı belirleyen *sözcelemin* (*enunciative functions*) yarattığı farktır. Söylemin çözüm-

leme birimi söylemsel ifade ise, ifadelerin biraraya gelmesini belirleyen ise *söylemsel formasyon* (*discoursive formation*)dur. Söylemselliğin kuralı *saçılma/dağılma* (*dispersion*)dır; söylemin kurallarını anlamak, bu saçılmanın düzenliliğini anlamak demektir. Söylemsel formasyon, nesneler, ifade biçimleri, kavramlar, temaların seçimi arasındaki korelasyon, konumlanma, işlevsellik ve dönüşümün düzenliğini bize gösterir (*ibid*, 37-8). Söylemler göstergelerden (*signs*) oluşur, fakat söylem, 'şey'leri tanımlamaktan farklı birşeydir: konuşma nesnelerimizi düzenli olarak biçimlendiren bir pratiktir. Bu nesneler varlık koşulları ya da ontolojileri ile değil, kendi tarihselliklerini oluşturan söylemin içinde bir nesne haline gelme kuralları ile Foucault'yu ilgilendirir (*ibid*, 47-8). Kısacası, Foucault'nun söylemsel formasyon kavramı hem söylemin yapılandırılması hem de dönüşümü ve değişimi ile ilgilidir.

Söylemi belirleyen nedir? Bu soruya Foucault'nun yanıtı karışık ve değişkendir. Focault'nun söylem tanımının sadece söz ve konuşmanın işlevlerine indirgenemeyeceği açıktır. O zaman Foucault, söylemden önce varolan, ya da söylemle ilişkili olan bir belirlenebilir (*determinable*) başlangıç noktası mı tanımlamaktadır?Foucault, söylemin ötesinde, onu oluşturacak bir 'gerçek' nesnellik tanımının olanaklı olmadığını söyler (*ibid*, 32). Ama yine de, Foucault'nun yazılarının bu sorunun yanıtını hiçbir zaman açık olarak vermediğini, bu konuda iki ayrı ifade tarzının varlığından çıkarak söyleyebiliriz (Honneth, 1991; 141-45). Bu önermelerin ilki Foucault'nun *söylemsel pratik* (*discoursive praxis*) kavramını kullanımında ortaya çıkar. Bu kavram, bir söylemsel formasyon içinde sabitlenmiş ve gizlenmiş bilginin belirlenmesi olarak söylemle değil, tersine, sürekli dalgalanan, akış ve değişim için-

de olan söylemsel ifadelerin oluşumu ile ilgilenir. Fakat, söylemsel pratik, konuşan öznenin ediminin sonucu olarak ortaya çıkmaz; söylemsel alanın özgünlüğünü belirleyen kurallar olarak tanımlanır. Kendi içinde, kendi kendini öznesiz olarak belirleyen bir pratiktir söylem. Foucault'nun aynı konuda farklı bir formülasyonunu kapitalizmin gelişimi ve burjuva toplumun işleyişi içinde söylemin sahiplenilmesi ve ele geçirilmesini tanımlarken buluruz (Foucault, 1972; 68). Modern toplumların 'kapatma' sistemleri olarak oluşan kurumları (hapishaneler, hastaneler, tımarhaneler, kışla ve okullar,v.b.,), söylemin üretimini, denetimini, seçim ve örgütlenişini belirlerler. Burada söylem, somut toplumsal sistem, yani kapitalizm ile ilişki içinde tanımlanır. 'Kapatma' kurumları söyleme öngelen yapılar olarak değil, söylemle birlikte ve söylem sayesinde oluşan yapılardır; fakat, eninde sonunda yapılardır ve söylemin dilselliğine indirgenemez. Kurumlar, denetim ve tahakküm stratejileri olarak söylemde varolur ve söylemin iktidarla ilişkisini belirler. Foucault'nun yapmak istediği doğrusal ve nedensel belirlenme mantığını yerinden etmek ve onun yerine çok yönlü belirlenme ilişkilerini koymaktır. Bu bağlamda Foucault söylemin kendi içinde belirlenmesi, söylemlerarası belirlenme ve söylemdışı belirlenmeden bahsettiği söylenebilir (Barrett, 1991; 129-31).

Foucault, söylemin üretiminden bahsederken onun hem tarihselliğinden hem de denetlenmesinden bahsetmektedir. Foucault'nun, "... konuşacağım sırada, kimliği bulunmayan bir sesin benden önce konuşmaya başlamış olduğunu farkedivermek.." (Foucault, 1987; 21) olarak bahsettiği söylemin tarihselliğidir. Bu tarihsellik içinde söylem, her toplumda, görevleri onun gücünü ve tehlikeleri önlemek, belirsiz olagelişini dizginlemek, ağır,

korkulu maddiliğini savuşturmak olan birtakım yollarla, hem denetlenmiş, hem ayıklanmış, hem de örgütlenmiş ve yeniden paylaşılmıştır. Foucault'ya göre, söylemin üretiminin en bilinen yolu 'dışlama' ya da 'yasak'tır. Hep bilindiği gibi, herşeyi söyleme hakkı yoktur, herşeyden her koşulda söz edilemez, nihayet, herkes herşeyi konuşamaz. Nesnenin tabuluğu, koşuldaki ayinsellik, konuşan öznenin ayrıcalıklılığı veya salt ona özgü bir hakkı söz konusudur. Söylemin karşı karşıya kaldığı yasaklar hemen çabucak onun arzu ve erkle olan ilişkisini gün ışığına çıkarır. Çünkü söylem, arzuyu yalnızca ortaya koyan veya gizleyen şey değildir; aynı zamanda da arzunun nesnesi olan şeydir. Söylem, yalnızca kavgaları ve baskı sistemlerini açıklayan şey değil, ama onun için, onun vasıtasıyla mücadele edilen şey, ele geçirilmek istenen erktir (*ibid*, 23-4). Foucault'ya göre söylemin denetlenmesi sadece yasaklanan söz ile sağlanmaz. Bunun yanında akıllı-deli ayrımı gibi ayrımların yaratılarak bazı insanların sözlerinin dışlanması, ya da doğru-yanlış karşıtlığının yaratılması gibi doğrunun tanımı içinden geçen bir dışlamanın da varlığından bahseder. Söz konusu olan, söylemin rastlantısallığının denetlenmesi, yani söylemlerin taşıdığı güçlerin dizginlenmesi, devreye girişlerdeki koşulların belirlenmesi, onları konuşan kişilerin bir takım kurallara uymaya zorlanması ve söyleme her önüne gelenin ulaşmasının engellenmesidir. Böylece söylemin her alanı açık ve girilebilir olmaktan çıkartılır, konuşabilecek özneler seyrekleştirilmiş olur (*ibid*, 41).

Söylemin, önceden söylenmiş olana bağlılığı Foucault'ya göre, içsel sınırlandırma olanaklarından birini yaratır. "... durmadan aktarılan, yinelenen ve değiştirilen, asal anlatıların; iyice belirlenmiş koşullara uygun olarak ezberden okunan ayinleştirilmiş söylem bütünle-

rinin, metinlerin, formüllerin; bir kez söylenmiş, ve de içlerinde bir keramet ya da bir giz vehmedildiği için hep korunagelmiş şeylerin varolmadığı toplum yoktur... sözün kısası, formülleştirilme biçimlerinin ötesinde, durmamacasına söylenmiş olan, söylenmiş olarak kalan, ve daha da söylenecek olan söylemler... dini, hukuki, edebi, bilimsel metinler..."in (*ibid*, 32) varlığı Foucault'nun, söylemin içsel sabitliğine yönelik belirlemeleridir. Söylemin sabitlenme yolları yanında değişim dinamiklerinden de bahseder Foucault ve bunu 'yorum' olarak tanımlar. Foucault'ya göre yorum, bir metnin ilk okunuşu ile ikinci okunuşu arasındaki konum değişimidir. Bunlar birbiriyle dayanışık iki rolü üstlenirler. Bu konum değişimi, bir yandan (ve sınırsızca) yeni söylemler kurmaya olanak verir: ilk metinden kayma, onun sürekliliği, her zaman için yeniden güncelleştirilebilirliği söz konusudur. Söylem olma durumu, içinde sakladığı kabul edilen sayısız veya gizli anlam, ona atfedilen belli başlı kapalılık ve zenginlik, bütün bunlar konuşmak için açık imkan demektir. Ama öte yandan, yorumun yegane rolü de, kullanılan teknikler hangisi olursa olsun, en sonunda, sessizce orada telaffuz edilmiş olanı söylemekten ibarettir. Durmadan yerini değiştirdiği, ama hiçbir zaman kurtulamadığı bir paradoks uyarınca, daha önce söylenmiş olan şeyi, buna rağmen ilk kez söylemek ve asla söylenmemiş olanı da, öyle olduğu halde usanmadan yinelemek zorundadır. Yorum, söylemdeki rastlantısallığı devreye sokarak 'engeller'; metnin kendisinden daha başka bir şeyi söylemeye de pekala imkan verir, ama şu şartla ki, söylenmiş ve bir bakıma tamamlanmış olan, o metnin kendisi olsun (*ibid*, 34).

Foucault, söylemlerin anlaşılması ve açıklanması için dikkat edilmesi gereken dört ilkeden bahseder. Bir söy-

lem çözümlemesinde, söylemin kaynağı, çoğalma ve süreklilik durumları kadar, parçalanıp dağılması ve etkisizleşmesi de göz önönde tutulmalıdır. Söylemin 'tersine çevrilme ilkesi' olarak tanımladığı bu durumun yanısıra, söylemin 'kesiklilik ilkesi' olarak adlandırdığı, ikinci bir ilkeden daha bahseder. Söylem, birbirini kesen ve bazen birbirine eklemlenen, ama aynı zamanda birbirinden habersiz veya birbirini dışlayan, kesintili uygulamalar gibi ele alınmalıdır. Üçüncü olarak Foucault, söylemin 'özgünlüğü' nün dikkate alınmasını, yani söylemi önceden belli bir anlamlar oyunu içinde çözmeye çalışmama, dünyanın bize okunabilir sadece bir yüz gösterdiğini, bunu çözmekten başka yapacak bir şey olmadığını sanmama gereğinden bahseder. 'Dışsallık ilkesi' olarak tanımladığı ise, söylemden kalkarak onun gizli çekirdeğine, onda ortaya çıkacak bir düşüncenin veya bir anlamın yüreğine doğru gitmenin yanlışlığını vurgular. Bunun yerine, söylemin kendisinden, ortaya çıkışından ve düzenliliğinden kalkarak, olabilirliğin dış koşullarına doğru, olayların rastlantısal dizesine yol açan ve bunun sınırlarını belirleyen şeye doğru gidilmelidir (*ibid*, 50-2). Foucault, söylemin anlamı nasıl taşıdığı ve ilettiği sorusunun yanıtını ararken hem dışlama ve sınırlamanın işlevine, hem de uygunlaştırma ve bütünleştirme gereğine dikkat çekmek istemektedir. Böyle bir çözümlemede iki tür bütünlük tanımı ortaya çıkar: birincisi, dışlama, sınırlama ve uyumlu hale getirmenin yarattığı bütünlüktür. Foucault buna 'eleştirel bütünlük' der. İkincisi, söylemlerin, baskı sistemlerinin ortasında, onlara rağmen veya onların desteğiyle nasıl sistematik hale geldiğini, her birinin özgün normunun ne idiği ve ortaya çıkış, gelişim ve değişim koşullarının ne olduğunu gösteren 'şeceresel/soykütüksel (*genealogical*) bütünlük' tür (*ibid*, 56).

Bir söylem çözümlemesinin ortaya çıkarması gereken özellikleridir bunlar.

Foucault'nun söylem çözümleme modelinden oldukça farklı, söylemi ideolojik yapı tarafından biçimlendirilen olarak gören bir model Pecheux tarafından geliştirilmiştir. *Michel Pecheux*, söylemin, anlamı oluşturma mekanizmasını iki temel kavramla açıklar. *Söylemsel formasyon*, bir toplumsal formasyon içinde belli bir konumdan söylenebilecek olan ve söylenmesi gerekeni belirleyen yapı, yani anlam matrisidir. Veri bir söylemsel formasyonun dilsel öğeleri arasındaki ilişki tarafından kurulan anlam, söylemsel formasyondaki 'açıklama'nın anlamını oluşturur. Dilsel öğeler arasındaki bu birbirinin yerine geçme, eş anlamlar yaratma, açıklama ilişkileri ise *söylemsel süreç*'i tanımlar. Bu süreç içinde bir açıklamanın anlamı sabit olamaz; sürekli dağılan, saçılan ve metaforik olarak birbirini anlamlandıran bir ilişkilenmedir bu. Bir açıklamanın anlamı bir söylemsel formasyondan başkasına geçtiğinde değişebilir. Bu nedenle de söylemsel süreç, Saussure'ün 'söz' (*parole*) kavramından farklı bir oluşuma işaret eder. Çünkü söz kavramı bireysel ve psikolojik dil kullanımını ifade eden idealist bir kavramsallaştırmadır. Diğer yandan, söylemsel süreçin oluşumu sınıfsal ilişkilere de indirgenemez; göreli özerk bir sistemdir. Bütün söylemsel süreçlerde aynı dil (*langue*) kullanılır, ama anlam farklıdır. Dil, bütün söylemsel süreçlerin ortak zeminidir. Bir söylemsel formasyon çok sayıda söylemsel süreçten oluşur; çok sayıda söylemsel formasyon ise, Pecheux'nun *ideolojik formasyon* dediği yapı tarafından sarmalanır. İdeolojik formasyon, Althusser'in 'ideolojik aygıtlar'ına benzer ve sınıfsal konumlanmalarla etkileşim içindedir. Bir söylemsel formasyon içinde dilsel öğeleri, o formasyonun bir bileşeni olduğu ideolojik for-

masyona göndermeler yaparak, ilişkilendirmeye çalışan dilsel etkenlikler *söylemsel semantik* olarak adlandırılabilir. Her söylemsel formasyon, bütün söylemsel formasyonların oluşturduğu yapılanmış bütünlük, yani söylemlerarası (*interdiscourse*), ve nihai olarak da ideolojik formasyonlar sistemi içinde konumlanır. Bu karmaşık yapı, zaten her özne bir söylemsel formasyon içinde konumlanmış olduğundan, öznelerin gözünden kaçar ve algılanmaz. Bu, anlamlandırma mekanizmasının öznelerden gizlendiği birinci düzeydir (Unutma 1). Anlamlandırma mekanizmasının özneler tarafından kavranabilir bir başka düzeyi daha vardır (Unutma 2). Bu iki düzey birbiriyle ilişkilidir. Özne, bütün edimlerini 'özgür olarak' sürdürür, fakat bu özgürlük aslında, özneye dışsal olan anlamlama pratiğinin belirlediği alandır. Özne bu belirleme mekanızmalarını algılamaz. Pecheux, öznenin gözünden kaçan ve onun anlamlandırma pratiğini belirleyen iki ayrı düzeyin varlığından ve bunların nasıl açığa çıkarılabileceğinden bahseder. Bu gizleme, öznenin ideolojik oluşumunda ortaya çıkan tahakküm olarak tanımlanabilir (Pecheux 1982; 58-113). Pecheux, bu gizleme düzeylerini açığa çıkarmak için 'otomatik söylem çözümlemesi' olarak adlandırdığı üç aşamalı bir yöntem önerir (Thompson, 1984, 238-40): Bu yöntemin ilk aşaması *söylemsel bütünlük*'ü (*corpus*), yani, türdeş ve istikrarlı bir ortamda egemen kılınmış bir dizi egemen söylem ya da söylemsel dizinin (*sequences*) belirlenmesidir. Belirlenen bu söylemsel bütünlük iki tür çözümlemeye tabi tutulur. İlki 'dilsel çözümleme' (*desuperficialization*), ikincisi, söylemsel çözümleme (*desyntagmatization*) olarak adlandırılabilir. Birinci çözümleme, söylemin dilsel yüzeyine, yani dilsel öğelerin anlamlama mekanizmalarını açığa çıkararak birinci unutma düzeyini deşifre etmeyi amaçlar. Söylemsel

çözümleme ise, buradan hareketle ikinci unutma aşamasındaki anlamlamanın yapısını açığa çıkarmaya çalışır (Thompson, 1984; 239). Pecheux'un yapmaya çalıştığı, öznelerin söylemsel oluşumunun öznelci olmayan bir kuramını geliştirmeye çalışmaktır. İdeolojik aygıtlar ideolojinin gerçekleşme alanıdır. Söylemsel oluşumlar, bu ideolojik aygıtlar içinde oluşan ve neyin, nasıl söyleneceğini belirleyendir. Bu söylemsel oluşumların hepsi, söylemlerarasılık alanını oluşuturur. Bu ideolojik bağlam, kelimelerin, deyimlerin sıfatların anlamının belirler. Bireyler, yani konuşan özne, 'dil içinde', kullanılan dilin gönderme yaptığı ideolojik oluşumu temsil eden söylemsel oluşum ile belirlenir. Yani, ideoloji hem anlamları hem de özneleri belirler. İdeoloji bireyi özne haline getiren söylemdir. Ama, dil ve söylem toplumun son bağımsız hali olamaz. Bunun ötesinde, sınıf mücadelesinin kurucu etkisi vardır. Pecheux'a göre, bu anlamda her kelime, bu mücadelenin bir silahı, ya da bir uyuşturucusu olabilir. Bütün sınıf mücadelesi, bir kelimenin başka bir kelime ile mücadelesi haline dönüşebilir. Bu, söz ya da yazının amacının değil, yarattığı edimin önemini vurgular. Kelimelerin anlamını yazarlar ya da okuyucular değil, kelimelerin anlamları üzerindeki bu sınıf mücadelesi belirler (Macdonell, 1986; 43-51; Larrain, 1995; 103-5).

Pecheux'un modeli, marksist ideoloji çözümlemesi ile söylem çözümlemesini bağdaştırmaya çalışan bir yaklaşım sunmaktadır. Model, anlamlama ediminin, öznelerin gözünden kaçan ve onların zihinlerine egemen olan boyutlarına, yani tahakküm ile ideoloji arasındaki ilişkiye ve bu ilişkinin söylem çözümleme yöntemleriyle deşifre edilebileceğine dikkatleri çeker. Bireylerin toplumsal edimleri ile dilsel anlamlandırma pratiklerini bir ve aynı toplumsallık bağlamında ele alarak önemli bir adım atar.

Fakat, aynı toplumsal pratiğin neden ideolojik formasyon düzeyi ve söylemsel formasyon düzeyi olarak ayrıldığını kavramak zordur. İdeolojinin oluşum mekanizmaları içinde dilsel olmayan etkiler mi vardır ki, söylem, ancak ideolojik formasyona gönderme yaparak işlevini yerine getirebilir. O zaman ideoloji, söylemin anlamını belirleyen bir *üst-dil* midir? Bu sorunun yanıtı olumlu ise, söylemden farklı olarak, ideolojiyi oluşturan ayrı bir mekanizmadan bahsetmek gerekmez mi? Bu tür sorunlar ideoloji ve söylem kavramlarını birlikte kullanan modellerin çoğu için geçerlidir. Sorunun tartışmasını ideoloji ve söylem kavramlarının ilişkisi bağlamında ele alalım.

2.2. *Söylem ile İdeoloji Kavramları Arasındaki İlişki ve Söyleme Dışsal Belirleyeci Sorunu*

Söylem kavramı ile ilgili tartışmalarda ilerlemeden, söylem kavramı üzerinde odaklaşan kuramsal tartışmaların ideoloji kavramı hakkında neler önerdiklerine bakmak ufuk açıcı olabilir. İdeoloji ve söylem kavramlarını birlikte kullanabilir miyiz? Bu kavramlardan biri diğerini paradigmatik olarak reddeder mi? Bu sorulara verilen yanıtlar farklıdır. Bu iki kavramın birlikte kullanılamayacağını ve epistemolojik kökenleri itibariyle birbirlerini dışladıklarını söyleyen postyapısalcı ve postmodernistlerin başında Foucault ve Derrida gelir. Bu gruba postmarksist Laclau ve Mouffe'yi de eklemek gerekir. İdeoloji kavramının, yeniden tanımlanması koşuluyla, söylem kavramının açılımında zorunlu olarak kullanılması gereğine inananlar ise postyapısalcı yaklaşım içinde tanımlanmakla birlikte, marksizmin eleştirel geleneğine sahip çıkarak, eleştirel bir söylem çözümlemesi modeli geliştirmek isteyenlerdir. Önce Foucault'nun ideoloji kavramına yönelttiği eleştirilere bakarak tartışmaları izleme-

ye çalışalım.

Michel Foucault'ya göre, ideoloji kavramını kullanmak üç nedenden sakıncalıdır: İlk olarak, ideoloji kavramı kuramsal gelenek içinde doğrunun (*truth*) karşıtı olarak kullanılagelmiştir. Oysa sorun bilimsel ya da doğru bilginin nasıl oluştuğu ve ideolojik olanın da bunun yanılsaması olarak nasıl tanımlanacağı sorunu değildir. Sorun, söylem içinde doğruluk etkisinin (*effects of truth*), tarihsel olarak nasıl üretildiğini görebilmektir. Bilginin doğruluk iddiası söylem sayesinde üretilir; söylemin karşıtı değil, farklı olarak, söylemin üretilebilmesinin koşuludur. Böylece, Foucault ile söylem, ancak doğruluk iddiası üreterek kendini var eden anlam pratiği olarak tanımlanır. Birbirini dışlayan ideoloji ve gerçeklik kavramları yerine ancak birarada varolabilen söylem ve doğruluk kavramlarını yeğlemektedir Foucault. İkinci olarak, Foucault, ideoloji kavramının 'hümanist' bir özne kavramını gerektirmesini eleştirir. İdeolojiyi, özneler, kendi nesnel/sınıfsal çıkarlarına göre üretirler. Böylece ideoloji kavramı, önceden oluşmuş ve çıkarlarının tekabül ettiği ideolojik temsillerin farkında olan bir öznenin veri koşullarına dayanır. Yani, ideolojiyi insanlar kendi gereksinmelerine göre 'üretirler'. Oysa ki, söylem kavramı, öznenin dilsel toplumsal pratikler ile üretilen bir söylemsel konum olduğunu iddia eder. Özne söylemden önce var olamaz; kendisi söylem sayesinde ve söylem içinde üretilendir. Nesnel çıkar ya da sınıfsal konum ancak söylem tarafından üretilirse vardır ve ancak söylemin ürettiği somut bağlamın anlamı olarak vardır. Üçüncü ve son olarak Foucault, ideoloji kavramının kendine dışşal bir belirleyici (*determinant*) gerektirdiğini söyler. İdeoloji bir başka 'temel' belirleyicinin işlevi gibi tanımlanır; ikincil ve belirlenendir. Bu tanım, klasik marksizmdeki gibi alt-yapı

benzeri bir belirleyici merkez tanımlamaktan kurtulmayı olanaksız kılar (Foucault, 1980, 118). Bu noktada klasik ideoloji kavramı ile postyapısalcı söylem kavramı tamamen birbirinden koparak ayrışır. Bu farkı iktidar kavramının tanımlanması bağlamında daha iyi kavramak olasıdır. Foucault, Althusser'e çok benzer bir tarzda (Sarup, 1995, 94-98), söylem ile iktidarın kuruluş sürecinin aynı olduğunu, iktidarın bir söylem olarak bireylere geldiğini ve onları özneler haline dönüştürdüğünü söylemektedir. Foucault'ya göre söylemin kendisi bir iktidardır ve bir iktidar etkisi olmayan söylem söz konusu olamaz. Söylem bu iktidarı, bilginin üretilmesi sayesinde yaratır. Klasik ideoloji kavramında ise, özneler önceden kurulmuş varlıklar olarak, maddi/nesnel yapıdan türetilen çıkarlarının bilincine varabilirler ve bu bilinci ideolojik ifadelere tercüme edip iktidarı ele geçirebilirler. İktidar, bütün bunların sonunda ele geçirilip, kendi çıkarlarını egemen kılmanın nihai aracı olarak kullanılacak bir sahiplenme ilişkisi olarak tanımlanır. Bu tartışmadan da anlaşılacağı üzere, postyapısalcı yaklaşım Foucault'nun modeli çerçevesinde klasik ideoloji kuramlarına alternatif bir model önermektedir (Barrett, 1991, 123-24). Bu modelin temel varsayımı, toplumsal bir pratik olarak dil kullanımının ortaya çıkardığı 'söylem'in, kendi dışında hiç bir belirleyiciye gereksinimi olmadan, özerk ve kendi kendini belirleyen olarak tanımlanmasıdır. Foucault'nun ideoloji eleştirisinde somutlaşan bu kavramsal tartışma, aynı zamanda söylem kavramıyla ilgili, kuramsal alandaki iki ana farklılaşmaya tekabül eder. Söz konusu kuramsal yaklaşımlardan biri, söylemi, kendi kendine belirlenen bir toplumsallık olarak ele aldığı için söylem-dışı (*non-discursive*) bir alanın varlığını ve söylem üzerindeki belirleme (*determination*) erkini reddeder. Bu yaklaşım daha

çok postyapısalcı ve postmodernist kuramcılar tarafından benimsenir. İkinci yaklaşım ise, söylem kavramı merkezli kuramı savunmakla birlikte, söylemin toplumsalın her alanınını tüketemeyeceğini ve söylemsel olmayan bir alanın tanımlanabileceğini iddia ederler. Bu tartışmaya tekrar dönmek üzere, şimdi bu tartışma ile çok bağlantılı olan, söylem kavramı ile ideoloji kavramının birlikte kullanılmasının nasıl savunulduğuna kısaca bakalım.

İdeoloji kavramı ile söylem kavramının ancak birlikte kullanılması ile toplumsal anlamların nasıl üretildiğine dair daha açıklayıcı bir model elde edilebileceğini savunanlar marksist geleneğin eleştirel ideoloji kavramının katkılarını reddetmeyip dönüştürülmüş bir tarzda kullanmak isteyenlerdir. Daha çok *eleştirel söylem çözümlemesi* olarak adlandırılan bu yaklaşım, söylem kavramının, modern toplumların iktidar ve tahakküme dayalı süreçlerini çözümlemede tek başına yetersiz kalacağını iddia etmektedirler. Bu bakış açısına göre de klasik ideoloji kuramlarının ideolojiyi tanımlama biçimleri eleştirilmelidir. İdeoloji, önceden kotarılmış ve nesnel çıkarlar olarak varolan ve asıl işlevi egemen çıkarları gizlemek olan bilinç biçimlerine gönderme yapan yanlış bilgi olamaz. İdeoloji, marksist gelenek içinde, asgari düzeyde zor ve şiddet kullanılarak, toplumsal tahakküm ve boyun eğme ilişkilerinin oluşturuluşunu anlamaya yönelik bir sorunsalın odağıdır. Söylem kavramı ise, modern toplum kuramlarında dilsel pratiklere artan ilginin ışığında, toplumsal deneyimin ve bu deneyim içindeki toplumsal öznelerin oluşumunda temel rolü oynayan dilsel ve göstergesel pratiklerin incelenmesi için önerilen bir kavramdır (Purvis ve Hunt, 1993; 474). Sorun birini ya da diğerini tercih etmek değil, ideolojik olanın dilsel ve göstergesel olarak da çözümlenebilirliğine ilişkin somut

adımlar atmaktır. Hem ideoloji ve hem de söylem, toplumsal edimlerin iletişime dayalı dilsel pratikler dolayımıyla oluşumuna işaret etmekte, bu arada söylem kavramı daha çok dilsel pratiklere 'içsel' olan üzerinde yoğunlaşmakta, ideoloji ise daha çok 'dışsal' özelliklere gönderme yapmaktadır. Bu bağlamda ideoloji kavramı, söylem kavramından farklı olarak, bütün toplumsal olanın dilsel pratik içinde çözündüremezliğine dayanır; diğer deyişle dilsel olana indirgenemeyecek toplumsallık alanı vardır (Zizek, 1990; 249). Söylem-dışı (*non-discursive*) alan olarak tanımlanabilecek bu alan metafizik ve pozitivist kuramlarda olduğu gibi kendi başına bağımsız bir nesnellik alanı olamaz. Tersine söylem-dışı alan, ancak dilsel olanın sunduğu bilgi biçimleriyle anlamlandırılabilir ve kavranabilir olduğu için söylemle ilgilidir. Bu özellik, bilginin, gerçek ya da gerçek-dışı olarak değil, ancak yanlışlanabilir ve yerine daha iyisi konulabilir bilgiler olarak ve söylemselin dolayımıyla olanaklı olduğunu bize gösterir (Purvis ve Hunt, 1993; 476-77).

Eleşirel söylem çözümlemesi tartışmasının temel noktası, bütün iletişimsel pratiklerin söylemsel olup olmadığı noktasından çıkmaktadır. Postmodernist bir perspektiften bakan Derrida'nın bu tartışmaya yanıtı 'evet' tir. Derrida'ya göre, herşey 'söylemsellik' içinde, daha doğrusu 'metinsellik' içinde olmaktadır. Eleştirel kuramcılar ise 'herşey söylemselsdir' önermesine sıcak bakmıyorlar. Bunun yerine, "bütün bilgilerin ancak söylem içine yerleşmiş olması" önermesi daha çekici gelmektedir. Bu tartışmanın zaman zaman kısır bir döngüselliğe girdiğini söylemek abartı değildir. Sorun, marksist kökenliler ile olmayanlar arasında bir kuramsal tartışma haline dönüşme eğilimi göstermektedir. Söylem-dışı bir nesnellik alanı olamayacağını söyleyen postmarksist, post-

yapısalcı ve postmodernistler, nesnelerin varlığını reddeden ontolojik bir sorundan değil, nesnelerin ancak dil aracılığı ile anlamdırıldığı olgusuna, yani epistemolojik bir soruna dikkat çekmek isterler. Sorun, nesnelerin varlığı/yokluğu tartışması değil, nesnelerin bilgisinin nasıl üretildiği sorunudur. Kısacası, toplumsalın ne olduğunu yorumlayan insanın, kendisi hakkında düşünmek de dahil olmak üzere, bütün toplumsallığın anlamını dil aracılığıyla edinmesi olgusunun kuramda yolaçması beklenen değişime ilişkindir tartışma.

Söylem ve ideoloji kavramları arasındaki ilişkiye yönelik ikinci tartışma noktası ise tahakküm ve boyun eğme yaratan toplumsallığın söylem içinde nasıl üretildiği, konumlandığı ya da söylem tarafından nasıl taşındığıdır. Bu soru çerçevesinde bakıldığında ideoloji – ya da dilin tahakküm etkisi – söylemin işlevlerinden biridir. Her söylem ideolojik olamaz; ideoloji, söylemin yarattığı bir etkidir. Böylece söylem bir akış ve süreç, ideoloji ise bunun bir etkisi olarak tanımlanır (*ibid*, 497). İdeoloji, tahakküm ilişkilerini sistematik olarak kuran ve besleyen söylemdir. Toplumsal pratik içinde tahakkümle bağlantı kurma noktasında söylem ideolojik olarak adlandırılmaktadır.

İdeoloji kavramı ile söylem kavramını daha yapısalcı bir tarzda ilişkilendirilmesi ise gösterge kavramı ve göstergelerin kodladığı mesajların çözümlenmesine ilişkin geliştirilen modeller çerçevesinde söz konusudur. Daha çok medya çalışmaları alanından gelen bu yorum, ideolojiyi mesajların kodlanmasına ilişkin bir kodlama sistemi, söylemi ise bu mesajların iletisi olarak tanımlar. İdeoloji ile söylem arasındaki ilişki bir bilgisayarda program ile bu program kullanılarak üretilen bilginin ilişkisine benzer. İdeoloji bir bilgisayar programı, söylem ise bu

program kullanılarak yaratılan çıktılar ve doğrulardır. İdeoloji, mesajları üretmek için kullanılan göstergesel (semantik) kurallardır. Bunu gerçekleştirmek için bir bilgi sisteminin bir anlamlar ve göstergeler sistemine dönüştürülmesi gerekir. Bu gerçekleşirse bilgiler birer kod haline dönüşebilir. Bu bağlamda ideoloji, mevcut mesaj düzeylerinden biridir; mesajların anlamlandırılma düzeyidir. İdeolojiyi okumak demek mesajların görünmeyen yüzünü okumak demektir. Söylem, mesajın söylediği, ideoloji ise söylenebilecek olanı belirleyen kodlamadır. Mesajın kodlanması, kodlama ve kodaçım edimlerini içerir. Kodlama, düzanlamı belirtir, kodaçım ise yananlamı. Yani, kodaçım, farklı grupların bu koda yükledikleri anlam çerçevesinde oluşur (Comargo Heck, 1980; 122-25). Özetle, söylemdeki mesajın belli bir yönde kodlanmasını sağlayan, ideolojinin yarattığı etkidir.

Medya çalışmaları alanından gelerek ideoloji kavramının, bu yeni bağlamda kullanılması gereğini vurgulayan bir başka düşünür ise Stuart Hall'dür. Hall, söylem çözümlemeleri içinde eleştirel paradigmayı biçimlendiren şeyin, ideolojinin yeniden keşfi olduğunu söyler; ideolojiyi bir süreç ve buradaki toplumsal pratikler olarak ele alır. Dilin anlamının, ancak bir toplumsal üretim olarak varolduğunu vurgulayarak, şu iki temel soruya dikkat çeker: Nasıl oluyor da başat bir söylem, tek açıklama olma yetkisini kendine tanıyor ve alternatif tanımlar üzerinde sınırlama ya da yasaklamayı sürdürebiliyor? Betimleme ve açıklama kurumları (kitle iletişim araçları) yeğlenen ya da sınırlandırılan anlam silsilesini sürekli kılmayı nasıl beceriyor? Hall, bu soruların yanıtlanması için ideoloji kavramının analitik gücüne gerek olduğunu belirtir ve ideolojiyi, toplumsal anlamların belirlenmesi alanındaki mücadele olarak tanımlar. İdeolojik pratik,

birbiriyle rekabet halindeki anlamların mücadelesidir ve bu mücadele içinde gerçek bir maddi güç haline dönüşür; çünkü ideoloji, etkileri bakımından gerçektir (Hall, 1994a; 69-76). Hall, ideolojiyi mesajları kodlamada kullanılan semantik yapılanma düzeyi olarak tanımlayan yapısalcı yaklaşımları, yapı uğruna mesajların içeriğini ihmal etmekle suçlar. Bunun yerine, ideolojik anlamlandırmanın *olumsallık* (*contingency*) içerdiğini, yani öngörülebilirlik ve zorunluluk içermeyen bir *çokanlamlılık* ile karşı karşıya olduğumuzu söyler. Anlamın kuruluşunu olanaklı kılan şey Barthes'in vurguladığı 'yananlam'dır. Hall, Volosinov ve Gramsci'nin kuramsal mirası olan, ideolojinin anlamlar üzerinde bir belirleme mücadelesi olduğu tezinden hareket eder. Bu mücadelenin yapmaya çalıştığı şey, göstergelerin çokanlamlılığına son vermek ve onları tek vurgulu hale getirebilmektir. İdeoloji, göstergelere sınıflarüstü, ebedi bir karakter vererek diğer anlamları yok etmek ister. Hall'ün *kapanma* (*closure*) dediği bu pratik, dil ile gerçeklik arasında *eşdeğerlik sistemi* oluşturma anlamına gelir. Kısaca, ideolojik mücadelenin amacı, dilin gerçekleri olduğu gibi açıkladığına inandırarak gerçeği söylediğine ikna etmektir. Bunun tersi, yani anlamları değiştirme, yok etme ve yeni anlamlar yaratmanın yolu ise *sökme* (*dis-articulation*)dir. Bir göstereni bir anlamalar sisteminden sökmek ve başka bir yananlamlar zincirine eklemeye Laclau'nun önerdiği *eklemleme* (*articulation*) kavramı bu bağlamda anlamlıdır ve Hall da, Laclau gibi, ideolojinin asıl amacının *hegemonya* oluşturmak olduğunu düşünür ve egemen sınıfsal çıkarlara indirgenmeyen bir hegemonya özümlemesinin oydaşım (*consensus*) olarak değil, onayın (*consent*) üretimi olarak düşünülmesi gereğini vurgular (*ibid*, 85-97). Hall, insanların düşüncelerinin, onların gerçek koşullarını açıklığa

kavuşturmak durumunda olmayışını *öznenin merkezsizleştirilmesi* (*decentralisation of subject*) kavramıyla açıklar. Çünkü, insanlar içinde yaşadıkları ve ürettikleri toplumsal koşulların yapanı (*author*) olamazlar. İnsanların pratikleri, insanların amaçlarını ve niyetlerini dolaysız olarak gerçekleştiremez. İnsanların kendi dünyalarını anlamlı kıldıkları, nesnel durumu öznel tecrübe olarak yaşadıkları, kim ve ne olduklarının bilincine vardıkları dil, kendi denetimleri altında değildir ve sonuçta kendi durumlarını saydam bir halde yansıtmaz. Bu durum, ideolojinin işlediği dil ve bilinç pratikleri olarak ortaya çıkar. Çünkü, anlam dil yoluyla verilir, bu anlamlar da basitçe bireylerin gösterimleri değildir. Kendimize, koşullarımıza ve deneyimlerimize 'anlam vermek' demek, nesnelleştirilmiş ideolojik söylemlere, ideolojik alanı dolduran dil yoluyla sergilenen ve düzenlenen mamul ve önceden oluşturulmuş 'tecrübe etmeler' dizilerine kendimizi yerleştirmek demektir (Hall, 1994b; 177). Böylece, toplumsal bilgi üretimi, düşünmenin, kavramsallaştırmanın ve sembolleştirmenin araçsallığı ile olur. Temelde dil yoluyla – düşünce süreçlerini maddi olarak cisimleştiren ve toplumda düşünce iletimini dolayımlayan nesnel göstergeler ve söylemler dizisi yoluyla – işler. Tüm toplumsal hayatın, toplumsal pratiğin her yönünün dil (kod'lar tarafından düzenlenen ve çeşitli söylemler aracılığıyla eklemlenen bir göstergeler ve temsiller sistemi olarak kavranan dil) tarafından dolayımlanması ölçüsünde dil, maddi ve toplumsal pratiğin tamamen içine girer. Dilin dağılımları ve kullanımları, temelde dili kullanan toplumsal formasyonun öteki ilişkileri tarafından yapılandırılır (*ibid*, 184-5). Hall, dilin, diğer toplumsal pratiklerle nasıl birlikte yapılanarak oluştuğunu gösterirken, nesnel ve öznelin birbirini dışlayıcı tanımlamasından farklı olan

bir formülasyon geliştirmeye çalışmaktadır. Bu görüşlerini de, Volosinov'un tanımladığı tarzda, gösterge kavramının özelliklerinden türetir. Göstergeler, anlamın maddi kayıtlarıdır; toplumsal olgular olarak maddi gerçekliğin bir parçası oldukları gibi, bu gerçekliği kırılmaya uğrattıkları için de anlamı üretmenin aracıdırlar. Göstergenin gönderme yaptığı şey ile bu şeyin anlamı arasında saydam ve bire-bir ilişki yoktur. Göstergeler, bir dil sistemi içinde, içsel olarak birlikte örgütlenme özelliklerinden ötürü, toplumsal dünyadaki şeylerin de birlikte ilişkilendirilmesini gerçekleştirerek bu şeyleri anlamlandırırlar. Böylece, 'gerçek' dünyadaki olay ve ilişkiler, bu göstergesel ilişkilendirme tarzlarına göre farklı anlamlar içerecek eklemlenmelerle anlamlandırılırlar (*ibid*, 185-7). Özetle, Hall'ün yapmaya çalıştığı şey, ideolojinin gönderme yaptığı tahakküm ilişkilerini unutmadan, söylemsel olanın olumsallığına dayalı bir model geliştirmektir.

İdeoloji ile söylem arasında yukarıda örneklediğimiz ilişkilendirme bazı temel soruları yeniden çağrıştırıyor. Söylem, toplumsal pratiğin dilsel bir dolayımla oluşumu gibi kaçınılmaz bir olgu temeline dayandırılıyor ve sorun bunun anlamının anlaşılması olarak tanımlanıyor. İdeoloji kavramı ise, söylem içinde, onun anlamını bir doğrultuya yönlendirme- tahakküm ilişkilerini yaratacak ve çoğaltacak etkiyi yaratma olarak tanımlandığında, söylemin oluşum mantığı dışında, ideolojik etkileri kuran bir sistem mi vardır? sorusu akla geliyor. Kısası, ideolojik etkiyi yaratan, söylem dışında bir iktidar odağı (egemen sınıf, nesnel çıkar) mıdır? Eğer sorunu böyle yanıtlarsak klasik ideoloji kuramlarının sorunsalına geri dönmüş oluruz. Öyleyse, ideoloji ve söylemin oluşum mekanizmaları aynı ve tekdir, bu da toplumsal dil pratiği içinde aranmalıdır tezine bağlı kalmak gerekir. O za-

man da yanıtlanması gereken soru şudur: Aynı toplumsal pratik türü için kullanılan ideoloji ve söylem gibi iki ayrı kavramın gereksiz bir karışıklık yarattığı söylenemez mi? Bu soruṇun yanıtının açık olarak verildiğini söyleyemeyiz. Ama, söz konusu iki kavramın birbirini dışlamadan kullanılışı dilsel ve simgesel iletişim içinde iktidar ilişkilerinin görünmez kılınışına dikkati çektiği için yararlıdır. Bu tartışmaların ışığında artık ideoloji kavramı, kullanılsa bile, klasik ideoloji kuramları bağlamındaki anlamını yitirmiş, bunun yerine söylemselliğe ya da göstergeler sistemi olarak simgeselliğine gönderme yapan (Eagleton, 1991; 194) bir bağlama oturmuştur.

2.3. Söylemde Iktidar ya da Iktidarın Söylemselliği

Bu tartışmayı genişletmek için söylem ve iktidar kavramları arasındaki bağlantıya yeniden dönelim. Geleneksel ideoloji kavramını, gerçeğin zıttı olarak ve kendine dışsal bir iktidar tarafından belirleniyor olması nedeniyle reddeden; fakat, aynı kavramı toplumsal tahakküm ilişkilerine dikkat çekmesi nedeniyle terk etmek istemeyen kuramcılar, söylem ile iktidar arasındaki ilişkiyi yeniden formüle etmeye çalışıyorlar. 'Eleştirel söylem çözümlemeleri' olarak tanımlanan bu yaklaşım tahakküm kavramı üzerinde dururken, diğer yandan, ideoloji kavramını tamamen reddeden Foucault ise, söylem ve iktidar kavramları arasındaki bağlantıyı tahakküm kavramından farklı bir biçimde, bilginin üretimi bağlamında ele alıyor.

Toplumsal tahakkümün söylemsel kuruluşunu çözümlemeyi amaçlayan *eleştirel çalışmalar*, ideoloji kavramından vazgeçmeden, toplumsal iktidarın dilsel pratikler aracılığıyla nasıl gerçekleştiğini göstermeye çalışı-

yorlar. Bu yaklaşımın temel önermesi iktidarın, söyleme dışsallığı yerine, söylemin içinde, söylem sayesinde kurulan tahakküm ve yönlendirme ilişkilerini betimleyen bir tanımının olanaklılığıdır. Dilde bulunan ve dil aracılığıyla dolaşan iktidar ilişkileri çözümlemesinin temelinin Austin, Searle, Ducrot gibi *edimbilim* (*pragmatique*) kuramcılarının göstermeye çalıştığı dilin edimsel boyutunun incelenmesi üzerine kurulduğunu söyleyebiliriz (Kıran, 1986; 174-78). Dilin edimsel boyutu bize dil aracılığı ile, konuşanın, mesajı alan ya da açımlayanın ve de konuşmanın bağlamının üzerinde belli bir etki yaratma olanağına sahip olduğunu göstermektedir. Dilin edimsel boyutu *cümle* ile *tümce* kavramları arasındaki farka dayanır. Cümle, bir dizi ses çıkararak ve harfleri yanyana dizerek oluşturulan soyut bir birleşimdir. Bir konuşma bağlamında gerçekleşmediği sürece bir cümlenin anlamı hakkında bir yargıya varamayız. Tümce ise cümlenin somut bir iletişim bağlamında ifade ettiğidir. 'Dün akşam niye gelmedin?' soru cümlesi, tümce olarak birden fazla iletişim bağlamında anlamlandırılabilir. Bu cümle ile sadece bilgi almak için bir soru soruyor, kızdığımız birini azarlıyor, çocuğumuzu denetliyor ya da bir dostumuza sitem ediyor olabiliriz.

Dilin sağladığı olanakların iktidar ilişkilerini kurmada oluşturduğu dolayım *Pierre Bourdieu*'nun 'sembolik şiddet' kuramında daha belirgin hale gelir. Bourdieu, dilsel iletişimin iktidar ilişkilerini açıkladığını göstermeye çalışır. Gerçekten de tonlama, söz seçimi, cümle kurgusu toplumsal hiyerarşideki farklı konumları bize gösteren en önemli iletilerdir. Ya da bir sözü belli bir bağlamda söylemek iktidar etkisi yaratır. Konuşma çoğu zaman masum değildir; konuşarak vazgeçirmek, tehdit etmek, korkutmak, yönlendirmek ya da zorlamak edimleri-

ni gerçekleştirebiliriz. Bu tür dilsel edimler, yanlarında silah, sopa ya da başka bir şiddet aleti taşımadıklarından, konuşma ediminin yumuşak duvarları arkasına sığınmış *sembolik şiddet*tirler (Bourdieu, 1991). Konuşma ediminde, konuşucunun bir sembolik şiddet olarak uyguladığı iktidar, bulunduğu konuşma konumunun ve konuşma bağlamının *meşruluğ*undan gelir. Meşruluk bağlamında, konuşanın konuşma hakkı üzerinde bir oydaşma (*consensus*) olduğunu söyler Bourdieu. Bu anlamda, söze iktidar dışarıdan gelir. Sözün etkisi yapılandırılmış bir alandaki kurumların hiyerarşisinin etkisidir. Bu yapılanmış alan 'dilsel piyasa' (*linguistic market*) olarak adlandırılır ve toplumsal kurumlara tekabül eder. Bourdieu'nun modelinde kurumlar ve yapılanma 'önceden gerçekleştirilmiş mücadeleler' olarak tanımlanabilir. Kurumların devrettiği iktidarı kullanan konuşmacılar dilsel pratiklerde uyguladıkları iktidarı meşruluk olarak iletirler. Bourdieu, herhangi bir kurumsal yapı olmadan oluşan ve sadece dil aracılığıyla gerçekleştirilen (ilkel kabilelerdeki hediye verme ritüelleri gibi) iktidarlardan bahsetse de iktidar, kurumlar (biriktirilmiş dilsel iktidar) ile dilsel pratik arasındaki bir meşruluk oyunudur.

Bourdieu'nun sembolik şiddet kavramına Thompson'un yönelttiği eleştiriler üç noktada yoğunlaşır: dildeki şiddet olanağı, dilsel iletişimin meşruluğu konusunda bir oydaşıma (*consensus*) dayanmak zorunda değildir. İletişimde ortak bir değere sahip olmadan da, anlamın iletişimi ve dolaşımı ile de iktidarı açıklamak olasıdır. İkinci olarak, dilsel iktidarın dışsal bir ilişki olarak kurumlarla bağlantılandırılması gereksizdir. Dilin kendi 'gerçeklik' kurgusu içinde de dil ile iktidar bağlantılandırılabilir. Son olarak Thompson'a göre, Bourdieu'nün çözümlemesi içeriği şekle feda etmek durumundadır

(Thompson, 1984; 61-72).

Bourdieu'dan farklı olarak, eleştirel çözümlemeciler toplumsal iktidarın dilsel pratikler aracılığıyla olanaklı olduğu tezini geliştirmek için sözün kendi içsel bağlantılarının iktidar boyutu ile ilgilenirler. Eleştirel yaklaşımın söylemin yapıları ile iktidarın yapıları arasında kurduğu ilişkiyi çözümleme örneklerinden biri Teun van Dijk'ın çalışmalarıdır. *Teun A. van Dijk*, eğer tahakküm, çıplak bir şiddetten çok bilişsel (*cognitive*) bir onay olarak tanımlanacaksa, bu bilişsel iktidarın yapılarını söylemin içinde bulunacağını iddia eder. Bu anlamda iktidar, toplumsal gruplar arasında bir ilişkinin özelliği olarak ortaya çıkar ve esas olarak iletişim içindeki etkileşimde oluşur. İktidar, A'nın, B'nin eylemlerini bilişsel olarak denetlemesi, özdenetimini ve eylem özgürlüğünü sınırlandırmasıdır. İktidar dolaylıdır; zihinler aracılığıyla, bilgiyi ve kanaatleri yönlendirerek, işler. İletişim biçimleri yoluyla oluşan bu iktidarın alanının zihinler olması, aynı zamanda bu zihinlerdeki özgürlük ve direnme izleklerini de gündeme getirir. Söylemsel iktidar biçimlerinin çoğu, eğer zihinlerde oluşturulan iknaya bağlı ise, insanların zihinlerindeki bu etki, öncelikli olarak ekonomik değil, simgesel pratikler aracılığıyla kurulan bir denetimdir. Bu önerme, ideolojik yeniden üretim stratejilerinin bilişsel denetim stratejilerine bağlı olduğunu gösterir. Van Dijk'a göre, bilişsel denetim stratejilerinin temel, söylem üretim araçlarına ulaşım olanaklarındaki eşitsizliğe dayanır. Söylem üretim araçlarını kullanmada ayrıcalıklı konumların yaratılması söz konusudur. Van Dijk, bu durumu *sembolik sermaye* kavramıyla açıklar (van Dijk, 1994; 272-77). Söylemin üretimi, eklemlenmesi, dağıtımı, etkisini belirleyen ve söylem içinde ayrıcalıklı konumların yaratılması stratejisini olanaklı kılan sembolik sermaye,

yazarlar, yönetmenler, akademisyenler, gazeteciler gibi, kendileri de söylemin denetim stratejilerine bağımlı olan, elitler tarafından denetlenir. Söylem içinde kurulan iktidar konumları elitler, kurumlar ve ayrıcalıklı gruplar olarak ortaya çıkar ve politik, kültürel, sınıfsal, etnik, ırksal ve cinsiyete dayalı toplumsal tahakküm ilişkileriyle sonuçlanır.

Van Dijk'ın söylemsel iktidar çözümlemesi, bu iktidarı kuran ve taşıyan 'söylem biçimleri'nin açığa çıkarılmasına yönelir. Sözel iletişim, konuşma tarzları, metinler ve her türlü iletişimsel olgular içinde hangi yapıların, stratejilerin ve edinimlerin iktidar konumu yarattığını araştırır. Van Dijk, Foucault'dan farklı olarak, yukarıdan aşağıya doğru işleyen ilişkileri açıklamaya yönelir. İktidarı kuran ve meşrulaştıran söylem stratejileri içinde, doğrudan emir verme ya da bireysel konuşma edimleri sayesinde iktidar konumunu gizleme gibi basit tarzlar söz konusu olabilir. Ama önemli olan daha karmaşık tarzların işleyişini açığa çıkarmaktır. Bu çerçevede van Dijk'ın baktığı söylemsel ilişkiler, bir söyleme giriş ve söylemde konumlanma açısından etkenlik ve edilgenlik içindeki denetlenme konumlarıdır. Bir toplantıdaki gözlemci, medyadaki dinleyici ya da tüketici, mahkemedeki zanlı, doktor karşısındaki hasta, avukat karşısında temsil edilen konumları, söylem içindeki edilgen konumları belirtir ve bu durum söyleme eşitsiz katılımı temsil eder (van Dijk,1993; 256). Bu bakış açısı çerçevesinde van Dijk, bir yandan dilin sunduğu olanaklar ile yaratılan iktidar ilişkilerini (tonlama, kelime seçimi, cümlenin kuruluşunu belirleme, retorik biçimlerin seçimi,v.b.) açığa çıkarır; gramer kurallarının sunduğu olanakları araştırır (hiz ve onlar ayrımının yapılabilmesi,v.b.); konuşma bağlamının denetlenmesi ve dışlama stratejilerini (kadınla-

rın, etnik azınlıkların, yoksulların söz içinde tecriti, marjinalleştirilmesi, v.b.) ortaya koyar (van Dijk, 1984, 1985a, 1985b,1985c). Van Dijk'ın çözümlemeleri, sınıfsal, etnik, ırka dayalı, cins temelli v.b. bütün toplumsal farkların nasıl söylem içinde farklar ve hiyerarşiler olarak kurulduğunu örneklerle bize gösterir.

Burada özetlediğimiz tartışmalar ideoloji kavramının sunduğu eleştirellik ve iktidar ilişkilerini açığa çıkarma olanağını söylem çözümlemeleri içine taşımaya çalışan tartışmalardır. İdeoloji ile söylem kavramının bütünleştiği yer, ideolojinin semiotik tanımını geliştirme çabalarıdır. Bu bağlamda söylem ve iktidar aynı çözümleme sürecinde ele alınmakta, sorun söyleme dışsal iktidarın söyleme etkisi olarak değil, söylem içinde simgesel olanın gerçeklikle kurduğu bir ilişkilenme biçimi olarak yorumlanmaktadır. Tartışma, artık söylem içindeki iktidar oyununun kuruluşuna kaymıştır. Söylem iktidar tarafından bilgilendirilir; eşitsiz iktidar kalıpları ile söylem olarak inşa edilir; söylemin her dolaşımı, onun iktidar biçimleriyle ilişkisine yönelik bir değerlendirmedir (Frow, 1985; 199-204). Bu tartışmaların en önemli tahrik edicisi, kuşkusuz ki Foucault'nun bilgi, iktidar ve söylem arasındaki ilişki üzerine yaptığı araştırmalardır.

2.4. Foucault'da Söylem, Iktidar ve Öznenin Oluşumu

Foucault'nun söylem kuramı, iktidar kavramının tanımında radikal bir değişim önerdiği için çarpıcıdır. Geleneksel iktidar anlayışı, bilginin doğruluğunu çarpıtan, bu nedenle doğru ve özgür bir bilimi olanaksız kılan bir ilişki olarak varsayılır. Foucault bu görüşü reddeder ve iktidarın, bilginin üretiminden ayrılamayacağını savunur. Bilginin, iktidarın yokluğunda üretilebileceği tezi

Foucault'ya göre 'hümanizm'dir. Ancak iktidarın işleyişi yeni bilgi nesneleri ve bilgilenme sistemleri yaratır. Bilgi durmaksızın iktidar etkisi üretir. İktidar, devlette, bireylerde ya da ekonomik güç ilişkilerinde değil, toplumsalın kılcal damarlarındaki stratejilerde ve disiplin tekniklerinde bulunur. İktidar, sahiplenilen, ele geçirilen ve korunan bir şey değil, pratikler boyunca tecrübe edilen, yaşanılan bir şeydir. İktidar, bir sınıf ilişkisinin oluşturduğu çıkarlar tarafından belirlenmez; dışlama, engelleme, bastırma, yok etme olarak, olumsuzluklar tanımı değildir. İktidar eğer sadece baskı olsaydı acaba ona kim itaat ederdi? İktidar 'şey'leri tanımlayan, arzunun ne olduğunu öğreten, bilgiyi biçimlendiren ve söylemi üretendir. Kısaca, zevki, bedeni, hayatı, anlamı tanımlayandır iktidar. İktidarı devletin egemenliği ve yasaların gücü çerçevesinde, yani baskının örgütlenmesi olarak tanımlamaktan kurtulmazsak devletin altında ve ötesinde, beden, cinsellik, aile, akrabalık, bilgi ve teknoloji olarak işleyen iktidarı çözümleyemeyiz (Foucault, 1980; 119-22). Foucault, iktidarın ne olduğunu değil, nasıl oluştuğunu sorgular. Bu bağlamda iktidar, programlamalar, stratejiler ve tekniklerdir. İktidarın mekanizmasından bahsetmek, bireylere uzanan ve onların eylemlerini, davranışlarını, söylemlerini, öğrenme biçimlerini ve gündelik yaşamlarını belirleyen kılcal damarlardan bahsetmek demektir (*ibid*, 39). İktidar, bedenlere yatırım yapar; sağlık, spor, kas geliştirme, çıplaklık, beden güzelliğinin tanımlanıp yüceltilmesi, v.b. İktidarın bedenler üzerinde kurulması, 18.yüzyıldan bu yana okullarda, hastanelerde, kışlalarda, fabrikalarda, kentlerde, ailede... geliştirilen disiplin teknikleri ile olanaklı hale gelmiştir (*ibid*, 59). İktidar, bedenin arzu, üretim ve bilgi olarak üretilmesi ve biçimlendirilmesidir. Bu önermeleri ile Foucault, iktida-

rın ekonomik olmayan bir yorumunu (*ibid*, 89) geliştirmek ister.

Foucault'da *beden* (*body*), tarihsel ve kültürel olanın dışında bir doğallık olarak tanımlanmaz. Beden, bilginin nesnesi, iktidarın alanıdır. İktidarın üretilmesi, bilginin üretilmesidir, bu da bedeni üretken, uyumlu ve yararlı kılınması sürecidir. Bedenin bu tabiliğini sağlayan iktidar, politik bir teknoloji olan *disiplin* ile gerçekleşir. Disiplin, bedenin tanımlanması, eğitilmesi ve hizaya getirilmesi tekniğidir (*ibid*, 105). Disiplin, bedenin nesnelleştirilmesi (*objektification*)dir. Disiplin teknikleri (Smart, 1988; 75-105), *hiyerarşik gözlemden* (*panoptikon*) yararlanır. Bu gözlem, bedenin her an gözlenebilirliği ile elde edilen bilginin iktidarın alanına taşınması olanağını yaratır. *Normalleştirici yargı* ise bedenin, zamanlama, edimlerin denetimi, davranışların düzenlenmesi, konuşmanın belirlenmesi, cinselliğin normlandırılması gibi alanlarda üretilen 'normal' tanımları ile belirlenmesidir. *Sınama* (*examination*) ise beden hakkındaki bilgilerin veri, doküman ve dosyalar haline getirilerek nesneleştirilmesidir. Bugün 'insan bilimleri' olarak tanımladığımız tıp, hukuk, psikiyatri, v.b. benzeri bilgi alanları, bu modern bedene, söz konusu disiplin tekniklerinin uygulanması sonucu olarak gelişmiştir.

Foucault'da iktidar, bilgi ve beden üzerindeki yoğunlaşmanın amacı, tarihsellik içinde insanoğlunun nasıl farklı özneler haline getirilebildiğini açıklamaktır. Foucault'nun modeli, söylemin, özneleri üretmek için nasıl iktidar ilişkileri ile bilgi adalarını kurduğu ve bilginin öznelerini nasıl tanımladığını gösterir. Öznenin üretimi, onun nesnelleştirilmesidir. Bunun bir yolu *ayırma* (*dividing*) pratikleridir (Rabinow, 1984; 7-11). Deli-akıllı, hasta-sağlıklı, serseri-efendi, yoksul-zengin, tembel-çalışkan ayrı-

mı boyunca birincileri tecrit edip kapatmak, ve böylece normal-anormal ayrımını kurmaktır. İnsan bilimlerinin de alanlarını tanımlayan bu ayrım, iktidar teknikleri aracılığıyla öznenin kişilikleştirilmesi ve bilginin üretilmesidir. Bilimsellik üretimi budur; insanların bedenlerinin, kendileri tarafından anlamlandırılabilme tarzlarını belirleyen pratiklerinin biçimlendirilmesi olarak işler. Foucault, Bu mekanizmayı *bio-iktidar* (*bio-power*) olarak adlandırır.

İktidar ilişkilerinin kurulması, pekiştirilmesi ve uygulanması, söylemin üretimi, biriktirilmesi, dolaşımı ve işlevselliği söz konusu olmadan olanaksızdır. İktidarı olumlu bir üretme olarak kurgulayan şey söylemdeki doğruluk (*discourse of truth*) koşuludur. Bizler söylemde üretilen doğruluk değerlerinin bir ürünüyüz; iktidar, doğrunun üretildiği bir söylemsel bağlam olmadan bizi sarmalayamaz; biz de söylemin ürettiği doğruluk olmadan iktidarı uygulayamayız. Zenginliği ürettiğimiz gibi, doğruluğu da üretiriz. Doğru, keşfedilmek, sorgulanmak yoluyla elde edilmez. Kurumsallaşmış, uzmanlaşmış, ödüllendirilmiş doğruyu biz sadece 'konuşuruz' (Foucault, 1980; 93). Doğru, özgür ruhların ulaşabileceği, başarabileceği bir ayrıcalık değil, söylemin bir etkisidir. Her söylem kendi doğruluk mekanizmasını ve kriterlerini kendi oluşturur. Epistemolojik kökenli doğruluk tanımı yerine söylem merkezli bir doğruluk tanımıdır bu. Söylemin nesneleri ancak o söylem içinde anlamlıdır; söylem dışında bir gerçeklilikleri söz konusu olamaz. Doğruluk, öznelerin 'dil'leridir.

Foucault'nun modelinde *özne* tanımı kendinden bilinçli, doğruların yazarı bir özne değildir. Özne, söylem içinde bireyler tarafından işgal edilebilecek bir mevkidir. Özne, bilinci aracılığıyla değil, bedeni aracılığıyla, ikti-

dar pratikleri tarafından şekillendirilir (Larrain, 1995; 131-4). Foucault'nun öznesi, bilen, isteyen, kendini eleştirebilen 'aşkın' bir özne olamaz; çok yönlü, dağınık ve belli bir merkezden yönetilmeyecek söylemlerin beşiğidir (Sarup, 1995; 93). Foucault, hümanizmin *aşkın öznesini* öldürmek ister. Öznenin kurucusu bilinç değildir; ama yapı ya da söylem de tam değildir.

Foucault'nun modeli epistemoloji sorunlarıyla ilgilenmez; toplumsal stratejiler üzerine bir düşünmedir. Bu modeldeki bilgi, iktidar ve söylem stratejileri öznesizdir. Eyleyenlerin etkinliklerinin eşgüdümcüsü yoktur. Öznenin, bütün bu stratejilere direnmesinden (*resistance*) bahseder, ama kendi üzerinde düşünüm iktidarına sahip olmayan öznenin neye ve neden direneceği belli değildir. İktidar başsız ve sonsuz bir süreç olarak toplumsalın içinde hep mevcuttur; kaçış olanaksızdır. Dahası, iktidar üretici ve yaratıcıdır, o olmadan toplumsal olanaksızdır: direniş, bir retorik olarak havada kalır. Böylece, Foucault'da söylem, özneyi, bilgiyi ve iktidarı sarmalayan bir anlamlar atmosferi olarak varolur ve herşeyi kendi içinde, başı, sonu olmayan bir devinimle yaratan bir 'oluş' durumu olarak kavranır.

2.5. Söylem ve Gerçeklik Sorunsalı

İdeoloji ile söylem kavramları arasındaki, bu kavramların toplumsal gerçekliği açıklamada üstünlük kurma yarışı, şüphesiz şimdiye kadarki tartışmaların en önemli odak noktalarından biri oldu. Toplumsal düşünce ile toplumsal gerçeklik arasındaki ilişkinin açıklanmasında, yanlış bilinç kavramından bu yana kavramların değişimini bu bağlamda gözden geçirmek ilginç olacaktır. Gerçekliğin yanılsamalı olarak kavranışı anlamında 'yanlış

bilinç' tanımıyla özdeşleşen yaklaşımların yoğun eleştirilerle karşılaşması üzerine yeni kavramların geliştirildiğini gördük. Gerçeklik ile düşünce arasındaki ilişkinin kavramsallaştırılmasında *temsil* (*representation*), *dolayımlama* (*mediation*), *imgelem/tahayyül* (*imagination*) ve *simgeleme* (*symbolisation*) gibi kavramlar ortaya çıktı. Bu kavramların hemen hepsi, gerçeklik ile düşünce arasındaki ilişkinin dolaysız ve sorunsuz bir ilişki olmadığını vurgulamayı amaçlıyordu. Söylemselliği açıklamayı amaçlayan kuramlar (ister yapısalcı, isterse postyapısalcı kuramlar olsun), gerçekliğin toplumsal dilin içine gömülü olduğu ve dilin etkileri göz önünde tutulmadan tanımlanabilecek yalın bir gerçeklik alanı olmadığı fikrinde aşağı yukarı birleştiler. Bu noktada söz konusu niyet ile, geliştirilen kavramların bu niyete uygunluğu noktasında bir sorunun varlığından bahsedebiliriz. Söz konusu sorun, geliştirilen kavramların nasıl bir gerçeklik tanımına dayandığı noktasında ortaya çıkmaktadır.

Temsil kavramıyla tartışmaya başlarsak, bu kavramın arkasındaki varsayımın şu olduğunu görürüz: gerçeklik, artık basitce, veri olgular dizisi olarak görülemez. Gerçek, gerçekliğin belirli bir tarzda, dil aracılığıyla kurulmasıdır. Söylem, gerçekliği yalnızca yeniden üretmiyor, aynı zamanda tanımlıyor ve kuruyor. Gerçeklik tanımları, en geniş anlamda, dilsel pratikler aracılığıyla desteklenip üretiliyor ve bu dilsel pratikler aracılığıyla gerçekliğin seçilmiş tanımlamaları temsil ediliyor. Temsil etme kavramı yansıtmadan farklı olarak, bir seçme ve sunma, yapılandırma ve biçimlendirme ima ediyor. Yalnızca, zaten var olan anlamı aktarma değil, ama daha aktif olarak, şeylere anlam verme işini vurguluyor. Söz konusu olan, bir anlamlandırma (*signification*) pratiğidir (Hall, 1994a; 67-8). Söylem, bu temsillerin toplamı olarak

ele alınır ve büyük ölçüde modern kitle iletişim araçlarının kurumsal yapılanması ile ilgilendirilir. Bunun anlamı, temsillerin egemen sınıf çıkarları tarafından belirlendiğini, açık ya da gizli olarak söylemektir (Sholle, 1994; 216).

Toplumsal gerçeklik ile düşünce arasındaki ilişkinin bir tür imgelem/tahayyül (*imagination*) olarak tanımlanması, bir nesne ile bir imgenin herhangi bir olası ilişki olarak ele alınması demektir. İmgeleme, varolan herhangi bir şeyi yansıtmaya zorunlu olmayan biçim ve şekillerin yaratılmasıdır. Toplumsalı tanımlayan şey, bütün insanların yemek yeyip çocuk sahibi olmaları değildir; bütün 'doğal' denen gereksinmelerin bir toplumdan diğerine sonsuz bir çeşitlilik ve farklılık gösteren olası yaşanma biçimleridir. Toplumsal kurumların yönlenmesi, güdü ve gereksinmelerin tanımlanıp yapılanması, simgelerin, geleneklerin, mitlerin oluşumu anlamlandırma pratiklerinin kendisidir (Castoriadis, 1993; 7-31). Toplumsal imgelem, kendini anlamlar/göstergeler sayesinde ifade eder. Toplumun geçmişi ve bugünü bu simge ve mitler sayesinde tanımlanır, kimliklendirilir. Toplumsalı kuran, önceden belirlenemez biçimde belirleyici (indefinitely determinable) olan bu anlamlandırmadır (Thompson, 1984, 24). Böylece söylem, imgesel olanın özgün düzeni olarak tanımlanır. Bu düzende imge her zaman başarısızlığa mahkumdur; çünkü, hakkında konuştuğu şey ile kendi arasında hiçbir zaman özdeşlik yaratamaz, sürekli değişmek ve başka imgelere yerini bırakmak zorundadır. Toplumsallık her zaman değişen imgelerin içinden geçerek bize gelir ve imgelem olarak kurulur.

Toplumsal gerçekliğin düşüncede *simgesel* olarak oluştuğu tezi de yukarıdakilere çok benzer. Simgesel sistem, toplumsal gerçekliğin tanımlandığı bir düzeydir,

özellikle kültürün içinde ifade edilir. Ama, simgesel sistem gerçekliğin sonsuz sayıda anlamlandırılma olasılığını içinde taşır. Simgesel olan da dil ve anlamlandırma pratikleri olarak (Thompson, 1990; 7) söylemleri kurar. *Dolayımlama* (*mediation*) ise, gerçekliğin, düşünceye ulaşıncaya kadar geçirdiği değişim süreci anlamında tanımlanır. Negatif anlamında dolayımlama, toplumsal gerçekliğin kılık değiştirmesidir ve gerçekliğe ulaşmak için dolayımlama sürecini geri işleterek ilk biçimleri bulmak gerekir. Pozitif anlamda dolayımlama ise Frankfurt okulu tarafından geliştirilmiştir. Burada dolayımlama sürecindeki değişikliğin çarpıtma ya da kılık değiştirme olması gerekmez. Tersine, varlığın ve bilincin farklı türleri arasındaki tüm etkin ilişkiler dolayımlanmıştır. Dolayımlama, nesne ile sonradan dönüştürülen biçimi arasında değil, nesnenin kendisine içkindir, toplumsal gerçekliğin içindeki pozitif bir süreçtir (Willams,1990; 79-80). Kısacası, toplumsalı tanımlayan şey, araya giren dilsel pratiğin yarattığı anlamlamadır.

Bütün bu kavramların tanım alanlarına göz attığımızda akla gelen soru şudur: Dilsel pratiğin alanı olan söylemsellik gerçeği kuruyor, tanımlıyor ve değiştiriyorsa, bizler de dil tarafından kurulmuş özneler olarak zaten bu pratiğin bir ürünü isek, düşünce ile gerçeklik arasındaki ilişkinin dolaylı, kırılmalı, dönüştürülmüş, simgeleştirilmiş v.s. olduğunu nereden biliyoruz? Kırılma, dönüşüm ve simgeleştirmeden bahsetmek için, 'aslı böyle değildi' demek durumunda değil miyiz? Bütün bu tartışmalar bir tür gerçekliğin ön-kabulünü (ki biz bundan farklılığı tanımlamaya çalışıyoruz) gerektirmiyor mu? Dilsel pratik neyi başka imiş gibi gösteriyor? O zaman aslı ne? sorularını sormamızın nedeni, farklı bir gerçekliğin varlığına dair bir ön-kabul değil midir? Böylece ön-

ceden belirlenmiş bir referans noktası bulma sorununa geri dönmüyor muyuz? Bu soruların yanıtlarını vermek kolay değildir. Gerçeklik-düşünce ikilemini çözmek için anlamın değişkenliğini vurgulama uğruna, epistemolojik bir özcülüğe takılma olasılığı burada ortaya çıkmaktadır. Gerçekliğin tanımlanması ve yorumlanması sorununun dilin etkilerinden arındırılamayacağı açıktır. Gerçeği tanımlamada dilin sunduğu anlama olanakları dışında bir olanağa sahip değiliz. Gerçeklik, kendi başına varolan bir 'oluş' sorunu değil, insan toplumsal pratiğinin belli bir tanımlanma uğrağıdır.

V. Metin, Yorum ve Yorumsama

Toplumsalın anlamlandırılması ve aktarılmasının söylemselliğini vurgulayan yaklaşımın yanısıra, daha farklı kökenlerden gelişerek benzer sorunlarla uğraşan *metin çözümleme* yaklaşımı yakın dönem tartışmalarının önemli bir boyutu olarak ele alınmalıdır. Bu yaklaşım, ilgi odağını konuşma edimi yerine yazılı dile, yani metne kaydırarak toplumsal pratiklerin bir metin gibi çözümlenebileceği iddiasındadır. Metin çözümleme yaklaşımı, metni anlamanın, onun dışındaki bir bağlama gönderme yaparak anlaşılabileceği tezine eleştirel bakar. Metin (*text*) ve bağlam (*context*) birbirine dışsal bir ilişkilendirilme ile ele alınamaz; metin, ancak kendine içsel öğelerle çözümlenebilir, yani her metin kendi bağlamını kendi yaratır ve tanımlar. Dil, herhangi bir içeriği açığa çıkaracak bir dolayım değildir; 'şeffaf' ve kendiliğinden içeriğini ele veren bir olgu olarak ele alınamaz (Barrett,1991; 124). Diğer deyişle, anlamı yaratan dil değil, *yorum* (*interpretation*)dur. Anlamı açığa çıkarmak, metnin, kendi işlevselliği içindeki katmanları, izleri ayrıştırmak ve bunları tanımlamaktır; yani kısaca yorumlamaktır; bundan başka, bir metin üzerinde yapılabilecek işlem yoktur. Metin çözümleme yaklaşımını anlamak için önce metin kavramının nasıl tanımlandığına bakalım.

Metin kavramını sistematik olarak ele alan ilk düşünürlerden biri olan *Roland Barthes*'a göre metin, yazınsal

yapıttan farklı bir şeydir. Metin, estetik bir ürün değil, anlam aktarıcı bir kılgıdır; bir yapı değil, yapılanmadır; bir nesne değil, bir çalışma ve bir oyundur; aranıp bulunması söz konusu olan bir anlamla yüklü kapalı bir göstergeler bütünü değil, hareket halindeki oylumlardan oluşmuş bir oylumdur (Barthes, 1993; 14-5). Bu bağlamda Barthes, yapısal çözümleme yöntemi olan *anlatı çözümlemesi* ile *metin çözümlemesi* arasında bir ayrım yapmak ister. Anlatı çözümlemesi bir yapısal çözümlemedir ve bir yorumlama yöntemi olamaz. Çünkü anlam, bir olası durum değil, olasılığın, çoğulluğun ta kendisidir. Anlam, bir alıntılama (*citation*)dır, diğer deyişle, metinlerarasılık (*intertextuality*) söz konusudur. Sözcenin herhangi bir özelliğinin, sözcüğün hemen hemen sonsuz anlamıyla, bir başka metne gönderme yapmasıdır metinlerarasılık. Bu bağlamda Barthes'a göre metin çözümlemesinin nesnesi, bitmiş olmayıp oluşum halinde olan, başka metin ve kodlarla bağlantılı, topluma, tarihe *gerekirci* (*determinist*) yollarla değil, *alıntılama* (*citation*) yoluyla bağlanan bir üretim olarak, metindir. Metin yazılı anlatı olarak varolur ve yapıyı değil, tarih boyunca okurdan okura geçen bir yapılanma olarak devingenliği gösterir. Metin çözümleme, metnin ne ile belirlendiğini (yani bir nedenselliğe bağlı olarak nasıl bütünleştiğini) öğrenmeye değil, nasıl parçalanıp yayıldığını öğrenmeye çalışır. Metin sonsuza açıktır ve hiçbir özne bunu durduramaz. Bu anlamda metin çözümlemesi, metnin bütün anlamlarını değil – ki zaten bu olanaksızdır, olası anlamları olanaklı kılacak biçimleri, kodları, kesin olmayan biçimde saptamaya, sınflandırmaya çalışmak, yani anlamın yollarını bulmaktır (*ibid*, 139-40).

Barthes, metin çözümlemesi için dört aşamalı bir anlama süreci önerir. İlk olarak, incelenmek istenen metin,

birbirini izleyen kısa kesitlere (bir tümce ya da tümce parçası, en fazla üç dört tümcelik bir öbek) ayrılarak numaralandırılır. Barthes bunları 'okumabirimler' olarak adlandırır. Okumabirim, sadece rahat çalışma kaygısıyla, deneyimsel olarak benimsenmiş keyfi bir üründür; içinde anlamların dağılımının gözlendiği bir kesitten başka birşey değildir. İkinci olarak, bu okumabirimler içindeki anlamların gözlenmesi yapılır. Yani, okumabirimlerin çağrışımsal ya da ilişkisel 'yananlamlar'ının ortaya çıkarılması, dökümü gerekir. Üçüncü olarak, metnin katlarını açmayı amaçlayan bir çalışma yapılır. Barthes, bunu bir filmin 'ağır çekim' ile izlenmesine benzetir. 'Ağır çekim', kendini, bir tür okuma işleminin akışına bırakarak anlamın oluşumunu gözleme anlamına gelir; metnin yapısını yeniden oluşturmayı değil, yapılanmasının izlenmesini amaçlar. Dördüncü aşamada ise unutulmuş anlamların ortaya çıkarılması değil (bu yöntem açısından önemsizdir), anlamların 'kalkışlar'ını izlemek ve göstermektir. Çünkü, metni temellendiren şey, kapalı, hesaplanabilecek bir iç yapı değil, metnin başka metinlere, başka kodlara, başka gösterenlere 'açılma noktası'dır; metni yapan şey metinlerarası ilişkidir (*ibid*, 141-42).

Metin kavramını araştırma nesnesi olarak tanımlayan düşünürler söylem ile metin kavramları arasına bir ayrım koyarak, metin sorunsalını farklı bir tanım içine yerleştirmek isterler. Metin kavramı merkezli çalışmalara önemli katkıları ile bilinen *Paul Ricoeur* söylem ve metin kavramlarını birbirinden ayırarak tanımlar. Ricoeur'a göre dil, bir söylem olarak konuşulur ya da yazılır; söylem, dil olayı ya da linguistik kullanımdır. Konuşma kuramının dayandığı şey, tümcenin dilbilimidir. Bu yaklaşım söylemin bazı özelliklerini ortaya koyar: 1) Söylem hep zamansal olarak ve 'şimdi' içinde gerçekleşir, 'söy-

lem anı' söz konusudur. 2) Söylem, her zaman bir özneye sahiptir ve kim konuşuyor? sorusunun yanıtını bir dizi karmaşık göstergeler (şahıs zamirleri gibi) aracılığıyla konuşmacıya geri göndermeler yaparak belirler. Yani, 'söylem anı' kendisine gönderme yapan bir şeydir. 3) Söylem her zaman birşey hakkındadır. Betimlemek, anlatmak ya da temsil etmek zorunda olduğu bir dünya ile bağlıdır. Dilin simgeleştirme işlevi söylem içinde gerçekleşir. 4) Söylem, dilden farklı olarak, sadece iletişim ile ilgilenmez. Bütün mesajların alınıp verildiği yer söylemdir. Bu anlamda söylemin bir mesajlar dünyası, yani başka kişisi, muhatabı vardır. Bu dört özellik bir araya gelince konuşma bir olay olarak kurulur. Önemli nokta, bu dört özelliğin dilden söyleme geçiş hareketinin gerçekleştiği noktada ortaya çıkmasıdır. Konuşmanın bu olay karakteri, geçerli olduğu gerçekleşme problematiğinden başka bir problematiğe, anlama problematiğine taşındığı zaman geçerliliğini yitirir. Ricoeur, söylemin ortaya çıktığı konuşma olayının yazı haline gelişinde ortaya çıkan değişimin ne olduğu sorusunu sorar. Söylem yazıya döküldüğünde tesbit edilen şey konuşma olayı değil, 'söylenen'dir. Sözlü söylemde varolan, konuşan öznenin gerçekleştirdiği 'şimdi burada'lık yazılı söylemde ortadan kalkar. Yazarın kastettiği ile metnin söylediği artık ayrışmıştır. Yazarın amacı ile metnin sözel anlamı arasındaki bu ayrışma metin çözümleme ve yorum sorununun can alıcı noktasıdır. Sözlü söylemin anlaşılmak için yardım aldığı süreçler (tonlama, konuşma tarzı, mimikler, jestler) yazılı söylemde yoktur; metin ile okur arasına *yorum* girer. Sözlü söylemdeki görünür gönderme ortadan kalkar, yazılı metindeki göndermeler belirsiz, saçılan ve sabitlenemezdir; yazılı metnin hitabı evrenseldir ve dünya, aslında, metinlerin ortaya çıkardığı göndermele-

rin bütünüdür (Ricoeur, 1990; 28-31). Ricoeur, sözlü eylemin yazı ile nesnelleşmesi örneğinden çıkarak, toplumsal etkileşim içindeki insan eylemini de tespit edilmiş bir metin gibi görebileceğimizi ileri sürer. İnsan eyleminin toplumsal zaman içinde bıraktığı tortu sayesindedir ki insan eylemleri 'kurumlar' haline gelir. Toplumsal olanı anlamlı insan eylemi olarak ve anlamlı insan eylemini de metin olarak görebiliriz. Böylece, metin çözümleme için geliştirilmiş yöntemleri toplumsal bağlamdaki insan eylemlerinin çözümlemesinde de kullanabiliriz.

Ricoeur'ün geliştirdiği, anlamlı insan eylemi ile metin kavramını ilişkilendiren bu tanımı onun *yorum kuramının* temelini oluşturur; eylem de, bir metin gibi, sonsuza açılan yorumların alanındadır. Yorum kuramının temelini gösterge (*sign*) ile cümle (*sentence*) arasındaki fark üzerine kurar Ricoeur. Gösterge sadece farkları belirtir; kendini diğer göstergelerden ayıran farkı. Bir gösterge için, kendini diğer göstergelerden ayırıcı olma ile anlam taşıma bir ve aynı seydir. Buna göstergenin semiotiği der Ricoeur. Cümle ise, göstergeden farklı olarak, birarayа getirip birleştirme işlevi görür. Cümlenin bu özgün işlevi ise ifade etmek, ya da belirtmektir (*predicate*). Cümle bir amaca gönderme yapar. Bu, cümlenin bir anlam (*meaning*) taşıması, gelecekte tekrar tekrar tanımlanabilirliği olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda, cümlenin semiolojisinden değil, semantiğinden bahsedebiliriz. Bir cümle telaffuz edildiği zaman birine, birşey hakkında bir söz söyleme olarak ortaya çıkar. Bu söyleyiş, dili kullanarak kendimiz, başkaları ve dünya hakkında bir gönderme yapmaktır. İşte, dilin 'yaratıcılığı' burada başlar. Bu yaratıcılığın temeli, kelimelerin *çokanlamlılığı* (*polysemy*), yani doğal bir dilde kelimelerin birden fazla anlama sahip olmalarına dayanır. Çokanlamlılığın sınırı ise,

kelimelerin potansiyel kullanım olanakları leksikal sistem içinde biriktirilmiş ve kodlanmış olduğu için, göstergelerin semiotiğindedir. Söz konusu çokanlamlılık sayesinde, kelimeler gereğinden fazla, 'artık' bir anlam kümesini cümlenin akışı içinde yorumun hizmetine verirler. Yorum, en basit olarak burada tanımlanan biçimiyle, konuşmayı yapılandıracak bağlamsal anlamın ortaklaşa belirlenme sürecidir ya da konuşma biçimleri arasındaki etkileşim ile konuşmayı yapılandıran içeriksel değerlerin belirlendiği süreçtir. Çokanlamlılık, sadece yorumu bu biçimde olanaklı kılmakla kalmaz, *metaforlar* aracılığıyla, yeni anlamların yaratılmasını da sağlar. Metafor (eğretileme), en bilinen anlamında bir kelimenin başka bir kelime ile yerdeğiştirmesi ile yeni anlam yaratmadır. Metafor, bir imgelem (*imagination*) olarak ortaya çıkar ve cümlenin, amacını yeniden tanımlamasına yardım eder (Ricoeur, 1981; 107). Ricoeur, bu şekilde tanımladığı cümlenin semantiğinden metnin *yorumsamasına* (*hermeneutics*) geçiş yapar. Metin, tek tek cümlelere indirgenemeyecek yapılanmış bir bütünlük olduğu için cümlenin anlaşılmasının ötesinde yeni bir anlama sorunu doğurur. Metin, bir söylemi çeşitli edebi türlere (hikaye, şiir, oyun, v.b.) dönüştüren çeşitli kural ve kodlarla kendini kurar. Nihayet, bir metin, tekilliğini, olaylarla doluluğunu, özel durumlarla ilgisini, bir durum karşısındaki kişisel yanıt olarak açıklamasını, Ricoeur'ün 'stil' olarak açıkladığı özelliğinde bulur. Metin, yazılı bir söylemdir ve yorumlama sorunu doğrudan bu yazılı oluş karakteri tarafından belirlenir. Yukarıda açıkladığımız, metnin yazarının amacı ile okurun anladığı arasındaki mesafe sorunu burada devreye girer. Metnin yaratıldığı toplumsal koşullarla okunduğu toplumsal koşulların söz konusu farklılışması, metnin *bağlamsızlaşması* (*decontextualisation*), ya-

ni bilinmeyen okura, bilinmeyen zamanda okunmak üzere sunulması demektir. Bu durum, metnin sürekli salınan göndermeler (referanslar) olarak varlığını tanımlar (*ibid*, 135-6). Metnin, yeniden bir konuşma edimi haline dönüşümü ise, bu salınan ve saçılan göndermelerin büyük ölçüde, o konuşmanın bağlamına bağlı olarak sabitlenmesi demektir.

Konuşma ile yazılı metin, anlam ile yorum kavramları arasında farklılaştırma yaratarak söylem çözümlemesini daha çok konuşma halindeki söylemin açıklanması olarak gören bu yaklaşım, görüldüğü üzere metnin yorumlanmasını bunlardan ayırmaya çalışmaktadır. Metinleri araştırma nesnesi kabul eden bu yorum yöntemi *yorumsama* (*hermeneutics*) olarak adlandırılmaktadır. Dil aracılığıyla anlamların nasıl sabitlendiği sorunu ile ilgilenen söylem çözümlemesinden farklı olarak yorumsama anlamın çoğulluğundan ve bunun yarattığı farklı yorum olanaklarından bahseder. Yorumun olanaklılığı, metin ile okurun arasında, metnin gerçeğini empoze edecek hiçbir otomatik mekanizmanın olmaması ile ortaya çıkmaktadır. Metin, kendi 'doğru' bilgisini içinde ya da arkasında saklayarak okuyucunun emrine sunulan şey statüsünü yitirir. Okuyucu-metin ilişkisi, kendinin, ötekinin ve dünyanın yorumlanmasını olanaklı kılan bir üretkenlik olarak tanımlanmaya başlanır. Bu yorum yöntemi/yorumsama, Saussure'ün gösterge kavramından farklı bir anlayışı kendine temel alır. Gösteren ve gösterilen ilişkisinin durağan bir birlik olarak kavrandığı bir gösterge anlayışından kaçış söz konusudur. Bunun yerine devingen bir gösterge anlayışı genellikle benimsenir. Yorumsamacı yaklaşımın temel varsayımlarının büyük ölçüde post-yapısalcı psikanalizin Lacancı geleneğinden etkilendiğini söyleyebiliriz. Lacancı dil görüşüne göre, bir gös-

teren her zaman başka bir göstereni gösterir; hiçbir sözcük eğretilemeden (metafor) özgür değildir. Bu, anlamlama sürecinin gösterenden gösterene doğru gerçekleşen bir kayma (Sarup, 1995; 14) olarak ele alınması demektir. Post-modernist yorumsamacı *Derrida*'da benzer biçimde, gösteren ile gösterilen arasında birebir ilişki olduğunu iddia eden Saussurecü gösterge kavramına itiraz eder. Derrida'ya göre, gösteren doğrudan doğruya gösterilene bağlı değildir ve aralarında karşılıklı tekabüliyet ilişkisi olamaz (Derrida, 1976; 1978). Diğer deyişle, sözcük ile şey, ya da düşünce asla bir ve tek olamaz. Göstergeyi bir ayrışma olarak görmek gerekir; bir yarısı her zaman 'orada bulunmaz', diğer yarısı ise her zaman 'o değildir'. Gösterenler ile gösterilenler sürekli olarak yeni bileşimler için ya birbirlerinden koparlar, ya da biraraya gelirler. Gösteren ile gösterilen aynı sayfanın iki yüzü değildir. Bir gösteren başka bir gösterene yol açar. Ayrıca, gösterenler gösterilenler içinde karşılıklı dönüşürler; kendinde gösteren olmayan sonul bir gösterilene varılamaz. Yani, bir göstergeyi okuduğumuzda anlam apaçık değildir. Göstergeler yokluğu gösterirler, dolayısıyla bir anlamda anlamları yoktur. Anlam sürekli bir gösterenler zinciri boyunca devinir ve asla onun kesin konumundan emin olamayız; çünkü anlam asla tek bir göstergeye bel bağlamaz. Bir gösterge başka bir göstergeye yol açar, gönderir ve böylece bu zincir sayılarla anlatılamayacak biçimde sonsuza dek sürer. Yani, bilginin yansıtılan 'sonu'nu anlamlar ile örtüştürmeye çabalamak hiç gerçekleşmeyecek bir düştür. Hiç kimse 'anlamlar' (gösterge) ile 'son'u (anlam) özdeş kılamaz. Her göstergede, göstergenin kendisi olmak için dışladığı başka sözcüklerin ve daha önce geçmiş olan sözcüklerin izleri bulunur. Bütün sözcükler/göstergeler üzerlerinde bu türden izler taşır. Anlam, hiç-

bir zaman kendisine özdeş değildir, çünkü gösterge asla birbirinin aynı olmayan apayrı bağlamlarda geçer. Anlam bağlamdan bağlama geçtiğinden asla aynı kalmaz. Çünkü gösterilen, dolaşıma sokulduğu çeşitli gösteren zincirlerince değiştirilecektir.

Derrida'nın düşüncelerinde somutlaşan bu gösterge kavramı aslında dilin anlatacağı ve aktaracağı 'gerçeğin bilgisi' sorununa yöneltilmiş bir eleştiridir. Gerçeğin, sorunsuz bir biçimde dilde ortaya çıkamayacağını vurgular. Böyle bir iddia Derrida'ya göre metafiziktir. Buradan çıkarak yorumsamacı geleneğin özelliklerini ortaya koyabiliriz. Yorumsama yöntemi yandaşlarına göre *anlam*, tümüyle anlaşılabilecek ve keşfedilebilecek birşey değildir. Anlam, istediğimiz zaman terkedilemez, sadece zihinde değil, eylemde de bulunur. Bireysel olana indirgenemez; kişilerarası, öznelerarasıdır. Bütün insan pratikleri anlam içerirler. Öznelinde, nesnelinde arkasında anlam vardır. Bu anlamda, hiçbir araştırmacı ya da düşünür anlamdan bağımsız, yani tarafsız olamaz. Bu durum, doğa bilimleriyle insan bilimleri arasında önemli bir fark yaratır. İnsan bilimlerini doğa bilimleri yöntemleriyle ele almak isteyen pozitivist yöntemler sakıncalıdır. Yorumsama, farklı olarak, nesnel olgularla uğraşmaz. Araştırmacının ulaştığı anlamların kaçınılmaz olarak, içinde yaşadığı tarihsel-toplumsal yapıyla sıkı bağlantısı olduğunu göz önünde tutar; olgu ile değerin, ayrıntı ile bağlamın, gözlem ile kuramın kaçınılmaz olarak ayrılmazlığını vurgular (Göka, v.d., 1996; 23-8). Yorumsamanın bu öncülü, öznel ve nesnel ayrımını reddeden bir yöntemin gereğini gösterir. Bu düşüncenin yorumsamacılar tarafından ifadesi *yorumsama dairesi* kavramı çerçevesinde gerçekleşir. Bu kavram, her anlamanın önceden bilinene başvuruyu içerdiğini, yani *önceden yorumlanmış* olanın

(*pre-interpreted*) *yeniden yorumu* (*re-interpretation*) olduğunu göstermeye yarar. Böylece anlam, dairesel ve dialektik bir akış içerisinde işleyen yaratıcı bir yeniden-fomüllendirme ve yeniden-yaratmadır. Yorumsamacıların yorum sürecini açıklamak için başvurdukları 'yorumsama dairesi' kavramı *anlama* ediminin yeni bir bakış açısından tanımına dayanır. Felsefi yorumsama geleneğinin önemli düşünürlerinden *Hans-Georg Gadamer*'e göre 'anlama', düzenlenmiş, önyargısız teknikler kullanarak, bir öznenin nesneye peşin hükümlerden arınmış, açık zihinle yaklaşması sorunu değildir. Tersine, anlamayı ilk etapta olanaklı kılan önceden oluşmuş yargılardır. Bir metni anlamamız, tarihsel bir gelenek içindeki konumumuzdan ortaya çıkar ve bu, gerçekte, bizim tarihsel etki ile ya da bizzat metnin etkili oluşuyla bağlantımızdan dolayıdır. Anlama, kendi anlamlar ufkumuzu unutma ve kendimizi yabancı metinlerin ve toplumların ufuklarının içine yerleştirme sorunu değildir; kendi ufkumuzu onların ufuklarıyla kaynaştırma ve birleştirme sorunudur. "... tüm anlama tarzları için ortak olan şeyi keşfetmek ve anlamanın, hiçbir zaman verili bir 'nesne'ye karşı öznel bir davranış olmadığını; fakat, verili nesnenin etkileyici tarihine – onun tesirinin tarihine – karşı öznel bir davranış olduğunu göstermek..."tir (Gadamer,1975;xix). Gadamer, anlamanın, öznenin olası davranışlarından biri değil, bizzat varoluş tarzı olduğunu söyleyerek özne-nesne ikilemini aşmaya çalışmaktadır. Yorumlama, varoluşsal olarak anlamada temellenmiştir ve biz sadece önyargılarımız olduğu için anlama ve yorumlama olanağına sahibiz. Dolayısıyla önyargılar bilmeye engel değil, bilmenin koşuludur. Bu anlamda yorumsama evrenseldir, çünkü dil kullanmanın bir sonucudur ve dil herşeyi içinde taşır. Böylece, Gadamer'e göre anlama, metnin önyarrgısız

okunması, benimsenmesi sorunu değil, okuyanın anlamlarıyla, metnin ve başkalarının anlam ufuklarının bir kaynaşmasıdır. Gadamer'in anlama/yorumlama tanımı doğrudan insan edimi ve toplumsal pratiğin nesnelci bir tanımı gibi durmaktadır (Outwaite, 1991; 34) ve özne-nesne ikilemini aşmaktan çok yeniden yorumlamadır, ya da en azından kartezyen felsefenin özne-nesne ayrımına yönelik ciddi bir sorgulamadır. Aslında yorumsamacı yaklaşım, *Heidegger*'in dediği gibi, insan bilgisi her zaman bir *ön-anlama* (*pre-understanding*) içinde hareket ettiği olgusunu açıklamalarının odağına alır. Anlam, dilden önce varolarak dilden kendisini isimlendirmesini bekler. Dünya ile aramızdaki pratik bağlanmışlık durumu ön-anlama olarak bize gelir ve bizim varoluşsal eylemimizi oluşturur. Yorumsama dairesi, bir metni veya sözü anlamaya çalışırken aslında ve aynı zamanda, geçmiş ile şimdinin bir kaynaşması olan bir gelenek içinde yaşayan bir varlık olarak kendimizi anladığımızı anlatmak ister.

Yorumsamacı yaklaşım, anlama sürecini açıklarken aslında insan bilgisiyle ilgili nesnelcilik iddialarının birer kuruntu olduğunu söylemektedir. Yorumsamacıların iddia ettiği gibi, 'anlama', metinlerin zaten bireylerde varolan bir ön-projeye göre okunması ise, yapılması gereken şey, içinde bulunduğumuz hermenetik durumdan kaynaklanan ön-yargıları gözden geçirmek, açığa çıkarmak, yani bunların kökenleri ve özelliklerini sorgulamaktır. Anlama, her zaman sözkonusu ön-projenin işlenip düzeltilmesidir. Bu süreçte birçok ön-proje asıl proje olmak için yarışır. Sonuçta, anlama nesnesiyle en çok orantılı olan proje seçilir. Bu bağlamda nesnellik, anlama sürecinin içinde oluşmuş bir beklentinin doğrulanmasından başka birşey değildir (Göka, v.d.; 50-2). Yorumsamacı

yöntem, anlamadaki önyargılarımızın tarihe ve dile gömülü konumundan kalkarak, sürekli olarak ön-yargılarımızın çürütülerek değişimi sürecini vurgular. Gerçeğin bilgisi sadece bu süreç içinde vardır ve dilin yanlılığını dikkate almayan bir yöntemle açığa çıkarılması olanaksızdır. Dilde, yorumsama (*hermeneutic*) dediğimiz, önceden inşa edilmiş bir dünya vardır; bu bildik ve ortak anlamalar olmadan dünya bizim için anlaşılabilir olmaktan uzaktır.

Yorumsamacı yöntem, kendi temel önermelerine dayanarak geleneksel epistemolojinin varsayımlarını çürütmek ve yanlışlamak ister. Epistemolojinin bilginin nasıl olanaklı olduğunu araştırmasına, nesnel olarak kesin olanın kesinliğine olan ilgisine karşın, yorumsama, anlama ve yorumlama ile ilgilidir; anlamanın bilgiye indirgenemeyeceğini ve bilginin, sadece anlamanın alt bölümlemesi olabileceğini iddia eder. Bu bağlamda, epistemolojinin nesnel ve kesin olan bilgiye verdiği değeri reddeder ve bilginin anlama bağlamında göreceliğini öne sürer. Yorumsamanın amacı bilmeyi değil, anlamayı anlamaktır. Bu nedenle sorun, nesneleri görmek olarak değil, metinlerin yorumlanma sürecini anlamaktır; görsel algılara dayalı bilginin yerine 'metin okuma'yı koymak ister. Anlam, zihindeki temsillerin açığa çıkarılması değildir; temsil kavramının reddi gerekir. Çünkü, metin okumak fiziksel bir nesneyi görmekten farklıdır. Nesnenin algıdan varolup olmadığı sorusuna duyarsız kalınamaz (Hoy, 1991; 52-56). Anlama, nesnenin ziihindeki temsiline ulaşmak değil, yorumlamanın değişkenliğine dayalı metinlerarasılığın çözümlenmesidir.

Yorumsamacı yöntemin kendi ön-yargılarımız üzerine düşünüm ile açığa çıkarmaya çalıştığı yorum sürecine *Jacques Derrida* ayrıştırmak, parçalarına dağıtmak ve

çözmek için bakar (Derrida;1976, 1978). Derrida'nın yorumu anlama için önerdiği yol *yapıbozum* (*deconstruction*) dur. Derrida, epistemolojinin reddine dayalı yorumsama yöntemini sınırlarına kadar zorlama yanlısıdır. Bunu, felsefi yorumsamacıların yaptığından farklı olarak yapma gereğini ileri sürer. Yorumsamacıların, metnin bütününü yeniden yapılandırmaya yönelik 'okuma' önerilerine karşın, Derrida, metnin çözündürülmesine, karşıtlarına ayrıştırılmasına, gizlenmişliğin açık edilmesine dayalı bir 'okuma' önerir. Derrida'nın 'yapıbozum' yöntemi, bu anlamda, yorumsamacı yaklaşımdan farklılaşır. O, metinlerin tutarlılığını ve inandırıcılığını baltalayacak farkına varılmamış dili ortaya çıkarmak için eleştirel bir 'okuma'dan yanadır. Yapıbozum, bir metnin içinde geçen kavramların metnin bütünlüğü açısından tutarsız ve ikircikli kullanımlarından yola çıkarak, metnin yazarının kurduğu kavramsal ayrımların başarısızlığını açıklamak amacıyla geliştirilmiş bir metin okuma yöntemidir. Derrida'nın önerdiği 'yapıbozum' yöntemi, onun *bulunuş metafiziği* (*metaphysics of presence*) dediği, geleneksel felsefenin temel varsayımlarının eleştirisine dayanır. Derrida'nın 'bulunuş' varsayımına karşı çıkması, şimdi, burada bulunan ve konuşulan dildeki anlamlar üzerine çözümleme geliştirmenin yanlışlığı ile ilgilidir. Anlam çözümlemesinde 'bulunuş'a verilen önem, konuşmanın yazıya üstün tutulmasına yol açmıştır. Bu, Derrida'nın *sesmerkezcilik* dediği durumdur. Ancak, 'bulunuş'un reddi, anlamayı anlamamızı olanaklı kılar. Bulunuş'un reddi, şimdi, bu an deneyimlediğimiz algısal dünyaya dayalı anlamanın reddidir; hem olguculuğa hem de görüngübilime (fenomenoloji) karşı bir eleştiridir. Bunun yerine, 'bulunmayış' üzerine kurulu bir yorum kuramı önerir. Bilincin buradalığı varsayımından kalkılarak, gösterenle-

rin, gösterilenleri, yani sessel imgenin ideal bir kavramı imlediğine inanmak yanıltıcıdır. Derrida'ya göre, gösterge 'burada olmayanı' simgeler. Anlamaya ilişkin yöntemin yapması gereken, burada olmayanı yakalamaktır. Metin okuma, ya da yapıbozum, işte metinde izi sürülmesi gereken bu özellik ile ilgilenir.

Derrida'nın metin çözümlemesinden anladığı aslında metnin bütünlük ve sabitlik olarak görünen anlamsal yapısının parçalılık, belirsizlik, kayganlık ve karar verilemezlikten başka birşey olmadığını görmektir. Derrida, metin çözümlemesine ilişkin bir yöntem önermek yerine adeta bunun olanaksızlığını kanıtlar gibidir. Bu bağlamda Derrida'nın önerileri, toplumsalın bilgisinin kavranması, gerçekliğin eleştirel çözümlenmesi gibi ideoloji ve söylem çözümlemeleri alanının temel sorularına kayıtsız bakar, dahası, bu tür soruların yanıtlarının aranmasını anlamsız, yanlış ve metafizik işlerle uğraşma olarak yorumlayabilir. Kısacası, Derrida'nın postmodern önerilerinin doğruları, gerçekleri bulma için çaba harcamayı anlamsızlaştıran bir etki yarattığı sık dile getirilen bir eleştiridir. Derrida'nın 'yapıbozum' önermesi, varolanın geçiciliğini ve güvenilmezliğini ortaya çıkarması ve bunun yerine ancak yine güvenilmez ve geçici başka bir düşüncenin gelebileceğini söylemesi açısından 'değiştirme' düşüncesinin anlamsızlığını vurgulama noktasına ulaşmaktadır. Ama, diğer yandan, Derrida'nın önerdiği 'yapıbozum' yöntemi, söylem içinde bastırılmış, susturulmuş ve dışlanmaya çalışılmış olanın sesini açığa çıkarmak açısından ciddi olanaklar sunan bir çözümleme olarak değerlendirilmelidir. Gerçekten de, dilde yasaklanmış, dışlanmış, kenara konmuş, üstü örtülmüş anlamların izini, yine dilin sunduğu olanaklar ile bulabiliyorsak önemli bir çözümleme aracına sahibiz demektir.

Metin çözümleme ve yorumsama yöntemi yaklaşımının katkısını kısaca değerlendirecek olursak, sürekli akıp giden bir anlamsal değişme denizinin ortasında 'yorumcu' özneye objektifleri çevirmenin yarattığı sonuçlara dikkat çektiğini belirtmek gerekir. Anlamsal değişme esastır ve bu değişmenin dinamiği de öznenin toplumsal dil pratiğidir. Buradaki özne, hiçbir merkezi, bütünleşik ve tutarlı bir belirlenme ilişkisine tabi olmaksızın parçalı, kaygan ve farklılıklarla kuşatılmış oluşumunu ve değişimini kendi toplumsal pratiği ile kuran ve bu süreçte de kendisi de yeniden ve yeniden kurulan bir öznedir. Postmodern bu öznenin toplumsal değişmeyi kendi iradesi ile mi, yoksa varoluşun doğası gereği mi yaşadığı sorusunu sormak ne kadar anlamlıdır? Böyle bir soru, zaten herşeyin başsız ve sonsuz, merkezsiz ve hedefsiz bir değişimden başka birşey olmadığını söyleyen postmodern bir bakıştan çok, bütün değişme görüntülerinin arkasında değişmeyen bir egemenlik ve tahakküm yapısı algılayanlar için anlamlı olacağı açıktır. İdeoloji ve söylem tartışmaları alanında sorun, zaten bu iki noktadaki toplumsal konumlanmanın karşılıklı konuşmasınından başka birşey değildir.

Yakın dönem siyaset kuramı tartışmaları içinde en ilgi çekici olanların bir kısmı kuşkusuz ki ideoloji kavramı etrafında dolaştı. Farklı kuramsal yaklaşımların ideoloji kavramına yüklediği anlam ve işlev, bu kuramların çoğu için kimlik kartı niteliğine bürünmüştür. Neredeyse, farklı toplumsal/siyasal model önerebilmek için farklı bir ideoloji anlayışı geliştirmek gerekmiştir. Bu nedenledir ki, ideoloji kavramına yüklenen farklı anlamlar, düşünsel dönüşüm ve paradigma değişmelerinin simgesi haline gelebiliyor. Görünen odur ki *ideolojinin anlamı nedir?* sorusunun ardından hemen bir başka soru geliyor: *İdeoloji tartışmalarının ideolojisi nedir?*

Bu kitap ideoloji kavramıyla ilişkili bilinç, hegemonya ve söylem kavramları arasında dolaşarak, ideoloji tartışmalarının ideolojik konumunu okurlara sunuyor.

ISBN 975-533-196-4
9 789755 331966