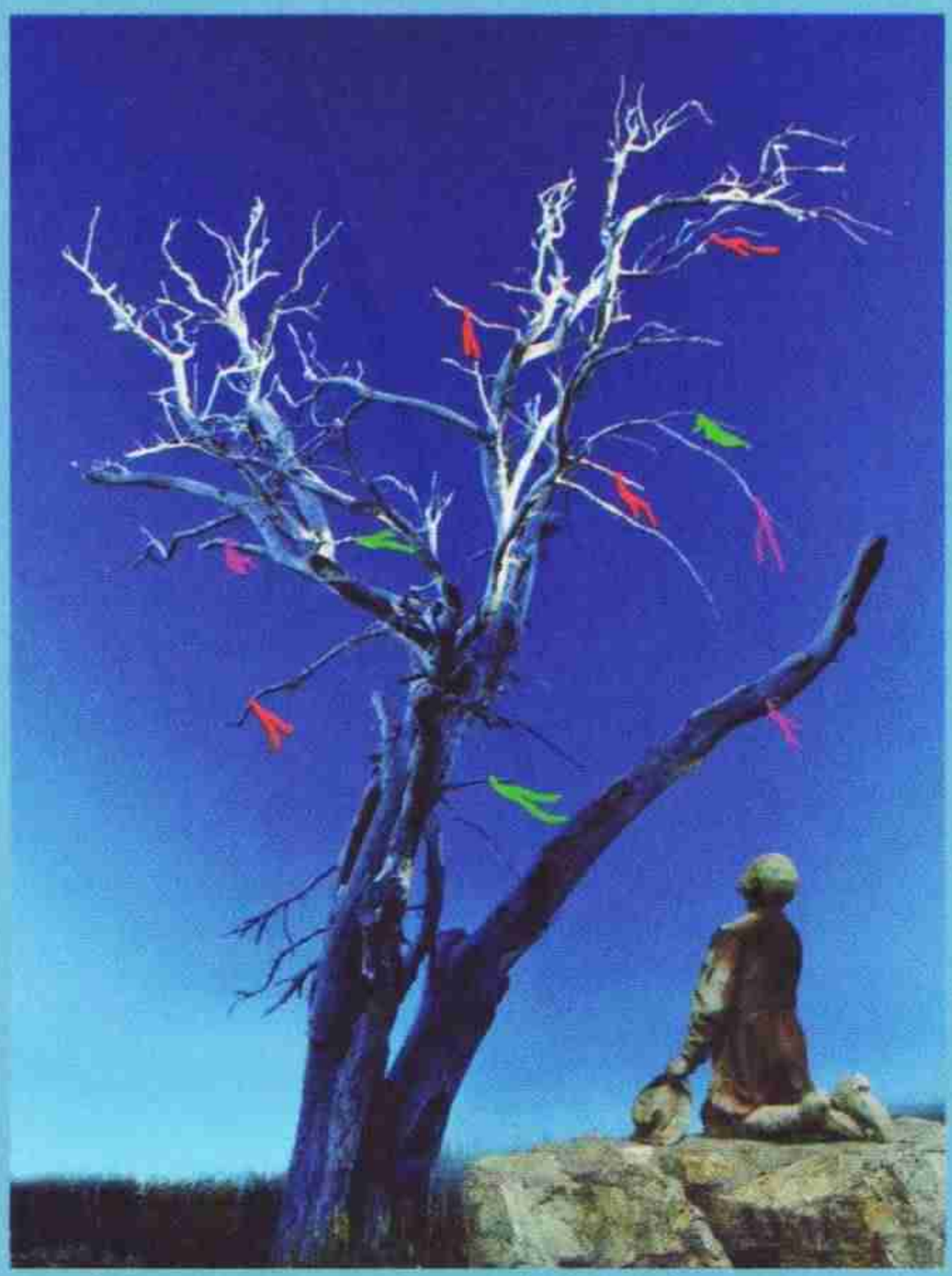
POPÜLİST AKIL ÜZERİNE

ERNESTO LACLAU



İngilizceden Çeviren:
Nur Betül Çelik

epos

POPÜLİST AKIL ÜZERİNE

Ernesto Laclau: (Arjantin,1935–) Essex Üniversitesi'nde 'İdeoloji ve Söylem Çözümlemesi Programı'nın ve 'Kuramsal Çalışmalar Merkezi'nin başkanlığını yürüten Laclau, ayrıca New York Üniversitesi'nde de 'Retorik, Psikanaliz ve Politika' konusunda dersler vermektedir. Chantal Mouffe ile kaleme aldıkları *Hegemonya ve Sosyalist Strateji* adlı kitapta geliştirdikleri post-Marksizm ve radikal demokrasi kuramı çerçevesinde savundukları '*radikal, özgürlükçü ve çoğulcu demokrasi modeli*' ile temel bir tartışmayı başlatmışlardır.

Laclau'nun Türkiye'de yayımlanan kitaplarından bazıları şunlardır: *İdeoloji ve Politika* (Belge Yay.) *Siyasal Kimliklerin Oluşumu* (Sarmal Yay.), *Hegemonya ve Sosyalist Strateji* (Birikim Yay.) *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme* (Birikim Yay.).

epos

EPOS YAYINLARI– 36
bilim-felsefe-politika kitapları– 19

Ernesto Laclau
Popülist Akıl Üzerine

İngilizceden Çeviren:
Nur Betül Çelik

Yayına Hazırlayan:
M. Serdar Kayaoğlu

Kitabın Orijinal Adı:
On Populist Reason

©Ernesto Laclau, 2005
© Verso 2005, I. Basım'dan çevrilmiştir
©Epos Yayınları, Ocak 2007

Düzelti:
Gültekin Koçuşağı, Nil S. Çınga

Kapak Tasarımı:
Memik Kayaoğlu

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık:
Sevda Öztekin

Baskı ve Cilt:
Cantekin Matbaası, Ankara
Birinci Basım: Ocak 2007
(1000 adet)

ISBN: 975-6790-40-7

EPOS YAYINLARI
GMK Bulvarı 60/20 (06570) Maltepe ANKARA
Tel.Fax: (0.312) 232 14 70

Ernesto Laclau

POPÜLİST AKIL ÜZERİNE

İngilizceden Çeviren:
Nur Betül Çelik

epos

Chantal'a,
30 yılın ardından

İÇİNDEKİLER

Önsöz/ 9

Kesim I KİTLELERİN KARALANMASI 13

1. Popülizm: Belirsizlikler ve Açmazlar 15
2. Le Bon: Telkin ve Çarpıtılmış Temsiller 35
3. Telkin, Taklit, Özdeşleşme 46

Kesim II "HALK"I İNŞA ETMEK 83

4. "Halk" ve Boşluğun Söylemsel Üretimi 85
5. Yüzer Gösterenler ve Toplumsal Heterojenlik 148
6. Popülizm, Temsil ve Demokrasi 178

Kesim III POPÜLİST ÇEŞİTLEMELER 193

7. Popülizm Destanı 195
8. "Halk"ı İnşa Etmenin Engelleri ve Sınırları 221
Son Değiniler 244
Dizin *273*

Önsöz

Bu kitapta ele alınan temel konu, kolektif kimliklerin oluşumunun doğası ve mantığıdır. Yaklaşımım, ya grubu, toplumsal çözümlemenin temel birimi olarak kabul eden ya da bu birimi daha geniş işlevselci veya yapısalcı paradigmalara yerleştirmek suretiyle aşmaya çalışan sosyolojik perspektiflerin tatmin edicilikten uzak olmalarından kaynaklandı, gelişti. Bu tarz toplumsal işlevselciliklerin öngördüğü mantık, benim görüşüme göre, kimliklerin inşası sırasında devreye giren hareketlerin çeşitliliğini kavrayabilmek için fazlasıyla basit ve tekbiçimlidir. Hiç kuşkusuz, rasyonel seçim de dâhil olmak üzere her türden metodolojik bireycilik, ortaya koymaya çalıştığım türden bir paradigmaya alternatif sunmamaktadır.

Bu sorunlara işaret ederken izlemeye çalıştığım rota ikiye ayrılıyor: İlk yol, *grubun* birliğini *talepler* olarak adlandıracağımız daha küçük birliklere bölmek olacak. Benim görüşüme göre, grubun birliği, taleplerin eklemlenmesinin bir sonucudur. Ancak bu eklemlenme, birleşik bir bütünlük olarak kavranabilecek durağan ve pozitif bir düzenlemeye karşılık gelmez: Tersine, bütün talepler doğaları gereği belli bir kurulu düzene yöneltilmiş istekler olduklarına göre, talep [eklemlenme] bu düzenle, onun hem içinde hem de dışında olması itibariyle, kendine özgü bir ilişki içindedir. Düzen, talebi tamamıyla özümleyemeyeceği içindir ki, kendini tutarlı bir bütünlük olarak kuramaz; buna karşılık talep, eğer 'sistem'e istek olarak kaydedilebilir olan herhangi bir şeyde somutlaşacaksa belli bir tür bütünselleşmeyi gerektirir. Bütün bu muğlâk ve çelişkili hareketler, 4. Bölüm'de tartışılacak olan eşdeğerlik ve farklılık mantıkları arasın-

daki çeşitli eklemlenme formlarına denktir. Bu bölümde de tartışacağım gibi, bir toplumsal oluşumun birliğini, *kavramsal* olarak anlaşılabilir herhangi bir nesnede sabit kılmanın olanaksızlığı, bizi bu birliğin inşasında *ad vermenin* merkeziliğine götürecektir. Heterojen öğeleri birbirine bağlamak için toplumsal çimentoya ihtiyaç varken, bunların eklemleme mantığı (işlevselci ya da yapısalcı) bunu bir kez sağlamayınca, bunlar onun toplumsal açıklama içindeki merkeziliğine etki eder. Freud bunu çok önceden açık bir biçimde anlamıştı: Toplumsal bağ libidinal bir bağdır. Çalışmam, 4. Bölüm'de geliştirilen kategorilerin – eşdeğerlik ve farklılık mantıkları, boş gösterenler, hegemonya – daha geniş bir politik olgular dizisine genişletilmesiyle bitiyor: Buna bağlı olarak 5. Bölüm'de, yüzer göstergeler ve toplumsal heterojenlik kavramlarını, 6. Bölüm'de ise temsil ve demokrasi kavramlarını tartışmaktayım.

Peki, ama bu konulara bir popülizm tartışması içinden değinmek neden? Popülizmin yadsınmasında bir dizi çevresel olgunun toplumsal açıklamanın sınırlarına sürülmesinden daha fazlasının söz konusu olduğuna dair çok uzun bir süredir sahip olduğum bir kuşku yüzünden. Böylesine tepeden bakan bir yadsımada söz konusu olan, kanımca politikanın toptan (*tout court*) azlidir ve topluluğun yönetiminin, meşruluğunu "iyi" topluluğun ne olduğuna ilişkin doğru bilgiden alan yönetsel gücün işi olduğunun kabulüdür. Bu yüzyıllardır, "siyaset felsefesinin" – ilk kez Platon tarafından kurumlaştırılan – söylemi olmuştur. "Popülizm" her zaman rasyonel topluluğun açık seçik kalıplarını sorgulayıcı tehlikeli bir artıkla ilişkili görülmüştür. Bu nedenle benim amacım, bu artığa içkin özgül mantıkları gün ışığına çıkartmak ve bunların, uç olgulara işaret etmek şöyle dursun, *herhangi bir* komüniteryan [toplulukçu] uzamın fiilî işleyişinde kayıtlı olduklarını tartışmaktı. Bunu akılda tutmak suretiyle on dokuzuncu yüzyılın kitle psikolojisi tartışmaları boyunca, "kalabalık"a ilişkin başlangıçta, söz gelimi Hyppolite Taine'in eserinde, özümlenemez bir fazlalık olarak görülmüş olan, ancak Freud'un *Grup Psikolojisi*'nin [Group Psychology] gösterdiği üzere herhangi bir toplumsal kimliğin oluşumuna içkin olan unsurların nasıl artan bir içselleştirilmeye tâbi olduğunu göstereceğim. I. Kı-

sım'da bu hedefimi gerçekleştirmeyi umuyorum. 7. Bölüm, popüler kimliklerin ortaya çıkış koşullarını gösteren tarihsel örneklere yoğunlaşırken; 8. Bölüm, popüler kimliklerin inşasının sınırlarını ele almaktadır.

Geleneksel olarak popülist sayılmayan pek çok olgunun popülizm şemsiyesi altına toplanması nedeniyle 'popülizm'in göndergesinin bulanıklaşması, bu müdahalenin bir sonucudur. Burada benim yaklaşımıma potansiyel bir eleştiri var; bu eleştiriye ancak 'popülizm'in göndergesinin sosyal analiz içinde her zaman muğlâk ve belirsiz olduğunu belirterek yanıt verebilirim. Bu kitabın 1. Bölüm'ünde tartışılan popülizm yazınına kısa bir bakış bile, kavramın değişkenliğine ve sınırlarının belirsizliğine ne kadar çok gönderme yapıldığını göstermeye yetecektir. Benim çabam popülizmin *gerçek* göndergesini bulmak değildi, aslında tam tersini yapmayı hedefledim: Çabam, popülizmin, tanımlanabilir bir olguya değil, etkileri pek çok olguyu kesen bir toplumsal mantığa atfedilmiş olması itibariyle herhangi bir göndermesel birliğe sahip olmadığını göstermekti.

Bu konular üzerinde benim görüşlerimin şekillenmesine yıllar boyunca ya çalışmaları aracılığıyla ya da kişisel sohbetlerimizle katkıda bulunan pek çok kişi var. Bunları sıralamaya çalışmayacağım – herhangi bir sıralama zorunlu olarak eksik olacaktır. En önemli entelektüel borçlarımı metin içindeki alıntılarda ifade ettim. Ancak, ihmal edilemeyecek birkaç kişi var. Yıllar içinde bu düşüncelerin tartışıldığı ve benim düşüncemin gelişiminde özellikle verimli olmuş iki ayrı bağlamdan söz edilebilir: Bunların ilki, Essex Üniversitesi'nde Aletta Norval, David Howarth ve Jason Glynos tarafından düzenlenen "İdeoloji ve Söylem Çözümlemesi" semineridir. Diğeri ise, Buffalo'daki New York Eyalet Üniversitesi'nin Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü'nde meslektaşım Joan Copjec ile birlikte düzenlediğimiz "Retorik, Psikanaliz ve Politika" konulu lisansüstü semineridir. Diğer iki minnettarlık ifademden ilki, metnim üzerine yaptığı yorumları ve cesaretlendiriciliği çalışmalarımda her

zaman esin kaynağı oluşturmuş olan Chantal Mouffe'a; diğeri ise, Essex Üniversitesi'nde bulunan *Kuramsal Çalışmalar Merkezi*'nden [Centre for Theoretical Studies], müsvedde metnime – bu vesileyle, çok sayıdaki diğer metinlerime olduğu gibi – çekidüzen vermesiyle teknik becerisinin vazgeçilmez değerini kanıtlamış olan Noreen Harburt'a yönelliktir.

Evanston, Kasım 2004

Kesim I

KITLELERIN KARALANMASI

1
Popülizm: Belirsizlikler ve Açmazlar

Politik çözümlemenin kategorilerinden biri olarak popülizm, bizi oldukça özsel bir sorunla karşı karşıya bırakıyor. Popülizm, bir yandan yinelenen bir kavram; yani, – çok çeşitli politik hareketlerin betimlenmesinin bir parçası olması dolayısıyla – geniş bir kullanıma sahip olmakla kalmıyor, aynı zamanda bu hareketler için son derece merkezî durumda olan bir şeyi yakalamayı da deniyor. Betimleyici ve normatif olmanın ortasında bir yerde olmakla popülizm, gönderme yaptığı politik ve ideolojik gerçeklikler hakkında özellikle önemli bir şeyi yakalamaya çalışıyor. Kavramın görünür belirsizliği, onun niteleyici işlevinin önemine ilişkin bir kuşkuya tercüme edilmiyor. Ancak yine de, bu nitelemenin *içeriği* hakkında açık olmaktan çok uzaktayız. Popülizm yazınının en ısrarcı unsuru, kavrama açık seçik, belirgin bir anlam verme konusundaki isteksizliği – ya da güçlüğüdür. Tanımlama şöyle dursun, kavramsal açıklık, bu alanda fark edilebilir biçimde eksiktir. Çoğu kez, kavramsal anlama, söze dökülmemiş bir sezgiye çağrılarla veya çeşitli "ilgili unsurların" – ki, ilgi, beyan edildiği hareketin kendisince istisnaların bolluğuna yapılan bir göndermeyle tahrip edilir – betimleyici sıralamalarıyla yer değiştirir. Mevcut yazında "popülizm" ile ilgili entelektüel stratejilerin en sık rastlanan örneği şudur:

Popülizmin kendisi, Sağ/Sol karşıtlığı içinde bir sınıflandırmayı veya bu karşıtlıkla bir özdeşleşmeyi reddetme eğilimindedir. Bütün çok-sınıflı hareketler popülist sayılmasalar bile, o çok-sınıflı bir harekettir. Popülizm, büyük bir ihtimalle herhangi bir kapsamlı tanımlamaya direnecektir. Şu ân için bu sorunu bir kenara bırakırsak, popülizm genellikle, karizmatik bir önderlik altında belli bir tür otoriteryanizm ile kaynaşmış politik hak eşitliği ve sıradan halk için evrensel katılım talebi gibi çatışan

öğeleri içerir. Popülizm, aynı zamanda, sosyalist talepleri (veya hiç değilse toplumsal adalet iddiasını), ateşli bir küçük mülkiyet savunmasını, güçlü milliyetçi öğeleri ve sınıfın öneminin yadsınmasını da kapsar. Genellikle halka ve ulusa düşman sayılan ayrıcalıklı çıkar gruplarının karşısında sıradan halkın haklarının onaylanması popülizme eşlik eder. Toplumsal ve kültürel koşullara göre bu öğelerden biri ya da diğeri vurgulanabilir, ancak bunların tamamı çoğu popülist harekette mevcuttur.[1]

Okuyucu, Germani'nin ilgili özellikler listesini uzatmakta, hattâ tam tersine, birkaçı eksik olduğunda popülist hareketleri bulmakta güçlük çekmeyecektir. Bu durumda bize kalan, terimi tanımlamanın imkânsızlığıdır ki, bu toplumsal çözümleme için pek de doyurucu bir durum değildir.

Henüz başındayken kuramsal açıklamamıza rehberlik edecek bir varsayım öne sürmek istiyorum: Popülizm ile ilgili olarak Politika Kuramı'nın deneyimlediği kördüğüm rastlantısal olmaktan uzaktır, çünkü bu çıkmaz, şu ânda siyasal çözümlemenin elindeki ontolojik araçların kısıtlılığından kaynaklanmaktadır; kuramsal engelin yeri olarak popülizm, toplumsal faillerin politik deneyim topluluğunu nasıl bütünleştirdikleri sorusuna Politika Kuramı'nın yaklaşım biçimlerine içkin bazı sınırları yansıtmaktadır. Bu varsayımı geliştirmek için, popülizm sorusunun görünür denetlenemezliği ile baş etmek üzere günümüz yazınında ortaya çıkmış bazı çabaları ele almakla işe başlayacağım. Margaret Canovan'ın[2] erken dönem eserlerini ve bu konu ile ilgili Ghita Ionescu ve Ernest Gellner[3] tarafından derlenmiş olan tanınmış bir kitaptaki bazı denemeleri de örnek olarak alacağım.

---

[1] Gino Germani, *Authoritarianism, Fascism and National Populism*, New Brunswick, NJ, Transaction Books, 1978, s. 88.

[2] Margaret Canovan, *Populism*, Londra, Junction Books, 1981. Bu noktada yalnızca bu erken tarihli kapsamlı çalışmaya atıfta bulunacağım. Bu kitabın 2. Bölüm'ünde, Canovan'ın pek çok yeni perspektif açan son dönem çalışmalarına değineceğim.

[3] Ghita Ionescu ve Ernest Gellner (der.), *Populism: Its Meaning and National Characteristics*, Londra, Macmillan, 1969.

Popülizm literatüründeki çıkmazlar

Popülizm kavramının "belirsizliği" ve bu etiket altında sınıflandırılan olguların çokluğu göz önüne alındığında, kavramın kapsamına aldığı ampirik vakalar takımını çözümlemek ve bunlar arasında sınırlı ve betimleyici bir karşılaştırmadan mümkün olan bütün sonuçları çıkarmak için ilk entelektüel stratejinin, bu çoğulluğun ötesine geçmeyi denememek – yani onun içinde kalmak olduğu düşünülebilir. Canovan'ın çalışmasında yapmaya çalıştığı da aslında budur: Çalışma, Amerikan popülizmi, Rus narodnik hareketi, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Avrupa'daki tarımsal hareketler, Alberta'daki Toplumsal Güven hareketi ve Arjantin'deki Peronizm gibi birbirinden epeyce farklı olguları kapsamına almıştır.

Bir ân için Canovan'ın bu çeşitlilikle baş etme biçimine (bir sınıflandırmayla onu alt etmeye çalışıyor) ve bundan çıkarttığı sonuçlara yoğunlaşmak önemlidir. Canovan çeşitliliğin gerçek boyutlarının tamamıyla farkındadır. Bu boyutlar, her şeyden önce literatürde bulunabilecek popülizm tanımlarının çoğulluğunda açığa vurulmuştur. Canovan'ın verdiği liste şudur:

1. "Modernleşme sorunlarıyla karşı karşıya olan geri kalmış köylü ülkelerde [ortaya çıkan] sosyalizm."
2. "Esas olarak sanayi ve finans sermayesinin tedrici tecavüzünün tehdidi altındaki küçük kırsal halkın ideolojisi."
3. "Esas olarak... değişmekte olan bir toplumda geleneksel değerleri hayata geçirmeyi hedefleyen kırsal bir hareket."
4. "Halkın çoğunluğunun fikrinin seçkin(ci) bir azınlık tarafından denetlendiği inancı."
5. "Şu temel öncüle dayanan herhangi bir inanç veya hareket: Erdem, ezici çoğunluğu oluşturan basit halkta ve onların ortak geleneklerinde gizlidir."
6. "Popülizm, halk iradesinin kendisinin bütün diğer ilkelerden üstün olduğunu beyan eder."
7. "Kentli işçi sınıfı ve/veya köylü kitlesinin desteğini elde etmiş olan, ancak bu iki kesimin hiçbirinin özerk örgütlü gücünden kaynağını almayan politik bir hareket."[4]

---

[4] Canovan. *Populism*. s. 4.

Böylesi bir çeşitlilikle karşı karşıya kalan Canovan, tarımsal bir popülizm ile zorunlu olarak kırsal olmayan ancak özünde politik olan ve "halk" ile seçkinler arasındaki ilişkiye dayanan popülizm arasında ayrım yapmayı önemli bulmaktadır. Bu ayrımı başlangıç noktası olarak alırken aşağıdaki sınıflandırmayı yapmaktadır:

Tarımsal popülizmler

1. Çiftçilerin köktenciliği (örneğin Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Halkın Partisi)
2. Köylü hareketleri (örneğin Doğu Avrupa'nın Yeşil Uyanışı)
3. Entelektüel tarımsal sosyalizm (örneğin narodnikler)

Politik popülizmler

4. Popülist diktatörlük (Peron)
5. Popülist demokrasi (bir diğer deyişle, referandum ve katılım çağrıları)
6. Gerici popülizmler (örneğin George Wallace ve izleyenleri)
7. Politikacı popülizmi ('halka' birlik çağrıları yapan geniş tabanlı ideolojik olmayan koalisyonların kurulması)[5]

Dikkat çekilmesi gereken ilk husus, bu sınıflandırmanın içerdiği ayrımların etrafında oluşturulacağı tutarlı bir ölçütten yoksun oluşudur. Tarımsal popülizmler hangi anlamda politik değildir? Ayrıca tarımsal olandan farklı bir politik seferberlik modeli oluşturan "politik" popülizmlerin, toplumsal ve politik yanları arasındaki ilişki nedir? Her şey, sanki Canovan, basitçe, rastlantısal olarak seçilmiş bir dizi hareketin izlenimsel biçimde daha görünür özelliklerini seçmiş ve kendi farklı tiplerini onların farkları üzerine oturtmuş gibidir. Fakat bu adını hak eden bir sınıflandırmayı güçlükle oluşturmaktadır. Kategorilerin kapalılıklarını ve birbirleriyle çakışmamalarını garanti eden nedir (ki, Canovan'ın da farkında olduğu gibi, aslında olan da budur)?

Belki de Canovan'ın kelimenin tam anlamıyla bir sınıflandırma sunmaktan çok, "popülizm" teriminin kullanımlarını yöneten dilbilimsel dağılımların bir haritasını sağlamakta olduğu savunulabilir. Wittgenstein'ın "aile benzerlikleri"ne yaptığı anıştırma da, belli bir

[5] A.g.e., 13.

ölçüye kadar bu yöne işaret ediyor gibi görülebilir. Ancak öyle bile olsa, dağılımı yöneten mantıklar, Canovan'ın sağladığından çok daha fazla kesinlik gerektirmektedir. Popülist bir sendromun oluşturucu özelliklerini mantıksal olarak birleşik bir modele indirgemek şart değildir, ama hiç değilse her bir vakada, kavramın dolaşımını yöneten aile benzerliklerinin neler olduğunu anlayabilmemiz gereklidir. Canovan, söz gelimi, ABD'deki popülist hareketin yalnızca çiftçilerin tarımsal eylemi olmadığına, aynı zamanda Jacksoncı demokrasiden esinlenen, "seçkinlere, servet sahiplerine [plütokratlar], politikacılara ve uzmanlara karşı taşralı halkın ayaklanması olarak göze çarpan bir politik yana"[6] sahip olduğuna işaret etmektedir. O halde, bu durumda, Canovan bize, hareketi popülist diye adlandırmamızın nedeninin, onun (tarımsal) toplumsal temelinde değil de bu temelin belli bir politik mantık – ki bu politik mantık toplumsal anlamda oldukça heterojen hareketlerde mevcuttur – tarafından bükülmesinde bulunacağını söylemiş olmamakta mıdır?

Çözümlemesinin çeşitli noktalarında Canovan, popülizmin özgüllüğünü, içeriklerin kendilerinden çok *herhangi* bir toplumsal içeriği düzenleyen politik mantıklara yüklemenin eşiğindedir. Söz gelimi, halka başvurmak ve seçkincilik karşıtlığının, popülizmde evrensel olarak mevcut iki özellik olduğunu öne sürmektedir.[7] Canovan, bu iki özellikten hiçbirinin, herhangi bir tikel toplumsal veya politik (ideolojik) içeriğe kalıcı biçimde atfedilemeyeceğini belirtecek kadar ileri gitmektedir. Bunun, her iki özelliğin de toplumsal içeriklerden çok politik mantıklar açısından belirlenmesine bir kapı açmakta olduğu pekâlâ düşünülebilirdi. Ancak böyle bir şey olmamaktadır çünkü Canovan, bu toplumsal belirleyicilik eksikliğinde, evrensel olarak mevcut özelliklere uygun kategorilerin elverişliliğini önemli ölçüde azaltan bir geri çekiliş görmektedir. O halde: "bu müphem 'halk'ın yüceltilişi çeşitli biçimler alabilir. Peronist retoriğin sinik manevralarından, *narodnik*lerin kendilerini alçakgönüllülükle alçaltmalarına kadar her şeyi kapsamasından dolayı da, popülizm kavramına tanım-

---

[6] A.g.e.. s. 58.
[7] A.g.e., s. 294.

lılık kazandırmamaktadır."[8] Seçkincilik karşıtlığı içinse durum, ancak bir parça daha iyidir.[9]

Eğer Canovan'ın çözümlemesi, hiç değilse popülizmin tarihsel olarak edindiği çoklu biçimleri bertaraf etmeyi denememek ve bu anlamda en kötü türden bir indirgemecilikten kaçınmak üstünlüğüne sahipse, alandaki eserlerin çoğu, popülizme belli bir toplumsal içerik atfetmenin çekiciliğine karşı koyamamıştır. Örneğin Donald MacRae şöyle yazar:

> Fakat kesinlikle bir çeşit modernleşmenin, endüstrileşmenin, istediğiniz gibi adlandıracağınız bir şeyin tehdidi altındayken toplumun ağırlıklı olarak tarımsal bölümü, kendi politik eylem beratı olarak bir topluluğa ve (genellikle) özellikle erdemli bir *Volk*'a inancını beyan ettiğinde, eşitlikçi ve seçkinlere karşı olduğunda, bugünü yeniden oluşturmak için mitsel bir geçmişe baktığında ve gaspı ve yabancı fesatlığını karıştırdığında, herhangi bir toplumsal, politik veya tarihsel kaçınılmazlık öğretisini benimsemeyi reddettiğinde ve sonuç olarak cesur liderlerin ve yasa koyucuların – yeni bir tür Lycurgus* – karizmasınca dolayıma sokulan âcil, hemen olmasından korkulan kıyamet vahiylerine inançtan medet umduğunda, popülizm terimini otomatik olarak ve doğru biçimde kullanacağız. Eğer bütün bunlarla birlikte ciddî bir politik parti tarafından değil de devlet müdahalesiyle gerçekleştirilecek politik hedefler için bir kısa dönemli örgütlü hareket buluyorsak işte o zaman popülizm en tipik biçimiyle oradadır.[10]

Gerçek popülizmin bu kadar ayrıntılı bir tanımından sonra, MacRae'nin kategorilerini 'gerçekten var olan' popülizmlere uygulamakta bazı güçlüklerle karşılaşması hiç de şaşırtıcı değildir. Sonuç olarak günümüz popülizmlerinin kendi ideal modeliyle pek az ortak yanı olduğunu kabul etmek zorunda kalır:

---

[8] A.g.e., s. 294.

[9] A.g.e., s. 295-6.

* Lycurgus (Lykurghos) Sparta'nın kurucusu olan Atinalı siyaset adamı ve hatip (İÖ 390 – 324). Yasa koyucu Lykurghos, Sparta'nın başarılarının en büyük nedeni olarak görülmektedir. Romalı düşünür Polybios, Lykurghos'un basit olmayan ve ötekilere benzemeyen bir anayasa yaptığını, bu anayasanın en iyi rejimlerin bütün üstün niteliklerini bir araya getirdiğini söyler. – *ç.n.*

[10] Donald MacRae, "Populism as an Ideology", içinde Ionescu ve Gellner (der.), *Populism*, s. 168.

Sanırım yirminci yüzyılın son dönemindeki popülizm, çok önemli bir ölçüde, Rusya'dan ya da Amerika'dan iletilmiş değildir. Daha çok, Avrupa düşüncesinin unsurları bağımsızca dünyaya yayılmış ve çeşitli yerli popülizmleri oluşturmak üzere yeniden bir araya gelmiştir. Bunlarda daha eski popülizmlerin belli müphemlikleri, hem ilkelci hem de ilerlemeci öğelerle karışmıştır. Irk (özellikle Zencilik [*Négritute*]) ve din (özellikle İslâm, fakat aynı zamanda Budizm, milinarist Hıristiyanlık, Hinduizm) kadim erdem ve örnek şahsiyet karışımına eklenmiştir. Tarımsal ilkelcilik, Hindistan'da gelişiyor gibi görünse de, zayıflayan bir güçtür. Fesatlık ve gasp, yeni-sömürgecilik ve CİA'nın faaliyetleri hakkındaki çeşitli teorilerde birbirine geçer. "Yurttaşlık ilkelerinin asimetrisi", popülist "doğrudan eylem"in düsturu olmuştur. Kendiliğindenlik ve doğruluk övülür, ancak bu kez özellikle gençlikle özdeşleştirilmektedir, öyle ki ideal gençlik (mitteki tarudık figür), geniş ölçüde köy ağasının ve kült bir şahsiyet olarak saf köylünün yerini almıştır. Modern Marksizm, "genç Marx'a" yakınlaşmasıyla popülist hale gelmiştir. 'Yeni Sol'un uylaşımsal kaygılarında ve yaygın a-politikliğinde popülizm vardır.[11]

Bu karmakarışık sıralamanın sorunu, hiç kuşkusuz, yukarıda adı geçen hareketlerin, popülizmin MacRae'nin denemesinde tanımlanan özelliklerinin hiçbirine sahip olmamaları ya da pek azına sahip olmalarıdır. Yine de popülist olarak adlandırılıyorlarsa bunun nedeni, bunların klasik popülizm ile bir şeyler paylaştıklarının varsayılmasıdır, fakat bu bir şeyin doğası söz konusu olduğunda bütünüyle karanlıkta bırakılırız.

Popülizm yazınının genel karakteristiği şudur: Genel kavrama ne kadar çok belirlenim yüklenirse, kavram somut çözümlemeleri hegemonize etmekten o kadar uzaklaşmaktadır. Aşırı bir örnek, Peter Wiles'ın denemesi "*Bir Araz, Öğreti Değil* [A Syndrome, not a Doctrine]"dir.[12] Popülizm kavramı oldukça ayrıntılı biçimde geliştirilmiştir: Devrimci olmayışından sınıf savaşına karşı oluşuna, küçük işletmeyi bir ekonomik ideal olarak benimsemesine ve dinsel kurumlaşmaya karşı olmasına karşın dinsel oluşuna kadar geniş bir çeşitlilikteki bo-

---

[11] A.g.e., s. 164.

[12] Peter Wiles. 'A Syndrome. not a Doctrine: Some Elementary Theses on Populism', içinde Ionescu ve Gellner (der.), *Populism*. s. 163- 79.

yutları kapsayan yirmi dört özellik. Hiç de şaşırtıcı olmayan bir biçimde Wiles, denemesinin ikinci bölümünü istisnaları incelemeye ayırmadan edememiştir. Bunlar öylesine çoktur ki insan Wiles'ın modelindeki yirmi dört özelliğin hepsini birden taşıyan tek bir politik hareketin var olup olmadığı merak etmeye başlamaktadır. Wiles, kendi kendisiyle çelişmekten de kendini alamamaktadır. Böylelikle 176. sayfada dikkatimiz çekilir: "Popülizm için proleter olmak da güçtür. Geleneksel düşünce proleterler arasında zanaatkârlar arasında olduğundan daha az yaygındır. Emekleri geniş ölçekli bir disipline tâbidir ki bu gerçekten de ana ilkeyle çelişiktir."

Ancak iki sayfa sonra bize şu söylenir: "Sosyalizm, Marx'ta, Webb'lerde ve Stalin gibi özlü sosyalistlerde de görüldüğü gibi, faşizmden çok daha fazla mesafelidir. Fakat Lenin'in düşünce ve tavırlardaki Narodnik istilâya bakılırsa, gerçekten de popülist akışı kabullendiği görülür. Özellikle Aldo [*aynen alınmıştır!*] Gramsci ve Mao Zedung gibi diğer komünistler onu izlemişlerdir." Lenin ve Gramsci, proleter hegemonyayı kurmaya çalışmaktan başka ne yapıyorlardı, insan merak ediyor.

Wiles'ın denemesinin halis saçmalığı, popülist saydığı hareketleri sıralamaya kalkıştığında daha da açık biçimde ortaya çıkmaktadır: "O halde şu insanlar ve hareketler popülisttir ve bunların pek çok ortak yanı vardır: Düzleyiciler (*Levellers*)[a]; Kazıcılar (*Diggers*)[b]; Çartistler (Ahlâkî ve Fiziksel Güç); Narodnikler; Amerika Birleşik Devletleri popülistleri; Sosyalist-devrimciler; Gandhi; Sinn Fein (3)[c]; Demir Muhafızlar (*Iron Guard*)[d]; Alberta'daki Toplumsal Kredi (*Social*

---

[a] On yedinci yüzyıl İngiltere'sinde, içsavaş sırasında ortaya çıkan bir politik hareket. Dört başı mamur bir politik programları olmamıştır. Yolsuzlukları kınayan, dinsel farklara hoşgörü, yasaların halk diliyle yazılması, oy hakkında genişleme talep eden bir söylemleri vardır. (http://wikipedia.org sitesinden derlenmiştir. – *ç.n.*)

[b] 1649'da İngiliz İçsavaşı sırasında ortaya çıkan bir hareket. Ekonomik eşitlik talep ediyorlardı. Radikal ütopyacı görüşleri vardı. Var olan toplumsal düzende yapılacak bir reformla, küçük eşitlikçi kırsal toplulukların oluşturulmasını öneriyorlardı. (http://wikipedia.org sitesinden derlenmiştir. – *ç.n.*)

[c] Yirminci yüzyılda İrlanda'da ortaya çıkan bir dizi politik harekete verilen ortak ad. Özellikle 1905'de Arthur Griffith tarafından kurulan siyasal partinin izinden giden hareketleri adlandırmaktadır. – *ç.n.*

[d] Romanya'da 1927'den İkinci Dünya Savaşı'nın başlarına kadar hüküm süren aşırı milliyetçi, Yahudi düşmanı, Faşist hareket ve siyasî partinin adıdır. – *ç.n.*

Credit)[e]; Cárdenas[f]; Haya de la Torre[g]; Saskatchewan'daki *Co-operative Commonwealth Federation* (Ortak Commonwealth Federasyonu)[h]; Poujade[i]; Belaúnde[j], Nyerere[k]".[13] Elbette bu liderlerin ve hareketlerin sahip oldukları varsayılan "pek çok ortak yan" hakkında bize hiçbir şey söylenmez – zaten bu hareket ve liderlere küçük bir âşi-

---

[e] 1920'lerde başlayan ekonomik bir ideoloji ve toplumsal hareket. Kökeninde İskoç mühendis C. H. Douglas'ın geliştirdiği bir ekonomik kuramdır. Toplumsal iyileştirmenin para politikalarının hedefi haline getirilmesi temel amacıdır. (http://wikipedia.org sitesinden derlenmiştir. – *ç.n.*)

[f] Lázaro Cárdenas del Rio (21 Mayıs 1895 – 19 Ekim 1970); 1934 ile 1940 yılları arasında Meksika Başkanı olan politikacı. İlerlemeci programıyla tanınıyor. Yollar ve okullar inşa edilmesi, eğitim reformu, toprak reformu, sosyal güvenlik ve eşitliğin sağlanması programının ana hedefleri arasındaydı. Olağandışı dürüstlüğü ona ayrı bir saygınlık kazandırmıştı. Başkanlığı sırasında ölüm cezasını kaldırdı. Solun ve sendikaların desteğinin Cumhuriyet'in korunması için gerekli olduğuna inanıyordu. Meslekî örgütlenmeleri destekledi. Milyonlarca dönüm araziye el konularak, köylülere dağıtılmasını sağladı. Sendikal hakların kabulü ve işçi ücretlerinin yükselmesi de onun dönemine rastlar. Demiryollarının devletleştirilmesi, yine onun döneminde başarılmıştır. (http://wikipedia.org sitesinden derlenmiştir. – *ç.n.*)

[g] Victor Raul Haya de la Torre (22 Şubat 1895 – 2 Ağustos 1979); *American Popular Revolutionary Alliance*'ı (Amerikan Popüler Devrimci İttifakı) kuran Perulu politikacı. Latin Amerika'nın sorunlarını çözmek için Latin Amerikalı çözümlerin geliştirilmesi gerektiğini savunmaktaydı. Amerikan emperyalizmine ve Sovyet komünizmine karşı mücadele önermiştir. Evrensel demokrasi (yerliler için eşit haklar ve saygı), ortak toprak mülkiyeti ve toprak reformu, sosyalist ekonomik politikalar, savunduğu ilkelerdi. Peru'da toprak sahibi oligarşiyi devirip sosyalist seçkinlerden kurulu bir yönetim kurmak istiyordu. Ancak partisini yasallaştırmak için sağa kaydı, 1950'lerde sosyalist fikirlerinin çoğundan vazgeçmişti. (http://wikipedia.org sitesinden derlenmiştir. – *ç.n.*)

[h] 1932'de Kanada'da kurulan siyasal parti. 1961'de yasaklanarak *New Democratic Party* (Yeni Demokratik Parti) oldu. Çiftçi, işçi ve sosyalistlerin işbirliğiyle kurulmuştu. (http://wikipedia.org sitesinden derlenmiştir. – *ç.n.*)

[j] Fernando Belaúnde Terry (7 Ekim 1912 – 4 Haziran 2002); 1963 – 1968 ve 1980 – 1985 yıllarında Peru Başkanı olan politikacı. Demokratik ilkelere bağlılığı ile tanınır. İçinde bulunduğu politik hareket, yerli İnka geleneklerini yeniden canlandırmayı ve bunları modern soysal demokratik ortama adapte etmeyi hedeflemekteydi. Kendisini oligarşik düzenden yana sağ kanatla, radikal sol ve komünistler arasında sayar. (http://wikipedia.org sitesinden derlenmiştir. – *ç.n.*)

[k] Julius Kambarage Nyerere (13 Nisan 1922 – 14 Ekim 1999); 1964'ten 1985'e kadar Tanzanya Başkanı olan Afrikalı politikacı. Iktidarı sırasında sosyalist ekonomik bir programı izlemiştir. Kendisini öncelikle bir Afrikalı, sonra bir sosyalist olarak görmüştür. (http://wikipedia.org sitesinden derlenmiştir. – *ç.n.*)

[13] A.g.e., s. 178.

nalık bile, bize bu ortaklığın Wiles'ın yazısının başında tanımladığı araz olmadığını belirtmeye yetecektir. O nedenle son ifadesi – "[h]içbir tarihçi, anlamanın bir aracı olarak popülizm kavramını ihmal edemez" – bir kavramı ihmal edebilmek için önce ona sahip olmak gerekir biçimindeki melankolik bir yorumu çağırmaktadır.

Şu âna kadar ele aldığımız metinlerin tamamında popülizm hakkında neyin özgül olduğundan – onun tanımlayıcı boyutundan – *sistematik olarak* sakınılmıştır. Bu sistematik sakınmanın nedeninin, politika araştırmacısının zihnini yönlendiren, belirginleşmemiş politik önyargılarda bulunup bulunmadığını sormaya başlamamız gerekir. Birazdan, Peter Worsley'in bu tartışmaya olan katkısının üstünlüğünün, bu tarz ön-kabullerden uzak durmayı denemesinden ileri geldiğine işaret edeceğim. Ama bundan önce, ön-kabullerin kendileri hakkında bir şey söylemem gerekir ki, bunu Ionescu ve Gellner'in derlemesindeki bir başka yazıya atıfla yapabilirim: Kenneth Minogue'un "*Bir Politik Hareket Olarak Popülizm* [Populism as a Political Movement]" yazısı.[14]

Minogue'un çözümlemesine temel aldığı iki ayrım var: Birincisi, *retorik* ve *ideoloji* arasındaki ayrım: "Bir hareketin üyelerinin kullandığı *retorik* ile – ki bu hareketin ihtiyaçlarına göre herhangi bir yerden rasgele alınmış olabilir – hareketin daha derindeki gündemini ifade eden *ideoloji*yi birbirinden özenle ayırmalıyız."[15] İkincisi, hareket ve ideolojisi arasındaki ayrımdır. Minogue'un bu ayrımları kullanırken hiçbir biçimde tutarlı olmamasına karşın, onun için, en düşük düzeyi retoriğe ve en yükseği harekete verilen ve ortada, hareketin kurumlaşmış biçimlerinin bir parçası olmakla salt retoriğe dönüşüp yozlaşmak arasında rahatsız bir konumda kalan ideolojinin yer aldığı, normatif bir derecelendirmenin olduğu açıktır. Özünde kısa süreli bir hareket olan popülizmin görünen akıbeti, bunlardan sonuncusudur. Amerikan popülizminden söz ederken Minogue şunu belirtir:

---

[14] Kenneth Minogue. "Populism as a Political Movement". içinde Ionescu ve Gellner, *Populism*, s. 197- 211.

[15] A.g.e., s. 198.

O halde burada iki önemli niteliği olan bir hareketimiz var: Koşullar bir kez değiştiğinde hareket çok çabuk ortadan kayboldu ve ideolojisi ödünç alınmış öğelerden oluşan yamalı bir bohçaydı; birinci bölümde kullanılan terminolojide ısrar edersek ciddî anlamda bir ideolojisi yoktu, yalnızca bir retoriğe sahipti. Köklerini derine indirmemişti, çünkü yetiştirecek şey pek azdı – yalnızca zor zamanların aceleyle kurulmuş rasyonelleştirmesi ki bu da bir kez işler düzeldiğinde terk edilebilecekti."[16]

Ve bu da Üçüncü Dünya ideolojileri hakkında söylediği şey:

> Yerleşik Avrupa ideolojilerine aykırı bu inançlar, o anın gerekirlikleri çerçevesinde kaldırılmış, ancak koşullar değiştiğinde pişmanlık duymadan çöpe atılacak şemsiyelere benziyorlar. Bu endüstriyel dünyanın çevresel yoksullarının deneyimi olması gereken umudun yerini çaresizliğe bırakmasına bir tepki olarak tamamen anlaşılabilir bir şeydir. Bunların doktrine olmaya güçleri yetmez; Pragmatizm bunların davranışının tek izleğidir. ... O halde, popülizm teriminin çok ve çeşitli hareketleri kapsayacak biçimde kullanılması eğilimini, modern dünyada politik düşüncelerin bu özel niteliğinin tanınması olarak meşru biçimde rasyonelleştirebiliriz diye düşünüyorum. Popülizm endüstriyel bir sistemin yoksul çevresine aidiyetinin farkında olanlar arasında görülen türden bir harekettir; bu anlamda, endüstrileşmeye bir tepki olarak anlaşılabilir. Fakat bu, sıklıkla en derin itkisi endüstrileşme olanların tepkisidir: Yalnızca onlara katılamıyorsanız (katılıncaya kadar) onlara saldırırsınız. Popülist hareketlerin entelektüel boşluğunu açıklayan şey de bu kararsızlıktır.[17]

Şimdi de bu ayrımlara ve onlara temel oluşturan entelektüel stratejilere yoğunlaşalım. 'İdeoloji', politik eylemle ilgili olan retorikten, ancak retoriğin aktardığı içerikleri hiçbir biçimde etkilemeyen saf bir süslü dil olarak anlaşıldığı durumda ayrı bir şey olarak düşünülebilir. Bu, retoriğin *mantıktan* farklılaşmasında temelini bulan en klasik kavramlaştırmadır. Retoriğin karşıtı olan kavramın sosyolojik eşdeğeri, iyi tanımlanmış çıkarlar etrafında toplanmış ve bir dış çevreyle rasyonel bir müzakere yürüten toplumsal aktörler kavramıdır. Bu tarz bir toplum görüşü için, kimlikleri yaygın popülist simgeler etrafında inşa edilmiş sosyal failler imgesi ancak akıl dışılığın bir ifadesi olabi-

---

[16] A.g.e., s. 208.
[17] A.g.e., s. 209.

lir. Minogue'un denemesinin yansıttığı etik iftira, gerçekten de popülizm ile ilgili yazında büyük ölçüde paylaşılmaktadır. Ancak, eğer mantık alanı kendisini kapalı bir düzen olarak ve bu kapanmayı oluşturabilmek için gerekli retorik aygıtları inşa etmeyi başaramazsa ne olacak? Bu durumda, retorik aygıtların kendileri – mecaz, düz-değişmece, synecdoche [kapsamlama], catachresis [kaydırmaca] – genişletilmiş bir toplumsal rasyonelliğin araçları haline gelir ve biz, ideolojik bir çağrıyı *yalnızca* retorik diyerek bertaraf edemeyecek hale geliriz. Öyleyse popülist politik simgelerin gevşekliği ve boşluğu öyle kolayca bertaraf edilemez: Her şey bu tür bir boşluğun beraberinde getirdiği performatif eyleme bağlıdır. Amerikan popülistleri hakkında, örneğin, Minogue şunları öne sürer:

> Amerikan popülistleri, somut kırsal yoksulluk haline ve ürettikleri şeylere biçilen düşük fiyatlara oldukça doğrudan bir tepki gösteriyor gibi görünüyorlar.... Mesele, her hareketin kendi düşmanlarını müttefikler kazanmayı gözeterek seçecek olmasıdır; 'endüstriyel Amerika'ya tepki verdiklerini ilân etmeleri ise, popülistlere Amerikan toplumundaki, şehir liberalleri, kentsel sosyalistler ve anarşistler gibi popülist olmayan diğer gruplarla ittifak oluşturma olanağını sağlamıştır.[18]

Fakat açıktır ki, eğer Amerikan popülistleri, retorik işlemler aracılığıyla nüfusun pek çok kesimini kesen geniş popüler özdeşlikler oluşturmayı başarmışlarsa *aslında popülist özneler inşa etmişlerdir* ve bunu yalnızca retorik diye bertaraf etmenin hiç anlamı yoktur. İdeolojinin asalağı olmaktan çok uzak olan retorik, esasında ideolojik dünyanın anatomisidir.

Aynı şey, Minogue'un tartışması için çok önemli olan, 'ideoloji' ve 'hareket' arasındaki ayrım için de söylenebilir. Minogue bizi, hareketin izleyicileri için söz konusu olan "[hareketin] ideolojisine teslim olmak"[19] tehlikesine karşı uyarmaktadır. Ancak, ideolojiyi hareketten bu denli kesin biçimde nasıl ayırabiliriz ki? Ayrımın kendisi, yalnızca çok açıkça eski bir farklılaşmayı, insanların kafalarındaki fi-

[18] A.g.e., s. 199.
[19] Özellikle bkz. s. 204–8.

kirlerle katıldıkları eylemler arasındaki farklılaştırmayı uyandırmaktadır. Fakat bu ayrım savunulabilir değildir. Wittgenstein'dan beri dil oyunlarının hem dilsel alışverişleri hem de bunların ilişik olduğu eylemleri kapsadığını biliyoruz. Sözedimi kuramı da, toplumsal kurumsallaşmış yaşamı kuran söylemsel diziler araştırmasını yeni bir taban oturtmuştur. Chantal Mouffe ve ben, söylemleri bu anlamda, hem dilsel hem de dilsel olmayan öğeleri eklemleyen yapılanmış bütünlükler olarak tanımladık.[20] Bu bakış açısından hareket ve ideolojisi arasındaki ayrım, yalnızca umutsuz olmakla kalmaz, aynı zamanda ilgisizdir – önemli olan, toplumsal bir gücün veya hareketin genelde politik performansını ortaya koymasına aracılık eden söylemsel dizilerin belirlenmesidir.

Minogue'un ayrımlarını – ki bunlar popülizmle ilgili yaygın bir tutumun örneklerinden ibarettir – sorgulamadaki amacım, açıktır ki geniş ölçüde çözümleme perspektifini ters yüz etmekti: Modeli ya da rasyonelliği, genelleştirilmiş bir retorik (ki göreceğimiz üzere hegemonya olarak adlandırılabilecek olan) üzerinden genişletmek, böylece de popülizmin politik yaşamın yapılanmasında her zaman mevcut ve belirgin bir olasılık olarak görünebilmesi için, popülizmi yoksunluğunu çektiği bir şey – belirsizliği, ideolojik boşluğu, entelektüel karşıtlığı, geçici karakteri gibi – üzerinden düşünen bir politik rasyonellik modeli ile başlamak yerine [bunu seçtim]. Bir normal-dışılık, sapkınlık veya güdümleme üzerinden popülizme yaklaşmak, bizim kuramsal stratejimizle kesinlikle uyumsuzdur.

Bu nedenle Peter Worsley'in "*Popülizm Kavramı* [The Concept of Populism]"[21] yazısının taze bir soluk getirdiğini düşünüyorum. Müdahalesi esas olarak betimleyici bir alıştırmadan *popülizmin* kavramsal özgüllüğünü kavramaya çabalayan bir alıştırmaya geçme konusunda yetersiz kalsa da, bu yönde, başlangıç mahiyetinde çıkardığı bütün gürültülerin temelde anlamlı olduğu görüşündeyim. Bu hamlelerden üçü özellikle vadedicidir.

---

[20] Bkz. Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy*, Londra ve New York, Verso. 1985. üçüncü bölüm.

[21] Peter Worsley. "The Concept of Populism", içinde Ionescu ve Gellner (der.), *Populism*. s. 212- 50.

1. Worsley, yalnızca düşüncelerin içeriklerinin analizinden düşüncelerin belirli bir kültürel bağlamda oynadıkları role yönelir – onların yalnızca *kullanımlarını* değil, aynı zamanda entelektüel içeriklerini de değiştiren bir rol.

> Öte yandan burada düşüncelerin, daha önce içine doğdukları veya içinde geliştiklerinden farklı, ardışık kültürel bağlamların içine çekilme sürecinde, yeni eylem çerçevelerine dahil olurlarken farklı biçimde *kullanıldıkları* sürece farklı bir sosyolojik önem yüklenmekle kalmayacakları, fakat aynı zamanda, tümü alıcı *çevrenin* parçası olan ve önceden var olan 'çıkarlar', bilişsel unsurlar ve yapılar, etkili düzenekler vb. gibi diğer psişik malzemeyle birlikte eklemlenmek zorunda olmaları yüzünden düşünceler *üzerinden* değiştirilecekleri varsayılmaktadır. O halde, 'orijinal' fikirler, esas olarak süreç içinde değiştirilmeli ve *farklı fikirler* haline gelmelidirler.[22]

Şimdi bu oldukça önemlidir. Hedef düşünce sistemlerini düşünceler üzerinden karşılaştırmaktansa, onların performatif boyutlarını incelemektir. Söz gelimi, popülizmin çoğu durumda onun seçkinci azledişlerinin bir prelüdü olan göreceli ideolojik basitliğine ve boşluğuna, bu basitleştirme ve boşaltma süreçlerinde yapmaya çalıştıkları şeye, yani ifade ettikleri sosyal rasyonalite açısından yaklaşılması gerekir.

2. Worsley, popülizmi, liberalizm, muhafazakârlık, komünizm veya sosyalizm gibi başka *tiplerle* karşılaştırılacak bir ideoloji ya da organizasyon *tipi* olarak görmez, fakat ideolojik göstergesi oldukça farklı hareketlerde mevcut olan, *politik kültürün bir boyutu* olarak kabul eder:

> Popülist sendrom, ... herhangi bir tikel politikanın veya herhangi bir tikel ideolojik sistemin ya da yönetim tipinin biçiminde ya da bağlamındaki tikel açığa vurumundan çok daha geniştir: Demokrasi, totaliterlik, vs. Bununla ifade edilen şey, popülizmin bir vurgu, genel politik kültürün bir boyutu olarak düşünülmesinin, basitçe özel bir tür ideolojik sistem veya bir organizasyon tipi olarak görülmemesinin daha yeğlenir olu-

[22] A.g.e., s. 213.

şudur. Hiç kuşkusuz, bütün ideal tiplerde olduğu gibi, daha önce "popülist" olarak adlandırdıklarımıza benzer politik kültürler ve yapılarca çok daha fazla yakınlaşılmış olabilir.[23]

Bu hamle önemlidir. Çünkü eğer Worsley haklıysa – ki ben öyle olduğunu düşünüyorum – o zaman popülizmin evrensel içeriklerini belirlemeye yönelik çabanın bütününün anlamsızlığı açık hale gelir: Görmüş olduğumuz gibi, bu alıştırma bizi tekrar tekrar popülizmin toplumsal tabanını belirleme çabalarına götürmüştür – [üstelik] yalnızca bir ân sonra birbirinden bütünüyle ayrı toplumsal tabanları olan hareketleri "popülist" olarak adlandırmayı sürdüremeyeceğimizi keşfetmeye yarayacak biçimde. Ancak kuşkusuz, eğer birisi bu tuzaktan popülizmi ideolojik ve toplumsal farklılıkları bölen bir *boyut* olarak adlandırarak kaçınmaya çalışıyorsa, o kişiye bu boyutun ne olduğunu belirlemek yükümlülüğü de düşer ki, Worsley bunu gerçek anlamda, en azından yeterli ve ikna edici bir tarzda yapmamaktadır.

3. Klasik yaklaşımdan bu iki ayrılış, Worsley'in potansiyel olarak verimli bir dizi başka hamleyi yapabilmesine de olanak sağlar. Bunların sadece ikisinden söz edeceğim. İlki, Üçüncü Dünya popülizmlerini ilgilendiren bir iddiadır: "sosyo-ekonomik sınıflar gelişmiş ülkelerde olduğu kadar vazgeçilmez toplumsal bünyeler değildir.... Dolayısıyla sınıfsal mücadele ilgisiz bir kavramdır."[24]

Worsley, şüphesiz Üçüncü Dünya ideolojilerine atıfta bulunmaktadır, yoksa kendi fikrini beyan etmemektedir. Ancak Worsley'in, Lenin'in Rus köylü sınıfı içinde sosyo-ekonomik bölünmelerle sosyo-politik dayanışmaların örtüştükleri kavramlaştırmasının sınırlarına ilişkin eleştirel çözümlemesi göstermektedir ki, Worsley, Üçüncü Dünya popülizminin sınıf mücadelesini yadsıyışını tartışırken yalnızca bazı 'yanlış bilinç' formları hakkında etnografik bir değerlendirme sunmamakta, aynı zamanda 'sınıf mücadelesi'ni politik hareketliliğin evrensel mottosu olarak genelleştirmenin gerçekte ne kadar güç olduğuna da işaret etmektedir.

---

[23] A.g.e., s. 245.
[24] A.g.e., s. 229.

İkinci hamle, Worsley'in sözde bir güdümleme boyutunun popülizmin zorunlu kurucusu olarak görülmesi tarzında herhangi bir kolay indirgemeci çabadan kaçınma girişimidir. Worsley şunu iddia eder:

> Shils'in popülizm tanımının bir kısmını, 'sözde katılımı' (demagoji, 'televizyonla hükümet etme' vb.) ihmal etmeden, sahici ve etkili bir halk katılımını dahil ve ayırt edebileceğimiz bir tarzda değiştirmek arzu edilebilir olabilirdi. O takdirde, popülizm, yalnızca halk ve liderlik arasındaki 'doğrudan' ilişkilere (ki, bunlar herhangi bir kompleks, geniş-ölçekli toplumda kaçınılmaz biçimde ilke olarak mutlak gizemleştirme ve sembolizm olmak durumundadır) atıfta bulunmakla kalmaz, daha geniş biçimde (sözde katılım dahil olmak üzere) genelde halk katılımına da işaret edebilirdi.[25]

Bu da önemlidir, çünkü herhangi bir *zorunlu* etik kınama tutumunun – ki bu tutum, daha önce gördüğümüz gibi, görünüşte 'nesnel' pek çok çözümlemenin temelinde bulunmaktaydı – popülizm çözümlemelerinden çıkarılmasına olanak sağlamaktadır.

Alternatif bir yaklaşım arayışı

Şimdi literatürün bu hızlı ve açıktır ki eksik değerlendirmesinden, yukarıda tanımlanan çıkmaz yollardan kaçınmaya çalışan alternatif bir yaklaşım aramaya geçebiliriz. Bunu yapmak için, bizi bu çıkmazlara taşıyan çözümlemenin ana varsayımlarını sorgulamakla – hattâ kimi durumlarda ters yüz etmekle – işe başlamamız gerekir. Başlıca iki nokta hesaba katılmalıdır.

1. İlk olarak, kendimize, popülizmi tanımlama olanaksızlığının (veya neredeyse olanaksızlığının), popülizmin politik mantığına içkin bir tür rasyonelliğin kavramsal idrakinin önceden dışlandığı bir tarzda betimlenmesinden kaynaklanıp kaynaklanmadığını sormak zorundayız. Durumun gerçekten böyle olduğunu düşünüyorum. Eğer popülizm yalnızca 'müphemlik', 'kesin olmayış', 'entelektüel yoksulluk', bir

[25] A.g.e., s. 245-6.

fenomen olarak saf haliyle 'geçicilik', prosedürlerinde 'güdümleyicilik' vb açısından tarif edilirse, onun özgül farkını (*differentia specifica*) pozitif terimlerle belirlemenin hiçbir yolu olmaz. Uygulamanın bütünü, tersine, politik eylem içinde rasyonel ve kavramsal olarak idrak edilebilir olan şeyi onun ikili karşıtından ayırmayı hedefliyor gibi görünmektedir: Irrasyonel ve tanımlanamaz diye kabul edilen bir popülizm. Bu stratejik entelektüel karar bir kez alındığında, 'popülizm nedir?' sorusunun farklı bir soruyla yer değiştirmesi ancak doğaldır: 'popülizm hangi toplumsal ve ideolojik gerçekliğe *uyar*?' Bütün içkin rasyonellikten mahrum bırakıldığında açıklanan (*explanans*), açıklayana (*explanandum*) sadece bütünüyle dışsal olabilir. Fakat, bir ulamın uygulanması uygulamayı haklılaştıran bir tür dışsal bağın varlığını zaten varsaymak olacağından soru genellikle bir üçüncüsüyle yer değiştirecektir: 'popülizm, hangi toplumsal gerçeklik ya da durumun *ifadesidir?*' Bu aşamada, popülist *form* içinde açıklamayı gerektiren hiçbir şey yoktur – hattâ 'niçin bazı politik seçenekler veya hedefler yalnızca popülist araçlarla ifade edilebilmektedir?' sorusu ortaya çıkmaz. Bu ifade biçiminin neden zorunlu olduğu konusu karanlıkta bırakılırken hakkında konuştuğumuz tek şey toplumsal *içeriklerdir* (sınıfsal veya diğer sektörel çıkarlar). Klasik ekonomi-politikteki değer kuramıyla ilişkili olarak Marx tarafından tarif edilene benzer bir durumdayız: Kuram, emeğin değerin *tözü* olduğunu gösterebilmiş, ancak bu altta yatan tözün kendisini neden denklerin değişimi *formu* altında ifade etmekte olduğunu açıklayamamıştı. Bu noktada genellikle gözden geçirmekte olduğumuz nahoş seçeneklere kalırız: ya popülizmi tarihsel çeşitlerinden biriyle kısıtlamak ya da her zaman çok dar olacak genel bir tanımlamaya girişmek. İkinci halde yazarlar, yukarıda atıfta bulunulan kendini bozguna uğratan deneyime yönelirler: 'popülizm' etiketi altında, bu etiketin anlamının ne olabileceği hakkında hiçbir şey söylemezken bir dizi oldukça farklı hareketi sıralamak.

2. Yine de popülizmin bu söylemsel karalanışından uzağa atılan ilk adım, onun betimlenmesinde kullanılan ulamları – 'müphemlik', 'kesin olmayış' vb – sorgulamak değildir, fakat bu ulamları, bunların

bertaraf edilişinin kaynağındaki önyargıları yadsırken itibari değerinde almaktır. Yani, 'müphemliği' yüksek oranda kesin kurumsal bir belirlenimin yönettiği olgun bir politik mantıkla karşı karşıya getirmek yerine, kendimize bir farklı ve daha temel sorular takımını sormaya başlamamız gerekmektedir: 'popülist söylemlerin "müphemliği", toplumsal gerçekliğin kendisinin bazı durumlarda müphem ve belirsiz olmasının sonucu değil midir?' Yine bu durumda 'popülizm, beceriksiz bir politik ve ideolojik işlem olmaktan daha ziyade kendisine has bir rasyonellikle donanmış bir performatif edim olmayacak mıdır? – bir başka deyişle, kimi durumlarda müphemlik ilgili politik anlamların inşa edilmesi için bir önkoşul değil midir?' Son olarak, 'popülizm, gerçekten de toplumsal aktörlerin toyluğundan kaynaklanan bir geçiş ânı mıdır ve sonraki bir aşamada yerini bir başkasına terk etmeye mahkûm mudur? Ya da 'popülizm, daha çok, politik eylemin, (farklı ölçülerde) bütün politik söylemlerde sözde "daha olgun" ideolojilerin işleyişini altüst ederek ve karmaşıklaştırarak zorunlulukla ortaya çıkan sürekli bir boyutu mudur?' Bir örnek verelim.

Denir ki popülizm, karmaşık bir farklar ve belirlenimler takımını her iki kutbu zorunlu biçimde kesinlikten uzak olan keskin bir ikili karşıtlıkla değiştirerek politik uzamı basitleştirmektedir. Söz gelimi 1945'te, General Peron milliyetçi bir konum aldı ve Arjantin'in seçeneğinin Braden (Amerikan elçisi) ve Peron arasında bir tercih yapmak olduğunu iddia etti. Çok iyi bilindiği gibi, bu kişiselleştirilmiş alternatif, diğer söylemlerde halka karşı oligarşi, zahmet çeken kitlelere karşı sömürenler gibi ikili karşıtlıklar yoluyla belirtilir. Görebileceğimiz gibi, bu ikili karşıtlıklar içinde, tıpkı herhangi bir politik ideolojik cepheyi inşa edenlerde olduğu gibi, politik uzamın basitleştirilmesi (bütün toplumsal tekillikler ikili karşıtlığın kutuplarından birinin ya da diğerinin etrafında toplanma eğilimindedir) ve her iki kutbu nitelendiren terimlerin zorunlu olarak kesin olmayışı (aksi takdirde, bunlar yeniden gruplandırmaları beklenen tikelliklerin tamamını kapsayamazlardı) söz konusudur. Ancak eğer işler böyleyse, bu basitleştirme ve bazı terimleri belirsizleştirme mantığı bizatihi politik eylemin koşulu olmaz mı? Yalnızca politikanın bütünüyle yönetimle yer değiştirdiği, tikelleştirilmiş farklarla uğraşı içerisinde parça-bö-

lük mühendisliğin ikili karşıtlıkları bütünüyle ortadan kaldırdığı olanaksız bir dünyada, 'belirsizleştirme'nin ve 'basitleştirme'nin kamusal alandan gerçekten silindiğini keşfedebilirdik. Ancak bu durumda, popülizm markası, yalnızca kendi başına bir bütün olarak (*tout court*) politikanın zorunlu bir parçası olan politik bir mantığa yapılan özel bir vurgu olurdu.

Görmüş olduğumuz gibi, popülizmi bertaraf etmenin bir başka yolu, onu 'salt retorik' sınıfına indirmektir. Fakat daha önce de işaret ettiğimiz gibi, tropolojik hamle, retorik dışı terimlerle tanımlanabilecek olan bir toplumsal gerçekliğin bezenmesi olmaktan uzak bir hamle olarak bizatihi politik kimliklerin [özdeşliklerin] inşasının mantığı olarak görülebilir. Yalnızca metaforun durumunu ele alalım. Bildiğimiz gibi metafor, *benzeşim* mantığı temelinde terimler arasında bir ikâme ilişkisi kurar. Biraz önce söylediğim gibi, herhangi bir kutuplaşmış yapıda, tikel kimlikler veya çıkarlar, eşdeğer farklılıklar olarak ikiliklerin kutuplarından birinin etrafında yeniden gruplanma eğilimi gösterirler. Söz gelimi, 'halk'ın çeşitli kesimlerince tecrübe edilen haksızlıklar, 'oligarşi'nin karşısında birbirlerine eşdeğer görülürler. Ancak bu, basitçe, bunların tamamının oligarşik iktidarla karşı karşıya gelişlerinde birbirlerine *benzer* olduklarını söylemektir. Bu, metaforik bir yeniden toparla(n)ma değil de nedir? Hiç kuşku yok ki, daha kurumsalcı bir söylemin inşasında bu eşdeğerliklerin kırılması, farklı ama eşit derecede retorik araçlar yoluyla ilerleyecektir. O halde, salt retoriksel olmaktan uzak olan bu araçlar, *herhangi* bir politik uzamın kuruluşunda ve çözülüşünde önderlik eden mantıklara içkindir.

O halde şunu söyleyebiliriz: Popülizm anlayışımızdaki ilerleme, bir olmazsa olmaz olarak (*sine qua non*) popülizmi toplumsal bilimlerin söylemindeki marjinal konumundan kurtarmayı gerektirir – toplumsal bilimler, popülizmi düşünülemez olanın alanına, tam rasyonellik statüsüyle onurlandırılmış olan politik formların karşıtı olmaya mahkûm etmiştir. Şunu vurgulamalıyım: Bu sürgün, popülist hareketlerin düşünülüşünde başından beri güçlü bir etik kınama öğesi içermesi sayesinde mümkün olabilmiştir. Popülizmin yalnızca rütbesi indirilmedi: Ona aynı zamanda çamur da atıldı. Popülizmin berta-

raf edilişi, belli bir tür olağanlığın, popülizmin tehlikeli muhakeme tarzlarından zorunlu olarak arındırılmış sofu bir politik evrenin kuruluşunun parçası olmuştur. Ancak bu bakımdan, popülizm karşıtı saldırının temel stratejileri bir başka ve daha geniş tartışma içinde – ki bu, on dokuzuncu yüzyıl toplumsal bilimlerinin en büyük korkusu (*grande peur*) idi – tanımlanmıştır: 'kitle psikolojisi' ile ilgili tartışmanın tamamı. Konumuz açısından da paradigmatik olan bu tartışma, geniş bir ölçekte, normal olanı patolojik olandan ayıran toplumsal sınırın kuruluşu ve çözülüşünün tarihi olarak görülebilir. Bu tartışma boyuncadır ki, popülizmi de kapsayan '*olağandışı*' bir politik fenomene ilişkin bütünlüklü bir perspektifin örgütleyici matrisi olarak işleyecek olan bir dizi ayrım ve karşıtlık kurulmuştur. Bu matris, benim için bir başlangıç noktası olacaktır. Bu entelektüel tarihin merkezinde duran klasik bir metni, Gustave Le Bon'un *Kalabalık*'ını [The Crowd] çözümleyerek işe başlayacağım.

2

Le Bon: Telkin ve Çarpıtılmış Temsiller

Gustave Le Bon'un ünlü kitabı *Kalabalık*[1] [The Crowd] entelektüel bir kavşakta durur. Bir anlamda, bu eser, on dokuzuncu yüzyılın kitle psikolojinin yeni fenomenlerine onları patolojik alanın bir parçası sayarak işaret edişinin aşırı bir versiyonudur; ancak bu fenomenleri artık kaybolmaya mahkûm olumsal sapmalar olarak da görmemektedir: bunlar, modern toplumun kalıcı unsurlarına dönüşmüştür. Öyle ki, bunlar bertaraf edilemez ve ânında kınanamazlar, fakat yeni bir iktidar teknolojisinin nesneleri haline gelmek zorundadırlar: "Kalabalıklar bir biçimde antik fablın sfenksi gibidir: ya onların psikolojisinin sorunlara önerdiği çözüme varmamız ya da kendimizi onlar tarafından açgözlüce tüketilmeye bırakmamız gerekir."[2] Bu bilimsel girişimi sonuca ulaştırmak için Le Bon, kitle psikolojisinin o zamana dek sunulmamış, sistematik bir resmini çıkartı ki, bu resim, ânında gelen ve uzun sürecek olan bir başarı elde etti ve (Freud'un da aralarında olduğu) pek çok kişi tarafından hayranlıkla karşılandı. Le Bon'un çözümlemesinin dayanağı, sonra yeniden döneceğimiz 'telkin' kavramıydı. Ancak bizim kalkış noktamız, sınırlı bir alanda, yani 'imgelerin, sözcüklerin ve formüllerin' alanında, telkinin Le Bon'a göre nasıl işlediğinin göz önüne alınması olacaktır, çünkü Le Bon burada, bu kitabın 2. Bölüm'ünde yapacağım popülizm tartışması açısından son derece önemli bir dizi konuya değinmektedir.

Le Bon'a göre, bir kalabalığın oluşumunda sözcüklerin yarattığı

---

[1] Gustave Le Bon. *The Crowd*. New Brunswick ve Londra, Transactions Publishers, 1995. Robert A. Nye'ın yeni girişiyle. [Orijinali 1895'te Fransızca olarak *Psychologies des foules* adıyla yayımlanmıştır.]

[2] A.g.e., s. 124.

etkiye ilişkin ilke, sözcüklerin *kendi anlamlandırılmalarından oldukça bağımsız biçimde* uyandırdıkları imgelerde bulunacaktır.

> Sözcüklerin gücü, uyandırdıkları imgelere bağlıdır ve bu güç, onların gerçek anlamından oldukça bağımsızdır. Anlamları en kötü tanımlanmış sözcükler, kimi zaman en çok etkiye sahip olanlardır. Böyle olanlar, örneğin demokrasi, sosyalizm, eşitlik, özgürlük vb. gibi terimlerdir ve bunların anlamı öylesine muğlâktır ki bunları kesin olarak sabitlemek için koca koca ciltler yetersiz kalır. Fakat, bu kısa hecelere, sanki bunlar bütün sorunların çözümlerini içeriyorlarmışcasına sahiden de sihirli bir güç yapışmıştır. Bu sözcükler, en farklı bilinçdışı özlemleri ve bunların gerçekleştirilmesi umudunu bileştirirler.[3]

Çağdaş kuramın terimleriyle Le Bon'un iki iyi bilinen fenomene atıfta bulunduğunu söyleyebiliriz: Gösteren ve gösterilen ilişkisinin sabit olmayışı (Le Bon'un terimleriyle, sözcükler ve imgeler arasındaki ilişki) ve bir tikel sözcüğün, bir anlam çoğulluğunu kendi etrafında toplamasını sağlayan üst-belirlenim süreci. Ancak Le Bon'a göre bu imge birliği, bizatihi dilin özsel bir öğesi olmaktan çok ondan bir sapmadır: Sözcükler, bilinçdışı özlemleri bileştirme işleviyle uyumlu olmayan sahici bir anlama sahiptir. Dilin hakikaten ne olduğunu kalabalıkça saptırılmış halinden ayıran güçlü bir sınır, Le Bon'un bütün çözümlemesinin sorgulanmayan ön-kabulüdür.

Sözcükler ve imgeler arasındaki çağrışımlılığın keyfiliğine bağlı olarak, her rasyonellik, bunların karşılıklı eklemlenmelerinden dışlanır:

> Usun ve tasımların belirli sözcük ve formüllerle mücadele etmeye gücü yetmez. Bunlar kalabalıkların huzurunda vakarla söylenirler ve daha telaffuz edildikleri ânda her çehrede bir saygı ifadesi görünür olur ve bütün başlar eğilir. Pek çok kişi tarafından bunlar, doğal güçler, doğaüstü kuvvetler olarak kabul edilirler. İnsanların zihinlerinde büyük ama belirsiz imgeler uyandırırlar, fakat onları bulanıklık içinde sarıp sarmalayan bu belirsizliğin kendisi, onların gizemli gücünü artırır. ... Bütün sözcükler ve bütün formüller, imgeler uyandırma gücüne sahip değildir. Bu güce bir zamanlar sahipken kullanılmaları sırasında güçlerini yitirenler ve zi-

---

[3] A.g.e., s. 124 – 125.

> hinde herhangi bir tepki uyandırmaktan uzaklaşanlar da vardır. Bunlar, birincil yararlıkları onları kullanan kişiyi düşünme zahmetinden kurtarmak olan boş seslere dönüşmüşlerdir.[4]

Burada Le Bon'un gerekli bulduğu açıklamanın sınırlarını görürüz: Le Bon'un çözümlemesi, (Freud'unkinin tersine) sözcükler ve imgeler arasındaki çağrışımı yöneten iç mantığı ortaya çıkarmayı denemez; yalnızca bu birliğin salt düzanlamsal anlamlandırma açısından kavranan bir rasyonellikten farklarını betimlemeye çalışır.

Sözcükler ve imgeler arasındaki çağrışım bütünüyle keyfi olduğuna göre zamandan zamana ve ülkeden ülkeye değişiklik göstermektedir.

> Herhangi bir dil araştırılacak olursa, onu oluşturan sözcüklerin çağlar boyunca oldukça yavaş değiştiği görülür, oysa bu sözcüklerin uyandırdıkları imgeler ya da onlara yüklenen anlamlar hiç durmaksızın değişir. ... [K]itlelerce en sık kullanılan sözcüklerin, farklı halklar arasında çok farklı anlamlara sahip oldukları açıktır. Benzeri bir durum, örneğin bugünlerde böylesi bir sıklıkla kullanılan 'demokrasi' ve 'sosyalizm' kelimeleri için söz konusudur.[5]

Le Bon buradan, gerçek bir yeni Machiavelli olarak, politikacılara bir parça öğüt verir: "O zaman devlet adamlarının en önemli işlevlerinden biri, kalabalığın eski adlarına tahammül edemediği şeylere popüler veya hiç olmazsa ilgisiz sözcüklerle ad vermektir. Sözcüklerin gücü öylesine büyüktür ki, en yadırganacak şeyleri iyi seçilmiş sözcüklerle belirtmek, onların kalabalıklarca kabul edilmesi için yeterlidir.[6]

Le Bon'a göre, bu sözcükler/imgeler diyalektiği ile yanılsamaların – ki bunlar, kalabalığın söyleminin üzerine inşa edildiği alanın ta kendisidir – belirişi arasında açık bir bağ vardır:

> onların [kitlelerin] her ne bahasına olursa olsun kendi yanılsamalarına sahip olmaları gerektiğinden, tıpkı bir haşerenin ışığa yönelmesi gibi içgüdüsel bir biçimde kendilerine istediklerini veren retorikçilere yönelirler.

---

[4] A.g.e., s. 125.
[5] A.g.e., s. 126 ve 129.
[6] A.g.e., s. 128-9.

> Ulusların evrimindeki ana etken hakikat değil, fakat her zaman hata olmuştur ve sosyalizmin bugün bu kadar güçlü olmasının nedeni, hâlâ yaşamsal olan son yanılsamayı oluşturmasıdır. ... Kitleler, hiçbir zaman hakikatin peşinden gitmemişlerdir. Hata baştan çıkarıcıysa hatayı tanrılaştırmayı yeğleyerek zevklerine göre olmayan kanıtlara sırtlarını dönerler.[7]

Sözcüklerin 'gerçek anlamlandırması' ile uyandırdıkları imgeler arasındaki ayrışmanın mümkün olabilmesi, bazı retorik araçları gerektirir. Le Bon'a göre, bu araçlardan üç tane vardır: Onaylama, yineleme ve bulaşma. "Saf ve basit olan onaylama, her tür muhakeme ve kanıttan arındırılmış olarak bir fikrin kalabalıkların zihnine sokulması en emin araçlarından biridir. Bir onay ne kadar özlü olursa, kanıtın ve gösterinin her zuhurundan ne kadar yoksun olursa, ağırlığı o kadar çok olur."[8] Yinelemeye gelince, onun "gücü, yinelenen ifadenin uzun dönemde, içinde eylemlerimizin güdülerinin yaratıldığı bilinçdışı kendiliklerimizin o derin bölgelerine ilişik olduğu olgusuna bağlıdır. Belirli bir zamanın sonunda, yinelenen iddianın yazarının kim olduğunu unutmuşuzdur ve ona inanmakla nihayet buluruz."[9] Son olarak bulaşma:

> Düşünceler, duyarlıklar, duygular ve inançlar kalabalıklar içinde mikroplarınki kadar yoğun bir bulaşıcı etkiye sahiptir. Bu fenomen, pek çoğu bir arada olduğunda hayvanlarda bile gözlendiği için çok doğaldır. ... Bir kalabalıkta toplanmış insanların durumunda, bütün duygular çok hızlı biçimde bulaşıcıdır ki bu, paniklerin aniliğini açıklar. Beyin özürlerinin kendileri de, tıpkı delilik gibi bulaşıcıdır. Delilik uzmanı doktorlar arasında deliliğin yaygınlığı iyi bilinir. Gerçekten de son zamanlarda adı anılan delilik biçimleri – söz gelimi agorafobi – insanlardan hayvanlara bulaşabilenlerdir.[10]

Bu noktada, kitle psikolojisinin Le Bon tarafından sayılan özelliklerinin betimsel değerini, Le Bon'un söyleminde bu özelliklerle ilişkisi kurulan normatif yargılardan ayırmamız gerekiyor. Sözcükler ve

---

[7] A.g.e., s. 132.
[8] A.g.e., s. 146.
[9] A.g.e., s. 147.
[10] A.g.e., s. 148.

imgeler arasındaki ilişkinin sabit olmayışı, politik olarak anlamlı her tür söylemsel işlemin bizatihi önkoşuludur. Bu bakış açısından Le Bon'un işaret ettikleri nüfuz edici ve aydınlatıcıdır. Ancak, ya bir terimin *gerçek anlamı* ile bu terime olumsal olarak bağlanan imgeler ayrımı [ne olacaktır]? Bu ayrım, genel bir deyişle, düzanlam ve yananlam ayrımına – ki bu, çağdaş semiyoloji tarafından artan ölçüde sorgulamaya tâbi tutulan bir ayrımdır – karşılık gelmektedir. Gösterenle gösterilen arasında tam bir karşılıklılık olabilmesi için dilin, bir terimler bütünü yapısına sahip olması gerekecektir – ki bu, Saussure'ün formülleştirdiği dilin temel ilkesine, yani dilde pozitif terimlerin değil yalnızca farkların olduğu biçimindeki ilkeye aykırı bir şeydir. Dil, iki kutup, paradigmatik (Saussure'ün çağrışımsal diye adlandırdığı) kutup ve sentagmatik kutup etrafında örgütlenir. Bunun anlamı şudur: Çağrışımlar sistemli biçimde saf düzanlam olasılığını tahrip eder. Saussure'ün verdiği birkaç örneği ele alınırsa: Dilde, dilsel biçimlerin düzenli kılınması doğrultusunda bir eğilim mevcuttur. Latince yalın bir sözcük olan 'orator', adın –in hali ile 'oratoris' sözcüğüne karşılık gelirken, yalın 'honos', –in halinde 'honoris' olmaktadır. Fakat dilsel formların düzenlileştirilmesi eğilimi, sonu 'r' ile biten bütün yalın sözcüklerin, – in hallerinde 'ris' ile bitmelerini sağlar, öyle ki Latincenin evriminin daha ileri aşamalarında 'honos', 'honor'a dönüşür. Bu dilsel biçimleri düzenlileştiren benzeştirici kurallar, bazı durumlarda bütünüyle yeni sözcükler bile yaratırlar. Bu Saussure'ün *dördüncü ölçü (quatrième proportionelle)* adını verdiği kuraldır: '*réaction*'a, sıfat olarak '*réactionnaire*' karşılık gelir ve benzeşim yoluyla, '*répression*', '*répresionnaire*' sözcüğüne götürür ki, bu Fransızca'da gerçekte var olmayan bir sözcüktür.[11]

Bizim amacımız için en önemlisi, bu benzeştirici sürecin yalnızca gramer düzeyinde – ki Saussure tarafından üzerinde öncelikle çalışılmış düzeydir – işlemediği, aynı zamanda semantik düzeyde de işlediği gerçeğini vurgulamaktır. Gerçekte, her iki düzey, sürekli birbiri-

---

[11] Saussure'ün örnekleri. *Cours de linguistique générale, édition critique*, Tullio de Mauro, Paris, Payot. s. 224-5'ten alınmıştır. Saussure'ün yaklaşımının bu yönden bir çözümlemesi için bkz. Claudine Normand. *Métaphore et Concept*. Brüksel, Edition Complexe. 1976. s. 27- 37.

ni kesmekte ve çeşitli yönlere ilerleyebilecek çağrışımlara yönelmektedir. Bu esas olarak psikanalizin üzerinde durduğu bir süreçtir. Freud'un Fare Adam çalışmasında, örneğin, 'fare', 'penis' ile ilişkili hale gelir, çünkü fareler cinsel yoldan bulaşan hastalıkları yaymaktadır. Bu durumda çağrışım, ilksel gösterilen düzeyinde işlemektedir. Fakat başka durumlarda çağrışım, esası itibariyle sözcüklerin benzerliklerinden kaynaklanmaktadır (Freud bunu 'sözel köprüler' olarak adlandırır): Almanca 'ratten' 'taksitler' anlamına gelmektedir, para böylece Fare Karmaşası'na sokulur; 'spielratten' kumar oynamak anlamındadır ve Fare Adam'ın babası, kumarda borçlanmıştır ve o da bu şekilde karmaşayla ilişkilendirilir.[12] Görebileceğimiz gibi, çağrışımın gösteren düzeyinde mi yoksa gösterilen düzeyinde mi başladığı tamamen ikincil bir konudur: Durum hangisi olursa olsun, sonuçlar her iki düzeyde birden hissedilecektir ve gösteren/gösterilen ilişkisinin yerinden edilişine tercüme edilecektir.

İşler böyle olduğu içindir ki bir terimin "gerçek" anlamını (ki bu, zorunlu olarak sabit olurdu), çağrışımsal olarak bu terime bağlanan bir imgeler dizisinden kolayca ayıramayız, çünkü çağrışımsal ağlar, bizatihi dilin yapısının ayrılmaz bir parçasıdır. Bu iddia, bu ağların özgül karakteristiklerini kesinlikle Le Bon'un atıfta bulunduğu türden çağrışımlardan almaz; ancak, bu özgüllüğün, daha geniş ve birbirinden performatiflik türleri açısından farklılaşan çağrışımlar takımı bağlamı içerisine yerleştirilmesi gerektiğini ima eder. Hata, bu çağrışımları gerçek anlamı yalnızca sentagmatik düzenlemeler gerektiren bir dilin sapmaları olarak sunmaktadır.

Bu durum, Le Bon tarafından betimlenen üç 'retorik aracı', gerçek anlam ve uyandırılmış anlam arasındaki ayrılığı meydana getiren araçlar olarak düşündüğümüzde daha belirgindir. Her bir durumda,

---

[12] Freud'un Fare Adam araştırmasının bu yönünü, Bruce Fink, *The Lacanian Subject*, Princeton. NJ, Princeton University Press, 1995, s. 23'ten aldım. Dilbilimsel biçimcilik ve gösteren/gösterilen ikiliğinden töz sorununun elenmesi arasındaki ilişki sorusu üzerine bir araştırma için, bkz. bana ait olan. "Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics", içinde Judith Butler, Ernesto Laclau ve Slavoj Žižek. *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Londra ve New York, Verso, 2000. s. 68- 71.

Le Bon'un tezi, ancak bu araçların yerine getireceği varsayılan performatif işlem önemli ölçüde basitleştirildiğinde kanıtlanabilir. Her birini [aracı] sırayla ele alalım. Onaylama: Le Bon'a göre bu, biricik işlevi onaylanan ile bunu destekleyecek her tür uslamlama arasındaki bağı kırmak olan meşru olmayan bir işlemdir. Ona göre, rasyonel bir kanıt olasılığının ötesinde bir şey iddia etmek, ancak bir yalan söyleme biçimi olabilir. Hakikaten de öyle midir? Toplumsal etkileşimi, üzerinde temeli olmayan hiçbir onaylamanın olmadığı bir zemin mi saymalıyız? Ya bir onaylama, herkesin deneyiminde mevcut olan fakat egemen toplumsal dillerin hiçbiri içinde biçimlendirilemeyen bir şeyi tanıma çağrısıysa? Bu tür – Aziz Paul'de olduğu gibi, "Yunanlılar için delilik ve Dinsizler için kepazelik olan – bir onaylama, mevcut toplumsal rasyonellik biçimleriyle tartılamaz olduğundan bir yalana indirgenebilir mi? Herkes için aşikâr olduğu üzere hayır. Her tür kanıtın ötesinde bir şey iddia etmek, ancak ve ancak mevcut söylemlerin tutarlılıklarını bozarak onaylanabilecek bir hakikatin ortaya çıkışının ilk aşaması *olabilirdi.* Hiç kuşkusuz Le Bon'un atıfta bulunduğu durum – bir yalan söyleme tarzı olarak kanıtsız onaylama – olanaksız değildir, ama onun dikkate bile almadığı pek çok başka olasılıklar dizisi içinde yalnızca bir uğraktır.

Aynı şeyi yineleme için de söyleyebiliriz. Le Bon'un yineleme hakkındaki bazı başlangıç iddiaları hemen benimsenebilir – söz gelimi, toplumsal alışkanlıkların yineleme aracılığıyla yaratıldıkları ve bu alışkanlıkların "eylemlerimizin güdülerinin şekillendiği bizim bilinçdışı kendiliklerimizin derin bölgelerinde gömülü olduğu" iddiaları. Bu anlamda yinelemenin toplumsal ilişkileri biçimlendirmede çok çeşitli roller oynadığını söyleyebiliriz: Bir deneme-yanılma süreci içinde bir topluluğun kendi çevresine uyum sağlamasını olanaklı kılar; egemen bir grup, düşmanca deneyimlerin çokluğunda aynı düşmanın tanınması aracılığıyla kendi kimlik mefhumunu edinir; bir ritüeller, kurumsal düzenlemeler, geniş imgeler ve simgeler takımının mevcudiyeti aracılığıyla bir topluluk, kendi zamansal sürekliliği mefhumunu edinir vs. Bu anlamda yineleme, toplumsal ve etik yaşamın bir koşuludur. Benjamin Franklin'in ifade ettiği gibi: "Nihayetinde, bütünüyle erdemli olmanın bizim çıkarımıza olduğuna ilişkin salt

spekülatif inancın kayışımızı engellemeye yetmediği sonucuna vardım; tutarlı, yeknesak bir tavra dayanabilmemiz için önce aykırı alışkanlıkların kırılması, iyi alışkanlıkların edinilmesi ve yerleştirilmesi gerekir."[13] Ancak Le Bon, yineleyici pratiklerin çevresinde oynanabilecek dil oyunlarının çoğulluğunu irdelememekte, bu dil oyunlarından yalnızca bir öğeyi çekmektedir: Bunların rasyonel müzakerelere aykırılığı. Bu noktada kuşkuya hiç yer bırakmamalıyız: Le Bon'un dışlayıcı bir ikili karşıtlık olarak inşa ettiği şey, rasyonellik karşısında genel anlamıyla alışkanlık değildir, güdüleme yoluyla yaratılmış bir alışkanlık ve rasyonel bir kararın tortusundan kaynaklanan bir alışkanlıktır. Yine de, alışkanlığın rasyonelliği onun meşruluğunun bir güvencesi olduğuna göre bize, "rasyonellik" ve "irrasyonellik" kategorilerinden başka bir seçenek kalmaz. Öyle ki şunu iddia eder:

> Kalabalıkların bayağı uslamlaması, tıpkı daha üst düzey bir uslamlamasında olduğu gibi, fikirlerin birliğine dayanır, fakat kalabalığın birbirleriyle birleştirdiği fikirler arasında yalnızca açık benzeşim bağları vardır. ... Kalabalıkların uslamlamasının nitelikleri, birbirleriyle ancak çok açık bir bağlantıya sahip benzemez şeylerin birleştirilmeleri ve tikel durumların çabucak genelleştirilmeleridir. ... Mantıksal tasım zinciri, kalabalıklar için bütünüyle kavranamaz bir şeydir ve bu nedenle, onların uslamlama yapmadıklarını veya yanlış uslamlama yaptıklarını ve uslamlamadan etkilenmeyeceklerini söylemek hoş görülebilir.[14]

O halde Le Bon'un uslamlamasının nasıl yapılandığı açıktır: Bağlantısız, yani tamamen birleştirici, çağrışımlar [yan anlamlar], mantıksal tasımlama sürecine aykırıdır. Sonuç, kalabalığın uslamlamasının özgül bir biçimi olarak anlayabileceğimiz herhangi bir şeyin olmamasıdır: bu uslamlamanın *modus operandi*'si [işleyiş tarzı], katı ve dar anlamı içinde anlaşılan rasyonelliğin tam olarak olumsuz karşıtı gibi ele alınmaktadır. Yinelemenin anların çoğulluğu içinde mevcut olan karşılaştırılabilir bir şeye – örneğin, çeşitli toplumsal tabakalar için ortak bir

---

[13] *Benjamin Franklin's Autobiographical Writings*. seçen ve derleyen Carl van Doren. New York. Viking Press, 1945, s. 625.

[14] Le Bon, *The Crowd*. s. 86-7.

sömürü deneyimini paylaşma duygusuna – işaret etme olasılığı, hiç göz önüne alınmaz bile.

Son olarak bulaşma. Le Bon'a göre bulaşma, ancak hastalıklı bir aktarım biçimi olabilir. Bunun açıklaması, kitle psikolojisi söyleminde, o sıralarda hep mevcut *Deus ex machina** olan kolayca etkilenebilme" genel olgusu içinde bulunmalıdır. Ancak kolayca etkilenebilmeyi açıklayan şey, kendisine hiçbir biçimde dikkat edilmemiş bir şeydi. Freud'un ifade ettiği gibi: "Direnişim, her şeyin açıklayıcısı olan imanın kendisinin açıklamadan muaf olduğu görüşüne karşı bir protesto olmaya yöneldi."[15] Yine bu durumda, Le Bon'un görüşünün dogmatikliğini kıracak bir dizi soru ifade edilebilir. Söz gelimi, ya bulaşma bir hastalık değil de bir grup insan tarafından paylaşılan, doğrudan söze dökülmesi güç olan ve ancak bazı simgesel temsil biçimleriyle ifade edilebilen ortak bir niteliğin ifadesiyse?

Le Bon'un çözümlediği her kategorinin açtığı olasılıklar ufkunun Le Bon tarafından sistematik biçimde basitleştirilişini nasıl açıklayabiliriz? Le Bon'un açıklamaları niçin böylesine tek yanlı ve önyargılıdır? Bunun nedeninin, Le Bon'un düşüncesinin kitle psikolojisinin erken evrelerinde egemen olmuş önemli iki varsayımından temelini alması olduğunu fark etmek pek uzun sürmeyecektir. İlk varsayım, aktardığım pasajlardan da apaçık belli olmuş olması gerektiği gibi, toplumsal örgütlenmenin rasyonel biçimleriyle kitle fenomenleri arasındaki ayırıcı çizginin, geniş ölçüde, normal olanı patolojik olandan ayıran sınırla örtüştüğü varsayımıdır. Bu ilk varsayım, buna karşılık, Le Bon'da kesin olarak mevcut olan aynı zamanda onun zamanında

---

[14] Le Bon, *The Crowd*, s. 86-7.

* Modern Latinceye. Yunanca *theos ek mekhanes* (makineden tanrı) sözünün çevirisi olarak girmiştir. Umutsuz bir durumda beklenmedik biçimde olaya müdahale ederek sorunu çözen bir gücü ya da olayı anlatmak için kullanılmakta olan, özellikle de bir oyun veya romanda bu tarzda bir etki yaratmak üzere kullanılan anlatı aracını adlandıran bir deyimdir. Eski Yunan tragedyasında, oyun boyunca sahne gerisinde asılı duran ve çapraşık bir durum ortaya çıktığında bunu çözmek üzere mekanik bir yolla sahneye indirilen tanrıyı/tanrıları adlandırmak üzere kullanılan bir ifadeydi. –ç. *n.*

[15] Sigmund Freud. *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, içinde James Strachey (der.). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Londra. 2001, C. 18, s. 89.

kitle davranışıyla ilgili yazının çoğunda da bulunan bir başka varsayıma ilişiktir: Rasyonellik ve irrasyonellik arasındaki ayrım, geniş biçimde birey ve grup arasındaki ayrımla örtüşmektedir. Birey, bir grubun parçası olmakla bir toplumsal çürüme sürecini deneylemektedir. Le Bon'un ifade ettiği gibi:

> Örgütlü bir kalabalığın bir parçası olması gerçeğinden dolayıdır ki, insan, uygarlık merdiveninde birkaç basamak aşağı iner. Yalıtıldığında iyi yetişmiş bir birey olabilir; bir kalabalığın içindeyken o bir barbardır, yani içgüdüleriyle hareket eden bir yaratıktır. İlkel varlıkların, kendiliğindenliğine, şiddetine, vahşiliğine ve aynı zamanda da coşku ve kahramanlığına sahiptir. Kendisine sözcüklerden ve imgelerden – ki bunlar, kalabalığı oluşturan her bir birey üzerinde tamamıyla etkisiz olacaktır – etkilenme ve kendisinin en bariz çıkarlarına ve iyi bilinen alışkanlıklarına aykırı biçimde davranmaya ikna edilme serbestisini tanıdığında, bu ilkel varlıklara daha da benzeme eğilimi gösterir.[16]

Bu olgu, Le Bon'dan çok daha önceleri gözlemlenmişti. Serge Moscovici'nin sözleriyle,

> Bu fenomen, kamu kayıtları tarafından evrensel olarak doğrulanmaktadır. Solon'a göre tek bir Atinalı akıllı bir tilkidir, ama bir grup Atinalı bir koyun sürüsü. Büyük Frederick generallerine birey olarak güvenmekteydi, buna karşılık savaş konseyinde bir araya geldiklerinde onları aptal buluyordu. Romalılara ise, bununla ilgili en uygun ve evrensel atasözlerini borçluyuz: *Senatores omnes boni viri, senatus romanus mala bestia*, yani *senatörlerin hepsi iyi adamlar, Roma Senatosu sağlığa zararlı bir hayvan*.[17]

3. Bölüm'de ana hatlarını ortaya koyacağım entelektüel tarih, büyük ölçüde, bu iki varsayımın ilerici biçimde terk edilişinin tarihidir. Bu terk ediş, kitle toplumunun sorunlarına farklı ve daha nüanslı bir yaklaşımı olanaklı kılmıştır. Öyküme, bu entelektüel dönüşümün sıfır noktasından, bir başka deyişle, bu iki varsayımın en taviz vermez ve

---

[16] Le Bon, *The Crowd*, s. 52.

[17] Serge Moscovici, 'The Discovery of the Masses', içinde Carl F. Graumann ve Serge Moscovici (derleyenler), *Changing Conceptions of Crowd Mind and Behaviour*, New York. Berlin. Heidelberg. Tokyo, Springer-Verlag. 1986, s. 11.

kaba biçimiyle ifade edildiği uğraktan, Hippolyte Taine'in eserinden başlayacağım. Daha sonra psikiyatrik kuramdaki değişikliklerin ve bireysel "rasyonelliğin" gruba ilerici aktarımının yeni bir kitle davranışı anlayışına nasıl yol açtığını betimleyeceğim. (Le Bon'un kendisi de, Tainegil ikili karşıtlıklardan belli bir ayrılışı temsil etmektedir.) Paradigmaların dönüşümündeki en yüksek nokta, Freud'un çalışmalarıdır; bu çalışmalarda iki varsayım, kararlı biçimde terkedilmiştir.

3
Telkin, Taklit, Özdeşleşme

Ayaktakımı ve toplumsal çözülme

Taine'den, Fransız Devrimi sırasındaki kitle hareketliliğine dair rastlantısal bir çift alıntı yapalım. (Rastlantısal diyorum, çünkü *Çağdaş Fransa'nın kökenleri*'nde [Origines de la France contemporaine], içinde eşdeğerde bir betimlemeyi bulamayacağımız bir sayfa yok gibidir.) İlk alıntı, taşra ayaklanmalarına katılanların kompozisyonu ile ilgilidir:

> Kaçakçıların, ihracı yasak tuz satıcılarının, yasak bölge avcılarının, serserilerin, dilencilerin ve kaçak suçluların nasıl da çoğaldıklarını ve bir yıllık kıtlığın sayıları nasıl da arttırdığını gördük. Hepsi de ayaktakımına katılan yeni üyelerdir, ya bir kargaşada ya da bir kargaşa aracılığıyla bunların her biri kendi kesesini doldurur. Caux civarında, hattâ Rouen çevresinde, Roncherolles, Quévrevilly, Préaux, Saint-Jacques'da ve bütün çevre komşularda silâhlı vicdansız çeteleri evlere, özellikle de papaz evlerine zorla girerler ve canlarının istediği her şeye el koyarlar. ... Köylüler, haydutlar tarafından ayartılmaya rıza gösterirler. İnsan, hızla sahtekârlık, şerefsizlik yokuşundan aşağı kayar; yarı-şerefli olan ve kendisine rağmen veya istemeyerek bir ayaklanmada yer almış biri, suçun cezasız kalmasının veya kazancın cazibesi altında eylemi yineler. ... Her önemli isyanda, bir av kokusu aldıklarında tıpkı kurtlar gibi etrafta dolaşan benzer günahkârlar, serseriler, yasa düşmanları, vahşiler, sinsi sinsi gezinen gözü dönmüş haydutlar vardır. Kamusal veya özel kötülüğün yöneticileri ve uygulayıcıları olarak hizmet görenler bunlardır. ...Dolayısıyla bunlar yeni liderleri oluştururlar: çünkü her ayaktakımında öne çıkan ve tahribatta örnek oluşturanlar en gözü karalar ve en az vicdanının sesini dinleyenlerdir. Örnek bulaşıcıdır: başlangıç ekmek için yalvarmaktır, sonuç ise cinayet ve kundakçılık; zincirlerinden boşalmış vahşet, ihtiyacın sınırlı isyanına kendi sınırsız şiddetini ekler.[1]

---

[1] H. A. Taine. *The Revolution*, Londra. Daldy. Isbister & Co.. 1878, C. 1. s. 12-14.

İkinci alıntı, otorite mekanizmalarının isyanı olanaklı kılan çöküşüne işaret etmektedir.

> Parçalanmış bir toplumun ortasında, bir hükümetin yalnızca bir suretinin altında, bir istilânın yolda olduğu açıktır, barbarların korkuyla tamamlanacak olan istilâsı, şiddetle başlamış olan ve tıpkı onuncu ve on birinci yüzyıllardaki Norman istilasında olduğu gibi bütün bir sınıfın fethi ve malına mülküne el konulmasıyla sonlanan bir istilâ. ... Bu Versailles ve Paris'in işidir; orada, Versailles'da olduğu kadar Paris'te de, bazıları öngörü yoksunluğu ve meftunlukla, ötekiler de körlük ve kararsızlıkla – sonuncusu zayıflıkla ilkiyse şiddet aracılığıyla – hep birlikte bu işi tamamına erdirmek için çabalamaktadır.[2]

Bu betimlemenin kimi özellikleri hemen görülebilir durumdadır. Taine, bize, amaçlarını açıkça belirtmiş olan ve aralarındaki uyumsuzluğun arkadan gelen şiddete kaynaklık ettiği toplumsal güçler arasındaki bir mücadelenin resmini vermemektedir. Toplumsal hedefler, Taine'in betimlemesinde elbette yer almaktadır – "ihtiyacın sınırlı isyanı" – ancak bunlar, toplumsal eylemi açıklamada güçsüz kalmaktadır. Toplumsal hedefler, 'serseriler'in, 'vicdansızlar'ın ve 'eşkıyalar'ın eyleminden kaynaklanan 'sınırsız bir şiddet' tarafından, yani her türden toplumsal rasyonellikten kaçan güçler tarafından alt edilirler. Aynı biçimde hükümetin durumu kontrol edemeyişi, Devrim'in arifesinde monarşinin içinde bulunduğu nesnel durumla pek az ilgiliyken, 'öngörü eksikliği', 'meftunluk', 'körlük' ve 'kararsızlık'ın, yani *öznel* bir başarısızlığın sonucu olarak sunulmaktadır. Tain'den edindiğimiz Fransız toplumunun tam betimlemesi, kendisini dağılmaya sürükler biçimde güçler patlamasınca tehdit edilen bir toplumsal organizmanın betimlemesidir. Fakat önemli olan nokta, bu güçlerin kendilerinin herhangi bir tutarlılıktan yoksun olmalarıdır; bunlar, genellikle toplumsal kurallarca denetim altında tutulan içgüdüsel dürtülerin serbest kalmasının basit bir sonucudur. Bu durumda bu dürtülerin doğasını nasıl açıklarız?[3]

---

[2] A.g.e., s. 79-80.

[3] Taine ve onun entelektüel bağlamı hakkındaki bilgiyi özellikle [şu iki kaynağa] borçluyum: Susanna Barrows, *Distorting Mirrors: Visions of the Crowd in Late*

Başlangıç olarak kendimize, on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde bir kalabalık psikologunun bu soruna işaret etmek elinde ne gibi entelektüel araçlar olduğunu soralım. Susanna Barrows, durumu şu sözlerle özetliyor: "Hipnotizma hakkındaki kuramlardan hareketle, öfke mekanizmalarını grupların nitelikleriyle birleştirdiler; popüler evrim öğretilerinden çıkarak, insan uygarlığının bir hiyerarşisini inşa ettiler; tıptan ise, normal-dışı psikolojisi için bir model ve kalabalık davranışı için en çok söylenen metaforları ödünç aldılar: on dokuzuncu yüzyıl sonunda Fransız erkekleri tarafından tarif edildiği üzere kalabalıklar, ya alkoliklere ya da kadınlara benziyordu."[4]

Taine'in yaklaşımı içinde bütün bu unsurlar aynı ağırlığa sahip değildir. Daha sonraki kalabalık kuramları içinde öylesine merkezî olacak olan telkin, Taine için herhangi bir önemli rol oynamaz. Bunun nedenleri kısmen kronolojiktir – hipnotizma, henüz merkezî bir sorun değildi, ancak Charcot hipnotizmayı geçerli bir bilimsel pratik olarak uyarladıktan sonra merkezî hale geldi –, kısmen de, Barrows'un kavrayışla işaret ettiği gibi, Taine'in, "ancak toplumun çılgın "süprüntüleri" bir araya gelmiş çoğunluğu güdümleyebildiği için" önderlerin "özel becerilere veya karizmatik güce sahip olmadıkları"[5] kavrayışından türemektedir. Ancak bunun dışında, kalabalık kuramının bütün diğer baskın unsurları, en ham halleriyle Taine'in yaklaşımında bulunmaktadır. Zihinsel bulaşma yasasının bir sonucu olarak, insan kalabalıkları nüfusun en suçlu kesimlerince kontrol edilmektedirler. Anarşi, kalabalığın eyleminin kaçınılmaz bir sonucudur, çünkü eylem, içerisinde ancak hayvanî güdülerin etkili olabileceği doğa durumuna bir geri dönüşü içerir. Darwinci yaklaşımda bu, Jackson ve Ribot "çözülme mekanizmaları"[6] olarak adlandırdıkları şeye dayanarak açıklanan biyolojik bir gerilemeyi varsayar. Ek olarak alkolizm,

---

Nineteenth Century France, New Haven, CT, Yale University Pres, 1981 ve Jaap van Ginneken, *Crowds, Psychology and Politics, 1871-1899*, Cambridge, Cambridge University Pres, 1992.

[4] Barrows, *Distorting Mirrors*, s. 43.

[5] A.g.e., s. 86.

[6] Van Ginneken, *Crowds, Psychology and Politics*, s. 26.

kalabalığın eylemiyle yakından âlâkalıdır. Ayaklanmalar, genellikle alkolik sefahatin bütün biçimleriyle sonlanır.[7]

Yine de Taine'in yaklaşımı, kalabalık davranışının irrasyonel doğasını vurgulamakla kendisini sınırlandırmadı. Aynı zamanda, toplumsal bütün içerisinde tabakaların kalabalıklara dönüşerek yozlaşmaya özellikle meyilli olduğunu gösterme çabasıydı. Taine'in sunduğu Fransız tarihi imgesi, *body politic*'i [yönetilen halkı, kitleyi] örgütlemiş olan alışılmış kurumların çözülüşünden kaynaklanan ilerlemeci bir çöküş imgelerindendir. Bu çöküş, amansız bir merkezileşme yoluyla geleneksel olarak Fransız toplumsal kurumlarını yapılandırmış olan bütün aracı gövdeleri tahrip eden Mutlakıyet ile başlamıştı. Süreç, daha sonra ütopyacı toplumsal yeniden yapılanma planları, her tür toplumsal sınır kavrayışının altını oyan yıkıcı fikirlerin yaygınlaşmasına yardım eden Aydınlanma tarafından hızlandırılmıştır. O nedenle, devrimci süreç başladığında onu makul sınırlar içinde tutabilecek herhangi bir şey yoktu. Üçüncü meclis, sürece hâkim olamamıştı ve önderlik hızla dördüncü meclisin eline geçti – Taine'e göre, kentlerin ayaktakımı devrimci sürecin gerçek aktörüydü.

Bu genel çöküş içinde *herhangi* bir grup kalabalığa dönüşüp yozlaşabilirdi. Taine, kalabalık kuramcıları arasında yerleşik akıl (wisdom) haline gelecek olan şeyi, yani rasyonelliğin, kalabalığa katıldığında rasyonel yüklenimlerinin çoğunu yitiren bireye ait olduğunu, öngörmektedir. Taine, kalabalık davranışını bitkiler veya hayvanlar gibi daha aşağı düzeydeki yaşam biçimleriyle ya da toplumsal örgütlenmenin ilkel biçimleriyle karşılaştırmaktan hoşlanmaktadır.[8] Çağdaş toplum içinde kalabalığın bulaşması tehlikesi bazı gruplarda diğerlerinde olduğundan daha büyüktür: Aristokrasi, zihinsel bulaşmaya halk sınıflarından daha az, kadınlar ve çocuklar ise erkeklere oranla daha çok meyillidir. Kadınlar ve kalabalık davranışı arasındaki bağ, aslında, yalnızca Taine'in bu özel duruma ilişkin görüşü değildir, bu,

---

[7] Barrows'un bize hatırlattığı gibi (*Distorting Mirrors*, s. 80), George Rudé'nin *The Crowd in the French Revolution* (Oxford, Oxford University Press. 1959) çalışması, Nisan ve Temmuz 1789 olaylarında alkolizmin yalnızca küçük bir rol oynadığını göstermektedir.

[8] Van Ginneken, *Crowds, Psychology and Politics*, s. 43.

o çağlarda genel bir anlayıştı.[9] Bu tür görüşlerin arkasındaki kuram, biyolojik evrim boyunca erkeklerin zihinsel kapasitelerini kadınlardan daha çok geliştirdikleri (kadınların kafatasları erkeklerinkinden daha az genişlemişti ve beyinsel güçleri de önemli ölçüde daha azdı) biçimindeydi. Bu onları deliliğe daha çok eğilimli ve içgüdüsel itkilerini sınırlandırma konusunda daha az yetenekli kılmaktadır. On dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru kalabalık korkusu arttıkça kadınların resmi o kadar az övücü hale geldi: "kadınlara ait doksanlarda yazılmış tanımlamaların çoğunda, kadınlar, tehdit edici, alçaltıcı ve küçültücü ne varsa hepsini kuşanmıştı. Deliler gibi, şiddet içinde cümbüş yaptılar; çocuklar gibi, kesintisiz biçimde itkilerince sarsıldılar; barbarlar gibi, kan ve sekse olan iştahları doyurulamazdı."[10]

Tartışmanın bu noktasında, şurası açık hale gelmiş olmalı: Kalabalık davranışı hakkındaki söylemin tamamı, normal ve patolojik arasına açık bir ayırıcı hat çizmeye öylesine bağlı hale gelmişti ki, tıp bilimi, özellikle de (ama tek başına değil) psikiyatri karşısında giderek artan ölçüde yardımcı bir konumda oldu. Jaap van Ginneken, Paris'teki Ulusal Kütüphane'de (*Bibliothèque Nationale*), o sıralarda yazılmış ve bu bağı incelemeye çalışan birkaç yüz cilt kitap olduğunu söylemektedir. Bunların başlıkları, aydınlatıcıdır; söz gelimi bunlardan 1872'de basılmış bir tanesi, *Hastalık Psikolojisi Önünde İnsanlar ve Paris Ayaklanması Eylemleri* [Les Hommes et les actes de l'insurrection de Paris devant la psychologie morbid] adını taşımaktadır. İzleyen bölümde işaret edeceğim bu tartışmanın merkezi, Fransa'daki hipnotizma ile ilgili tartışmalar ve İtalya'da Lombroso ve okulunca geliştirildiği haliyle "suçlu doğanlar" kavrayışıydı.

Hipnoz ve kriminoloji[11]

Kalabalık psikolojisinin "bilimsel" saygınlığının merkez üssü, on dokuzuncu yüzyılın son on yılında Fransız psikiyatrisinde büyük coşku

---

[9] Aşağıda bulunan bilgiyi aldığım kaynak için bkz. "Metaphors of Fear: Women and Alcholics". içinde Barrows, *Distorting Mirrors*, s. 43-71.

[10] Barrows, *Distorting Mirrors*. s. 60.

[11] Hipnotizmanın Fransa'daki başlangıç aşamaları hakkında bilgi kaynaklarım. Do-

yaratan hipnoz hakkında Salpêtrière ve Nancy okulları arasında süren tartışma tarafından oluşturulmuştu. Ancak bu tartışma, kitle davranışı kuramcıları için, sonunda benimsenenlerin ötesinde çok sayıda seçeneğin içinde mevcut olduğu karmaşık bir entelektüel tarihin art yöresine karşı sürüyordu. Seçilmiş olan adın kendisi – kalabalık –, zaten pejoratif imalara sahipti. Apfelbaum ve McGuire'ın belirttikleri gibi,

> Hakikaten kalabalık kavramı, şiddet içeren ve yıkıcı davranış için özünde biraz daha hafif bir deyim gibi göründü. Şunu belirtmek gerekir ki, kalabalık terimi, o zamanlar sosyalist çevrelerde asla kullanılmadı; sosyalistler kitlesel kirlenmeyle (contagion) ortaklaşmacı dayanışmayla olduğundan daha az ilgiliydiler. ... Bu yıkıcı kalabalık davranışı kavramının onaylanışı, bu iki yazarın [Tarde ve Lebon], kendi inceleme nesnelerini tanımlarken açıkça değer – yüklü bir söz dağarcığına çaresizce başvurmaları tavrı tarafından fazlasıyla gösterilmekteydi. Öte yandan, kalabalık betimlemeleri, garip bir biçimde, 1870'lerin komün karşıtı polemik yazınını hatırlatmaktaydı. ... Fakat aynı zamanda, yapay uyutucu telkin metaforuna atıf, gerçekten de kitle eylemlerine katılanların vasıfsızlığını ima ediyordu, zira o sıralarda yapay uyutucu telkin, psikolojik patolojiyle bir işbirliği geliştirmişti.[12]

Kitle psikologları, şâyet kalabalık davranışına dair çalışmalarında cezbedilişe (manyetizmaya) başvuracaklarsa, esasında üç seçeneğe sahiptiler.[13] Kendi "Uyum Toplumları" bir tür yarı mistik anarşizm oluşturmuş olan Bergasse, Cara ve Brissot'nun duyumsamacı geleneği, bunlardan biriydi. Diğer ikisi, Salpêtrière'de Charcot ve

---

minique Barrucand, *Histoire de l'hypnose en France*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967; Henri F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, New York, Basic Books, 1970. İtalyan kriminolojisi hakkında bkz. Barrows, *Distorted Mirrors;* Van Ginneken, *Crowds, Psychology and Politics*. Hipnoz kuramının kalabalık kuramcıları tarafından alımlanması hakkında bkz. Erika Apfelbaum ve Gregory R McGuire, "Models of Suggestive Influence and the Disqualification of the Social Crowd". içinde Carl F. Graumann ve Serge Moscovici (der.), *Changing Conceptions of Crowd Mind and Behaviour*. New York- Berlin- Heidelberg- Tokyo, Springer-Verlag, 1986.

[12] Apfelbaum ve McGuire, *Models of Suggestive Influence*, s. 32.

[13] A.g.e., s. 44.

Nancy'de Liébeault ile Bernheim tarafından temsil edilen yaklaşımlardı ve biz, özellikle bu sonuncu tartışma ile ilgileniyoruz. Charcot'ya göre, yapay uyutucu fenomenler katı bir fizyolojik temele sahiptir:

> Charcot okulunun konumu ... en iyi birkaç ana etken üzerine yapılan vurguyla örneklenir, bunlar: (a) hipnoz, ancak belli fizyolojik koşullar eşzamanlı olarak karşılandığında ortaya çıkacaktır; (b) yapay uyuma uyurgezerliği, üç ayrı aşama içinden katı bir ilerlemeyi izler – letarji (uyuşma), katalepsi (kas donukluğu, hissizlik ve irade yitimi), uyurgezerlik (*somnambulism*); (c) hipnoz, değişmez biçimde nöropatolojiye bağlıdır; (d) özgül organik bir neden vardır. Patolojik bozukluklarla bağlantısı, hipnozun var oluşu için öylesine yaşamsal sayılmaktaydı ki, yapay uyku durumuyla tarihsel bir koşulu birbirinden ayırmak için ancak etiyolojik bir çözümlemenin yeterli olacağına inanılıyordu.[14]

Nancy okulunun konumu, tersine, daha psikolojikti; patoloji ve yapay uyku telkini arasında herhangi bir zorunlu bağlantıyı kabul etmeyi reddediyordu ve normal durumda olan herhangi birinin yapay uyku halini deneyimleyebileceğini iddia ediyordu.

Şu halde, kalabalık psikologlarının kuramsal seçimlerini yöneten değerlerin ayırıcı özelliği şudur: Kuramcılar, mevcut ortak davranış modelleri arasından, Charcot okulunun kategorilerini, özellikle de patolojik boyutu en çok vurgulayanları seçtiler. (Kullandıkları terminoloji, sıklıkla Bernheim'ınkidir – bunlar, hipnozdan çok telkinden söz ederler – fakat kavramsal çerçeve, hiç kuşkusuz Charcot'nun isteri modelince sağlanır. Üstelik çeşitli yazarların işaret ettiği gibi, kalabalık kuramcılarımız çeşitli psikiyatri okulları arasındaki tartışmaya nadiren atıfta bulunurlar ve bu okulların bulgularını sanki bunlar farklılaşmamış bir bütünmüş gibi sunma eğilimindedirler.) Bu işlemle, kitle davranışının patolojik çerçeve içine sabitlenişi tamamlanmış oldu:

> Orada ortaya çıkan kitlelerin vasıfsızlaştırılması yatmaktadır – patolojik zihin karışıklığına dayanan tam da o hesaplı modelin seçiminde.

---

[14] A.g.e., s. 39.

Bu yetisizleştirmenin Komün gibi tarihsel olaylara uygulanmasının niyetlenmiş olması, Tarde'ın kalabalık etkinliklerini, bize söylendiği kadarıyla, hepsi de yazara *gizlenmiş sarayı (epilepsi)* anımsatan üç toplumsal karışıklık türüne ayırmasıyla örneklenebilir. Bu karışıklıklar şunları kapsar: (a) *toplumsal* sarsıntı ve/veya içsavaş; (b) mezhep, ulus ve din gibi güçlü heves[ler]; (c) uluslara karşı dış savaş.... Bu tür bir odaklanma, aynı zamanda kalabalıkların portrelerinin elde edilebilirliği düşünüldüğünde yapılan hesaplı seçimi aydınlatmaktadır. ... Kalabalık psikolojisiyle eşzamanlı sendikacılık ve olumlu kolektif davranış üzerine, kitleleri yapıcı bir tarzda, ama Tarde ve Le Bon tarafından paylaşılmayan bir ideolojik görüş içinde ele alan bereketli bir yazının var olduğunu daha önce belirtmiştik.[15]

On dokuzuncu yüzyılın sonunda bilimcilik, İtalya'da farklı bir örüntüyü izliyordu. Hipnotizma hakkındaki Fransız tartışması bilinmez olmamasına ve bazı önemli etkiler yaratmış olmasına rağmen, ana etki, Darwinciliğin, kitabı *L'Uomo deliquente* 1876'da basılmış olan Cesare Lombroso'nun kriminolojik tezleriyle kaynaşması yoluyla Darwincilikten [gelmekte]dir. Turin'de klinik psikiyatri ve sonra suç antropolojisi profesörü olan Lombroso, askerî doktor sıfatıyla, İtalyan ordusunun acemi erlerini, onlarda bulunan, atalarından gelen olası suç öğelerini keşfetme amacıyla ölçmeye başlamıştı. Hatırı sayılır sayıda suçlu üzerinde fiziksel – özellikle de kafatasıyla ilgili – ölçümler yaptıktan sonra, bir dizi ayırıcı fiziksel özelliğin suçluluğun damgalarını oluşturduğu ve bunların kalıtsal olarak aktarılabilir olduğu sonucuna vardı. Şu olasılığı onaylıyordu: "Zararlı karakterler ... birkaç kuşak boyunca görülmemiş olan, örneğin koyunlardaki siyahlık gibi özelliklerin geri dönüşüyle yeniden ortaya çıkma eğilimindedirler; bazı aileler içinde herhangi bir belirlenebilir nedeni olmaksızın zaman zaman ortaya çıkan en kötü huylar, insanlık açısından, belki de pek çok kuşak tarafından uzaklaştırılamadığımız vahşi bir duruma geri dönüşler olabilirler. Bu görüş, bunların ailelerin kara koyunları olduğu biçimindeki yaygın ifadede gerçekten de tanınmış görünüyor."[16] Lombroso, çalışmalarını sonradan politik ayaklanmalar (özel-

---

[15] A.g.e., s. 45.

[16] *L'Uomo deliquente*, Kesim 1, Bölüm 5, s. 137 (ikinci baskı, 1877). Alıntılayan Van Gienneken. *Crowds, Psychology and Politics*, s. 61-2.

likle de Fransız Devrimi) sırasındaki kitle suçlarına genişletmiştir ve hiç de şaşırtıcı olmayan bir biçimde, Taine'i asıl etki olarak anmaktadır.

1880'lerin başlarında, Lombroso'dan esinlenen pozitivist kriminoloji okulu, kendi dergisini, *Psikiyatri, Suç Antropolojisi ve Ceza Bilimi Arşivi* [Archivio di Psichiatria, Antropologia Criminale e Scienze Penali] yayımlamaya başladı, bunu sonradan *Ceza ve Medenî Yargılama Usulü üzerine Pozitivist Okul* [La Scuola Pozitiva nella Giurisprudenza Civile e Penale] izledi. Ana tartışma konusu, kalabalık suçlularının cezaî sorumlulukları sorusuydu. Scipio Sighele, okulun genç ve önemli üyesi, etkili kitabı *La Folla deliquente*'de, "doğuştan suçlular", yani suça güdülenişleri antropolojik/biyolojik köklere sahip haydut çeteleri çevresinde örgütlenmiş olanlar ve "ara sıra suçlular", yani çeşitli çevresel etmenlerce suça itilenler arasında bir ayrım oluşturdu. Sighele'ye göre, doğuştan suçluların, yasanın bütün katılığıyla cezalandırılmaları gerekirken, ara sıra suçlular yalnızca yarım ceza almalıydılar. Bu ikisini birbirinden ayırmanın ölçütü, suçlunun daha önce bir suç işleyip işlememiş oluşu olmalıydı. (Sık sık işaret edildiği gibi bu ölçüt, oldukça belirsizdir: Aynı kişi, tamamen duruma bağlı nedenlerle birkaç suça teşebbüs etmiş olabilirdi.[17]) Fransız tartışması üzerine epeyce bilgili olan Sighele, bütünü itibariyle, kalabalık davranışının kaynakları hakkında bir ölçüde eklektik bir açıklama vermişti. Klasik nedenlere – ahlâkî kirlenme, toplumsal taklit ve yapay uyku telkini – ilkel duygusal eğilimleri ve kalabalığın etkinliklerine katılanların sayısından türetilen niceliksel etkeni ekledi. Sighele'nin kılavuzu Enrico Feri, beş tip suçlu tanımlamıştı: "doğuştan" suçlular, deliler, alışmış suçlular, ara sıra suçlular ve tutku suçluları.

Ancak tartışma ne kadar sürdüyse, Lombroso tarafından önerilmiş olan anatomik özellikler ve suçluluk arasındaki ilişkinin sorgulanması eğilimi o kadar arttı. Lombroso'nun kendisi, *L'Uomo deliquente*'nin izleyen baskılarında, çevresel etkenlerin önemini tamamen biyolojik olanlara göre arttırma eğilimindeydi. 1885'te Roma'da ya-

---

[17] Bkz. Barrows, *Distorting Mirrors*, s. 129-30.

pılan Birinci Uluslararası Suç Antropolojisi Kongresi, İtalyan ve Fransız kriminologları arasındaki ilk karşılaşmaya tanık oldu: Fransızlar, ilk defa, İtalyanların anatomik-biyolojik modelini sorguluyordu. Karşılaşma, 1889'da Paris'teki İkinci Uluslararası Kongre'de, daha da şiddetli oldu: İtalyanların bütün anatomik kanıtları topa tutuluyordu. 1890'lardan sonra, kalabalık davranışının biyolojik açıklamaları açıkça geri çekilme halindeydi. İtalyan pozitivist okulu, İtalya'da bazı iktidar konumlarını elinde tuttu ve hattâ Faşist dönemin başlangıcında ceza yasası reformunda bazı zaferler de elde etti, fakat uluslararası düzlemde, etkisi azaldı. Bu azalma, kısmen kalabalık davranışı araştırmalarında, patolojik modelin çözülüşünden doğan yeni eğilimlerin ortaya çıkışına bağlıydı.

Bu çözülüş içindeki belirleyici gelişme, bütün kalabalık psikolojisi geleneğinin başlamış olduğu ülkede yer aldı: Fransa. On dokuzuncu yüzyılın son on yılında, rakip Charcot ve Bernheim akımları arasındaki bütün sorun kesin biçimde çözülmüştü: Zafer, Nancy okulunundu. Bunun sonuçları, bizim araştırmamız için hatırı sayılır ölçüde önemlidir. İlk olarak, fizyolojik modelin çöküşü, kalabalık psikolojisinin geleneksel olarak temelini oluşturmuş olan patolojik zemini dağıttı. Kitle toplumuna geçişin içerdiği yenilikler – hattâ tehlikeler – ne olursa olsun, bunlara erken dönem kalabalık kuramına egemen olmuş olan patolojik yaklaşımla bakılamayacağı giderek daha açık hale geldi. Kitle toplumu, toplumsal çözülme dilinin egemen olduğu bir nitelendirmeyi değil, pozitif bir nitelendirmeyi gerektirmekteydi. Fakat belki de daha önemli olan bir başka şey daha vardı. Kısıtlılıkları ne olursa olsun, kalabalık psikolojisi, toplumsal ve politik kimliklerin inşasındaki bazı oldukça önemli boyutlara – ki bunlara daha önce doğru dürüst işaret edilmiş değildi – *dokunmuştu*. Sözcükler ve imgeler arasındaki ilişki, "duygusal olanın" "rasyonel olana" galebe çalması, yücelik duyusu, kolaylıkla etki altında kalırlık ve önderlerle özdeşleşme vb., bunların hepsi de kolektif davranışın gerçek özellikleridir. Bunlara odaklanmak, kalabalık kuramının, toplumsal failliğin ve toplumsal eylemin anlaşılmasına yaptığı en özgün katkıydı. O halde, kalabalık psikologları sonunda neden başarısızlığa uğradılar? Nedeni bulmak zor değil: Kendi halk karşıtı ideolojik yanlılık-

ları yüzünden; söylemlerini kaskatı ve arınık ikilikler – birey/kalabalık; rasyonel/irrasyonel; normal/patolojik – içerisine hapsetmiş olmaları yüzünden. Ancak bütünüyle farklı bir resmîn ortaya çıkması için, bu katı karşıtlıklara biraz *souplesse* (esneklik) vermek, iki kutbun her birinin diğerini kısmen kirletmesine izin vermek yeterli olur. Zira bu durumda, kalabalık kuramcılarınca betimlenmiş olan kitle davranışı, bir toplumsal sapkınlıklar değil, *herhangi bir* tür toplumsal politik yaşamı farklı derecelerde yapılandıran toplumsal süreçler katalogu olacaktır. [Kalabalık psikologlarının] bulgularını, kapsamlı bir politika kuramıyla, onları yeniden sapkın, sıra dışı ve irrasyonel olana göndermeyen bir kuramla bütünleştirmek zorunluydu. Bu kırılmayı mümkün kılabilmek için kökten bir perspektif değişimi gerekliydi. Bu geri dönüşü olmayan karar, birkaç yıl sonra Viyana'da verildi: Freud bize, psikopatolojinin normal psikolojisini anlamanın anahtarını tuttuğunu söyleyecekti. Görüşünü kanıtlamak için, kendi kitle psikolojisi araştırmasını, Taine ve Le Bon tarafından tanımlanan *kanal* ile değil, fakat iki iyi örgütlü grupla, Ordu ve Kilise ile başlattı. Ancak Freud'a geçmeden önce, bazı bakımlardan Freudçu kırılmayı mümkün kılan başka bazı gelişmelere değinmem gerekiyor.

Tarde ve McDougall

Sosyal psikolojiye daha karmaşık bir yaklaşıma doğru gidiş, başat nitelikleri, (1) grup sınıflandırmalarında artan bir farklılaşma; (2) Le Boncu kalabalıkların çoğu özelliğinin daha kalıcı gruplara aktarımı ve bu özelliklerin bu yeni toplumsal varlıklara uygulandıklarında yeniden tanımlanmaları; (3) daha önceleri özellikle bireye ait olduğu düşünülen çoğu özelliğin gruba aktarımı – ki bu aktarım, erken dönem grup psikolojisine egemen olan grup/birey katı karşıtlığını yumuşatmaya başlamıştı – olan bir örüntü izledi. Bu niteliklerden ilk ikisi, esas olarak Gabriel Tarde'ın kuramsal müdahalesi ile ilişkiliyse, üçüncüsüyse William McDougall'ın çalışmasında bulunur.

Tarde'ın entelektüel yörüngesi [sözünü ettiğim] perspektif değişiminin belirtisidir.[18] Başlangıçta, Tarde'ın merkezî kategorisi olan

[18] Bkz. Van Gienneken. *Crowds, Psychology and Politics*, Bölüm 5.

"taklit", hâlâ bütünüyle "telkin" kavramının egemenliği altındadır. 1890'da yayımlanan eseri, *Taklidin Yasaları* [Les lois de l'imitation], taklit ve uyurgezerlik arasında katı bir benzerlik kurar. Önderin rolü (ki, hipnozcununkine eşdeğerdedir), taklit olasılığının belirlenmesinde merkezidir. Yeniliklerin sunulmasını (öndere düşen bir rol) kapsayan *icat etme* ile halk kitlesine düşen toplumsal yeniden üretim tarzı olan *taklit etme* arasında keskin bir ayrım yapılır. Toplumsal tutunum, çok çeşitli düzeylerde işleyen, ama her zaman rasyonel ve yaratıcı uğrakları daha alt düzey ve yaratıcı olmayan uğraklara tâbi kılan bu taklit yasalarından kaynaklanmaktadır. Söz gelimi inançların [*croyances*] bilişsel boyutları, duygularla ilgili olanların [*désirs*] karşısında ikincil bir rol üstlenmektedir ve taklit etme olasılığının kendisi, daha düşük düzeyde zihinsel işlevlerin daha üst düzey olanlar bahasına takviyesine bağımlıdır. Tarde tarafından kariyerinin bu aşamasında verilen kitle davranışı tarifi, ilk kalabalık kuramcılarının bütün ağızlarını tekrar etmektedir: Kalabalıklar rasyonel düşünmeye muktedir değildir (Henry Fournial'i izleyerek onlara "omurgalı yaratıklar" adını vermektedir); kalabalıklar, vahşilere ve kadınlara benzetilir ve her türden kolektif bir araya geliş sistematik olarak aşağılanır.

Ancak bu ilk aşamada bile Tarde, sonraki düşüncesini önceleyen bir dizi farklılaşma kurmuştur. İzleyen sayfalarda Tarde'ın iki denemesini tartışacağız. Daha erken tarihli olanı "*Kalabalıklar ve Suç Mezhepleri*" [Les foules et les sectes criminalles], 1893'te yayımlanmıştı; ikincisi ise, "*Kamu ve Kalabalık*" [Le public et la foule], *Düşünce ve Kalabalık* [L'Opinion et la foule] (1901) adlı eserde çıkmıştı.[19] Bu ikisi arasında yapacağımız bir karşılaştırma bize, Tarde'ın tanıtlığı, giderek daha farklılaşan ayrımların doğasını kavrama konusunda yardımcı olacaktır.

Tarde ilk denemesine, insanların çeşitli bir araya geliş biçimleri arasında, bunların ulaştıkları iç örgütlenme derecesine göre bir ayrım yaparak başlar. Aynı sokakta yürüyenler, trende aynı vagonu işgâl edenler, bir lokantada sessizce aynı masayı paylaşanlar, ancak âni bir

---

[19] 1989'da Presses Universitaires de France tarafından yayımlanmış daha yakın tarihli bir baskısı bulunmaktadır.

olay (trenin raydan çıkması, sokaktaki bir patlama vb.) onları tek bir duyguda kaynaştırdığında fiilî hale gelebilecek, zımnî toplumsal gruplardır. "Böylesi durumlarda ortaya çıkacak olan birinci düzey birliğe kalabalık adını veriyoruz. Bir dizi aracı düzeyden geçerek, bu gelişmemiş, geçici ve biçimsiz topluluktan, terimin en geniş anlamıyla *birlik* adını vereceğimiz örgütlü, hiyerarşik, sürekli ve düzenli kalabalığa yükseliriz."[20] Bu iki aşırı uçtan – kalabalık ve birlik – hiçbiri, bir diğerine üstün gelmeyi tam olarak başaramaz. Bu, her halükârda Tarde'ın toplumsal örgütlenmenin farklı *tiplerini* tarif etmekten daha çok, en az onun kadar, toplumsal bedenin yapılanmasında çeşitli ölçülerde her zaman mevcut olan farklı *toplumsal mantık*ları tarif etmekte olduğu konusunda kuşkularımızı uyandırmaktadır. Ancak bir ortak özellik, hem kalabalıklarca hem de birliklerce paylaşılır: Grubun temeli, bir önderin mevcudiyetiyle sağlanır. O halde: "her tür gerçek birlik, bu üretilmiş olma, görünür ve gizli – kalabalık durumunda çoğu kez gizli, birliklerde ise her zaman açık ve görünür – bir önder tarafından az çok yönetiliyor olma ortak ve kalıcı niteliğine sahiptir."[21] Bu bize, bir grubu birleştiren egemen düşüncenin gruba etki etme derecesini ayırt etmenin bazı ölçütlerini vermektedir: "herhangi bir insan topluluğunun, 1- bin tanesi içinden bir düşüncenin veya istencin yönlendirici hale geliş tarzıyla, bu bir düşünceye zafer kazandıran düşüncelerin ve istençlerin kaynaşması koşullarınca; 2- yönlendirici düşünce ve istence sağlanan az çok büyük kolaylık yoluyla ayırt edilebileceği kabul edilebilir."[22] Grubun düşünce tarafından egemenlik altına alınışının derecesi, birlikte kalabalıkta olduğundan açıkça daha yüksektir.

O halde kalabalık ve birlik, pek çok çeşitleme ve geçici gruplanmayı içine alan bir sürekli dizinin iki uç noktasıdır. Fakat kitle olayları, her durumda, kalabalıklarla birliklerin birlikte eyleminin sonucudur. İkincisi olmadan, birincisi herhangi bir akıllı yönelimden yoksun

---

[20] Gabriel Tarde. "Les foules et les sectes criminelles", içinde *L'Opinion et la foule*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, s. 145 (Tarde'dan alıntıların tamamı tarafımdan çevrilmiştir).

[21] A.g.e., s. 146-7.

[22] A.g.e., s. 148.

olurdu ve ayaktakımı patlamalarının ötesine geçemezdi. Kalabalık benzeri olaylarda yayılışı [çoğalışı] olmaksızın, birliğin toplumsal etkileri zorunlu olarak sınırlı kalırdı (yalnızca Tarde'ın ayrıntılı biçimde tartıştığı on dokuzuncu yüzyılın anarşist girişimlerini düşünelim). Ancak amaçlarımız açısından önemli olan, bir birlik (Tarde'ın terimleriyle: Bir mezhep, suç mezhebi ya da değil) içinde doğan düşüncenin yayan [çoğaltan] mekanizmaların altını çizmektir. Bu çoğalma[yayılma], onu kabul etmeye hazır ideolojik bir zeminin daha önceden kurulmuş olmasına bağlıdır. Esas olan "ruhların, yavaş taklidin uzun sirayeti içinde, onları etkisi altında bırakan söyleşiler ve okumalarla, kulüplere, kahvelere yapılan düzenli ziyaretlerle hazırlanışı, yeni geleni kabul etmeye uygun önceki düşüncelerin onayıdır."[23] Düşüncenin yayılımının embriyon aşamasında bile, iki insan arasındaki birlik içinde, telkinin onu pekiştirmesine gerek duyulur: Çiftin iki üyesinden biri [*suggestionnaire* (telkin eden)] etkin bir role sahipken diğeri [*suggestionné* (telkin edilen)] edilgen bir role sahiptir. Düşüncenin yayılması, daha büyük gruplara genişlediğinde iki fenomenden birini görebiliriz: Telkin, önder dâhil olmak üzere grubun bütün üyeleri arasında karşılıklı olarak işler ya da önderin tekyönlü bir telkin eylemi vardır.

Burada tanıtılacak bir önemli ayrım daha vardır: Telkinin mekanizması bazı durumlarda iki tarafın fiziksel mevcudiyetini gerektirir ama belli bir mesafeden de işleyebilir (Tarde'ın işaret ettiği kadarıyla, bu son olasılık, toplumsal telkinin hipnotizmaya benzetilişinin abartılmaması gerektiğini ifade etmektedir). Uzaktan telkinin sağladığı bu grup tutunumu, Tarde'ı, grup liderliği ile ilgili başka bir dizi ayrım geliştirmeye yöneltir. İlkel gruplar önderlerden, "demir bir irade, bir kartalın görüşü ve güçlü bir iman, etkili bir hayal gücü ve sarsılmaz bir gurur" isterdi. Ancak bu özellikler, uygarlık süreci bir kez, liderlikle ilgili olduğu kadarıyla entelektüel veya yaratıcı üstünlüğe ayrışmamış kaba güçlerin üzerinde bir ayrıcalık atfetme eğiliminde olunca ayrıştılar. Böylece kitlesel eylem daha az şiddetli ve sarsıcı ve daha denetlenebilir hale gelir: "Uygarlık, ne mutludur ki, hitap edi-

---

[23] A.g.e., s. 173.

lenlerin sayısının ve ülke topraklarının kesintisiz genişlemesi sayesinde, kitap ve gazetelerin yaygınlaşmasının bir sonucu olarak diğer insanlar üzerinde uzaktan eylemleri sürekli arttırma etkisine sahiptir ve bu onun, ... pek çok kötülüğün tazmini olarak yerine getirdiği en küçük hizmet de değildir."[24]

"*Kalabalıklar ve Suç Mezhepleri*"nin [Les foules et les sectes criminelles] bu kısa özetinden şu sonuçları çıkarabiliriz: (1) taklit mekanizması, toplumsal spektrumun tamamı boyunca eşdeğerlik ilişkileri yaratma eğilimindedir; (2) taklidi açıklayan şey, *telkin edilebilirlik* açısından anlaşılması gereken insani bir yetidir/eğilimdir; (3) bununla birlikte bu telkin edilebilirlik, yalnızca bir dizi sınırlı toplumsal fenomenin – kalabalık davranışı – içinde bulunmaz, tersine (geniş anlamda birlikler olarak anlaşılan) bütün insan kurumlarının içinde işlemektedir; (4) uygarlık, uzaktan eylem tarafından oynanan rolün genişlemesiyle sonuçlanan, giderek artan bir toplumsal farklılaşma yaratmaktadır. Bu ne telkinin merkeziliğini ne de yönetenler/yönetilenler çiftinin temel yapısını değiştirir fakat bu ikisinin işlediği yolları daha karmaşık hale getirir. Le Bon'un ikiciliğinin basitliğinden açıkça uzaklaşıyoruz.

Tarde'ın taklit kavramlaştırması 1890'lar boyunca değişir.[25] Betimlediğim iki telkin biçiminden – önder dâhil olmak üzere grubun bütün üyeleri arasında karşılıklı telkin ve grup üyelerine önder tarafından tekyönlü telkin – birincisi, kendisine giderek daha fazla merkezîlik atfedilendir. Gördüğümüz gibi bu merkezîlik, Tarde'ın uygarlığın gelişimi içinde baskın çizgi kabul ettiği şeyden kaynaklanmaktadır: içerisinde uzaktan eylemin doğrudan fiziksel temasın yerini al-

---

[24] A.g.e., s. 175.

[25] Burada, bu değişikliklerin Van Gienneken tarafından verilen tarifini izlemekteyim: *Crowds, Psychology and Politics*, s. 217-19. Freud'un Tarde'a göndermelerinin, bu evrimi dikkate almamaları yüzünden pek yerinde olmadıklarını vurgulamaya değer. Freud *Grup Psikolojisi*'nde şunu iddia etmektedir: "Tarde, [telkine] "taklit" adını vermektedir; fakat taklidin telkin kavramı altına gelmesine ve gerçekten onun sonuçlarından biri olmasına karşı çıkan bir yazarla aynı görüşte olmaktan kendimizi alamayız (brugeilles. 1913)." (Freud. Standard Edition, C. XVIII. s. 88). Bu, Freud'un atıfta bulunduğu *Taklit Yasaları (Les Lois de l'imitation)* için kesinlikle doğrudur. fakat Tarde'ın Freud'un bu kitabı yazmasından epeyce önce yayımlanmış olan sonraki eserleri için aynı ölçüde geçerli değildir.

dığı bir toplumsal örgütlenme biçimine doğru gidiş. Van Ginneken'in işaret ettiği gibi, 'inter –' (karşılıklı, arasında, birbirleriyle) öneki, Tarde tarafından çok sık kullanılmaktadır: 'ruhlar arası (*interspiritual*), zihinler arası (*intermental*), psikolojiler arası (*interpsychological*)'. Sonuç, taklidin giderek daha az telkin açısından anlaşılmasıdır: "toplu grupların içindeki toplumsal etkinin pekâlâ bir telkin biçimi olarak anlaşılabildiği yerde, dağınık gruplar içindeki toplumsal etkinin bir etkileşim biçimi olarak düşünülmesi daha iyidir diye düşündü. Vurguyu kaydırmayı sürdürerek Tarde kalabalık psikolojisinin eski paradigmalarından kurtuldu ve Le Bon'un sınırlı yaklaşımını bertaraf etmeyi ve aşmayı mümkün kıldı."[26]

Bu yeni yaklaşım, Tarde'ın 1898 tarihli "*Kamu ve kalabalık*" [Le public et la foule] yazısında açıkça bellidir. Kalabalıklar ve kamular arasındaki zıtlık başlangıçta belirtilmiştir: "Kalabalıkların psikolojisi kuruldu; şimdi de bu yeni anlamda, saf biçimde tinsel bir ortaklık olarak, tutunumu bütünüyle zihinsel olan fiziksel olarak ayrı bireylerin yayılışı olarak kamuların psikolojisini kurmak gerek."[27] Kamular, bu anlamda, Antik Dünya'da ve Orta Çağlarda bilinmiyordu ve onların ortaya çıkışının önkoşulu, on altıncı yüzyılda matbaanın bulunuşuydu. Bu okuyucular kamusu, yine de sınırlıydı ve ancak on sekizinci yüzyılda, Fransız Devrimi sırasında politik gazeteciliğin doğuşuyla birlikte derinleşecek ve pekişecek olan bir genelleşme ve parçalanma süreci başladı. Bununla birlikte o sıralarda devrimci kamu esas olarak Parisliydi; gerçekten ulusal ve hattâ uluslararası kamuların ortaya çıkışını görmek için yirminci yüzyıla, hızlı ulaşım ve iletişim araçlarının gelişimine kadar beklemek gerekti. Tarde'a göre, aile ile birlikte toplumsal grupların en eskisi olan kalabalık, geçmişe aittir; toplumlarımızın geleceği kamu içinde bulunacaktır: "Böylece, halkın savunucularının [tribune] ve vaizlerin eski dinleyicilerini böylesine inanılmaz biçimde genişleten basının, telefonun bu heybetli gücü, birbirleriyle etkileşen üç buluşun, matbaanın, demiryollarının, telgrafın birlikte eylemiyle kuruldu. O nedenle gayretkeş bir yazara, Dr Le

---

[26] Van Ginneken, *Crowds, Psychology and Politics*. s. 217-19.
[27] Tarde, "Le public et la foule", içinde *L'Opinion et la foule*, s. 31.

Bon'a, çağımızın bir "kalabalıklar çağı" olduğu konusunda katılamam. Çağımız, kamunun ya da kamuların çağıdır ki, bu çok farklı bir şeydir."[28]

Kamular ve kalabalıklar arasındaki yapısal farklar Tarde tarafından açık biçimde tanımlanmıştır. Birisi pek çok kamuya, fakat ancak bir kalabalığa dâhil olabilirdi. Bu çoğulluğun sonucu şudur: Kamular, "kuşkuculukta değilse hoşgörüde bir ilerlemeyi" temsil etmektedir. Kamudan kalabalığa geri dönüş hareketleri yüksek oranda tehlikeli olmalarına rağmen, bunlar oldukça nadirdir ve "bir kamudan doğmuş olan kalabalıkların herhangi bir kamuyu önceleyenlerden daha az acımasız olup olmadığını incelemeden de şurası açıktır ki, kendi kararsız sınırları üzerinden her zaman birleşmeye hazır olan iki kamu arasındaki karşıtlık, toplumsal barış için, iki muhalif kalabalığın karşılaşmasından çok daha az tehlikelidir."[29] Kamular, ırksal faktörlerin olduğu kadar doğal faktörlerin etkisine de daha az maruz kalır.[30] Halkla ilişkilercinin kendi kitlesi üzerine uyguladığı etki, önderin verili bir ânda kendi kalabalığı üzerinde uyguladığından daha az yoğun olduğu halde, uzun dönemde daha derin ve kalıcıdır. Daha önce herhangi bir söylemsel temsilde bulunmayan yaygın bir duygulanım durumunu ifade eder ve imgelerde billurlaştırır:

> Édouard Drummond'a göre, anti-Semitizmi uyandırmak için kendi seferber edici çabasının nüfusa yayılmış belli bir ruh durumuna denk gelmesi şarttı, fakat bu ruh durumuna yüksek sesle ortak bir ifade kazandıracak hiçbir ses yükselmediği için onun çabası tümüyle bireysel, yoğunluğu az, hattâ daha düşük oranda sirayet edici, kendisine bilinçsiz kaldı. ... İnsanların hiç Yahudi görmedikleri Fransız bölgeleri biliyorum; bu, anti-Semitizmin buralarda yeşermesini engellemez, çünkü bu insanlar anti-Semitik gazeteleri okumaktadırlar.[31]

Kamuların ortaya çıkışı, yalnızca var olan toplumsal varlıklara bir

---

[28] A.g.e., s. 38.
[29] A.g.e., s. 39.
[30] Tarde "ırk" terimini, on dokuzuncu yüzyıldaki anlamıyla kullanmaktadır: "İngiliz ırkı", "Fransız ırkı", "İtalyan ırkı" vb.
[31] Tarde, "Le public et la foule", s. 41.

yenisini *eklemekle* kalmaz, bu varlıklar arasındaki ilişkileri yöneten toplumsal mantıkları da değiştirir. Daha önceki bütün gruplar – dinsel, ekonomik, estetik, politik vb. – kendi basınlarına sahip olmak ve kendi kamularını oluşturmak isterler. Ancak bunu yaparken kendi kimliklerini ve öteki gruplarla ilişkilerini derinlemesine değiştirirler. Profesyonel çıkarların saf ifadesinden, ideal özlemlerin, duyguların, kuramsal düşüncelerin terimleriyle anlaşılan bölünmelerin ifadesine dönüşme eğilimindedirler. "Çıkarlar, onun [basın] tarafından yalnızca, ... kuramların ve tutkuların içinde yüceltilmiş veya gizlenmiş olarak ifade edilirler; basın çıkarları ruhanileştirir ve ülküleştirir."[32] Aynı yoldan politik partiler geçmişin sağlam referans noktaları olmaktan çıkar ve kamulara dönüşürlerken yıllar içinde bölünmelerine ve yeniden toparlanmalarına yol açan çeşitli ideolojik etkilerce üstlerine çizgi çekilir. Toplumsal grupların dönüşümünün bizim çözümlememiz açısından önemli olan ana sonucunu belirtmeme izin verin: Daha önceki kitle kuramcılarınca kalabalıklar, rasyonel bir toplum örgütlenmesine özgü farklılaşmaların çözülüşüne doğru bir gidiş olarak sunulurken, Tarde'a göre bu türdeşleştirme mantığı, *yalnızca kalabalıklar söz konusu olduğunda değil aynı zamanda kamuların durumunda da* işlemektedir. O halde:

> İşaret etmiş olduğumuz bütün farklara rağmen, kalabalık ve kamu, toplumsal evrimin bu iki ucu, bir olguda ortaklığa sahiptir: Onları bütünleyen farklı bireylerin bağı, bizatihi bu bireylerin kendi çeşitlilikleri, karşılıklı olarak yarayışlı özellikleri yoluyla bunları *uyumlaştırmayı* içermez. Onların kendilerini bir diğerinde yansıtmalarını, içkin veya edinilmiş benzerlikleri yoluyla kendilerini basit ve güçlü bir *bir olma hali* içinde, – fakat kamuda kalabalıkta olduğundan ne kadar da büyük bir zorlamayla! – , üstelik bireysel farkların serbestçe hareketine karışmayan bir düşünceler ve tutkular kardeşliği içinde yekvücut oluşlarını içinde taşır.[33]

Tarde'ın çeşitli kalabalık türleri ve bunların kamuların durumuyla karşılaştırılabilir unsurları hakkındaki uzun tartışmasını atlıyorum çünkü bu tartışma – kendi içinde önemli olmakla birlikte, bizi ana

---

[32] A.g.e., s. 46.
[33] A.g.e., s. 49.

amacımızdan epeyce uzaklaştıracaktır. Burada Tarde'ın tanıttığı ile ilgisi büyük olan yalnızca son bir ayrım vardır: Aşk ve nefret kalabalıkları arasındaki ayrım. Burada bir kez daha kalabalıklarla kamular arasındaki farklılaşma vurgulanmalıdır: "Öfkeli kalabalıkların talebi, bir ya da birçok baştır. Bununla birlikte kamunun faaliyeti daha az yalındır, zira yenilik veya ütopya ideallerine, sürgün, infaz ve yağma fikirlerine kaydığı kolaylıkla geçer." Fakat kamular söz konusu olduğunda bile nefret, merkezî bir rol oynamaktadır: "Kamu için yeni ve harika bir nefret nesnesi keşfetmek ya da icat etmek, gazetecilik kralларından biri haline gelmenin hâlâ en emin yollarından biridir."[34] Ancak Tarde'ın vardığı sonuç yine de bütünüyle karamsar değildir. Kamuların avantajları, yalnızca âdeti modayla, geleneği yenilikle değiştirmesinde bulunmaz; "bunlar aynı zamanda insan birliğinin pek çok çeşidi arasındaki temiz ve kalıcı bölünmeyi, sonu gelmez çatışmalarla değiştirir, bu birliğin sınırları, sürekli bir yenilenme ve karşılıklı nüfuz etme süreci içinde, tamamlanmamış ve değişken bir bölünme tarafından bulanıklaştırılır."[35]

İlk kalabalık kuramcıları kalabalıkların zihinsel yaşamını bireyinkiyle karşı karşıya koyarken, William McDougall kalabalıkla yüksek düzeyde örgütlü grup arasında bir ayrım – birincisi bireysel başarıları alçaltırken ikincisi yükseltir – ortaya koyacaktır. Freud'un gözlemine göre, McDougall'ın kalabalık tablosu, Le Bon tarzı kalabalık kuramcılarının eserlerinde bulduklarımız kadar yericidir. McDougall, salt rastlantısal bir toplaşmadan daha fazla bir şey olan herhangi bir kalabalıkta bulunan türdeşlik boyutunu vurgulamaktadır: "O zaman, bir kalabalığı oluşturan kişiler arasında, bir parça zihinsel yapı, çıkar ve duygu benzerliği; grubun belli derecede zihinsel türdeşliği olmalıdır. İnsanların toplanmalarının bu zihinsel türdeşliği ne kadar yüksekse, bunlar psikolojik bir kalabalığı da o kadar gönüllü biçimde oluştururlar ve ortak yaşam görüntüleri o kadar çarpıcı ve yoğun olur."[36]

---

[34] A.g.e., s. 70.
[35] A.g.e.
[36] William McDougall. *The Group Mind*, Cambridge. Cambridge University Press. 1920. s. 23.

Bir kalabalığın oluşumu, duyguların yükselmesini ve yoğunlaşmasını gerektirir. McDougall, bir grup bireyin ani bir tehlikeyle karşılaştıklarında yaşadıkları ürküyü tipik olarak anar. McDougall bir kalabalık içinde aynı duygunun bu hızlı yayılışını "duygunun tümevarımı [doğrudan çıkarımı] ilkesi" adını verdiği şeyin sonucu olarak açıklar: "Duygunun ilkel sempatik bir tepki yoluyla doğrudan çıkarımı ilkesi, bir insan (veya hayvan) toplanışının, orada bulunan bireylerin yalnızca birkaçı tarafından algılanabilir olan kimi tehditkâr nesnelerce çabucak ürküye uğramış bir kalabalığa dönüştürülebileceği olgusunu anlamamıza olanak sağlar."[37] Aynı yoldan kalabalık içinde önemli bir konum işgâl eden birkaç korkusuz birey, ürküyü durdurabilir.

Aynı duygunun doğrudan çıkarımı ilkesi, diğer duyguların yayılmasını da açıklar ve bu, duyguları paylaşan herkese yüce ve karşı konulamaz bir güç hissi verir. Bu durum, kalabalık zihninin iki özelliğiyle ilişkilidir:

> İlk olarak, kalabalık içinde biri haline gelirken birey, kendi öz-bilincini, ayrı bir kişilik olarak kendisinin farkında oluşunu bir ölçüde yitirir ve bununla birlikte kendi özgül kişisel ilişkilerinin bilincinden bir şeyler de gider, belli bir düzeye kadar kişiliksizleştirilmiş hale gelir. İkinci ve bu son değişiklikle yakından bağlantılı olarak, kişisel sorumluluk duyusunda bir azalma söz konusudur: Birey kendisini, denetleme gücüne sahip olmadığı güçler tarafından kuşatılmış, gölgelenmiş ve yönlendirilmiş hisseder.[38]

Kalabalıklar üyelerinin ortalama zekâlarını düşürme etkisine sahiptir. Bu etki, en düşük zihinlerin herkesin boyun eğmek zorunda olduğu düzeyi oluşturmasının ve kalabalık üyelerinin giderek artan biçimde telkine açık hale gelişlerinin bir sonucudur. Sonuç, bizim için zaten tanıdık olan bir tariftir:

> Basit ve örgütlü olmayan kalabalığın psikolojik niteliğini; onun aşırı ölçüde duygusal, tepkisel, şiddetli, dönek, tutarsız, kararsız ve eylemde

---

[37] A.g.e., s. 25.
[38] A.g.e., s. 40.

> abartılı olduğunu, yalnızca daha kaba saba duygular ve daha az rafine sezişler sergilediğini; aşırı biçimde telkine açık, müzakerede özensiz, yargılamada aceleci olduğunu, daha basit ve kusurlu muhakeme biçimleri dışında bir şeye muktedir olmadığını, kolayca güdülüp yönlendirildiğini, öz-bilincinin eksik, öz-saygıdan ve sorumluluk duygusundan yoksun olduğunu ve kendi gücünün bilinciyle büyülenmeye kendisinden beklemeyi öğrendiğimiz her türlü sorumsuz ve mutlak iktidarın bütün görünüşlerini üretecek denli eğilimli olduğunu söyleyerek özetleyebiliriz.[39]

Ve benzerleri...

Buna karşılık örgütlü gruba geldiğimizde, durum bütünüyle farklıdır: "Geçici ve örgütsüz bir kalabalığın davranışının daha üst bir aşamaya yükselişinin bir koşulu ... vardır, o da, üyelerinin hepsinin zihinlerinde açıkça tanımlanmış bir amacın bulunuşudur."[40] Böylesi bir ortak amacın yapısal olarak tanımlayıcı öğelerini betimlemeden önce, McDougall'a göre grubun bilincini, örgütsüz kalabalığın düzeyinin üstüne yükseltmenin beş önkoşulunun neler olduğundan kısaca söz edelim.[41] Birincisi, grubun bir parça zamansal süreklilik sahibi olmaya ihtiyaç duymasıdır. İkincisi grubun üyelerinin, gruba; grubun doğasına, bileşimine, işlevlerine ve kapasitelerine ve bireylerin grupla ilişkilerine ait yeterli bir fikir oluşturmuş" olmaları gereğidir. Üçüncüsü – esasa ilişkin olmamakla birlikte – diğer gruplarla olan etkileşim aracılığıyla üyelerin, ait oldukları gruba ilişkin kimi karşılaştırmalı görüşler geliştirmiş olmalarıdır. Dördüncüsü, "grup üyelerinin zihinlerinde onların birbirleriyle ve bir bütün olarak grupla ilişkilerini belirleyen bir gelenekler, âdetler ve alışkanlıklar bütünlüğünün varlığıdır." Beşinci ve sonuncusu, ya dördüncü koşulca ifade edilen geleneklere veya âdetlere dayanabilen ya da gruba dış bir güç tarafından dayatılabilen, gruba özgü bir içsel farklılaşmanın veya örgütlenmenin varlığıdır.

İyi örgütlenmiş bir gruba örnek olarak McDougall, Rus-Japon Savaşı'ndaki Japon Ordusunu anmaktadır. Bu türden grup, bireyin

---

[39] A.g.e., s. 45.
[40] A.g.e., s. 48.
[41] A.g.e., s. 49-50.

kendisini bütünün bir parçası olarak görmesini sağlayan işlevsel bir farklılaşmayı, grubun yetkin üyelerine (ordu söz konusu olduğunda komutana) müzakere ve seçim yapma kapasitesinin yüklenmesiyle birleştirir. Ortak eylemin en iyi vasıflarının, bireysel müzakere ve kararla olan bu bileşimi, örgütlü grubun entelektüel ve ahlâkî standartlarını, tekil üyelerininkinden epeyce yükseğe çıkarır. İşte anahtar parça:

> Herhangi bir etkili grup örgütlenmesinin esas niteliği budur; ortak eylemin ortak sonucu herkes tarafından istenirken araçların seçiminin en nitelikli olanlara, müzakere ve seçim yapma konusunda en elverişli konumda bulunanlara bırakılmasını, tarafların gönüllü eylemlerinin, seçilmiş araçlarla ortak hedefi gerçekleştirecek biçimde eşgüdümünü güvenceye alır. Bu yolla, iyi örgütlenmiş grubun eylemleri, basit kalabalığınkiler gibi itkisel veya güdüsel eylemler olmak yerine, kalabalığın ortalama bireyinin zekâ ve ahlâk düzeyinin altında olmaktan uzak bir zekâ ve ahlâk düzeyini ima ederken, gerçekten de grubun ortalama bir üyesininkinden çok daha yüksek bir zekâ ve ahlâk düzeyinin ifadesi olan istençli eylemler haline gelirler: Kısacası, bütün kendi ortalama üyesinin, hattâ duygunun yüceltilmesi ve müzakerede örgütlü işbirliği sayesinde en yüksek üyelerinin düzeyinin bile üstüne çıkar."[42]

Son olarak McDougall'ın, ortak istenç, yani grup üyelerinin akıllarındaki ortak hedef – kavramı hakkında bir şeyler söylemem gerekiyor. McDougall, genel veya ortak istenç ile bütün bireylerin istenci arasında yarı Rousseaucu bir ayrım yaparak başlamaktadır. Ortak amaç, bir ortak istenç oluşturmak için yeterli değildir. McDougall, ABD'nin Güney'inde, sözde bir suç işlemiş olan bir Zenci'yi linç eden bir beyaz kalabalığını örnek olarak vermektedir. Grup, acımasız bir kararlılıkla infazı gerçekleştirme istencinin egemenliği altında olsa bile bu, ortak bir istenci oluşturmak için yeterli olmaz. Eksik olan nedir? Bizatihi grubun kimliğinin yüksek kathektik* imgesiyle özdeşleşme. Bu nasıl oluşturulabilir? Burada McDougall'ın sosyal psi-

---

[42] A.g.e., s. 52-3.

* Psikanalizde, zihinsel enerjinin arzu dışı olarak bir yönde yoğunlaşması anlamına gelen kateksis (yük) (Yun. *kathexis*) ile ilgili olan durumu anlatan bir terimdir. – ç.n.

kolojisindeki bireysel istencin gücüyle ortak istencin gücü arasındaki ilişkiyi göz önüne almalıyız. McDougall, "öz saygı [kendini önemseme] duyumsaması" adını verdiği, kendiyle özdeşlik duyumsamasının diğer nesnelere genişletilebileceğini savlamaktadır:

> kendiliğin kendisini özdeşleştirdiği, kendiliğe ait veya daha geniş bir kendiliğin parçası sayılan bütün nesnelere. Bu genişleme (uzama), büyük ölçüde ötekilerin bizi bu tür bir nesne ile, bize kendimizi onların bu nesneye yönelmiş bütün bakışlarının, tutumlarının ve eylemlerinin bir nesnesi olarak hissettirecek denli özdeşleştirmelerine ve bizim bireysel olarak bize yönelmiş benzer bakışlar, tutumlar ve eylemler tarafından etkilenişimizle aynı biçimde, ötekilerin de bunlar tarafından duygusal olarak etkilenmelerine bağlıdır. Bu tür bir duyumsamanın, bağımsız biçimde olgunlaşmış olan nesneye duyulan aşkla kaynaşarak saf bir kendini önemseme duyumsamasından daha geniş ve duygusal bakımdan daha zengin hale gelebileceği de gösterilmiştir.[43]

McDougall konuyu, yurtsever bir ordu ile paralı askerlerden oluşan bir ordu arasında bir karşılaştırma yoluyla tasvir eder. Öz saygı ile grupla özdeşleşme arasında katı bir ayrımın olmayışı, McDougall'ın görüşü için oldukça merkezidir. Bunun nedeni, öz saygısının, her zaman zaten toplumsallaşmış olan bir kendiliğin saygınlığıdır ki, bu, bizatihi bu kendiliğin kuruluşunun bir parçası olarak nesnelerin varlığını gerektirir:

> **Kendini önemseme duyumsamasıyla gelişmiş grup duyumsaması arasındaki ana ayrım, ikincisinin yaygın biçimde grup veya birinin üye arkadaşları uğruna gruba adanma öğesini içine almasıdır. Yani grup duyumsaması, kendini önemseme ve özveri eğilimlerin, içerisinde karşılıklı bir destek ve takviyeye uyumlaştırıldıkları bir sentezidir: Güçlü bencil itkilerin kendiliğin refahının sağlanmasından daha yüksek amaçlara yöneltilmesi.[44]**

McDougall için önemli olan nokta, bizatihi grubun birliğinin, eşde-

---

[43] A.g.e., s. 54.
[44] A.g.e., s. 87.

ğer olarak grup üyelerinin birliğini kuran ortak bir özdeşlik nesnesi içinde temellenmesidir. Buna benzer bir şeyi, Tarde'ın "düşüncelerin ve tutkuların türdeşleştirici dayanışması"nın – bu dayanışmanın yarattığı eşdeğerlik – yalnızca kalabalıkların değil, kamuların durumunda da işlediği iddiasında zaten bulmuştuk. Bu eşdeğerlik kavramı – hiç kuşkusuz, McDougall'ın ve Tarde'ın kuramlaştırmalarının çok ötesine geliştirilmiştir – bu kitabın II. Kesimi'nde önereceğim popülizm kavramı için önemlidir. Ancak bundan daha önce Freud'un kesin müdahalesini göz önüne almalıyız.

Freudçu kırılma

Freud'un *Grup Psikolojisi* [Group Psychology] (1921), en başından kabul etmemiz gerektiği gibi, öngörülerini bütün potansiyelleriyle gelişmekten alıkoyan bazı açmazlarına rağmen, kitle psikolojisi içinde o zamana değin gerçekleştirilmiş, hiç kuşkusuz en kökten kırılmaydı. Freud çalışmasına, birey ve toplum psikolojileri arasındaki karşıtlığın, özenli bir incelemede, keskinliğinden çok şey kaybettiğini, çünkü bireyin, yaşamının başlangıcından itibaren, değişmez biçimde, "bir model, bir nesne, bir yardımcı, bir rakip olarak" bir başkasına bağlı olduğunu, bundan dolayı "ilk başından beri bireysel psikolojinin ... aynı zamanda da toplumsal psikoloji olduğunu"[45] iddia ederek başlamaktadır. Bununla birlikte Freud, izleyen paragrafta anababayla, akrabalarla, aşk nesnesiyle ve doktorla olan bu toplumsal bağların, "tarafımızdan 'narsistik' diye adlandırılan, içgüdülerin doyumunun kısmen ya da tamamen başka insanların etkilerinden çekildiği belli başka süreçlerle karşılaştırılabilir"[46] olduğunu savladığında, bu toplumsal bağın kurucu niteliğini görelileştirmektedir. Freud, toplumsal ve bireysel psikoloji arasındaki ayrımı, toplumsal ve narsistik itkiler arasındaki farkın üstüne kurmaktadır. Bunun, göreceğimiz gibi önemli sonuçları vardır, zira Freud, bu iki psikolojinin koşut biçimde

---

[45] S. Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (1921), içinde *Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud*, C. XVIII, s. 69, Londra, Vintage, 2001. İzleyen alıntıların hepsi bu baskıdandır.

[46] A.g.e.

evrimleştikleri ve toplumsal bağın farklı boyutlarına özgü oldukları sonucuna varmaktadır: Grubun sürekli üyeleri, karşılıklı bağları göz önüne alındığında, toplumsal psikoloji etiketi altına düşeceklerken, narsisizm (bireysel psikolojinin alanı olarak) yalnızca grubun liderine tam olarak uygulanacaktır.[47] Bununla birlikte, tartışmanın bu erken aşamalarında bile, narsisizmde, itkilerin doyumu diğer insanların etkilerinden *çekiliyorsa*, bu 'çekilmenin' tam da kendi reddedilişinde, ötekine bir göndermenin izlerini barındırıp barındırmadığını ve bu anlamda toplumsal bir sürecin parçası olarak kalıp kalmadığı merak edilebilir.

Bu noktaya daha sonra geri döneceğiz. Ancak ilk olarak, Freud'un savının ana adımlarını yeniden inşa etmeliyiz. Freud, kendi öncellerinin toplumsal psikolojisinin, toplumsal bağın doğasından daha çok, bireyin bir kalabalığın parçası haline gelişi sırasında geçirdiği değişiklikleri betimlemekle ilgilenmiş olduklarını iddia etmektedir. "Telkin", bu bağın doğasını belirleme çabalarının hepsinin sınırı olmuştu. Freud, kendisi açıklamaya muhtaç bir terim olan 'telkin'in bir kenara bırakılmasını ve *libido*'ya toplumsal bağın doğasını açıklayan anahtar kategori olarak başvurulmasını önermektedir. 'Aşk'ı ilgilendiren her şeye bağlı olması sıfatıyladır ki, toplumsal bağ, libidinal bir bağ olabilirdi. Çekirdeği, hiç kuşkusuz, cinsel aşkı içermektedir, fakat psikanalizin gösterdiği kadarıyla cinsel aşkı, "bir yandan kendini severlikten ve öte yandan ana-baba ile çocukların sevgisinden, genelde insanlık sevgisinden ve somut nesnelere ve soyut düşüncelere bağlılıktan" ayırmamamız gerekmektedir. İtkiler, cinsler arasındaki ilişkilerde cinsel birleşmeye yönelir olsalar bile, "başka koşullarda,

---

[47] O halde: "Biraz daha düşünmek, bize bu ifadenin [grup psikolojisi en eski psikolojidir] hangi bakımdan düzeltilmeye ihtiyacı olduğunu gösterecektir. Bireysel psikoloji, aksine, grup psikolojisi kadar eski olmalıdır çünkü başlangıçtan beri iki tür psikoloji vardı, grubun bireysel üyelerinin psikolojisi ve babanın, şefin veya liderin psikolojisi. Grubun üyeleri, bugün gördüğümüze benzer bağlara tâbiydiler, ama ilk sürünün babası özgürdü.... Tutarlık, bizi, onun egosunun birkaç libidinal bağı olduğunu varsaymaya götürüyor; o başkasını değil yalnızca kendisini veya ancak kendi ihtiyaçlarına hizmet ettikleri sürece diğer insanları sevdi. Egosunun bağışladığı nesneler, gerekli olandan fazla değildi" (A.g.e., s. 123).

her zaman kendi özgün doğalarından kimliklerini tanınır kılmaya yetecek kadarını saklamalarına rağmen, bu amaçtan saparlar veya ona ulaşmaktan alıkonulurlar."[48] Kilise ve Ordu'da bir yandan bu kurumların üyelerini birbirlerine, öte yandan da onların hepsini liderlerine, İsa'ya veya komutana, bağlayarak işleyen libidinal bağların izini süren bir betimleme; aynı zamanda da bu önder figürlerin âniden ortadan kayboluşunu izleyen parçalayıcı süreçlerin betimlemesi.

Freud, öteki insanlarla yakın bağlantıların hepsinde yer alan ve ancak bastırma yoluyla algının dışında tutulan nefret veya düşmanlık duygusunu tartışarak devam eder. Bu düşmanlığın, yakın ilişki içinde olduğumuz kişilere yöneldiği durumlarda ikircikli duygulardan söz ederiz, yabancılara yöneldiği durumlarda ise, onun içinde kendini sevmenin – narsisizmin – ifadesini açıkça ayırt edebiliriz. Ancak kendini sevme, grup oluşumu sırasında sınırlandırılır veya ertelenir. Freud'un sözleriyle, "Bireyler grup içinde sanki tekmiş gibi hareket eder, diğer grup üyelerinin tuhaflıklarını hoş görür, kendilerini onlarla eşdeğer kılar ve onlara karşı hiçbir nefret duygusu beslemezler. Narsisizmin bu şekilde sınırlandırılması, bizim kuramsal görüşümüze göre, ancak bir etmence üretilmiş olabilir: Diğer insanlarla libidinal bağ. Kendisi için aşkın tek engeli vardır, başkaları için aşk, nesneler için aşk."[49] Bu bizim, bir grubun üyeleri arasında kurulmuş duygusal bağ türünü incelememizi gerektirmektedir ve bu da âşık olma fenomenlerine daha yakından bakmayı içermektedir. Görünen o ki grubu bir araya getiren duygusal bağlar, kendi özgün hedeflerinden sapmış olan ve Freud'a göre çok belirgin bir örüntüyü, yani *özdeşleşme* örüntüsünü izleyen aşk itkileridir.

Freud özdeşleşmenin, erken dönem Oedipus karmaşası tarihine bağlanan, "başka bir kişiyle duygusal bağın en erken ifadesi"[50] olduğunu söylemektedir. Başlıca üç özdeşleşme biçimi vardır. Birincisi babayla özdeşleşmedir. İkincisi, seçilmiş aşk nesnesi ile özdeşleşmedir. Üçüncüsü Freud'a göre, "cinsel itkinin nesnesi olmayan bir

---

[48] A.g.e., s. 90-1.
[49] A.g.e., s. 102.
[50] A.g.e., s. 105.

başka kişiyle paylaşılan ortak bir niteliğin yeni algılanışıyla" ortaya çıkar. "Bu ortak nitelik ne kadar önemliyse, bu kısmî özdeşleşme de o kadar başarılı olabilir ve böylece yeni bir bağın başlangıcını temsil edebilir."[51] Üçüncü tür özdeşleşme, grup üyeleri arasındaki karşılıklı bağda bulunan özdeşleşmedir ve Freud, kararlı ama sorunsal biçimde, bu özdeşleşmenin temelini oluşturan ortak niteliğin, "liderle olan bağın doğasında yattığını" ekler.[52] Liderle olan bağ nasıl anlaşılmalıdır? Freud bu soruya, 'âşık olmanın' çeşitli biçimleri açısından yaklaşmaktadır. Âşık olmanın ilk yolu, bir nesnede cinsel doyumu deneyimlemektir. Nesneye yöneltilen zihinsel enerjiyse (*katheksis*), doyuma ulaşıldığı her durumda tükenir. Böylelikle ihtiyacın dönemsel olarak yenilenmesinin bilinci, tutkusuz aralarda bile nesneye ilişmiş olan, 'sevgi' duygusu olarak aşka götürür. Çocuğun ana-babasına olan aşkı, kökensel cinsel itkilerin bastırılması başladığı ânda, bu "sevgi"nin doğasını taşır. Bireyin gelecekteki yaşamı, bu, ya aynı nesneyi üst-belirleyebilen ya da iki kutbunu farklı nesnelere yatırtan duygusal aşk/sevgi ikiliğinin egemenliği altında olacaktır. Aşk nesnesine yatırım, narsistik libidonun nesnenin üzerini kaplaması demektir. Bu, ortak paydaları nesneyle *özdeşleşme* olan, böylelikle eleştiriye bağışık hale gelen çok çeşitli biçimler alabilir veya çeşitli dereceler gösterebilir. Durum, "çok sayıda aşk seçeneği içinde" öyle doğar ki "nesne, bizim erişilmemiş kimi ego ideallerimizin vekili olarak hizmet görür. Onu, kendi egomuz için ulaşmaya çabaladığımız ve şu ânda, bu dolambaçlı yolda kendi narsisizmimizi doyurmanın aracı olarak elde etmeyi isteyeceğimiz mükemmelliklerden dolayı severiz."[53]

Tartışmada bu noktaya ulaşıldığında, Freud, daha önceki adımıyla (*démarche)* açtığı seçenekler sistemini üç yoğun paragrafta irdeler. Aşık olduğumuzda, "ego giderek daha gösterişsiz ve alçakgönüllü olur, nesneyse sonunda egonun kendine olan sevgisinin tamamına sahip oluncaya kadar daha yüce ve değerli hale gelir; egonun özverisi bunu doğal bir sonuç olarak izler. Deyim yerindeyse nesne, egoyu tü-

---

[51] A.g.e., s. 108.
[52] A.g.e.
[53] A.g.e., s. 112-13.

ketmiştir... Durumun bütünü, bir formülle tam anlamıyla özetlenebilir: *Nesne, ego idealinin yerine konulmuştur.*"[54] Peki ya âşık olmakla özdeşleşme arasındaki ilişki? Freud'un savı burada bir parça kararsızlaşır ama savı, özellikle aydınlatıcı kılan da bu kararsızlıklardır. Freud, özdeşleşme ile âşık olmanın aşırı biçimleri – ki, bunları "büyülenme" ve "esaret" olarak tanımlamaktadır – arasındaki farkın, özdeşleşmede egonun nesneyi bilinçdışı bir şekilde kendisine uyarlamaktayken, âşıkken "kendisini nesneye teslim ettiği, nesneyi kendisinin en önemli kurucusuyla yer değiştirdiği" olgusunda bulunacağını söyleyerek başlar.[55]

Ancak burada kararsızlığı başlamaktadır. Bunun nedeni tanımlamanın, "gerçek hiçbir var oluşa sahip olmayan ayrımlar yanılsamasını yaratmasıdır. Ekonomik olarak yoksullaştırma veya zenginleştirme sorunu yoktur; hattâ aşırı bir âşık olma halini egonun nesneyi bilinçdışı bir şekilde kendine uyarladığı bir durum olarak tanımlamak da olasıdır."[56] Böylece bu ayrımı farklı bir tanesiyle değiştirmeyi dener: Özdeşleşmede nesne kaybolmuş ve "bu kayıp nesne modelini izleyerek" kendisini değiştiren egoya bilinçdışı olarak uyarlanmışken, âşık olma halinde, egonun aleyhine ego tarafından nesneye abartılı bir zihinsel enerji yoğunlaşması söz konusu olacaktır. Ancak bu seçenek, bu noktada kendisine çok önemli bir soru sormakta olan Freud'u tam olarak tatmin etmez: "Nesne – kateksisinden vazgeçilmiş olması kesin midir? Nesne alıkonurken özdeşleşme olamaz mı?"[57] Burada Freud, bir başka seçenek olasılığına göz kırpmaktadır: "yani, *nesnenin egonun ya da ego idealinin yerine konulup konulmaması.*"[58]

Bununla Freud'un tartışmasının doruğuna ulaşıyoruz. Freud buradan hipnoz ve âşık olma arasında kısa bir karşılaştırmaya ve grup oluşumunun, insanlar arasına onların lidere duydukları ortak sevginin (hiç kuşkusuz kendi cinsel itkileri bastırılmış olan bir sevgi) sonucu olarak sokulan eşdeğer bağlılıklar açısından bir nitelendirmesine ge-

---

[54] A.g.e., s. 113.
[55] A.g.e.
[56] A.g.e., s. 113-14.
[57] A.g.e., s. 114.
[58] A.g.e., s. 116.

çer. Bu çözümlemeyi toplumsal bağın tanımı izler: "*Bu türden ilksel bir grup, bir ve aynı nesneyi kendi ego ideallerinin yerine koymuş ve sonuç olarak kendilerini bir diğeriyle kendi egolarında özdeşleştirmiş bir bireyler toplamıdır.*"[59] Tartışmamızın ilerlemesi için bu çözümlemeye içkin iki sonucu akılda tutmalıyız. İlkin, Freud'un savını bu noktada katı biçimde izleyecek olursak, özdeşleşme, yönetilenler arasında olmaktadır, yoksa yönetilenlerle lider arasında değil. Dolayısıyla sonuncunun, *primus inter pares* (eşitler arasında ilk) olma olasılığı kapalıdır. İkincisi, herhangi bir özdeşleşme zemini, yalnızca lidere duyulan ortak aşktır. Freud'un özdeşleşme ve âşık olma arasında dolambaçlı ve biraz kararsız biçimde geliştirdiği ayrım, görünen o ki toplumsal bağın inşası sırasında işlevlerin katı biçimde ayrışmasında çözülür: Erkek kardeşler arasındaki özdeşleşme, babaya duyulan aşk. Buradan kolayca toplumun kurucusu olarak göçebe aşiret mitine ve narsistik ve toplumsal zihinsel edimler arasındaki ayrışma açısından bireysel ve toplumsal psikoloji ayrımına geçeriz.

Bu göz kamaştırıcı kuramsal düzen hakkında ne düşünmeliyiz? Çıkarılacak olası sonuçlardan bir tanesi, Mikkel Borch-Jacobsen'in vardığıdır.[60] Onun görüşüne göre Freud, politik olana eleştirel bir yaklaşımdan uzak biçimde, onda toplumsal bağın özünün yabancılaşmasını görerek, toplumsal olanı, politik olan tarafından biçim verilmiş, kuruluşu sevilen bir önderin varlığına bağlı olan bir olgu olarak kavramaktadır. Toplum, tutarlılığı özellikle bir liderin mevcudiyeti ile güvence altına alınacak türdeş bir kitle olarak anlaşılır. Freud'a göre toplumsal bağın doymamışlığı söz konusu olduğu kadarıyla politik olanın kurucu bir role sahip olduğu doğrudur. Freud'un birbirleriyle özdeşleşenlerin paylaştıkları bir unsur olarak lidere duyulan ortak aşk görüşünün, bir bakıma Borch-Jacobsen'in yorumunu hazırladığı da doğrudur. Bununla birlikte, bu yorumun aşırı olduğu kanısındayım çünkü liderle ilişki üzerine yapılan tekyönlü vurgu, Freud'un metnindeki, farklı toplumsal düzenlemelerin fiilî birer olasılık sunulduğu

---

[59] A.g.e., s. 116.

[60] Mikkel Borch-Jacopsen, 'La bande primitive', içinde *Le Lien affectif*. Paris, Aubier, 1991, s. 13-31.

yerlerin hepsini ihmal etmektedir. Buralar toplumsal bağın kurumlaşmasında politik olanın rolünü zorunlu olarak sorgulamamakla birlikte, hepsi de Borch-Jacobsen'in izini sürdüğü otoriter imaları barındırmayan farklı politika türlerini hissettirmektedir. Bu alternatif olasılıkları bütün içerimleriyle geliştirirsek, toplumsal olanın çok daha karmaşık bir tablosu ortaya çıkar ve *Grup Psikolojisi*'nin kuramsal müdahalesi yeni bir ışık altında görünür. Freud'un kendi modelinin toplumsal geçerliliğini sınırlandırma çabası esas olarak iki yönde ilerler.

İlk önce elimizde, örgütlenme aracılığıyla toplumun bireyin niteliklerini kazanması olasılığını, bir alternatif toplumsal birliktelik tarzı olarak ileri sürdüğü pasajlar vardır. Yukarıda alıntılanan, bir nesneyi kendi ego ideallerinin yerine koyan ve karşılıklı biçimde egoları aracılığıyla özdeşleşen bireylerden oluşan grup tanımı, şu önemli sınırlandırma tarafından öncelenir: "Grupların ya da hiç değilse daha önce irdelediğimiz grupların, yani bir lideri olan ve ikinci olarak bir bireyin niteliklerini çok fazla "örgütlenme" yoluyla elde etmeye muktedir olmamış olanların, libidinal kuruluşu konusunda, pekâlâ bir formül verebilecek konumdayız."[61] Freud, aynı zamanda McDougall'ın grubun entelektüel dezavantajlarının "entelektüel hedeflerin yerine getirilmesi işini gruptan alıp grubun bireysel üyeleri için alıkoyarak alt edilebileceği" görüşünün de karşısında yer almaktadır. Freud'un aklındaki alternatif çok daha radikaldir: "Sorun, bireyin karakteristiği olan ve grubun oluşumuyla bireyden çekilen tam da bu özelliklerin grup için nasıl tedarik edileceğini kapsamaktadır."[62] Freud'un bunu, salt analojik bir anlamda değil düz anlamıyla ifade ettiği, 1923 baskısına eklenen bir dipnotta, grup zihnine bu tarz bir düzenlenme getirmenin bir özdenlik (*hypostatis)* (topluma sadece bireylere özgü olan zihinsel bir işlev yüklemek) olacağını göstermiş olan Hans Kelsen'in eleştirisini kati olarak reddedişiyle kanıtlanmaktadır.

O halde, biri, bireyin ikincil niteliklerini elde etmesini sağlayan 'örgütlenme'ye dayanan, diğeri liderle libidinal bağ üzerinde temellenen bu iki karşıt toplumsal birleşme tarzını nasıl anlamamız gereki-

---

[61] Freud, s. 86.
[62] A.g.e., s. 129.

yor? Bunlar, ayrı grup türlerine karşılık mı gelmektedirler, yoksa daha çok çeşitli derecelerde bütün toplumsal grupların inşasına nüfuz eden toplumsal mantıklar mıdır? Bunlar arasından bana doğru görünen ikinci varsayımdır. Görüşüme göre, tamamıyla örgütlü grup ve *saf biçimde* narsistik bir lider, basitçe, üzerinde iki toplumsal mantığın çeşitli biçimlerde eklemlendikleri bir hattın mantıksız (*reductio ad absurdum*) – yani imkânsız – uçlarıdır. Ancak, Freud'un metninin ekonomisinde 'örgütlenme'nin ve 'narsistik lider'in bu tarz bir statüye sahip olduğunu kanıtlamak için, her iki ilkenin bu tarz bir kombinasyona ilişkin metinsel düzlemleri gösterebilmem gerekir. Bundan sonraki hedefim budur.

Aslında bu çok zor bir hedef değildir, çünkü Freud, bu tür bir kombinasyonun çeşitli örneklerini vermektedir. Çağrışımlı biçimde '*Ego*da *Farklılaşma Derecesi*' (A Differentiating Degree in the Ego) adını taşıyan bir bölümde Freud, kalabalıkta bireysel edinimlerin kayboluşunun olağanüstülüğünü tartışmaktadır. Bize yeniden söylenen, olağanüstülüğün, "bireyin kendi ego idealinden vazgeçmesi ve onu liderde somutlaşan grup idealiyle değiştirmesi anlamında" yorumlanacak olmasıdır. Ancak hemen eklemek zorunda kalır:

> Düzelterek eklememiz gerekir ki, olağanüstülük her durumda eşdeğerde büyük değildir. Çoğu bireyde ego ve ego ideali arasındaki bölünme çok ileri aşamada değildir; bu ikisi hâlâ kolayca örtüşmektedir; ego sıklıkla daha önceki narsistik kendinden memnun olma halini korumuştur. Liderin seçimi bu koşul tarafından çok daha kolaylaştırılır. Çoğu kez yalnızca, ilgili bireylerin tipik niteliklerine, özellikle ve açıkça belirtilmiş ve saf biçimde sahip olma ve yalnızca daha büyük bir güç ve daha çok libido özgürlüğü izlenimi verme ihtiyacındadır. Bu durumda güçlü bir şefe duyulan ihtiyaç, onu yarı yolda karşılar ve onu başka türlü olsa iddia edemeyeceği bir üstünlükle donatır.[63]

Freud bu yeni açıklamasıyla bize tam olarak neyi anlatmak istemektedir? Basitçe şunu: Ne zaman güçlü bir lidere duyulan ihtiyaç, bireyi yarı yolda karşılarsa, lider, yönetmesi beklenenlerle paylaştığı özellikleri, özellikle belirgin bir tarzda sergilediği takdirde kabul gö-

---

[63] A.g.e., s. 134.

recektir. Bir başka deyişle, yönetilenler, önemli bir ölçüde, liderle eş-değerdirler (*in pari materia*), yani, lider, eşitler arasında ilk (*primus inter pares*) haline gelir. Bu yapısal mutasyonu, üç önemli sonuç izlemektedir. İlk olarak, grup üyeleri arasındaki özdeşleşmeyi mümkün kılan 'ortak şey', sadece ve sadece lidere duyulan sevgiyi kapsayamaz, hem liderin hem de yönetilenlerin paylaştıkları pozitif bir özelliği de içerir. İkincisi, özdeşleşme yalnızca egolar arasında olmaz çünkü ego ile ego ideali arasındaki bölünme tamamlanmış olmaktan çok uzaktır. Bunun anlamı, liderle belli bir düzeyde özdeşleşmenin mümkün hale gelmesidir. *Grup Psikolojisi*'ne 'Ek'te Freud, Ordu ve Katolik Kilisesi'ni karşılaştırırken bu ihtimali ima etmektedir. Ordu söz konusu olduğunda kendisini kumandanıyla özdeşleştiren asker gülünç duruma düşerken, Kilise inanandan diğer Hıristiyanlarla özdeşleşmelerinden fazlasını bekler: "İnanan, aynı zamanda, İsa ile özdeşleşmek ve bütün diğer Hıristiyanları İsa'nın onları sevdiği gibi sevmek zorundadır. Sonuç olarak her iki noktada da Kilise, grubun oluşumuyla vazgeçilmiş olan libidonun konumunun desteklenmesini beklemektedir. Nesne – seçiminin söz konusu olduğu yerlere özdeşleşme, özdeşleşmenin olduğu yerlere ise nesne – sevgisinin eklenmesi gereklidir."[64] Üçüncüsü eğer lider, grubun bütün üyelerinde ortak olan özellikleri, özellikle belirgin bir tarzda bir sergilediği için yönetiyorsa, o zaman artık bütün saflığı içinde despotik, narsistik yönetici olamaz. Bir yandan topluluğun özdeşleşmeyi mümkün kılan tözünden pay almakta olduğundan kimliği bölünmüştür: O, babadır ama aynı zamanda kardeşlerden de biridir. Öte yandan, onun yönetme hakkı, bütün grup üyeleriyle özellikle bildirilmiş bir tarzda paylaştığı liderlik özelliğinin grubun diğer üyelerince tanınmasına dayandığı için lider, göz ardı edilemeyecek ölçüde topluluğa karşı sorumludur. Liderlik ihtiyacı hâlâ var olabilir – Freud'un gerçekte irdelemediği fakat birazdan döneceğimiz yapısal nedenler yüzünden – fakat bu narsistik despot kavramında içerilinden çok daha demokratik bir liderliktir. Hakikaten de, Gramsci'nin hegemonya olarak adlandırdığı o özgün zor ve rıza bileşiminden pek uzak değiliz.

---

[64] A.g.e., s. 100.

Tartışmayı şu noktayı vurgulayarak bitirelim: Freud, grup oluşumu sürecini, sürünün otoriter şefinin merkezî rolüne indirgemenin olanaksızlığının öylesine bir kesinlikle farkındadır ki, *Grup Psikolojisi*'nin altıncı bölümünde bize, diğer olası durumların ve toplumsal kombinasyonların bir envanterini sunar – bu, aslında, entelektüel olarak ele geçirilecek olan el değmemiş bir alanın programlı bir tarifidir. Uzunca alıntılamaya değer:

> Grup morfolojisi içinde, geriye açıklanacak ve betimlenecek çok şey kalıyor. Dikkatimizi kendiliğinden ortaya çıkmış, az çok istikrarlı farklı grup türlerine yoğunlaştırmamız ve bunların ortaya çıkış ve dağılış koşullarını incelememiz gerekirdi. Her şeyden önce bir lideri olan ve lideri olmayan gruplar arasındaki ayrımla ilgilenmeliyiz. Lideri olan grupların daha ilkel ve tamamlanmış olup olmadıklarını, diğerlerinde bir fikrin, bir soyutlamanın liderin yerini alıp alamayacağını (dinsel grupların, görünmez başkanlarıyla, bir geçiş aşaması oluşturdukları bir durum) ve ortak bir eğilimin, belli sayıda insanın paylaşabileceği bir dileğin aynı biçimde bu yere talip olup olamayacağını düşünmemiz gerekir. Yine bu soyutlama, ikincil bir lider olarak adlandıracağımız bir figürde neredeyse tamamen somutlaşabilir ve düşünceyle lider arasındaki ilişkiden ilginç çeşitlemeler ortaya çıkacaktır. Lider veya lider düşünce, deyim yerindeyse, aynı zamanda negatif olabilir; belli bir kişiye veya kuruma duyulan nefret aynı birleştirici tarzda işleyebilir ve tıpkı pozitif sevgi bağı gibi, aynı tür duygusal bağları harekete geçirebilir. O halde sorulacak soru, diğer soruların yanında, liderin hakikaten de bir grup özü için vazgeçilmez olup olmadığıdır.[65]

Sonuç: bir başlangıç noktasına doğru

Taine'den Freud'a kitle toplumu düşüncelerine tutarlılık kazandıran yinelenen bir tema var mıdır? Olduğunu ve bu temanın, toplumsal türdeşlik (veya toplumsal sınırların belirsizliği) ve toplumsal farklılaşma ikiliğinin ilerlemeci kuramsal yeniden müzakeresi içinde bulunabileceğini düşünüyorum. Sürecin başlangıcında, kitle eyleminin pozitif değerlendirmesinin sıfır noktası adını verdiğimiz şeyde, bu *iki-*

[65] A.g.e.

lik aslında bir *ikiciliktir*: Taine'e göre toplum homojenleştirici güçlere ancak kendi içsel tutunumu pahasına kapıyı açabilir. Koşulların eşitlenmesi, ancak bütün hiyerarşilerin ve farklılaşmaların bozulması, yani toplumsal düzenin çökmesi anlamına gelebilir. Daha önce gördüğümüz gibi, ona göre Fransız Devrimi'nin dönüştüğü kan banyosu, bireyi devlete bağlayan bütün aracı kurumları ortadan kaldırmış olan Mutlakıyet'in yarattığı aynılığın doğrudan sonucuydu. Ona göre, türdeşlik ve herhangi bir toplumsal örgütlenmenin çöküşü eşanlamlıydı.

Bu taviz vermez başlangıç noktasından, anlattığım hikâye, türdeşleştirici (eş değerleyici) toplumsal mantıkları kendi başına varlığını sürdürebilen bir toplumsal gövdenin fiilî işleyişiyle uyumlu hale getirme konusunda ardışık çabalardan birisidir. Türdeşleşme/farklılaşma ikiliği korundu, ama giderek daha az ikicilik niteliği edindi. İlk önce normal olan ile patolojik olan arasında keskin ayrımın bulanıklaşması ve buna paralel olarak, daha önce yalnızca bireye ait olduğu düşünülen pek çok işlevin gruba aktarılması söz konusu oldu. Le Bon, kalabalığı topluluğun kaçınılamaz bir parçası olarak gördü ve onu sınırları içinde tutmak için bir tür güdümleyici kateşizm tasarladı. Tarde'a göre, türdeşleştirmenin eş değerleyici uğrağı, kendisinin 'taklit' diye adlandırdığı, genellikle yaratma ve buluş anlarını izleyen yineleyici pratiklerde bulunacaktır. Öyleyse eş değerleyici uğrak, toplumsal dokunun hakiki çimentosudur. Bu durum, görmüş olduğumuz gibi, kendisi daha sonra kalabalıklar ve kamular arasındaki ayrımı geliştirdiğinde daha fazla geçerli hale gelmiştir: Kamular, toplumun düzenli işleyişine kalabalıklara oranla daha uyumlu olmalarına rağmen, aynı biçimde türdeşleştirici benzerlik mantığına dayanırlar. McDougall'a gelince... McDougall, bir yandan kalabalık ve örgütlü grup arasında keskin bir ayrım yaparken, öte yandan da, bir nesneyle toplu bir özdeşleşmeye dayanan bir 'ortak irade' kavramı aracılığıyla, eşdeğerlik ilkesini yüksek düzeyde örgütlü grubun oluşumunun koşulu olarak sunuyordu. Taine için birbirlerinin tam karşıtları olmuş olan farklılaşma ve türdeşlik, artık birbirlerine karşı konumlarda değillerdi. Bununla birlikte Freud'un kuramlaştırmasının sınırlarındayız.

Freud ile birlikte ikiciliğin son kalıntıları gözden kaybolur. Katkı-

sı, o zaman dek içindeki her şeyin ölçüştürülemez ilkelerin heterojen bir özeti biçiminde sunulduğu ama şimdi birleşik bir kuramsal matris üzerinden düşünülebileceği bir entelektüel çerçeveydi. Eğer onun metnine ilişkin yorumum doğruysa, her şey anahtar kavram özdeşleşmenin etrafında dönmektedir ve toplumsal politik seçeneklerin çoğulluğunu açıklamanın başlangıç noktası, ego ve ego ideali arasındaki mesafenin *derecesinde* bulunacaktır. Eğer bu mesafe artacak olursa (niçin? Bu kendimize sormamız gereken bir sorudur), Freud tarafından tanımlanan merkezî durumu bulacağız: Grup üyeleri olarak emsaller arasındaki özdeşleşme ve ego ideali rolünün lidere aktarımı. Bu durumda, topluluk düzeninin temellendirici ilkesi, bu ikinciye üstün olurdu ve bu ilkenin karşısında, grup üyeleri arasındaki eş değerleyici özdeşleşme artardı. Ancak tersine ego ve ego ideali arasındaki açıklık daha dar olursa, yukarıda tarif ettiğim süreç ortaya çıkacaktır: Lider de genel karşılıklı özdeşleşme sürecine katılarak grubun bir parçası olacaktır. Bu durumda ise, cemaatçi (*communitarian*) düzenin temelinin kısmî olarak içkin hale gelmesi söz konusu olurdu. Son olarak, ego ve ego ideali arasındaki gediğin *bütünüyle* kapandığı imgesel (*reductio ad absurdum*) halde, Freud'un kuramında da sınır durum olarak düşünülmüş bir duruma sahip olurduk: Bireyin işlevlerinin – örgütlenme yoluyla – topluluğa tam aktarımı. Değişmez biçimde liderin yokluğunu, yani politik olanın silinmesini gerektiren *tamamen* uzlaşmış topluma dair çeşitli mitler bu son türden görüşü paylaşırlar.

Elimizdeki bu seçenekler sistemiyle, şimdi popülizm sorusuna geri gelebiliriz. Düşünme faaliyetimizi, popülizmin politik bir fenomen olarak ya reddedildiği ya da aşağılandığı, ama hiçbir halde politik bağı inşa eden meşru yollardan birisi olarak kendi özgüllüğü içinde gerçekten de asla düşünülmediği söylemsel stratejilerin sayılmasıyla başlattık. Şimdiden popülizmin reddedilmesinin nedenlerinin, benim adlandırdığım haliyle "kitlelerin karalanması" içinde başvurulanlarla bütünüyle ilgisiz olmadığına dair güçlü bir kuşku besleyebiliyoruz. Her iki halde de aynı marjinallik, geçicilik, saf retorik olma, muğlâklık, güdülenmişlik vb. suçlamalarını görürüz. Zihnimizi kurcalayan bir başka kuşku daha var: o da, her iki durumda da reddedil-

menin benzer bir önyargıyla – yani toplumsal yapılanma ve kurumsallaşma adına, 'halk' veya 'kalabalık' denen farklılaşmış ortamın yadsınmasıyla bağlantılı olmasıdır. Popülist hareketliliklerin, Taine tarafından tarif edilen kitle hareketlerinin tamamen şekilsiz ifadesine sahip olmadıkları doğrudur fakat Taine'den Le Bon, Tarde veya McDougall tarafından tarif edilen daha örgütlü fenomenlere geçtiğimizde popülizmle grup davranışı arasındaki farklar dikkati çekecek biçimde azalır. Ancak Freud ile birlikte, bütün bu çeşitliliklerin birleşik bir kuramsal matrisin içinden açıklanabilecek seçenekler olarak görülebileceği daha karmaşık ve vadedici bir yaklaşıma ulaşırız. Bu yaklaşım, bu kitabın II. Kesim'inde bir 'popülizm' kavramı geliştirirken benim başlangıç noktamı oluşturacaktır.

Ancak bu hedefle ilgilenmeden önce iki uyarı. İlkin, Freud'un çalışmasının nesnesine yaklaşımı, kuramını inşa ettiği psikanalitik çerçevenin bir sonucu olarak, ağırlıklı biçimde genetiktir. Bu nedenle, onun kategorileri, eğer toplumsal politik bir analizin araçları olarak yararlı olacaklarsa, açıktır ki bir yapısal yeniden ifade edilme ihtiyacı içindedirler. Popülizm hakkındaki tartışmamızın bağlamı içinde böyle bir hedefle, 4. Bölüm'ün başında bu yönde bazı küçük adımlar atılacak olmasına rağmen bütünüyle ilgilenemeyeceğiz. İkincisi, Freud'u kalkış noktası olarak almama rağmen, bu kitap Freudçu bir girişim olarak düşünülmemelidir. Freud'un ilgilenmediği pek çok mesele ve bizim amaçlarımız için oldukça önemli olan ama onun izlemediği pek çok yol vardır. Bu nedenle araştırmam, entelektüel geleneklerinin çoğulluğuna başvurmak zorundadır. Umudum bu metinlerarasılığın, araştırmamı yersiz biçimde eklektik hale getirmemesidir.

Kesim II

“HALK”I İNŞA ETMEK

4

"Halk" ve Boşluğun Söylemsel Üretimi

Bazı ontolojik bakışlar

Gelin bir ân için 1. Bölüm'ün sonuna dönelim. Orada popülizme yaklaşmanın muhtemel bir yolunun, ona yapıştırılan pejoratif etiketlerden bazılarını yüzey değerlerinde almak ve bu pejoratif çağrışımların, ancak ve ancak sorgulanmaya oldukça açık bir dizi varsayımın analize başlangıç noktası olarak kabul edilmesi halinde korunabileceğini göstermek olduğunu önerdim. Atıfta bulunduğum iki pejoratif önerme şunlardı: (1) popülizm, kendisini yönelttiği izleyicilerde, söyleminde ve politik postulalarında muğlak ve belirsizdir; (2) popülizm salt retoriktir. Buna iki olasılıkla karşı çıktım: (1) bu muğlâklık ve belirsizlik, toplumsal gerçeklik *hakkındaki* söylemin kusurları değildir, fakat bazı koşullarda, bizatihi toplumsal gerçekliğe kayıtlıdır; (2) retorik, kendine yeterli kavramsal bir yapı karşısında gölge fenomen değildir, çünkü hiçbir kavramsal yapı, kendi iç tutarlılığını retorik araçlara başvurmaksızın sağlayamaz. Bu şâyet böyleyse, sonuç, popülizmin, bizatihi politik olanın ontolojik inşasının anlaşılmasına giden başat yol olduğudur. Bu bölümde bunu kanıtlamaya çalışacağım. Ancak bundan önce, analizimi yönlendirecek olan bazı daha genel ontolojik varsayımları açık hale getirmem gereklidir. Bu boyutları, diğer çalışmalarımda hazırlık mahiyetinde irdelemiştim.[1] O nedenle burada, bu çalışmaların belli başlı sonuçlarını, bu kitabın savıyla ilgileri ölçüsünde özetleyeceğim.

---

[1] Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, Londra, Verso, 1985, Bölüm 3; Ernesto Laclau, "New Reflections on the Revolution of Our Time", aynı başlıklı kitap içinde, Londra ve New York, Verso, 1990; Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, Londra ve New York, Verso, 199, *passim*.

Üç kategori dizisi, kuramsal yaklaşımım için merkezidir:

1. *Söylem.* Söylem, bizatihi nesnelliğin inşasının birincil alanıdır. Pek çok kez açık hale getirmeye çalıştığım gibi söylemle, özünde konuşma ve yazma alanlarıyla sınırlı bir şeyi değil, içerisinde *ilişkilerin* kurucu bir rol oynadıkları karmaşık öğeleri kastediyorum. Bunun anlamı şudur: Öğeler, ilişkisel karmaşayı öncelemezler fakat onun içinden inşa edilirler. O halde 'ilişki' ve 'nesnellik' eşanlamlıdır. Saussure dilde pozitif terimlerin olmadığını, yalnızca farkların olduğunu – bir şey, ancak bir başka şeyle farklılık ilişkisi içinden kendisi olabilir – iddia etmişti. Katı anlamıyla düşünüldüğünde dil için doğru olan şey, her tür anlamlandırıcı (yani nesnel) öğe için de doğrudur: Eylem, ancak diğer muhtemel eylemlerden ve ardışık veya eşzamanlı olabilen diğer anlamlandırıcı öğelerden – sözcükler veya eylemler – farkları içinden kendisidir. Anlamlandırıcı öğeler arasında muhtemelen ancak iki tür ilişki var olabilir: Birleşim ve ikâme. Kopenhag ve Prag okulları dilbilimsel formalizmi bir kez radikal hale getirince, artık sessel ve kavramsal tözlerle Saussurecü ilginin ötesine geçmek ve bu temel kırılmaya dair bütün ontolojik imaları geliştirmek mümkün oldu: Tamamıyla bölgesel dilbilimsel referans geniş ölçüde terk edildi.

'İlişki' kategorisinin analizim için merkeziliği göz önüne alındığında, kuramsal ufkumun diğer çağdaş yaklaşımlardan nasıl ayrıldığı açıktır. Örneğin Alain Badiou, kümeler kuramını* temel ontolojinin alanı olarak görür. Ancak uzamlılık kavramının kümeler kuramı için merkeziliği düşünüldüğünde, ilişki kategorisi en iyisinden ancak marjinal bir rol oynayabilir. Fakat çeşitli bütüncü kuramlar içinde de, benim perspektifimle kesinlikle uyuşmayan bir şey vardır. Örneğin işlevselcilik, ilişkisel bir toplumsal bütün kavramına sahiptir, ama burada ilişkiler işleve tâbi kılınır ve böylelikle farka dayanan eklemlenmelerin verililiğini zorunlu olarak önceleyen ve ondan daha fazla bir şey olan yapısal bütünle teleolojik olarak yeniden bütünleşir. Hat-

---

*"Konusu kümeler, kümelerin özellikleri, kümeler arasındaki ilişkiler olan bilgi dalı"dır. "Küme nesnelerin iyi tanımlanmış bir sıralaması, toplamıdır. ... Bu kümeler arasında birtakım bağıntılar vardır." (A. Güçlü, E. Uzun, vd., *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ank., 2003, s. 865) -ç.n.

tâ Lévi-Strauss'unki gibi klasik yapısalcı perspektifte bile – ki burada teleoloji kesinlikle yoktur – bütün, kendi birliğine, farklar oyunundan başka bir şeyin içinden ulaşır; bu başka şey, insan zihninin temel kategorileridir. Bu yaklaşım, bütün çeşitliliği bir dizi altta yatan karşıtlığın yönettiği öğelerin bileşimine indirger. Benim perspektifimde farklar oyunundan ötesi yoktur, bütünün bazı öğelerine ötekiler üzerinde *a priori* ayrıcalık tanıyan hiçbir temel yoktur. Bir öğe ne tür bir merkezilik kazanırsa bunun bizatihi farklar oyunu tarafından açıklanması gerekir. Nasıl? Bu, bana ait ikinci kategori kümesine götürüyor.

2. *Boş gösterenler ve hegemonya*. Bu kategorileri en üstünkörü biçimde sunacağım, çünkü bu bölümde bunlara pek çok kez döneceğiz. Kuramsal tartışmanın daha gelişmiş bir hali, '*Neden Boş Gösterenler Politika için Önemlidir?*' [Why Do Empty Signifiers Matter to Politics?] içinde bulunabilir.[2] İkili hedefimiz şöyledir.

(i) Tamamen farka dayanan özdeşliklerle uğraştığımızı düşünürsek, bir biçimde içerisinde bu özdeşliklerin farklı olarak inşa edildiği bütünü belirlemek zorundayız (eğer pozitif, yalnızca haricen ilgili özdeşliklerle uğraşıyor olsaydık bu sorun açıktır ki doğmazdı).

(ii) Herhangi bir zorunlu, a priori "son kertede belirleme" kapasitesiyle donanmış yapısal merkez öngörmediğimize göre, kararsız bir bütünleştirici ufuk inşa etmeyi başaran merkezileştirici etkiler, farkların kendilerinin etkileşiminden ileri gelmek durumundadır. Bu nasıl mümkün olur?

'Why Do Empty Signifiers Matter to Politics?' [yazımda], şu izleyen adımların çevresinde yapılanan bir sav öne sürüyorum. İlkin, elimizde tamamıyla farka dayanan bir bütün varsa, bunun bütünselliği her bireysel anlamlandırma edimi içinde mevcuttur. Bu bütünselliği kavramsal olarak kavramak, bizzat anlamlandırmanın kendisinin koşuludur. Bununla birlikte, ikinci olarak, bu bütünselliği kavramsal olarak kavramak, onun sınırlarını kavramaktır – yani, onu, kendisinden *baş-*

[2] İçinde Laclau. *Emancipation(s)*. s. 36 – 46.

ka bir şeyden ayırmak zorundayız. Yine de bu başkası ancak bir başka fark olabilir ve farkların *hepsini* kapsayan bir bütünle uğraştığımıza göre, bu *öteki* fark – ki, bütünü inşa etmemize izin veren dışarısını sağlamaktadır – bütünün dışında değil içinde olacaktır, yani bir başka deyişle, bütünleştirme işine uygun olmayacaktır. O halde, üçüncü olarak, gerçek bir dışarıya sahip olmanın tek yolu, dışarının, yansız bir öğe daha olmaktan çok *dışlanmış* bir öğe, bütünün kendisini inşa etmek için dışarı attığı bir şey olması olacaktır (politik bir örnek vermek gerekirse: Nüfusun bir kısmının şeytanileştirilmesi yoluyladır ki bir toplum kendi tutarlılığına dair bir anlayışa varır). Ancak bu yeni bir sorun doğurur: Dışlanmış öğenin karşısında bütün diğer farklar, birbirleriyle eşdeğerdedirler – dışlanmış özdeşliği ortak yadsıyışlarında eşdeğerdedirler. (Hatırlayacağımız gibi bu, Freud tarafından tahmin edilen grup oluşumu ihtimallerinden birisidir: Grup üyeleri arasında karşılıklı bir özdeşleşmeyi mümkün kılan unsur, bir şeye ya da birisine duyulan ortak nefrettir.) Fakat eşdeğerlik, kesinlikle farkı çökerten şeydir öyle ki, bütün özdeşlik, farklılık ve eşdeğerlik mantıklarının arasındaki bu gerilimin içinde inşa edilir. Dördüncüsü ise, bunun, bütünün göbeğinde ancak bu gerilimi bulacağımız anlamına gelmesidir. Nihai olarak sahip olduğumuz, başarısız bir bütünlüktür, ele geçirilemez bir tamlığın mekânıdır. Bütün, hem olanaksız hem de zorunlu bir nesnedir. Olanaksızdır çünkü, eşdeğerlik ve fark arasındaki gerilim, kesinlikle alt edilemez; zorunludur çünkü, ne kadar kararsız olursa olsun bir tür kapanma olmadıkça hiçbir anlamlandırma ve hiçbir özdeşlik olmayacaktır. Beşincisi: Ancak yalnızca, bu nesneyi tam olarak belirleyen hiçbir *kavramsal* aracın mevcut olmadığını gösterdik. Fakat temsil kavramsal anlamadan daha geniştir. Bu olanaksız nesne için bir şekilde temsilin alanına nüfuz etme ihtiyacı sabit kalmaktadır. Ancak bu nesnenin tek aracı olarak temsil, tikel farklara sahiptir. Geliştirmiş olduğum sav, belli bir farkın, bu noktada, *tikel* bir fark olmayı kesmeksizin, ölçüye gelmez bir bütünün temsilini yükleme ihtimalinin var olduğu biçimindedir. Bu şekilde gövdesi, hâlâ olduğu tikellik ile taşıyıcısı olduğu daha evrensel bir anlamlandırma arasında ikiye bölünür. Bir tikellik tarafından ölçüye gelmez bir evrensel anlamlandırmanın üstlenilmesi işlemi, benim *hegemon-*

ya olarak adlandırdığım şeydir. Bu cisimleşmiş bütünün veya evrenselliğin gördüğümüz gibi olanaksız bir nesne oluşundan ötürü, hegemonik kimlik, kendi tikelliği erişilmez bir tamlığı kapsayan, *boş* gösterenin düzeninden bir şey hale gelir. Bununla şurası açık olmalıdır: Bütün kategorisi silinip atılamaz, fakat başarısız bir bütün olarak o, bir ufuktur, bir temel değildir. Eğer toplum belirli bir ontik içerik – son kertede ekonomi, halk ruhu, sistemik tutarlık veya herhangi başka bir şey – tarafından birleştirilmiş olsaydı, bütünlük katı anlamıyla kavramsal düzeyde *doğrudan* temsil edilebilirdi. Hâl böyle olmadığına göre, hegemonik bir bütünleştirme, radikal bir girişimi – yani, önsel olarak (*a priori*) belirlenemeyen bir girişimi – ve saf kavramsal algıdan çok farklı anlamlandırıcı oyunlarla ilgilenmeyi gerektirir. Göreceğimiz gibi, duygusal boyut burada merkezî bir rol oynar.

3. *Retorik*. Ne zaman düz-anlamlı bir terim, mecazî bir terim tarafından ikame edilse orada retorik bir yer değiştirme vardır. Yukarıdaki tartışmayla yakından ilişkili bir noktayı vurgulamama izin verin. Cicero, retorik araçların kökeni hakkında düşünürken,[3] ilkel bir toplum evresi hayal etti. Burada, adlandırılması gereken şeyler dilde var olan sözcüklerden fazlaydı, öyle ki sözcükleri, kendi düz, ilksel anlamlarından saptırarak birden çok anlamda birden kullanmak gerekiyordu. Ona göre, bu sözcük kıtlığı, hiç kuşku yok ki saf haliyle ampirik bir yoksunluğu temsil ediyordu. Ancak gelin bu yoksunluğun ampirik olmadığını, dilin bir koşulu olarak işlev gören, *özünde* adlandırılamaz bir şeyi adlandırmayı gerektiren dildeki *kurucu* bir tıkanmayla bağlantılı olduğunu hayal edelim. Bu durumda orijinal dil, düzanlamsal değil mecazî olurdu, çünkü adlandırılamayana adlar vermeksizin dil olmazdı bile. Klasik retorikte düzanlamlı bir terim tarafından ikâme edilemeyen mecazî bir terim, kullanımdan kaynaklanan bir kaydırmacadır (*catachresis*) (örneğin 'sandalyenin *bacağı*'ndan söz ettiğimizde).Bu sav, anlamdaki herhangi bir bozulmanın, kökeninde

---

[3] Bkz. Patricia Parker. "Metaphor and Catachresis", içinde J. Bender ve D. E. Wellberg (der.), *The Ends of Rhetoric: History, Theory, Practice*, Stanford. CA. Stanford University Pres. 1990.

düzanlamlı terimin kolayca aktarmayacağı bir şeyi ifade etme ihtiyacında olduğu gerçeğiyle yüzleştiğimizde genelleştirilebilir. Bu anlamda kullanım hatası tikel bir mecazdan daha fazlasıdır: O, retorik olmanın kendisinin ortak paydasıdır. Burası bu savı, benim daha önce hegemonya ve boş gösterenler hakkındaki iddialarıma bağlayabileceğim bir noktadır: Boş gösteren hem zorunlu hem de olanaksız bir nesneyi adlandırma ihtiyacından, anlamlandırmanın, her halükârda herhangi bir anlamlandırma sürecinin önkoşulu olan o sıfır noktasından ileri geliyorsa, hegemonik operasyon, köküne kadar kullanım hatasına bağlı olacaktır. Göreceğimiz gibi 'halk'ın politik inşası, bu nedenle, özünde kullanım hatasına bağlıdır.

'Halk'ın üretimine müdahale eden söylemsel araçları açığa çıkarmak için retorik hakkında sonradan daha fazla şeyin söylenmesi gerekeceği halde, konuyu şu ânda burada bırakabiliriz. Ancak bir noktanın daha üzerinde odaklanmaya gerek vardır. Hegemonik bir ilişkide, bir tikel farkın kendisini aşan bir bütünü temsil etmeyi üstlendiğini belirttim. Bu, klasik retoriğin cephaneliği içinde özel bir mecaza açık bir merkezilik kazandırır: Kapsamlama (*synecdoche*) (bütünü temsil eden parça). Bu ayrıca kapsamlamanın, sınıflandırma gereği eğretileme ve düz-değişmece gibi öteki mecazlara eklenecek olan yalnızca bir tane daha retorik araç olmadığını, fakat farklı bir ontolojik işleve sahip olduğunu ima eder. Retorik sınıflandırmanın genle temelleriyle ilişkili olmasından dolayı bu kitabın konusunu aşan bu meselenin tartışmasına burada girişemem. Geçerken yalnızca şunu ifade edeceğim: Retorik sınıflandırmaları, klasik ontolojinin kategorilerine yardımcı olmuştur ve bu ikincisinin soruşturulması, ilkinin ilkeleri açısından önemli sonuçlar elde etmekte verimsiz olmayacaktır.

Artık popülizm tartışmamız için gerekli önkoşulların çoğuna sahibiz.

Talepler ve popüler kimlikler

Bir ilk kararın alınması gerekiyor. Analizimizin en küçük birimi ne olacak? Her şey bu sorunun yanıtının etrafında dönmektedir. En küçük birimimiz olarak bizatihi grubun kendisini almaya karar verebi-

liriz; böylesi bir durumda popülizmi hâlihazırda oluşmuş bir grubun ideolojisi veya hareket tarzı olarak – yani, kendisinden farklı bir toplumsal gerçekliğin ifadesi (gölge fenomeni) olarak göreceğiz. Ya da popülizmi, grubun birliğini sağlayan bir yol olarak görebiliriz. Birinci seçeneği tercih edersek ânında 1. Bölüm'de tarif ettiğim tuzaklarla karşı karşıya kalırız. Ikinciyi seçersek – ki ben öyle yapmamız gerektiğini düşünüyorum – bunun fiilî sonuçlarını kabul etmemiz gerekir: 'halk' ideolojik bir ifadenin doğasıyla ilgili bir şey değildir, toplumsal failler arasındaki gerçek bir ilişkidir. Başka bir ifadeyle grubun birliğini inşa etmenin bir yoludur. Açıktır ki bunu yapmanın tek yolu değildir. Toplumsal olanın içerisinde işleyen ve popülist olandan farklı kimlik çeşitlerini mümkün kılan başka mantıklar vardır. Popülist bir eklemlenme pratiğinin özgüllüğünü ölçmek istiyorsak gruptan daha küçük birimleri ayırmak ve popülizmin ortaya çıkardığı birlik türünü belirlemek zorundayız.

Kendisinden başlayacağımız en küçük birim 'toplumsal talep' kategorisine denk düşer. Başka bir yerde de işaret ettiğim gibi,[4] 'talep' (*demand*) kavramı İngilizcede belirsizdir: Rica, dilek anlamına gelebileceği gibi, hak talep etmek, istemek anlamına da gelebilir ('bir açıklama talep etmek'te olduğu gibi). Bu anlam belirsizliği, yine de, amaçlarımız açısından yararlıdır çünkü dilekten talep etmeye geçişte popülizmin ilk betimleyici özelliklerinden birini bulacağız.

Yalıtılmış taleplerin nasıl ortaya çıktıklarına ve kendi eklemlenme süreçlerine nasıl başladıklarına dair bir örnek vermeme izin verin. Bu örnek, hayali olmasına rağmen, Üçüncü Dünya ülkelerinde yaygın biçimde yaşanan bir duruma çok iyi uymaktadır. Gelişmekte olan bir sanayi kentinin eteklerindeki gecekondularda ikâmet eden geniş bir tarım göçmeni kitlesi düşünün. Konut sorunları ortaya çıkar ve bunlardan etkilenen bir grup insan yerel otoritelerden bir çözüm ister. Burada başlangıçta belki de yalnızca bir *dilek*ten ibaret olan bir *talep* söz konusudur. İstek yerine getirilirse bu meselenin sonu olur; yerine getirilmezse insanlar, komşularının aynı biçimde yerine getirilme-

[4] "Populism: What is in the Name?", içinde F. Panizza (der.). *Populism and the Mirror of Democracy*, Londra ve New York, Verso, 2005.

miş su, sağlık, okul vb başka sorunları olduğunu fark etmeye başlayabilirler. Durum bir süre değişmeden kalırsa, doyurulmamış taleplerin birikimi ve onları *farklılık* biçiminde (her biri diğerlerinden soyutlanmış olarak) özümseme konusunda kurumsal sistemin artan yetersizliği söz konusu olur ve talepler arasında bir *eşdeğerlik* ilişkisi kurulur. Sonuç, eğer dış etmenlerce kösteklenmemiş olursa kolayca kurumsal sistemi halktan ayıran genişleyen bir yarık olabilecektir.

Öyleyse burada elimizde, bir iç sınırın oluşumu, bir doyurulmamış talepler eşdeğerlik zincirinin ortaya çıkması dolayısıyla yerel politik yelpazenin kutuplaşması vardır. *Dilekler*, *hak taleplerine* dönüşmektedirler. Doyurulmuş olsun olmasın yalıtılmış kalan bir talebe, *demokratik talep* adını vereceğiz.[5] Eşdeğerliğe dayanan eklemlenmeleri dolayısıyla daha geniş bir toplumsal öznellik oluşturan, *popüler talepler* adını vereceğimiz talep çoğulluğu, henüz başlangıç düzeyinde, 'halkı' potansiyel bir tarihi aktör olarak oluşturmaya başlar. Burada embriyo halinde popülist bir konfigürasyonla karşı karşıyayız. Elimizde hâlihazırda popülizmin iki önkoşulu var: (1) 'halkı' iktidardan ayıran içsel antagonist sınırın oluşumu ve (2) 'halk'ın ortaya çıkışını mümkün kılan eşdeğerliğe dayanan bir talep eklemlenmesi. Politik hareketlilik daha üst bir düzeye ulaşmadan ortaya çıkmayan üçüncü bir önkoşul daha vardır. Eşdeğerlikleri o noktaya varıncaya kadar belirsiz bir dayanışmadan öteye geçmemiş olan çeşitli taleplerin istikrarlı bir anlamlandırma sistemiyle bütünleşmesi.

Bir süre daha yerel düzeyde kalırsak yokluklarında popülizmin var olamayacağı bu eşdeğerliklerin ancak daha ileri bazı adımlar atıldığında, hem eşdeğerlik zincirlerinin genişlemesi hem de kendi sembolik birleşmeleri aracılığıyla nasıl pekiştirilebileceğini açıkça görebileceğiz. George Rudé tarafından tarif edilen endüstri öncesi gıda ayaklanmalarını örnek olarak alalım.[6] Daha temel düzeyde kısa ömürlü (*ephimerous*) bir eşdeğerlik kurabilen – kitle kuramcılarının 'bulaşıcılığına' tekabül eden – 'örneğin zorlayıcılığı'dır. Örneğin 1775'te

---

[5] "Demokratik talep" kavramının "demokratik" bileşeni hakkında bu bölümün ekine bakınız.

[6] George Rudé. *The Crowd in History: A Study of Popular Disturbances in France and England (1730-1848)*, New York, Londra, Sidney. John Wiley & Sons, 1964.

Paris bölgesindeki Mısır Ayaklanmalarında, "kontrol altındaki kimi merkezî noktada başlatılan eşzamanlı bir patlama olmaktan uzak olan [ayaklanmalar], yalnızca yerel girişime değil, aynı zamanda durumun zorlayıcılığına cevaben ortaya çıkmış küçük parlamalar dizisiydi. ... Magny'de, söz gelimi, halkın (27 kilometre uzaklıktaki) 'Pontoise'daki isyanla kışkırtıldığı' bildirildi; Gonesse'in güneyinde alıcılar tarafından önerilen düşük fiyatları desteleyecek biçimde 'ekmeğin fiyatının bunun gibi başka olaylar da anılabilirdi.'[7] Bu ilk ayaklanmaların Devrim sırasındakilerle kıyaslandığındaki başarısızlığı, bir yandan bunların eşdeğerlik zincirlerinin diğer toplumsal kesimlerin taleplerine uzanmamış olmasıyla, öte yandan da köylülerin kendi taleplerini bir diğer eşdeğerlik halkası olarak kaydedebilecekleri hiçbir statüko karşıtı ulusal söylemin olmamasıyla açıklanmaktadır. Rudé bu konuda oldukça açıktır:

> bu [başarısızlıkları], kendilerini ordu, Kilise, hükümet, kent burjuvazisi ve toprak sahiplerinin birleşik muhalefetleriyle .... karşı karşıya bulan bu ilk isyancıların yalıtılmış olmaları yüzündendi. ... Yine, – en önemlisi budur – 'özgürlük', halk egemenliği ve İnsan Hakları gibi, daha sonra alt ve orta sınıfları ortak bir düşmana karşı işbirliğine itecek olan yeni fikirler, henüz kırsal ve kentsel yoksullar arasında dolaşmaya başlamamıştı. ... Tek hedef, çiftçi veya zengin köylü, tohum tüccarı, değirmenci veya fırıncıydı. ... Ortada politik eylem yoluyla hükümeti veya kurulu düzeni devirmek, yeni çözümler öne sürmek, hattâ yakınmaları gidermek sorunu yoktu. İşte su katılmamış haliyle on sekizinci yüzyıl gıda ayaklanması budur. Devrim sırasında benzer hareketler görülecektir fakat bunlar, hiçbir zaman aynı kendiliğindenlik ve politik masumiyet derecesine sahip olmayacaktır.[8]

Burada ikili bir örüntü görüyoruz: Bir yandan, eşdeğerlik zinciri ne kadar genişlerse onun bileşimine giren bağlantıların doğası o kadar karışık olacaktır: "Kalabalık ayaklanabilir, çünkü, açtır veya öyle olmaktan korkmaktadır, çünkü derin bir toplumsal yakınma içindedir, çünkü âcil bir reform veya bir dönüm noktası aramaktadır, çünkü bir

---

[7] A.g.e.. s. 29.
[8] A.g.e., s. 31.

düşmanı alt etmek veya bir 'kahraman'ı alkışlamak istemektedir. Fakat bu nedenlerden biri nadiren tek başınadır."[9] Öte yandan yüzleşme, sadece parça parça olaylardan fazla bir şey olacaksa müdahil olan güçler, eşdeğer bileşenlerin *bazısına*, onları diğerlerinden ayıracak bir demirleme rolü yüklemelidirler. Bu görüş açısından Rudé, bir ayaklanmanın görünüşteki sâikleriyle "altta yatan sâikleri ve bu tarz kargaşalarda dikkate değer bir rol oynamış olan geleneksel mitler ve inançlar – kalabalık psikologları ve sosyal bilimcilerin 'temel' veya 'genelleşmiş' inançlar diye terimleştirdikleri inançlar"[10] arasında ayrım yapar. Rudé, 'düzleyici' güdüyü, sermaye yenileşmesine duyulan antipatiyi, 'adalet'in halkın 'babası' veya koruyucusu olarak Kral ile özdeşleştirilmesini, bir dizi dinsel veya mutluluk çağı temalarıyla birlikte tartışmaktadır. Bütün bu temalar, açıkça fark edilebilir bir örüntüyü gösterir: bunlar, söz konusu olan taleplerin gerçek maddî içeriklerinden farklı bir role sahiptir – aksi takdirde bu taleplere temel ya da tutarlık kazandıramazlardı. Örneğin 'düzleyici güdü' hakkında Rudé şunları iddia etmektedir:

> Yoksulları; zenginlerin, *büyüklerin (les grands)* ve hükümet görevlileri, feodal lordlar, kapitalistler veya orta sınıf devrimci liderler olup olmadıklarına bakılmaksızın yetki sahibi olanların aleyhine temel düzeyde bir toplumsal adalet aramaya iten geleneksel bir 'düzleyici güdü' vardır. [Bu güdü], rakip kesimlerin sloganları ötesinde militan *sans-culotte*'un [Cumhuriyetçi'nin] 'Kilise ve Kral' yanlısı isyancıyla veya kendi milenyumunu arayan köylüyle buluştuğu ortak temeldir. ... [K]alabalığın 'düzleyici' güdüsü, kolaylıkla dizginlenerek radikal bir gerekçe kadar radikal olmayan bir gerekçe yararına da kullanılabilir.[11]

Rudé'nin sözünü ettiği diğer örnekler aynı biçimde anlatıyor: Gordon ayaklanmaları sırasında kalabalıklar, genelde Katoliklerden daha çok *zengin* Katoliklere saldırdı; 'Kilise ve Kral' kargaşasında, Napoli'deki halk Jakoben'lere, yalnızca ateist Fransızların müttefiki oldukları için değil, fakat asıl olarak atarabalarında gezindikleri için saldırdı;

---

[9] A.g.e., s. 217.
[10] A.g.e., s. 224.
[11] A.g.e., s. 224 – 5.

Vendée sırasında, köylüler devrimci Paris'e karşı ayaklandılarsa bunun nedeni, zengin kentten yerel toprak sahibinden daha çok nefret etmeleriydi. Sonuç açıktır: Bu 'düzleyici güdü', çok ayrı toplumsal içeriklere bağlanabilse de, kendi içinde kendisine ait bir içeriğe sahip olamaz. Bunun anlamı, bu güdünün içinden tanındığı, ardışık somut içeriklere dünyevî bir süreklilik duygusu veren bu imgelerin, sözcüklerin vb.nin, tam olarak benim boş gösterenler olarak adlandırdığım şey gibi işlev görmesidir.

Bu bize popülizm yaklaşımı için iyi bir başlangıç noktası sağlamaktadır. [Bu yaklaşımın] geliştirilmiş kavramını ayrıntılı biçimde ele almak için gerekli üç yapısal boyut, özünde, az önce atıfta bulunduğum yerel hareketliliklerde kapsanmaktadır: Talepler çoğulluğunun bir eşdeğerlik zincirinde birleşmeleri, toplumu iki kampa bölen iç sınırın inşası, eşdeğerlik zincirinin basit biçimde eşdeğerlik halkalarının toplamından niteliksel olarak daha fazla bir şey olan popular kimliğin inşası aracılığıyla pekiştirilmesi. Bu bölümün kalan kısmı, bu üç boyutun her birinin ardı ardına tartışılmasına ayrılacaktır. Bununla birlikte bu incelemenin sonunda ulaşacağımız popülizm kavramı, nihai olmayacaktır, çünkü iki – anlama açısından zorunlu – basitleştirici varsayımın işleyişine dayanmaktadır. Bu iki varsayım, 5. Bölüm'de sırasıyla elenecektir. Ancak o zaman, tam anlamıyla geliştirilmiş bir popülizm kavramını sunacak durumda olacağız.

Eşdeğerliklerin serüveni

Yerel ayaklanmalardan popülizme geçtiğimiz zaman, çözümlememizin boyutlarını zorunlu olarak genişletmemiz gerekir. Klasik biçimleri içinde popülizm, daha geniş bir topluluk gerektirir ki böylece eşdeğerlik mantıkları yeni ve daha heterojen toplumsal grupları boylu boyunca kat etsin. Bu genişleme, yine de daha kısıtlı, sınırlandırılmış hareketliliklerin gizleme eğiliminde olduğu eşdeğerlik mantıklarının bazı özelliklerini daha açıkça ortaya koyacaktır.

Şimdi demokratik ve popüler talepler arasında daha önce kurulan ayrıma geri dönelim. Bunlardan ikincisi hakkında zaten bir şeyler biliyoruz: Bunlar, oluşturulmaları için bir talepler çoğulluğunun eşde-

ğerliğini gerektirirler. Ancak demokratik taleplerle ilgili pek az şey söyledik: Bildiğimiz tek şey, bunların yalıtılmış kaldıklarıdır. Neyin karşısında yalıtılmış? Bu her şeye karşılık monadik bir yalıtılma değildir, çünkü biliyoruz ki [demokratik bir talep] öteki taleplerle bir eşdeğerlik ilişkisi içine girmiyorsa bunun nedeni onun *doyurulmuş* bir talep olmasıdır (5. Bölüm'de yüzen gösterenlerin statüsüne bağlı olan farklı bir tür yalıtılmayı tartışacağım). Şu halde yerine getirilmeyen bir talep yalıtılmış kalamaz; kurumsal/ayrımsal bir bütünlüğe kaydedilir. Öyleyse toplumsal olan inşası için iki yolumuz vardır: ya bir tikelliğin – bizim durumumuzda taleplerin tikelliğinin – iddia edilmesi suretiyle – ki, bunun öteki tikelliklerle bağları ayrımsal türdendir (daha önce gördüğümüz gibi: pozitif terimler değil, yalnızca farklar) ya da bütün tikelliklerin eşdeğer olarak ortaklıkları vurgulanarak tikellikten kısmi olarak feragat edilmesiyle. Toplumsal ikinci tarzda inşası, bildiğimiz gibi, birincisinde söz konusu olmayan antagonist bir sınırın çizilmesini içermektedir. Toplumsalı inşa etmenin birinci biçimini *fark mantığı*, ikincisiniyse *eşdeğerlik mantığı* olarak adlandırmaktaydım. Görünen o ki, popülizmin ortaya çıkışının önkoşullarından birinin eşdeğerlik mantığının fark mantığının aleyhine genişlemesi olduğu sonucunu çıkarabileceğiz. Bu pek çok bakımdan doğrudur, fakat konuyu burada bırakmak tartışmayı çok kolay ve ucuz yoldan kazanmak olacaktır, çünkü burada eşdeğerliğin ve farkın birbirleriyle basit biçimde ve birbirlerini dışlayan sıfır toplamlı bir ilişki içinde oldukları önceden kabul edilecektir. Durum çok daha karmaşıktır.

Bu noktada söylemsel bütünleştirme tartışmamıza geri dönebiliriz. Gördük ki dışlamanın olmadığı hiçbir bütünleştirme yoktur ve bu türden bir dışlama özdeşliğin tamamının, onu öteki özdeşliklere bağlayan/ onlardan ayıran kendi ayrımsal doğası ile onun dışlanmış öğeye karşı bütün ötekilerle eşdeğerlik bağı arasında bölünmesini gerektirmektedir. Hegemonik bağlantının yaratmayı başardığı kısmî bütünleştirme, bu bölünmeyi yok etmez, hattâ tam tersine bu bölünmeden kaynaklanan yapısal olasılıklar üzerinden işlemesi gerekir. O halde hem fark hem de eşdeğerlik kendilerini birbirlerine yansıtmak zorundadır. Bu nasıl olabilir? Sonradan kuramsal bir sonuca varmak üzere aykırı iki örnek vereceğim.

Refah devletini kendi nihai ufku olarak varsayan bir toplum, toplumsalı inşa etmek için yalnızca ayrımsal mantığın meşru bir yol olarak kabul edileceği bir toplumdur. Sürekli genişleyen bir sistem olarak anlaşılan bu toplumda, herhangi bir toplumsal ihtiyaç, ayrımsal olarak karşılanacaktır ve içsel bir sınır oluşturmak için hiçbir temel olmayacaktır. Bu toplum, kendisini başka herhangi bir şeyden ayıramadığı için kendisini bütünleştiremeyecektir, bir 'halk' yaratamayacaktır. Gerçekte olan şey, oluşumu sırasında belirlenmiş engellerin – özel girişimsel açgözlülük, yerleşik çıkarlar vb. – bu toplumun destekçilerini düşmanlar belirlemeye ve eşdeğerlik mantıklarına dayanan bir toplumsal bölünme söylemini yeniden ortaya atmaya zorlamasıdır. Bu şekilde, refah devleti savunusu etrafında oluşan kolektif özneler ortaya çıkabilir. Aynı şey, neo-liberalizm için de söylenebilir: O da kendisini çatlaksız toplumlara ulaşmanın çaresi olarak sunar – bir farkla ki bu kez işin sırrı devlette değil, piyasadadır. Sonuç aynıdır: Belli bir noktada Margaret Thatcher "engeller" buldu, sosyal güvenlik asalaklarını ve diğerlerini kınamaya başladı ve çağdaş İngiliz tarihinin en saldırgan toplumsal bölünme söylemlerinden biriyle nihayete erdi.

Durum, eşdeğerlik mantıklarının perspektifinden de benzerdir. Eşdeğerlikler zayıflayabilir, fakat farkları evcilleştiremez. İlk olarak şurası açıktır ki eşdeğerlik, farkları elemeye *çabalamaz*. Başlangıçtaki örneğimizde her şeyden önce bir tikel toplumsal talepler dizisinin kösteklenmiş olması nedeniyle idi ki, eşdeğerlik kurulmuştu – eğer taleplerin tikelliği ortadan kalkarsa eşdeğerlik için de bir zemin kalmaz. O halde fark eşdeğerlik içinde hem onun temeli olarak hem de onunla bir gerilim ilişkisi içinde işlemeye devam eder. Bir örnek verelim. Fransız Devrimi sırasında ve özellikle de Jakoben döneminde "halk", bildiğimiz gibi, bir eşdeğerlik inşasıdır ve dönemin bütün politik dinamiği, onu eşdeğerlik zincirinin evrenselliği ve zincirin her bir halkası olan taleplerin tikelliği arasındaki gerilim açısından değerlendirmediğimiz sürece anlaşılmaz olacaktır. Bu tür bir zincirdeki işçi taleplerini ele alalım.[12] Bütün devrimci dönem, işçilerin talepleri

[12] A.g.e., Bölüm 8.

ve radikal halkçı demokrasinin eşdeğerlik söylemi arasındaki gerilim – benzerleri arasından bir tanesi – tarafından işaretlenmişti. Bir yanda devrimci kampa dahil olan işçilerin talepleri resmî devrimci söylemde çelişkili bir tarzda yansıtılmaktaydı: Devrimci söylem taleplerı kolayca yok sayamazdı ve bu kısmen tanıma kısmen bastırma biçiminde zikzaklı bir harekete götürdü. Öte yandan kimi tereddütler işçi eylemlerinde de ayırt edilebilmektedir. *Sans-culotte*'ların [Cumhuriyetçiler], Hébert ve yandaşları aracılığıyla Paris Komünü'nü kontrol ettikleri sırada işçilerin toplumsal taleplerine ilişkin yaygın bir politik onay söz konusuydu; fakat Nisan 1794'teki düşüşlerinin ve bunu izleyerek *sans-culotte*'ların "halk derneklerinin" kapanmasının ardından henüz başlamış olan işçi örgütlenmeleri dağıldı. Daha sonra yıl içinde, Paris'te yeni ücret oranlarını belirleyen Genel Maksimum yasasının çıkarılması üzerine işçilerin protesto hareketleri yeniden ortaya çıktı; bunlar, Robespierre'in, sonra da Komün'ün düşüşünde önemli bir unsur oldu. İnfaz alanına götürülen Komün'ün konsülleri, kendilerine '*Foutu maximum*!' ['İşin bitti Maximus'] diye bağıran düşman bir işçi kitlesiyle çevrelenmişlerdi. Fakat sonradan yeni yöneticiler piyasa kanunlarının işlemesine izin verdiler; bu hızlı bir enflasyona ve ücretlerde düşüşe yol açtı. Bu kez, işsizlik krizinin tam ortasında toplumsal protesto, daha geleneksel yiyecek ayaklanmaları biçimini aldı. Bu karmaşık tarihin gösterdiği şey, devrim döneminin hiçbir anında eşdeğerlik/fark geriliminin gerçekten kırılmadığıdır. Devleti kontrol edenler, işçi taleplerine teslim olmadılar fakat onları yok da sayamadılar; işçilerse, kendi açılarından, hiçbir noktada kendi özerkliklerini devrimci kamptan kopma noktasına taşımayı göze alamadılar. Daniel Guérin'in şimdi değersiz sayılan bir kitabında iddia ettiği gibi, bağımsız bir sınıf savaşı için yeni bir bölüm başlatmak sorusu hiçbir ânda söz konusu olmamıştı.[13]

Ancak bütün bunlar bizi nereye götürmektedir? Eşdeğerlik ve farkın nihai olarak birbirleriyle uyumsuz olduklarını göstermiştim; bununla birlikte bunlar, toplumsalın inşasının zorunlu koşulları olarak

---

[13] Daniel Guérin, *La lutte de classes sous la première République (1793-1797)*, Paris, Gallimard, 1946, 2 C.

birbirlerini gerektirirler. Toplumsal olan, bu indirgenemez gerilimin odağından başka bir şey değildir. Peki bu durumda ya popülizm? Eğer bu iki mantık arasında nihai bir ayrım mümkün değilse, eşdeğerlik ânının ayrıcalıklı kılınması hangi anlamda buna özgü olurdu? Ve özellikle, "ayrıcalıklı kılmanın" bu bağlamda anlamı ne olurdu? Konuyu özenle ele alalım. Bütünleştirme, hegemonya ve boş gösteren hakkında söylediklerim bu bulmacayı çözmek için gerekli ipuçlarını bize vermektedir. Bir yandan, *bütün* toplumsal (yani söylemsel) kimlik, – tıpkı dilbilimsel özdeşliklerin hem sözdizimsel kombinasyon ilişkilerinin hem de paradigmatik ikâme ilişkilerinin yeri olması gibi – fark ve eşdeğerliğin buluşma noktasında kurulur. Öte yandan, ancak, toplumsal içinde esaslı bir düzensizlik vardır, çünkü daha önce gördüğümüz gibi, bütünleştirme, bir fark öğesinin olanaksız bütünün temsilini üstlenmesini gerektirmektedir (*Solidarnosc* sembolleri, örneğin, Gdansk'taki bir grup işçinin tikel talepleri olarak kalmadı, ama bir baskı rejimine karşı daha geniş bir halk kampını işaret etmeye başladı.) Böylelikle belirli bir özdeşlik bütün farklar alanından çekilir ve bu bütünleştirme işlevini taşır hale getirilir. Bu – önceki soruyu cevaplandırmak üzere – tam olarak *ayrıcalıklı kılmanın* anlamıdır. Eski bir fenomenolojik kategoriyi yeniden dirilterek bu işlevin, toplumsal olanın ufkunu, onun içinde temsil edilebilir olanın sınırını yaratmayı kapsadığını söyleyebiliriz (sınır ve bütünlük arasındaki ilişkiyi daha önce tartışmıştık).

Kurumsal ve popülist bütünleştirmeler arasındaki fark, kapitone noktaları olarak bir söylemsel oluşum bütünlüğünü yapılandıran bu ayrıcalıklı, hegemonik gösterenler düzeyinde bulunabilir. Fark ve eşdeğerlik, her iki durumda da mevcuttur ama kurumsallaştırıcı söylem, söylemsel oluşumun sınırlarını topluluğun sınırlarıyla örtüştürme çabasında olanıdır. O yüzden evrensel "farklılaşma" ilkesi, bu homojen toplulukçu uzam içinde baskın eşdeğerlik haline gelecektir. (Söz gelimi, Disraeli'nin "tek ulus"unu düşünün.) Bunun tersi popülizm içinde yer alır: Bir dışlayıcı hat, toplumu iki kampa böler. Bu durumda "halk", topluluk üyelerinin toplamından daha az bir şeydir: yine de tek meşru bütünlük olarak anlaşılma arzusunda olan kısmî bir unsurdur. Gündelik dile çevrilmiş olan geleneksel terminoloji, bu farkı

belirginleştirir: Halk, *populus*, bütün yurttaşların birliği veya *plebler*; ayrıcalıkları olmayanlar olarak anlaşılabilir. Ancak bu ayrım bile tam olarak yöneldiğim şeyi kavramamaktadır. Çünkü ayrım kolaylıkla hukukta tanınan bir ayrım olarak görülebilir, ki bu durumda kendi bütünleyici parçalarının tamamına evrensel bir meşruiyet kazandıran homojen bir uzam içindeki bir ayrımdan ibaret olacaktır – yani, onun iki terimi arasında antagonist bir ilişki olmayacaktır. Popülizmin "halk"ı için, daha çok şeye ihtiyacımız vardır: Tek meşru *populus* olduğu iddiasından olan bir *pleb*'e – yani, bir topluluğun bütünü olarak işlev görmeyi isteyen bir kısmiliğe – ihtiyaç duyarız. ('Bütün iktidar Sovyetlere' – diğer söylemlerdeki eşdeğerleri – tam anlamıyla popülist bir iddiaydı.) Kurumsalcı bir söylemde ise, farklılığın, tek meşru eşdeğer olduğu iddiasında olduğunu görmüştük: Daha geniş bir bütünlüğün içinde bütün farklar eşit biçimde geçerli kabul edilirler. Popülizmde ise, bu simetri bozulur: Kendisini bütünle özdeşleyen bir parça söz konusudur.

O halde, zaten bildiğimiz gibi, toplulukçu bir uzam *içerisinde* radikal bir dışlama yer alacaktır. İlk durumda ayrımsallık ilkesi tek baskın eşdeğerlik olarak kalabilir; ikincisinde ise bu yeterli olmaz: Topluluk içinde çok etkin bir gücün yadsınması popüler zincirin bütün halkalarının bütün fark iddialarını ortak bir paydada billurlaştıran özdeşlik ilkesiyle özdeşleştirilmesini gerektirir – ve ikincisi, elbette, *pozitif bir sembolik ifade* gerektirir. Bu, *demokratik* talepler olarak adlandırdığımız şeyden *popüler* taleplere geçiştir. İlki, genişleyen bir hegemonik oluşumun içine yerleştirilebilir; ikincisi, hegemonik oluşumun bizzat kendisine karşı bir meydan okumadır. Meksika'da, *Devrimci Kuruluş Partisi*'nin [Partido Revolucionario Institucional – PRI] hegemonyası döneminde, politik jargon, Gramsci'nin terimleriyle sistemin *dönüşümcü* bir biçimde özümseyebileceği nokta taleplerle *el paquete* (paket) olarak adlandırılan birleşik bir bütünlük olarak sunulan eşzamanlı talepler dizisini birbirinden ayırmak için kullanıldı. Rejim yalnızca bu ikincisiyle pazarlığa hazır değildi, bunlar genellikle acımasız bir baskıyla karşılaştı.

Bu noktada bir anlığına Freud tartışmamıza geri dönebiliriz. Freud'un örgütlenme aracılığıyla bireyin işlevlerini üstlenen ve lider ge-

reksinimini ortadan kaldıran grup kavramı, hemen hemen noktası noktasına tamamıyla benim fark mantığı dediğim şeyle yönetilen topluma denk düşmektedir. Biliyoruz ki bu tür bir toplum imkânsızdır ve yukarıda da belirttiğim gibi, Freud'un da bunu gerçekten uygulanabilir bir seçenek gibi değil de bir sınır kavram gibi gördüğünü düşünmek için yeterli temellerin olduğunu sanıyorum. Fakat onun karşı kutbu, *tek* libidinal bağı aşk olan dayanıklı grup da eşit ölçüde imkânsızdır. Ayrımsal tikellik boyutu – ki, gördüğümüz gibi eşdeğerlik ilişkisi altında işlemeyi sürdürmektedir – silinecektir ve eşdeğerlik basit bir özdeşliğe düşecekti. Bu durumda zaten hiçbir grup olmazdı. Freud'un lidere duyulan sevgiyi toplumsal bağı *pekiştirmenin* merkezî koşulu olarak işaret etmekten bu sevginin toplumsal bağın *kökeni* olduğunu öne sürmeye fazla hızlı geçtiğini düşünüyorum. Freud'un *sadece* lidere duyulan sevgiye dayanan gruplara verebildiği örnekler, bir kızlar grubunda kızlardan birinin sevgilisinden düş kırıklığı yaratan bir mektup alması üzerine yayılan histeri nöbeti veya ikinci bir örnekte bir şarkıcıya ya da piyaniste âşık olan bir başka kızlar grubu gibi oldukça geçici durumları kapsamaktadır – bu örneklerde özdeşleşme, yalnızca haset ve kıskançlığın tırmanmasının bir yoludur. Fakat tartıştığı gruplardan herhangi bir başkasına geçtiğimizde bu açıklama bariz biçimde yetersiz kalmaktadır. Askerler orduya, bu sevgi daha sonra grubun birliğini sağlamlaştırmak için ne denli önemli hale gelirse gelsin başkomutana duydukları sevgi *yüzünden* katılmazlar. Bununla birlikte, bu çözümlemeyi Freud'un yukarıda tartıştığım egodaki farklılaşmış bir eğilime olan referanslarıyla tamamlayacak olursak son derece farklı bir tabloyla karşı karşıya kalırız – bu, sahiden de bizim eşdeğerlik ve fark arasındaki zorunlu eklemlenmeye dair analizimizle bütün boyutlarıyla örtüşen bir tablodur.

Popülizm kavramına yakınlaşmak için bir adım – yalnızca bir adım – ilerledik. Şimdiye kadar, popülizmin toplumun iki kampa dikotomik bölünmesini gerektirdiğini – ki bunlardan birisinin de kendini bütün olma iddiasındaki bir parça olarak sunduğunu biliyoruz; ve bu ikilik toplumsal alanın antagonistik bölünmesini içerir; popüler kampın kendi kuruluşunun koşulu olarak çoklu toplumsal taleplerin eşdeğerliği üzerinden küresel bir kimliğin inşasını gereksindiğini bi-

liyoruz. Ancak bu bulguların tam anlamı hem eşdeğerlik ve fark arasında 'popüler kimlik' adını verdiğimiz özel eklemlenmenin hem de antagonist sınırın söylemsel inşasının kapsamını daha belirgin biçimde oluşturmadığımız sürece zorunlu olarak belirsiz kalacaktır. Şimdi inceleyeceğimiz budur.

Antagonizm, fark ve temsil

Antagonistik sınır kavramımız, kendisine yüklediğimiz rolü yerine getirmek için – yani, toplumu iki uyumsuz eşdeğerlik zinciri etrafında yapılanmış indirgenemez iki kamp halinde düşünmek için neyi gerektirir? Açıktır ki, bir kamptan diğerine herhangi bir ayrımsal süreklilik üzerinden geçmemiz mümkün değildir.[14] Eğer belli bir kampın içmantığı aracılığıyla öteki kampa geçmemiz mümkün olursa, o zaman ayrımsal bir ilişkiyle ilgilenmekteyizdir ve her iki kampı birbirinden ayıran yarık, gerçek anlamda radikal değildir. Bölünmenin radikalliği, bölünmenin kavramsal olarak temsil edilemezliğini kapsar. Bu, Lacancı 'cinsel ilişki yoktur' özdeyişine benzer: İfade, görünen o ki, insanların cinsel ilişkiye girmedikleri anlamına gelmez; *anlamı,* bu tarz bir ilişkinin iki tarafının tek bir cinsellik formülünün altına sokulamayacağı biçimindedir.[15] Aynı şey antagonizm için de olur: Tam bölünme ânı – bizatihi hasmane (*antagonistic*) bir ân – kavramsal algıdan kaçar. Basit bir örnek bunu gösterecektir. İzleyen sıralamaya göre ilerleyen tarihsel bir açıklama varsayalım: (1) dünya piyasasında buğday talebindeki bir büyüme, buğday fiyatlarını yukarı iter; (2) bu durumda X ülkesindeki buğday üreticileri, üretimi arttırma eğiliminde olurlar; (3) bunun sonucunda, yeni araziler işgâl etmeye başlarlar ve bu amaçla geleneksel köylü topluluklarını yerlerinde tahliye etmek zorunda kalırlar; (4) o halde köylülerin topraklarından bu şekilde tahliye edilmelerine direnmekten başka seçenekleri yoktur. Bu serimlemede açık bir boşluk vardır: İlk üç nokta, nesnel bir dizinin

---

[14] Bkz. Laclau ve Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy,* Üçüncü Bölüm.

[15] Bu sav, Joan Copjec tarafından ikna edici bir biçimde, "Sex and the Euthanasia of Reason", içinde *Read My Desire,* Cambridge (MA)/Londra, MIT Press, s. 201-36'da geliştirilmiştir.

parçası olmakla doğal olarak birbirini izlemektedir, ama dördüncüsü tamamen farklı bir doğadadır: Diziye objektif açıklamanın sağlayamayacağı bir halka ilâve etmek için sağduyumuza veya 'insan doğası'na ilişkin bilgimize bir çağrıdır.

Bu halkayı fiilen *bütünleştiren* bir söyleme sahibiz, ama bu bütünleşme kavramsal anlama aracılığıyla olmaz. Bu kavramsal boşluğun anlamını takip etmek o denli güç değildir. Tümüyle kavramsal araçlarla olaylar dizisinin bütününü yeniden inşa etmeye muktedir olsaydık, antagonist yarılma kurucu olamazdı. Çelişki ânı, Hegel'in akıl kurnazlığında (*cunning of reason*) olduğu gibi, altta yatan ve tamamen rasyonel olan bir sürecin gölge fenomen cinsinden ifadesi olurdu: İnsanların antagonist ilişkileri yaşama biçimleriyle bu ilişkilerin gerçek anlamı arasında kapatılamaz açıklık olurdu. Bu nedenle diyalektik anlamda 'çelişki', toplumsal antagonizma içinde neyin sorun olduğunu kavramada bütünüyle yetersizdir. B, diyalektik olarak, A'nın yadsınması olabilir, fakat B'ye ancak A'da zaten içerilmiş olanın gelişmesi yoluyla varabilirim. A ve B, C'nin içinde *aufgehoben* [koruyarak aşma] olduğunda, çelişkinin kavramsal olarak bütünüyle hâkim olunabilir diyalektik bir dizinin parçası olduğunu çok daha açık biçimde görebiliriz. Oysa eğer antagonizma kesin kurucuysa, antagonist güç, kesinlikle üstesinden gelinebilen ancak diyalektik olarak telafî edilemeyene dışsallık gösterir.

Bunun ancak dikişsiz bir nesnel alanın diğer kavramları – örneğin semiyolojik ayrımlar – aynı türden bir eleştiriye uğratılmazken, nesnelliği, tutarlı bir bütünde kavramsal olarak hâkim olunabilenle özdeşleştirdiğimiz için böyle olduğunu savunanlar olabilecektir belki. Söz gelimi, Saussure'ün farkları, kendi aralarında mantıksal bağıntılar gerektirmezler. Bu doğrudur, fakat bizim ortaya attığımız soruyla alakasızdır. Biz, *mantıksal* alanın evrenselliğini değil, bizatihi nesnelliğin evrenselliğini sorguluyoruz. Saussurecü farklar, içerisinde inşa edilecekleri sürekli bir uzamı yine de gereksinirler. Kurucu antagonizma, radikal sınır kavramı, aksine, *kırık* bir uzam gerektirir. Popüler kimliklerin ortaya çıkışı için bu kırılmanın çeşitli boyutlarını ve bunların sonuçlarını görmemiz gerekmektedir.

Burada yalnızca bizatihi bu kırılmaya içkin olan boyutları tartışa-

cağım. 'Halk'ın söylemsel inşası sorusunu ise izleyen bölüme bırakacağım. Şimdi çıkış sahnemize geri dönelim: Bir toplumsal talepler dizisinin engellenmesi, yalıtılmış demokratik taleplerden eşdeğer popüler taleplere geçişi mümkün kılar. İlk boyut, kırılmanın kökeninde toplumsal olanın uyumlu sürekliliğinde ortaya çıkan bir açıklığın deneyimlenmesinin olmasıdır. Topluluğun yitirilmiş tamlığı söz konusudur. Bu belirleyicidir: 'Halk'ın inşası, bu olmayan tamlığa ad verme çabası olacaktır. Toplumsal düzen içinde – başlangıçta ne kadar küçük olursa olsun – bir şeyin bu başlangıç kırılması olmaksızın ne antagonizma, ne sınır ne de en nihayetinde 'halk' olabilir. Ancak bu başlangıç deneyimi, yalnızca bir açıklığın deneyimi değildir. Gördüğümüz gibi açıklık, karşılanmamış olan bir talebe bağlıdır.[16] Fakat bu, tabloya talebi karşılamamış olan bir iktidarı eklemek demektir. Talep, her zaman birine sunulur. Dolayısıyla başından beri bir yandan karşılanmamış talepler ve öte yandan kayıtsız bir iktidar arasında iki karşıta bölünmeyle karşı karşıyayız. Burada *plebs*'in neden kendisini *populus* gibi, bütünün parçası olarak gördüğünü anlamaya başlıyoruz: Topluluğun tamlığı, *eksikli varlık* olarak yaşanan durumun yalnızca imgesel tersi olduğuna göre, bundan sorumlu olanlar, topluluğun meşru parçası olamazlar; bunlar arasındaki kopmanın geri dönüşü yoktur.

Bu bizi ikinci boyuta taşır. Gördüğümüz gibi demokratik taleplerden popüler olanlara geçiş, özne konumlarının çoğulluğunu gerektirir: Başlangıçta yalıtılmış olan talepler, toplumsal dokunun farklı noktalarında ortaya çıkarlar ve popüler öznelliğe geçiş, bunlar arasında eşdeğerlik bağı kurmayı gerektirir. Ancak bu popüler mücadeleler, bizi yepyeni bir sorunla karşı karşıya bırakır; bu, tam demokratik taleplerle ilgilendiğimiz sırada karşılaşmadığımız türden bir sorundur. Bu tür taleplerin anlamı, geniş biçimde bunların toplumun sembolik çerçevesi içerisindeki ayrımsal konumlarınca belirlenir ve ancak bunların engellenmeleri, onları yeni bir ışık altında teşhir eder. Fakat top-

---

[16] Kendimi daha açıkça ifade edeyim: Yalnızca, her türlü özneleştirmeyi önceleyen daha ilksel bir eksiklikte temellenmiş olduğu için tamamıyla mümkün olan eksikliğin olumlulaştırılmasından söz ediyoruz.

lumsal talepler dizisi çok kapsamlıysa parçalanmaya başlayan sembolik çerçevenin tâ kendisidir. Ancak bu durumda popüler talepler, daha önceden var olan ayrımsal çerçeve tarafından giderek daha az desteklenir: Geniş ölçüde bir yenisini oluşturmak zorundadırlar. Aynı nedenle, düşmanın kimliği de giderek daha fazla politik oluşum sürecine dayalıdır. Sınırlı mücadelelerde yerel meclise, sağlık sistemi sorumlularına ya da üniversite yetkililerine karşı savaştığımda, düşmanın kim olduğu konusunda görece daha kesin olabilirim. Fakat popüler bir mücadele, bütün kısmî mücadeleler arasında bir eşdeğerlik içerir ve bu durumda özdeşleşilen genel düşman çok daha az belirgin olur. Sonuçta iç politik sınır daha az belirlenmiş olacaktır ve bu belirlenime müdahil olan eşdeğerlikler pek çok farklı yönde işleyebilecektir.

Bu belirlenimsizliğin gerçek boyutları, en iyi şu düşünce tarzını dikkate aldığımızda anlaşılabilir. Gördüğümüz gibi hiçbir tikel içerik, kendi ontik özgüllüğünde hakiki anlamını bir söylemsel oluşumun içine kayıtlamamıştır – her şey içine yerleştiği eşdeğer ve ayrımsal eklemlenmeler sistemine bağlıdır. Söz gelimi 'işçiler' gibi bir gösteren, belli söylemsel yapılandırmalarda kendisini tikelci, parçalı bir anlamda kendini bitirirken, başka söylemlerde Peronist olanda örneğin – *bizatihi* halkın adı haline gelebilir. Vurgulanması gereken bu hareketliliğin, popülist çeşitlemelerin nasıl işlediklerini anlamak için özellikle önemli olan bir başka olasılığı daha içermekte oluşudur. Önceki analizimizden biliyoruz ki popülizm, toplumsal sahnenin ikiye bölünmüşlüğünü kapsar. Bu bölünme (aşağıda daha ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi), bütün bir antagonist kampın anlamını ('rejim', 'oligarşi', 'egemen gruplar' vb. düşman için; 'halk', 'ulus', 'sessiz çoğunluk' vb. baskılanan güçsüzler için – bu gösterenler, bu eklemleyici rolü, açıktır ki tarihsel bağlama göre edinirler) yoğunlaştıran kimi ayrıcalıklı mevcudiyetini gerektirir. Bu yoğunlaşma sürecinde, buna karşılık, iki boyutu birbirinden ayırmamız gerekir: Söylemsel olarak kurucu olan toplumsal bölünmenin *ontolojik* rolü ile belli koşullarda bu rolü üstlenen *ontik* içerik. Önemli nokta, *ontik* içeriğin rolünü yerine getirebilme yeteneğini belli bir aşamada, buna ihtiyaç sürse bile tüketebilmesidir ve – ontik içerikle ontolojik işlev arasındaki

ilişkinin belirsizliğini göz önüne aldığımızda – bu işlev, tamamıyla karşıt bir politik göstergenin gösterenlerince yerine getirilebilir. Bu yüzden sağ ve sol kanat popülizmleri arasında çok farklı yönlerde geçilmiş ve geçilebilir olan puslu bir boş alan vardır.

Bir örnek vereyim. Fransa'da çoğunlukla Komünist Parti aracılığıyla kanalize edilen, George Lavau'nun 'halk jürisi işlevi'[17] olarak adlandırdığı işlevi, sistemden dışlananların sesi olmakla yerine getiren bir sol-kanat protesto oyu geleneksel olarak var olmuştur. Öyle ki, bu dayanağını açıkça bir politik sınırın inşasından alan, bir '*peuple de gauche*' [solcu bir halk] yaratma çabasıydı. Komünizmin çöküşüyle ve Gaullistlerden pek de farklı olmayan Sosyalist Parti'nin ve destekleyicilerinin içinde olduğu bir Merkez kuruluşun oluşumuyla Sol ve Sağ arasındaki ayrım giderek silikleşti. Buna karşılık, radikal bir protesto oyuna olan ihtiyaç aynı kaldı ve sol-kanatın gösterenleri, toplumsal bölünmenin kampını terk ettiğinden bu kamp, sağ-kanadın gösterenlerince işgâl edildi. Toplumsal bölünmenin ifadesine duyulan ontolojik ihtiyaç, bölünmenin – artık onu oluşturma çabası içinde bile olmayan – sol-kanat söylemine olan ontik bağlılığından daha güçlüydü. Bu, eski Komünist seçmenlerin dikkate değer oranda Ulusal Cephe'ye harcketine tercüme edildi. Mény ve Surel'in belirttikleri gibi, "Fransız Ulusal Cephesi (UC) vakasında, çoğu çalışma, oyların aşırı sağcı partiye kayışının ağırlıkla atipik akıl yürütmeler izlediğini göstermeye çalışmaktadır. Böylece "sol Le Péncilik" (*gaucho-lepénisme)* ve "*ouvriro-lepénisme*" [işçi Le Penciliği] kavramlarının her ikisi de Fransız Ulusal Cephesi oylarının oldukça büyük bir miktarının, daha önce klasik Sol ya da Komünist Parti seçmen çevresine "dâhil olanlardan" geldiği bulgusundan kaynaklanır."[18] Sağ kanat popülizminin Batı Avrupa'daki bugünkü canlanışının benzer çizgiler

---

[17] Bkz. George Lavau, *À quoi sert le PCF*, Paris, Fayard, 1981.

[18] Yves Mény ve Yves Surel, *Par le peuple, pour le peuple. La populisme et les démocraties*, Paris. Fayard, 2000. s. 230. Yazarlar, Nonna Mayer'in bulgularına atıfta bulunmaktadırlar (230. Yazarlar, Nonna Mayer'in bulgularına atıfta bulunmaktadırlar (*Les Français qui votent FN*, Paris, Flammarion, 1999). 1988'de işçilerin ilk turda %68'i. ikinci turda %70'i Mitterand'a oy vermişken. üç yıl öncenin %18'ine karşılık 1997'de %30 oranında Le Pen'e oy verdiler.

üzerinde geniş ölçüde açıklanabileceğini düşünüyorum.[19] Popülizmden söz etmekte olduğumdan hareketle, ontolojik işlevle bunun ontik yerine getirilişi arasındaki bu asimetriyi radikal değişim söylemleriyle ilişkili olarak tanıttım, ama asimetri aynı zamanda farklı söylemsel konfigürasyonlarda da bulunabilir. Başka bir yerde savladığım gibi,[20] insanlar radikal bir *anomi* ile karşılaştıklarında *bir tür* düzen ihtiyacı, onu ortaya çıkaran fiilî ontik düzenden daha önemli hale gelir. Hobbes'un evreni, bu boşluğun abartılı bir çeşididir: Toplum, *tam* bir düzensizlik durumuyla (doğa durumu) karşı karşıya olduğu içindir ki Leviathan, sonuç düzen olduğu sürece, içeriğine bakılmaksızın ne yaparsa yapsın meşrudur.

Politik sınırların oluşumunda, dikkat etmemiz gereken son bir önemli boyut vardır. Bu boyut, eklemlenmeleri yoluyla "popüler" hale gelen talepler karmaşığı içindeki fark ve eşdeğerlik arasında tespit ettiğimiz gerilim ile ilişkilidir. Herhangi bir demokratik talep için, eşdeğerlik zincirine kayıtlanmak, karma bir kutsamadır. Bir yandan bu kayıt, hiç kuşku yok ki talebe aksi takdirde sahip olamayacağı bir vücut kazandırır. Talep, uçucu, geçici bir şey olmaktan çıkar, Gramsci'nin "mevzi savaşı" (*war of position*) adını verdiği şeyin, uzun dönemde var kalışını güvence altına alan söylemsel [kurumsal] bir birliğin parçası olur. Öte yandan "halk", kendisine ait stratejik hareket kanunlarına sahiptir ve hiçbir şey bu kanunların, bireysel demokratik taleplerin bazılarının içerdiği isteklerin feda edilmesine veya hiç değilse bunlardan temelli ödün verilmesine varmayacağının garantisi olamaz. Bu olasılık çok daha gerçektir, çünkü taleplerin her biri diğerlerine, *yalnızca*, önceden dikte edilmiş bir buluşmadan değil, olumsal söylemsel bir inşadan kaynaklanan eşdeğerlik zinciri aracılığıyla bağlanır. Demokratik talepler, kendi karşılıklı ilişkileri içerisinde, Freud'un gönderme yaptığı Schopenhauer'in oklukirpilerine benzer:[21] eğer birbirlerinden çok uzak düşerlerse üşürler; ısınmak için

---

[19] Bkz. Chantal Mouffe, "The End of Politics and the Challenge of Rigth-wing Populism", içinde Panizza (der.), *Populism and the Mirror of Democracy*.

[20] İçinde "Why do empty signifiers...".

[21] İçinde S. Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (1921), içinde James Strachey (der.), *The Standard Edition of the Psychological Works of Sig-*

birbirlerine çok yaklaşırlarsa dikenleriyle birbirlerini yaralarlar. Ancak yalnızca bu kadar da değildir: Soğuk ve sıcak arasındaki bu rahatsız değişimin söz konusu olduğu alan da – yani, "halk" – bireysel talepler için bir transfer bürosu (Clearing-house; *aklama merkezi*) gibi hareket eden tarafsız bir alan değildir sadece, çünkü çoğu vakada kendi talepleri olan bir temele dönüşür. Bu bitmemiş – ve bitmeyecek – ayrımsal ve eşdeğersel eklemlenmelerin bazı olası politik türlerine geri döneceğiz. Ancak şimdi, bunlardan yalnızca bir tanesine – ki bu oldukça gerçektir ve buna karşılık aşırı bir olasılıktır – , "halk"ın çözülüşünü içeriyor olmasından ötürü değinmek istiyorum: yani, her bir bireysel talebin – buna bağlı sonucu, diğer taleplerle olan eşdeğerlik bağlarının çözülmesiyle – egemen sistem içinde salt farklılık olarak özümlenmesi. O halde popülizmin akıbeti, katı bir biçimde politik sınırın akıbetine bağlıdır: eğer bu sınır çökerse, tarihsel bir aktör olarak 'halk' dağılır.

Gareth Stedman Jones'un bir dönüm noktası oluşturan ve şimdi klasikleşmiş olan makalesinde yer alan İngiliz Çartizminin dağılışının analizini bir örnek olarak ele alacağım.[22] Jones'un başlangıç noktası, Sanayi Devrimi'nin beraberinde getirdiği yerinden oluşlara yanıt olan bir toplumsal hareket olarak Çartizm'in egemen versiyonunun eleştirisidir. Stedman Jones'a göre Çartizm'in bu imgesinin dikkate almadığı şey, onu İngiliz radikalizminin ana akımına yerleştiren özgül söylemidir (Jones'un terimleriyle dil). Köklerini Whig oligarşisine karşı on sekizinci yüzyıl Tory muhalefetinden alan bu gelenek, Fransız Devrimi ve Napolyon Savaşları sırasında radikal bir dönüşüme uğratıldı. Baskın motifi toplum düşmanlarını ekonomik sisteme içkin bir şeye değil, tam aksine yerleştirmekti: Politik iktidarın denetimini ellerinde tutan asalak ve vurguncu gruplarca iktidarın kötüye kullanılmasına – Cobbett'in sözleriyle "eski yolsuzluk": "Eğer arazi kamusallaştırılabildiyse, ulusal borç likidite edilebildiyse ve para arzı üzerindeki banker tekeli kaldırılabildiyse, bunun nedeni, bütün bu mülkiyet tarzlarının emek ürünü olmamak gibi ortak bir niteliği pay-

---

-mund Freud, Londra, Vintage, 2001, C. 18, s. 101.

[22] G. Steadman Jones, "Rethinking Chartism". *Languages of Class: Studies in Working Class History 1832-1902*, Cambridge, Cambridge University Pres, 1983.

laşmalarıdır. İşte bu nedenledir ki, yönetici sınıfın ayırt edilen en güçlü özelliği, başıboşluğu ve asalaklığıdır."[23] Bunun toplumu ikiye bölen egemen söylem olması halinde, işçilerin talepleri, bu eşdeğerlik zinciri içinde yalnızca bir halka oluşturacaktı – olayların sırası ona artan bir merkezilik kazandırmasına rağmen. Her halükârda bu söylemin karakteristiği, işçi sınıfının *kısmî* söylemi olmak yerine, ilke olarak 'başıboşlara' karşı bütün üreticilere hitap eden popüler bir söylem olmasıdır: "Ayrım, öncelikle ekonomik anlamda yöneten ve sömürülen sınıflar arasında değildi, fakat daha çok politik iktidar tekeli ve yolsuzluk kurbanlarıyla bunlardan kazanç sağlayanlar arasındaydı. Yan yana oluş, ilk kertede ahlâkî ve politikti ve ayırıcı çizgiler sınıflar arasında olduğu kadar sınıflar içinde de çizilebilirdi."[24] Düşmanı kınamanın egemen temaları, toprak sahiplerinin iktidarının, köşe taşlarını Norman istilâsı, ortaçağlarda oy hakkının yitirilmesi, manastırların dağılması ve on sekizinci yüzyılın toprak çitlemeleri; Fransız savaşları sırasında ulusal borç artışı ve bu savaşların ardından altın standardına dönüş olan bir tarihsel ardışıklık içinden pekiştirilmesiydi. Stedman Jones'un işaret ettiği gibi, 1832'den sonra "halk"ın giderek daha fazla çalışan sınıflarla özdeşleştirilmesi ve aynı zamanda "eski yozlaşmanın" kapitalistlerin kendilerine uzatılması söz konusu olmasına rağmen, ne kınamanın ahlâkî ve politik karakteri, ne de orta sınıfları kazanma umudu terk edildi.

Bu destanda, tartışma konusu olan kuramsal sorun açısından yaşamsal önemi haiz iki uğrak vardır. Bunların ilki 1830'larda yer alan merkezileşmeye yönelik idarî reform dalgasıdır. Kısa zaman içinde, on sekizinci yüzyıldan miras kalan yerel güç yapılarının tamamını altüst eden önlemler ardı ardına geldi. Bu otoriter merkezileşme şiddetli bir tepki ile karşılaştı ve Çartizmin devletçilik karşıtı söyleminin, toplumsal protestoyu kenetlemek ve birbirine kaynaştırmak için ideal olacağı ortadaydı. Ancak bu olmadı, çünkü 1832'den sonra popüler kamptaki bölünme onarılamaz hale gelmişti. Orta sınıflar, giderek daha fazla tehdit olarak gördükleri güçlerle ittifak riskini almaktansa

---

[23] A.g.e., s. 157.
[24] A.g.e., s. 169.

var olan kurumsal çerçeve içinde alternatifler aramayı tercih etti.[25]

Ancak bunun ardından olanlar çok daha açıklayıcıydı. 1830'ların meydan okuyan devlet politikası 1840'larda devam etmedi. Bir yandan konut, sağlık ve eğitim gibi sorunlarla ilgilenen daha insanî bir yasama faaliyeti vardı, öte yandan politik iktidarın piyasa güçlerinin faaliyetine karışmaması gerektiğine ilişkin artan bir kabul söz konusuydu. Bu Çartist söylemin iki temelini zedeledi. Toplumsal aktörler, şimdi, yasanın bir parçası ile diğeri arasında ayrım yapmak zorundaydı. Bu, bizim ifademizle, genel düşmanla daha az yüzleşmek demekti, çünkü yalıtılmış talepler, artık o derece sevimsiz olmayan bir güçle olan ilişkilerinde başarılı olma şansına sahipti. Bunun ne demek olduğunu biliyoruz: Eşdeğerlik bağlarının gevşemesi ve popüler taleplerin bir demokratik talepler çokluğu içinde dağılması. Fakat başka bir şey daha oluyordu: Üreticiler ve asalaklar arasındaki, Çartist eşdeğerlik söyleminin temelini oluşturmuş olan karşıtlık, devlet ekonomisi üzerindeki denetimini – Çartistlerin savunageldikleri tarzdan hiç de farklı olmayan bir tarzda – gevşetince anlamını yitirdi ve artık bütün ekonomik kötülüklerin kaynağı olarak savunulamaz hale geldi. Burada, Stedman Jones'un işaret ettiği gibi, elimizde, Viktorya çağı ortası liberalizminin işareti olacak olan devlet ve ekonominin ayrılışının başlangıcı var:

> Çartist retorik, 1830'ların Whig önlemlerine muhalefetle nasıl ideal bir uyum göstermişse, 1840'lardaki devlet faaliyetinin değişen karakterine yanıt olarak kendi konumunu düzeltme konusunda da bir o kadar donanımsızdı. Devletin kendisinin ve ortaya çıkardığı sınıf baskısının Çartist eleştirisi, tamlayıcı bir eleştiriydi. Bir yasal önlemle diğeri arasındaki ayrıma uygun değildi, çünkü bu devlet tarafından alınan bütün kararların, açıkça kötü sınıf çıkarlarına uygun olmadığını ve yararlı reformların, reforma uğramamış bir sistemde bencil bir yasama tarafından yapılabileceğini teslim etmek olacaktı.[26]

---

[25] "Orta sınıf hoşnutsuzluğunun Çartist bir form almasının gereği yoktu. Orta sınıf görüşünün bir bölümü, 1830'larda Whig'in doktriner siyasetinden hoşnutsuzluğunu 1841 seçiminde Muhafazakârlara oy vererek gösterdi. Fakat hükümetin aşırıya kaçmasından duyulan korku ve nefret, Çartist hoşnutsuzluğun tehdit edici ve potansiyel olarak isyancı karakterinden duyulan endişeyle karşılıklı olarak dengelenmişti. Dolayısıyla seçmen, var olan kurumları sürdürme ve koruma sözü veren güçlü hükümet için oy verdi" (A.g.e., s. 176).

[26] A.g.e., s. 177.

Bu son alıntıdan 'halk'ın çözülüşünün örüntüsünün nerede bulunacağını çıkarıyoruz. Yalnızca politik olanın (devlet iktidarı), düşmanın söylemsel inşasında tamlayıcı rolünü oynamayı kesmesi olgusunda değil, fakat başka hiçbir gücün aynı rolü oynamayacağı gerçeğinde de. Popüler kriz, devletin, baskı sistemini bir arada tutan kilit nokta olarak işlev görmesindeki basit bir başarısızlıktan daha fazla bir şeydir. Daha çok da 'halk'ın ya düşmanın ya da kendi genel kimliğini tamlaştırma yeteneğinde ortaya çıkan bir krizdir. Ekonomi ve devlet müdahalesi arasındaki ayrılık kendi içinde, politik bir sınırın ve bir "halk"ın inşası için aşılamaz bir engel değildi: Yalnızca başıboşlar ve 'vurgunculara' daha az, kapitalistlere daha çok ağırlık verme meselesidir – bu, Çartist söylemin zaten içine girmiş olduğu bir geçişti. Ancak yine bu, halkın biz/onlar karşıtlığı içine yapısal yerleşiminin, onun hâlihazırdaki içeriğinin ilerlemeci ikamesinden daha uzun ömürlü olmasını gerektirecekti. Olmamış olan da tam olarak budur. Daha önce işaret ettiğimiz gibi, orta sınıflarla işçi sınıfı arasındaki bölünme derinleşti; pek çok devlet önlemi, *bireysel* toplumsal talepleri karşılayabildi ve – bu önemlidir – eşdeğerlik bağlarındaki bu kırılmanın bizatihi çalışan sınıfların kimliklerinde uzun-dönemli yansımaları oldu. Orta dönem Viktoryen liberalizme geçişin hakiki anlamı şudur: Politika iki antagonist blok arasındaki yüzleşmeyle daha az, genişleyen bir sosyal devlet içinde müzakere eden ayrımsal talepler sorunuyla daha çok ilgili hale geldi. İşçi sınıfı örgütlenmeleri modern sendika birlikleri biçiminde yeniden ortaya çıktıklarında, kendi *özgül* taleplerinde, devletle başa baş bir yüzleşmedense müzakere yoluyla daha avantajlı bir ilerleme kaydettiklerini gördüler. Bu, hiç kuşkusuz, ani şiddet patlamalarını dışarıda bırakmıyordu, fakat bunlar bile kendi *kısmî* karakterini gizleyemiyordu. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında burjuva hegemonyasının inşası, barışçıl bir süreç olmaktan başka bir şey olduğu halde uzun dönemli çizgi yanılgıya yer bırakmıyordu: Ayrımsal mantığın eşdeğerlik kopuşlarına önceliği.

---

[26] A.g.e., s. 177.

"Halk"ın içsel yapılanışı

Popülizmin *sine qua non* (olmazsa olmaz) boyutunu açıkladım: Eşdeğerlik bağı ve içsel bir sınıra duyulan ihtiyaç (Bu ikisi, aslında, katı biçimde bağıntılıdır). Şimdi eşdeğerlik bağının çökerticisini açıklamam gerekiyor: Bizatihi popüler özdeşliğin kendi. Yukarıda, eşdeğer ilişkilerin, demokratik talepleri eşdeğer olarak artık temsil etmeyen, ama eşdeğerlik bağının kendisini temsil eden belli bir söylemsel özdeşlik içinde billurlaşmamışlarsa muğlâk bir dayanışma duygusunun ötesine geçemeyeceklerini söylemiştim. İşte bu billurlaşma ânıdır ki, popülizmin 'halkı'nı inşa etmektedir. Daha önce basitçe talepler arasında arabuluculuk olan, şimdi kendine özgü bir tutarlık edinmektedir. Bağ, kökeninde taleplere yardımcı olmasına rağmen, şimdi onlara bir tepkidir ve ilişkinin ters yüz edilmesiyle onların temeli gibi davranmaya başlamaktadır. Bu ters yüz edilme işlemi olmaksızın popülizm de olmayacaktır (Bu, Marx'ın *Kapital*'de tanımladığı değerin genel biçiminden para biçimine geçişe benzemektedir).

Gelin, halkın içinde kendi özerkliğinde billurlaştırıcı kertenin, ortaya çıkışını olası kılan altyapısal talepler zinciri kadar ağırlık taşıdığı bir eşdeğerlikler zincirinin billurlaşması olarak inşasının farklı uğraklarını irdeleyelim. Kendini *populus*'un tümü (*totality*) olarak sunan *plebler*'den kaynaklanan cemaatçi (*communitarian*) uzamın sürekliliği içindeki bir gediğe daha önceki göndermem iyi bir başlangıç noktası oluşturabilir. Popüler eylemin kökündeki bu özsel asimetri, Jacques Rancière tarafından da benzer terimlerle vurgulanır:

> Demos, kendine tam karşılığı olarak bütün yurttaşlara ait olan eşitliği yükler. Böyle yaparken bu kesim, kendi uygunsuz özelliğini topluluğun kapalılık ilkesiyle özdeşleştiren kesim değildir, kendi adını – müphem konumsuz insanlar kitlesinin adı – bizatihi topluluğun adıyla özdeşleştirir. ... [H]alk, ortak niteliği kendininmiş gibi alır. Onların topluluğa getirdiği, sözün katı anlamıyla çatışmadır.[27]

---

[27] Jacques Rancière, *Disagreement: Politics and Philosophy*, İngilizceye çeviren Julie Rose, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999, s. 8 – 9.

Ancak bir kısmiliğin toplumsal tümmüş gibi görünme emelinin anlamı nedir? Bunun ontolojik anlamı nerede yatmaktadır? Tümlük bir emel statüsü taşıdığından, her şeyden önce kendini, verili bir toplumsal ilişkiler bütününden olgusallığından ayırmak zorundadır. Bunun neden böyle olduğunu zaten biliyoruz: Çünkü antagonist kırılma uğrağı indirgenemez. Kendini, kendinden farklı bir şeyin gölge fenomeni tarzında ifadesine dönüştürecek olan, herhangi bir daha derin olgusallığa (*positivity*) geri gidemez. Bunun anlamı, hiçbir kurumsal tümlüğün, toplumsal talepler bütünlüğünü kendine pozitif uğraklar olarak kayıtlayamayacağıdır. Bu nedenledir ki, karşılanmamış, kayıtlanamaz talepler, gördüğümüz gibi, yetersiz bir oluşa sahip olacaktır. Ancak aynı zamanda cemaatçi oluşun *tamlığı,* onlar için fazlasıyla, yok olan/bulunmayan şey, var olan toplumsal düzen altında karşılanmamış olarak kalması gereken şey olarak bulunur. O halde verili olarak – gerçekte oldukları *haliyle* toplumsal ilişkilerin bütünü olarak – *populus*, kendini sahte bir tümlük, baskının kaynağı olan bir kısmîlik olarak açığa vurur. Öte yandan, kısmî talepleri tamamıyla tekâmül etmiş bir tümlüğün – ancak idealde var olabilecek adil bir toplumun – ufkuna kaydedilen *plebler*, hâlihazırda var olan durumun yadsıdığı hakikaten evrensel bir *populus* oluşturmayı arzu edebilir. İki *populus* öngörüsünün kesinlikle mukayese edilemezliğinden ötürü, belli bir tikellik, *plebler*; kendisini ideal tümlük olarak anlaşılan *populus* ile özdeşleştirebilir.

Bu özdeşleşme neyi içerir? Bireysel taleplerden popüler olanlara geçişin, eşdeğerlik bağlarının oluşumu yoluyla nasıl işlediğini zaten betimlemiştim. Şimdi bu bağların çokluğunun popüler bir kimliğin etrafında yoğunlaşarak nasıl bir tekillik haline geldiğini açıklamam gerekir. İlk önce, bu yoğunlaşma sürecine giren ham maddeler nelerdir? Açıktır ki kendi tikellikleri içinde yalnızca bireysel taleplerdir. Fakat bunlar arasında bir eşdeğerlik bağı kurulacaksa, dizinin bütünlüğünü kuracak bir ortak paydanın bulunması şarttır. Bu ortak payda, dizinin kendisinden gelmesinden dolayı, ancak duruma özgü bir dizi nedene bağlı olarak belli bir merkezilik edinmiş olan bireysel bir talep olabilir (Yukarıdaki *Solidarnosc* örneğimizi hatırlayalım). Bu benim daha önce tanımlamış olduğum, hegemonik bir işlemdir. De-

mokratik talepler çokluğundan popüler bir kimlik inşa etmeyen hiçbir hegemonya yoktur. O halde, popüler özdeşliği, hem ortaya çıkışının, hem de çözülüşünün koşullarını açıklayan ilişkisel karmaşanın içine yerleştirelim. Popüler kimliklerin inşasının iki boyutu, bizim için önemlidir. İlkin, popüler kimliğin belirginleştirdiği talep, içinden bölünmüştür. Bir yandan tikel bir talep olarak kalırken, öte yandan kendi tikelliği kendinden oldukça farklı bir şeye işaret eder hale gelir: Eşdeğer talepler zincirinin tamamına... Tikel bir talep olarak kalırken aynı zamanda daha geniş bir evrenselliğin göstereni olur. (1989'dan kısa bir süre sonra, söz gelimi "piyasa" Doğu Avrupa'da, tamamıyla ekonomik bir düzenlemeden çok daha fazlasını gösteriyordu: Eşdeğerlik bağları aracılığıyla, bürokratik yönetimin sonu, sivil özgürlükler, Batı'yı yakalama ve benzeri içerikleri kavrıyordu.) Fakat bu daha evrensel anlamlandırma, zorunlu olarak zincirin öteki halkalarına aktarılır ki bunlar da zaten kendi taleplerinin tikelliği ile bunların zincir içerisindeki kayıtlarınca paylaşılan popüler anlamlandırma arasında bölünmüştür. Bu bir gerilim alanıdır: Bir talep ne kadar zayıfsa, ifadesinde o kadar kendi kaydına bağlıdır; tersinden ifadeyle, ne kadar çok söylemsel ve kurumsal olarak bağımsız hale gelirse, eşdeğerlik eklemlenmesine bağımlılığı o kadar çok dayanıksızdır. Bu bağımlılığın bozulması, Çartizm olgusunda görmüş olduğumuz gibi, popüler – eşdeğer kampın neredeyse bütünüyle dağılmasına yol açabilir.

İkincisi, tartışmanın bu noktada, yukarıda "boş gösterenlerin" üretimi hakkında söylemiş olduklarımla uyumludur. Bildiğimiz gibi herhangi bir popüler kimlik, kimi gösterenler (sözcükler, imgeler) etrafında – ki, bunlar eşdeğerlik zincirine bir tümlük olarak gönderme yaparlar, yoğunlaşmak ihtiyacındadır. Zincir ne kadar çok uzatılmışsa bu gösterenler de kendi özgün tikel taleplerine o kadar az bağlı olacaktır. Yani, zincirin görece "evrenselliğini" temsil etme işlevi, bu işlevin maddî taşıyıcısı olan tikel isteği ifade etme işlevine üstün gelecektir. Başka bir deyişle popüler kimlik, *uzanımsallığın* bakış açısından giderek daha tam hale gelir, çünkü olabilecek en geniş talepler zincirini temsil etmektedir; oysa *yoğunluk* açısından giderek zayıf hale gelir, çünkü oldukça heterojen olan toplumsal talepleri kavrayabil-

mek için kendini tikel içerimlerinden sıyırmak zorundadır. Yani, popüler bir kimlik, eğilimsel olarak boş bir gösteren gibi işlev görmektedir.

Ancak asıl önemli olan, *boşluğu*, *soyutlama* ile karıştırmamaktır – yani popüler simge ile ifade edilen ortak paydayı, zincirdeki bütün halkalarca paylaşılan mutlak olumlu bir özellik olarak ele almamaktır. Öyle olmuş olsaydı, farkın mantığın aşamazdık. Yine de ayrımsal düzene ait olacak olan ve öylece kavramsal olarak anlaşılabilir olacak olan *soyut* bir farkla uğraşıyor oldurduk. Fakat bir eşdeğerlik ilişkisi içinde talepler, olumlu hiçbir şeyi paylaşmazlar, yalnızca tamamının karşılanmamış kalacağı gerçeğini paylaşırlar. O halde, eşdeğerlik bağına içkin özgül bir olumsuzluk vardır.

Bu olumsuzluk uğrağı, popüler bir özdeşliğin[kimliğin] oluşumuna nasıl dâhil olur? Bir ânlığına yukarıda tartıştığım bir noktaya geri dönelim: Radikal bir düzensizlik durumunda talep, *bir tür* düzen içindir ve bu isteği karşılayacak *somut* toplumsal düzenleme ikincil önemdedir (aynı şey, "adalet", "eşitlik", "özgürlük" vb terimler için de söylenebilir). "Düzen"in ya da "adalet"in olumlu bir tanımını vermek – yani, onlara ne kadar küçük olursa olsun kavramsal bir içerik yüklemek, boşa zaman kaybı olacaktır. Bu terimlerin semantik rolü, *herhangi bir* olumlu içeriği ifade etmek değil, fakat görmüş olduğumuz gibi, kurucu olarak yok olan bir tamlığın adları işlevini görmektir. İçinde öyle ya da böyle adaletsizliğin olmadığı insanî bir durumun var olmaması nedeniyledir ki, bir terim olarak 'adalet' anlamlıdır. Farklılaşmamış bir tamlığı adlandırması yüzünden hiçbir kavramsal içeriğe sahip değildir: *Soyut* bir terim değildir, fakat en kesin ifadeyle *boştur*. Âdil bir toplumun faşist mi yoksa sosyalist bir düzenle mi getirileceği tartışması, her iki tarafça da kabul edilen bir "adalet" kavramından başlayarak mantıksal bir çıkarım biçiminde ilerlemez; fakat söylemsel adımları, mantıksal – kavramsal bağıntılardan çok yüklemsel – performatif bağıntılar olan radikal bir girişimle ilerler. Eğer bir dizi toplumsal sıkıntıya, yaygın bir adaletsizliğe atıfta bulunur ve bunun kaynağını, söz gelimi oligarşiye yüklersem, iki birbirine bağlı işlem yürütmüş oluyorum: Bir yandan oligarşiye karşıtlıkları içinde bir dizi toplumsal talebin ortak özdeşliğini bularak 'halk'ı inşa ediyo-

rum; öte yandan düşman, tümüyle duruma özgü olmaktan çıkıyor ve daha global boyutlar kazanıyor. Bu yüzdendir ki bir eşdeğerlik zinciri, *tekil* bir öğenin kateksisi aracılığıyla ifade edilmek *zorundadır*: Çünkü bütün toplumsal yakınmaların altında yatan ortak bir soyut öğeyi *bulma* kavramsal işlemiyle ilgilenmiyoruz, ama bu tek imgede ifadesini bulan, bilinçdışı düşüncenin birbirine hiç benzemeyen akımlarının çokluğu ile ilgileniyoruz. Althusser'in,[28] bu yoğunlaşma kavramını Rus Devrimi'nin analizinde kullandığı iyi bilinir: Rus toplumu içindeki bütün düşmanlık, çatışma ve karşıtlıklar, "ekmek, barış ve toprak" talepleri etrafındaki kopuşa ilişkin bir birlik içinde yoğunlaşmıştı. Burada boşluk uğrağı kesindir: Bu üç talebe yatırılan 'adalet', 'özgürlük' vb. boş terimler olmaksızın, bu talepler kendi tikellikleri içinde kapalı kalırlardı; fakat yatırımın radikal niteliği yüzünden, 'adalet' ve 'özgürlüğün' boşluğundan bir şey taleplere aktarıldı ki, böylelikle bunlar, kendi gerçek tikel içeriklerini aşan bir evrenselliğin *adlarına* dönüştüler. Tikelcilik, yine de yok edilmez: Bütün hegemonik oluşumlarda olduğu gibi, popüler kimlikler, her zaman evrensellik ve tikellik arasında gerilim noktalarıdır. Şimdi neden 'soyutlama' ile değil de 'boşluk' ile uğraştığımız açık olmalı: Barış, ekmek ve toprak, 1917'de Rusların bütün toplumsal taleplerinin *kavramsal* ortak paydası değildi. Bütün üstbelirlenim süreçlerinde olduğu gibi, bu üç taleple hiç ilişkisi olmayan yakınmalar, her şeye rağmen kendilerini bunlar aracılığıyla ifade ediyorlardı.

Bu noktada, popülizmin, konuyla ilgili yazında sıklıkla atıfta bulunulan, ancak daha önce gördüğümüz gibi doyurucu bir açıklama sağlanamamış olan iki boyutuyla ilgilenebilirim. Bunların ilki, popülist simgelerin sözde 'kesin olmayışı' ve 'müphemliği' ile ilgilidir. Bu, genellikle – çözümlemelerini alıntıladığım yazarlarca açıkça gösterildiği gibi – simgelerin yadsınmasını önceleyen adımdır. Ancak konuya ana hatlarını verdiğim boş gösterenlerin toplumsal üretimiyle ilgili perspektiften yaklaşılırsa, vargılar tamamen farklı olur. Popüler bir kampa birlik veya tutarlık veren göstcrenlerin boş niteliği, her-

---

[28] Louis Althusser, "Contradiction and Overdetermination", içinde *For Marx*, Londra, Penguin, 1969, s. 49 – 86.

hangi bir ideolojik ya da politik bir gelişmemişliğin neticesi değildir; basitçe herhangi bir popülist birleşmenin radikal biçimde heterojen olan toplumsal bir zeminde yer alması gerçeğinin ifadesidir. Bu heterojenlik, kendi ayrımsal niteliği üzerinden, yalnızca kendi *içsel* gelişmesinden kaynaklanacak olan bir birlik etrafında yekvücut olmaya eğilimli değildir; dolayısıyla herhangi bir tür birlik, bir kayıttan, üzerinde yazılı olan içeriklere indirgenemez olan kayıt yüzeyinden (popüler simgeler), ileri gelecektir. Popüler simgeler hiç kuşkusuz onları bir araya getiren demokratik taleplerin ifadesidir; fakat ifade aracı ifade ettiği şeye indirgenemez: *Saydam* bir araç değildir. Daha önceki örneğime geri dönersek: Toplumsal taleplerin engellenmesinden oligarşinin sorumlu olduğunu söylemek, toplumsal taleplerin kendilerinden bir şeyin anlaşılabileceğini belirtmek değildir; bu, toplumsal taleplerin *dışarısından*, üzerine kayıtlanabilecekleri bir söylem tarafından sağlanır. Bu söylem hiç kuşkusuz taleplerden türeyen mücadelelerin etkililiğini ve tutarlığını artıracaktır. Fakat bu toplumsal talepler ne kadar çok heterojen olurlarsa onlara bir kayıt yüzeyi sağlayan söylem, somut bir yerel durumun ayrımsal ortak çerçevesine o kadar az başvurabilecektir. Söylediğim gibi yerel bir mücadele içinde, hem taleplerimin hem de kendisine karşı mücadele ettiğimiz gücün doğası hakkında görece daha net olabilirim. Ancak parçalı taleplerin eklemlenmesi yoluyla daha geniş bir popüler kimlik ve daha global bir düşman oluşturmaya kalkıştığımda hem popüler güçlerin hem de düşmanın kimliğinin belirlenmesi daha güç hale gelir. Tam burada, eşdeğerlik bağlarının kurulmasını izleyerek boşluk anı zorunlu olarak ortaya çıkar. *Sonuç*, 'müphemlik' ve 'kesin olmamak'tır, ama bunlar herhangi bir sıra dışı veya ilkel durumdan kaynaklanmazlar; bunlar, bizatihi politik olanın dokusuna kayıtlıdır. Bir kanıta ihtiyaç varsa, yalnızca *aşırı* gelişmiş toplumların tam merkezinde belli dönemlerde ortaya çıkan popülist hareketlerdeki artışı bir düşünelim.

Popülizm ile ilgili literatürde tam olarak çözülememiş ikinci bir sorun, liderin merkeziliğiyle ilgilidir. Bunu nasıl açıklarız? En yaygın açıklama türlerinden ikisi, 'telkin' – kalabalık kuramcılarından alınan bir kategoridir – ve 'güdüleme'dir – veya oldukça sıkça bu ikisinin birleşimidir (her biri diğerine kolaylıkla benzer hale geldiği için baş-

lıca sorunların hiçbirini temsil etmeyen bir birleşim). Görüşüme göre, bu tarz bir açıklama yararsızdır/kullanışsızdır. Çünkü 'güdüleme' savını kabul edecek olsaydık bile, bunun açıklayacağı en çok önderin öznel niyeti olurdu ama biz, güdülemenin neden başarılı olduğu ile ilgili olarak karanlıkta kalırdık – kısacası, 'güdüleme' etiketi altında toplanan ilişki tarzı hakkında hiçbir şey bilemezdik. O halde, yöntemimizi izleyerek yapısal bir yaklaşım benimseyeceğiz ve kendimize, eşdeğerlik bağı içinde, önderin işlevinin anahtar yönlerini önceden ilan eden bir şeyin hali hazırda olup olmadığını soracağız. Zaten biliyoruz ki, eşdeğerlik bağı ne kadar çok uzatılırsa, bu zinciri birleştiren gösteren de o kadar boş olacaktır (yani popüler simge veya kimliğin özgül tikelciliği, zinciri bir tümlük olarak anlamlandırma tarzındaki 'evrensel' işleve tabi kılınacaktır). Fakat bir başka şeyi daha biliyoruz: Popüler simge ya da kimlik, kayıt yüzeyi olarak, kendine kayıtlı olan şeyi *edilgince* ifade etmez ama ifade ettiği şeyi, onun ifadesi süreci aracılığıyla gerçekten *inşa eder*. Başka deyişle: Popüler özne konumu, basitçe kendi dışında ve kendinden önce inşa edilen bir talepler birliğini *ifade etmez*, ama bu birliğin kurulmasında belirleyici ândır. Bu yüzden bu birleştirici öğenin yansız ya da saydam bir araç olmadığını söyledim. Öyle olsaydı, söylemsel/hegemonik oluşum, hangi birliğe sahip olursa olsun tümlüğe ad verme ânını önceleyecekti (yani ad, tam bir ilgisizlik sorunu olacaktı). Fakat eğer – eşdeğerlik zincirine dâhil olan bağların radikal heterojenliği düşünüldüğünde – bunların tutarlı eklemlenmelerinin biricik kaynağı zincirin bizzat kendisiyse ve eğer zincir, halkalarından bir tanesi bütün diğerlerini yoğunlaştırma rolü oynadığı sürece var oluyorsa, bu durumda söylemsel oluşumun birliği kavramsal bir düzenden (farklılığın mantığı) nominal olana aktarılır. Bu, açıkça, ayrımsal/kurumsal mantığın yenilgiye uğradığı ve çöktüğü koşullarda daha çok geçerli bir durumdur. Bu durumlarda, ad, şeyin temeli haline gelir. Bir ad tarafından eşdeğer olarak tutulan heterojen öğeler topluluğu yine de zorunlu bir *tekillik*tir. Bir toplum, içkin ayrımsal mekanizmalarca ne kadar az bir arada tutulursa, kendi tutarlığı için, bu aşkın, tekil âna o kadar çok bağlıdır. Fakat tekilliğin aşırı biçimi, bireyselliktir. Bu şekilde, eşdeğerlik mantığı neredeyse hissedilmez biçimde tekilliğe yönelir, tekillik de

grubun birliğinin liderin adıyla özdeşleştirilmesine. Bir ölçüye kadar Hobbes'un egemeninkine benzer bir durumun içindeyiz: Birleşik bir gövdenin Leviathan'ın işlevlerini yerine getirememesi için ilke düzeyinde hiçbir neden yoktur, ama kendi çoğulluğu göstermektedir ki bu, egemenliğin doğasına uygun değildir. Bundan dolayı Hobbes'a göre 'doğal' egemen birey olabilirdi. Bu durumla bizim tartışmakta olduğumuz arasındaki fark, Hobbes'un fiilî yönetimden söz ettiği yerde bizim anlamlandırıcı bir tümlük inşa etmekten söz ediyor olmamızdır ve sonuncusu otomatik olarak ilkine götürmez. Ulusun simgesi olarak Nelson Mandela'nın rolü, onun eylemi içinde önemli ölçekte bulunan çoğulculukla uyumludur. Ancak yine de grubun bir bireysellik etrafındaki simgesel birliği, – burada Freud ile aynı fikirdeyim – bir 'halk'ın oluşumuna içkindir.

'Ad verme' ile 'kavramsal belirlenim' arasındaki karşıtlık, tartışmamıza neredeyse sinsice sızdı. Şimdi bu karşıtlığı biraz daha açacağım, çünkü konumuz için ana önemde birkaç mesele buna dayalı.

Ad verme ve duygu

Şeyin temeli haline gelen *addan* bahsettim. Bu iddianın tam olarak anlamı nedir? Meseleyi iki ardışık açıdan irdeleyeceğiz: Ilki, bir adın bu tür bir rol oynaması için gerekli *anlamlandırma işlemleri* ile, ikincisi ise, bu işlemlerin ardındaki onları mümkün kılan güçle ilgilidir. Sonuncu nokta, bize tanıdık olan terimlerle yeniden ifade edilebilirdi: 'Radikal yatırım' dediğimizde 'yatırım' ne anlama gelmektedir? Bu sorulara, Lacancı kuram içindeki çağdaş iki gelişme açısından yaklaşılacaktır: Slavoj Žižek'in ve Joan Copjec'in çalışmalarıyla.

Žižek'in başlangıç noktası, çağdaş analitik felsefe içindeki adın şeylere nasıl bağlandığı tartışmasıdır.[29] Burada özgün haliyle Bertrant Russell'ın eserlerinde bulunan, ancak sonradan çoğu analitik filozofça uyarlanmış olan klasik bir yaklaşım var elimizde (betimleyicilik). Bu yaklaşıma göre, her ad, bir betimleyici özellikler demeti tarafın-

[29] Slavoj Žižek. *The Sublime Object of Ideology*, Londra ve New York, Verso. 1989, s. 89 – 97.

dan verilen bir içeriğe sahiptir. Örneğin 'ayna' sözcüğü, yoğunlaşmış bir içeriğe sahiptir (imgeleri yansıtma yeteneği vb.); böylece bu sözcüğü ne zaman bu türden bir içeriği gösteren bir nesne bulsam kullanırım. John Stuart Mill, betimlenebilir içeriğe sahip olan basit adlarla, buna sahip olmayan özel adları birbirinden ayırmıştı. Ancak bu ayrım, 'sıradan' özel adların – 'mantıksal' olanlardan (*deiktik* kategorilerden) ayrı olduklarından – kısaltılmış betimlemeler olduklarını savunan Russell tarafından sorgulanmıştı. Örneğin 'George W. Bush', 'Irak'ı işgâl eden ABD Başkanı'nın kısaltılmış bir betimlemesi olacaktır. (Daha sonra betimlemeci filozof ve mantıkçılar, betimleyici bir içeriğin, mantıksal özel adlara bile bağlanıp bağlanamayacağını merak etmeye başladılar.) Bu yaklaşım içinde, aynı nesneye bağlanabilecek betimlemelerin çoğulluğu ile ilgili olarak zorluklar baş gösterdi. Bush, örneğin, aynı biçimde, 'ayyaş olduktan sonra Yeşilaycıya dönüşen adam' olarak da betimlenebilir. John Searle, herhangi bir betimlemenin almaşık seçenekler demeti içinden bir tanesi olduğunu savunmuştur. Buna karşılık Michael Dummett'e göre, bütün diğerlerinin tabi oldukları bir 'ana' betimlemenin olması şarttır. Ancak bu tartışma bizi ilgilendirmiyor. Bizim için asıl önemli olan, betimlemeci yaklaşımı, başlıca savunucusu Saul Kripke olan betimleyicilik karşıtı yaklaşımdan ayırt etmektir.[30] Kripke'ye göre, sözcükler, paylaştıkları betimleyici özellikler dolayısıyla değil ama betimlemeden bütünüyle uzak bir 'ilksel vaftiz [ad koyma]' dolayısıyla şeylere gönderirler. Bu anlamda adlar, katı işaretleyiciler (*designator*) olacaktır. Bush'un politikaya hiç girmemiş olduğunu varsayalım: 'Bush' adı, yine de ona uygulanacaktır, bugün bizim onunla ilişkilendirdiğimiz bütün betimleyici özelliklerin yokluğunda bile; tersinden, bu özelliklerin tümüne gerçekten sahip olan yeni bir birey çıksa da, biz her halükarda onun Bush olmadığını söyleyecektik. Aynısı, basit adlara da uygulanır: Kripke'nin örneklerinden birini kullanacak olursak, altın, ona geleneksel olarak yüklenmiş olan bütün niteliklerin bir yanılsama olduğu kanıtlanmış olsa bile altın olarak kalacaktır. Bu durumda

---

[30] Saul Kripke, *Naming and Necessity*, Cambridge. MA. Cambridge University Press, 1980.

altının, olduğunu düşündüğümüz şeyden farklı olduğunu söyleyecektik, bu cevherin altın olmadığını değil. Bu tartışmaları Saussurecü terminolojiye tercüme edersek, betimlemecilerin yaptıkları şey, gösteren ve gösterilen arasında sabit bir bağıntı kurmaktır, buna karşılık betimleyicilik karşıtı yaklaşım, gösterenin gösterilenin her tür büyüsünden kurtarılmasını içermektedir. Bu noktada, son bölümü kendisiyle kapattığım karşıtlığın – 'kavramsal belirlenim' ve 'ad koyma' arasındaki karşıtlığın – burada betimleyicilik/betimleyicilik karşıtlığı ikiliği çerçevesinde yeniden belirmekte olduğu açıktır. Yine açıktır ki tartışmamızın öncülleri, onu sıkı biçimde betimleyicilik karşıtı kampa yerleştirmektedir.

Yine de önemli bir zemin değişikliği olmaksızın değil. Burası, resme Žižek'in girdiği yerdir. Žižek, bütünü itibariyle betimleyicilik karşıtlarıyla uzlaşırken, – Lacancı duruşunu izleyerek – Kripke'ye ve izleyenlerine yeni bir soru yöneltir: Nesnenin, kendi betimleyici değişikliklerinin ötesinde aynı kaldığını kabul ettiğimizde, tam olarak aynı kalan bu şey *nedir*; ardışık betimleyici yüklemleri alan 'X' nedir? Lacan'ı izleyen Žižek'in yanıtı şudur: X, ad vermenin geçmişi de kapsayan (*retroactive*) etkisidir:

> Betimleyicilik karşıtlığının başlıca sorunu, işaret edilen nesnenin kimliğini, sürekli değişen betimleyici nitelikler demeti ötesinde kuran şeyi – bütün özellikler değişmiş bile olsa, nesneyi kendine özdeş kılan şeyi; bir başka deyişle, 'katı işaretleyici'nin her olası dünyada, her karşı olgusallıkla ilgili koşulda aynı nesneyi ifade ettiği sürece ada bağıntısının nasıl anlaşılacağını belirlemektir. Betimleyicilik karşıtlığının hiç değilse standart çeşidinde göz ardı edilen, nesnenin kimliğinin bütün karşı olgusal konumlarda – *bütün betimleyici unsurlarındaki bir değişiklik dolayısıyla* – güvenceye alınmasının, bizzat ad vermenin geçmişe uzanan etkisi olmasıdır: Nesnenin kimliğini destekleyen, adın kendisidir, gösterendir.[31]

Şimdi şunu kabul etmemiz gerekiyor ki Žižek'in çözümü, bütün üstünlüklerine karşın, Kripkeci bir perspektiften kabul edilebilir değil-

---

[31] Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, s. 94-5.

dir, çünkü bu perspektife uymayan ontolojik öncüllerin ortaya konulmasını içermektedir. Kripke, Žižek'in çözümünü kabul etmemekle kalmaz, meseleyi geçerli saymazdı da. Onunkisi – Lacan'ınki gibi bir ad vermenin üretkenliği kuramı değil, bir salt işaretleyici kuramıdır ki burada gönderge – Žižek'in X'i – verili kabul edilir. Fakat nesnenin geriye – etkin biçimde üretimi olarak ad verme nosyonu, Kripke için hiçbir anlam taşımıyorsa da, popüler kimlikler konusuna yaklaşımımızın, tam anlamıyla ad vermenin performatif boyutunda temellendiğini düşünecek olursak bizim için çok anlam ifade etmektedir. O halde Kripke'yi terk edip, Žižek'in kendi tartışmasıyla devam edelim.

Žižek'e göre, adı bir söylemsel oluşumun birliğini ortaya çıkaran kapitonlama noktası (*point de capiton*/düğüm noktası) – Lacan'ın *objet petit a*'sı [küçük n ile nesne] – kendine ait bir pozitif kimliğe sahip değildir: "Onda pozitif bir gerçekliği boşuna ararız – çünkü o, bir boşluğun, gösterenin âcilliği tarafından gerçeklikte olan bir süreksizliğin nesneleştirilmesidir yalnızca."[32] Gösterilenlerin zenginliğinden dolayı değil, tersine bir salt gösterenin mevcudiyeti dolayısıyla bu kapitoneleme işlevi yerine getirilir.

> Eğer *point de capiton*'u bir 'düğüm noktası' (*nodal point*), bir tür anlam düğümü kabul edersek, bu, en 'zengin' sözcük olduğu, 'kapitonelediği' alanın anlam zenginliğini kendinde yoğunlaştıran sözcük olduğu anlamına gelmez: *point de capiton*, daha ziyade, *sözcük olarak* gösteren düzeyinde, verili bir alanı birleştiren, kimliğini inşa eden sözcüktür: Deyim yerindeyse, 'şeylerin' kendi birlikleri içinde kendilerini tanımak için gönderme yaptığı sözcüktür.[33]

Žižek'in verdiği örneklerden ikisi çok aydınlatıcıdır, çünkü kapitoneleme işlevinin ayırt edici bir özelliği olan tersyüz oluşu göstermektedirler. Birincisinde Marlboro reklâmlarına gönderme yapılarak, bütün Amerika anıştırmaları – 'sert, dürüst insanların, sınırsız ufukların toprağı' – Amerika'nın Marlboro ile ilişkisi ters yüz edilmesi aracılığıyla kapitonlanır: Olan, Marlboro'nun Amerikan kimliğini ifade etme-

---

[32] A.g.e., s. 95.
[33] A.g.e., s. 95-6.

si değil, Amerikan kimliğinin Amerika'nın Marlboro ülkesi olarak tanınması yoluyla kurulmasıdır. Aynı mekanizmalar Coca-Cola reklâmlarında da görülebilir: "Cola, işte Amerika", "Amerika, işte Cola" biçiminde ters çevrilemez, çünkü Amerikan kimliği ancak Cola'nın salt gösteren rolü içinde billurlaşabilir.

Klasik betimleyicilikten Lacan'a betimlediğim entelektüel ardışıklığa bakacak olursak, yönü açık bir düşünce hareketi görürüz: Gösterenin düzeninden artan bir kurtulma. Bu geçiş, ad vermenin tedrici özerkliği olarak da sunulabilir. Betimlemeciliğe göre, ad vermenin yerine getirebileceği işlemler, sıkı sıkıya bunların içinde yer aldığı deli ceketiyle sınırlıdır: Herhangi bir adda konuşlanmış olan betimleyici nitelikler, gösterenin düzenini, ad ve şey arasındaki salt kavramsal örtüşmenin kendini ifadesine (kavram bunların ortak doğası oluyor) aracılık eden saydam aracıya indirger. Betimleyicilik karşıtlığı ile gösterenin (addan) özerkleşmesinin başlangıcını görüyoruz. Ad verme ve betimleme arasında yolların böyle ayrılması, yine de, "ad vermenin" yerine getirebileceği işlemlerin karmaşıklığında bir artışa yol açmaz, çünkü işaret etme artık betimlemeye yardımcı olmamasına rağmen, işaret edilen şeyin kimliği, ona ad konulması sürecinden tamamen bağımsız ve ondan önce güvenceye alınır. Ancak Lacancı yaklaşımla birlikte, gerçek bir kırılma söz konusudur: Nesnenin kimliği ve birliği, ad verme işleminin kendisinden ileri gelir. Ancak bu, ad vermenin betimlemeye ya da önceleyen bir işaret etmeye tâbi kılınmaması durumunda mümkündür. Bu rolü yerine getirebilmek için gösterenin yalnızca olumsal değil, aynı zamanda da boş hale gelmesi gereklidir.

Bu saptamalar, adın niçin şeyin temeli haline geldiğini açıkça göstermektedir sanırım. Şimdi popüler kimlikler sorusuna geri dönebilir ve daha önceki çözümlemelerimden çıkan birtakım kuramsal sonuçları bununla bağlayabiliriz. Bu bağlantıda değinilecek dört nokta vardır. İlki, Lacancı *point de capiton* (düğüm noktası) ve söylemsel yapılandırmanın diğer öğeleri arasındaki ilişki ile ilgilidir. Düğüm noktaları olmadan herhangi bir yapılandırmanın olmayacağı açıktır. Marlborosuz, – Žižek'in örneğindeki – Amerikalılık, anlamlı bir tümlüğe eklemlenmeyecek olan bir dağınık temalar seti olacaktı. Bu, tam

olarak popüler kimliklerin durumunda görmüş olduğumuz şeydir: Bir eşdeğerlilik özdeşliğinin kapitone noktası olmadan demokratik eşdeğerlilikler yalnızca sanal kalacaktı. İkincisinde, kapitone noktasının kimliğinin belirlenmesinde evrensellik ve tikellik arasındaki ilişki sorunu vardır. Buna, kapitone işlevi evrensellikle ilişkiliyse bu evrenselliğin tamlığı mı yoksa boşluğu mu ifade ettiği sorusunu da eklememiz gerekir. Žižek, ikinci seçeneği yeğleme eğilimindedir: "Tarihsel gerçeklik, hiç kuşkusuz her zaman simgeleştirilmiştir; onu deneyimleme yolumuz her zaman farklı simgeleştirme kiplikleriyle dolayımlanmıştır; bu fenomenolojik ortak bilgeliğe Lacan'ın bütün eklediği, verili bir "anlam deneyimi"nin, kendisi ideolojik bir anlam alanının ufku olan birliğinin, 'saf', anlamsız 'gösterilensiz gösteren' olduğu gerçeğidir."[34]

Benim bu soruya yanıtım farklıdır. 'Gösterilensiz gösteren' kavramı, daha en başından, kendini çürütür: Sadece 'gürültü' anlamına gelebilirdi ve böylece anlamlandırma sisteminin dışında kalırdı. Ancak biz 'boş gösterenler'den söz ettiğimizde bütünüyle farklı bir şey kastediyoruz: Anlamlandırma sistemi içerisinde yapısal olarak temsil edilemez bir yerin var olduğunu, bunun bu anlamda boş kaldığını, fakat bu boşluğun anlamlandırabileceğim bir boşluk olduğunu çünkü anlamlandırma *içindeki* bir boşlukla uğraşıyor olduğumuzu anlatıyoruz. (Paul de Man'ın Pascal'ın *sıfırına* ilişkin çözümlemesiyle karşılaştırın:[35] 'sıfır' bir sayının yokluğudur, fakat bu yokluğa bir ad vererek 'sıfırı' bir 'bire' dönüştürüyorum.) Ayrıca daha önceki, boş gösterenler olarak popüler kimlikler çözümlemem bana içrek tamlık/boşluk seçeneğinin sahte olduğunu gösterme olanağı vermektedir. Daha önce gördüğümüz gibi, popüler kimlik, – doyurulmamış talepler çoğulluğunun eşdeğerliği aracılığıyla – yadsınan bir şey olarak ve böylelikle de erişilememiş olarak kalan topluluğun tamlığını – deyim yerindeyse boş bir tamlığı – ifade eder. Eğer, tikel bir yer olarak boşlu-

---

[34] A.g.e., s. 97.

[35] Paul de Man, "The Politics of Rhetoric", içinde *Material Events: Paul de Man and the Afterlife of Theory*, derleyenler Tom Cohen. J. Hillis Miller. Andrzej Warminski ve Barbara Cohen. Minneapolis. Minnesota University Press, 2001. s. 229 – 53.

ğun göstereniyle uğraşıyor olmasaydık, *herhangi* bir gösterilene bağlı olmadan yine de anlamlandırma içinde kalan gösterenle uğraşıyor olsaydık, bu yalnızca onun *tamamıyla elde edilmiş* olan ve böylece de hiçbir yapısal kusuru içermeyecek tümlüğün adı olduğu anlamına gelebilecekti.

Öyleyse "boşluğun" temsili hangi biçimi alır? Popüler kampın bütünleştirilmesinin – tamlık/boşluk ânının söylemsel billurlaşmasının – ancak kısmi bir içeriğin kendisiyle mukayeseye gelmeyen bir evrenselliğin temsilini üstlenmesi halinde söz konusu olabileceğini tartışmıştım. Bu önemlidir. Žižek'in verdiği örneklerde bile tikel içerik ile evrensel işlev arasındaki bu eklemlenmeyi görebiliyoruz: Marlboro ve Coca-Cola, reklâm imgeleri içinde kapitone noktaları olarak işleyebilir ve böylece belirli bir bütünleştirmenin gösterenleri olabilirler, fakat hâlâ bu rolü oynayacak olan *tikel* varlıklar, Marlboro ve Coca-Cola mevcuttur. Bunları kendi salt tikel kimliklerine indirgemenin ya da bu kimliği bunların kapitone rolleri adına tamamen yok etmenin olanaksızlığından (eğer bunları tamamen yok etmek mümkün olsaydı, biz, gerçekten de, gösterilensiz bir gösterene sahip olmuş olurduk) dolayı, hegemonik işleyiş gibi bir şey mümkün hale gelir.[36]

Bu beni varmak istediğim üçüncü noktaya getiriyor. Bir "halkın" inşasına oluşturucu bir biçimde içkin olan evrensellik ve tikellik arasındaki eklemlenme, yalnızca sözler ve imgeler düzeyinde yer alan bir şey değildir, pratikler ve kurumlarda da çökelmiştir. Yukarıda söylediğim gibi, "söylem" kavramımız – ki, Wittgenstein'ın "dil oyunları"na yakındır – sözcükler ve eylemlerin eklemlenmesini içerir; öyle ki, kapitone işlevi, hiçbir zaman salt sözel bir işlem değildir, fakat kurumsal sabitlik edinebilecek maddî pratiklere gömülüdür. Bu, herhangi bir hegemonik yer değişikliğinin devletin yapılanmasında, devletin dar bir yargısal anlamda kamusal alan olarak değil, fakat genişletilmiş Gramscici anlamda, topluluğun etik-politik uğrağı

---

[36] Bu, tikelciliğin bu tür bir kalıntısının gösterilenin düzenine ait olduğu anlamına gelmez: o, hem gösterenleri hem de gösterilenleri kapsayan bir eklemlenmiş anlamlandırıcı birlik karmaşasıdır.

olarak anlaşılması koşuluyla bir değişiklik olarak anlaşılması gerektiğini söylemekle aynı şeydir. Her devlet, hegemonik işleyişe içkin olan bu tikellik ve evrensellik bileşimini sergileyecektir. Bu hem Hegelci, hem de Marksçı devlet kavrayışlarının evrensel ve tikel arasındaki bu zorunlu eklemlenmeyi nasıl çözmeye çalıştıklarını açıkça göstermektedir. Hegel'e göre, devletin alanı, toplumsal etik zemininde erişilebilir en yüksek evrensellik biçimidir: Bürokrasi, evrensel sınıfken, sivil toplum, – ihtiyaçlar sistemi – salt tikelliğin alanıdır. Marx'a göre ise durum tersinedir: Devlet, egemen sınıfın aracıdır ve "evrensel sınıf" ancak kendiyle uzlaşmış bir sivil toplum içinde ortaya çıkabilir – devlet içindeki sınıf (siyasal iktidar) zorunlu olarak kaybolacaktır. Her iki durumda da, tikellik ve evrensellik birbirlerini dışlarlar. Ancak Gramsci ile birlikte her iki kertenin eklemlenmesi düşünülebilir hale gelir: Ona göre, hegemonik olarak bir *populus* oluşturma iddiasındaki bir tikellik – bir *plebler* – mevcutken, *populus* (soyut evrensellik) ancak bir *plebler*'in içinde cisimleşmiş olarak var olabilir. Bu noktaya ulaştığımızda popülizmin 'halk'ına yakın oluruz.

Tikellik/evrensellik/ad vermeyi ilgilendiren, popüler kimliklerin oluşumu ile bağlantılı olarak işaret edilmesi gereken dördüncü ve son bir nokta daha vardır. Bir ân için *tekillik* ile ilgili savımı geri dönelim. Benim yaklaşımımda tekillik, heterojenlik sorununa sıkı sıkıya bağlıdır. 5. Bölüm'de, heterojenliğin mantığının başlıca boyutlarıyla uğraşacağım ama bunların bir kısmını, popülizm içinde ad vermenin merkezîliğini aydınlatmak için ihtiyaç duyulduğu ölçüde burada kestirebilirim. Toplumsal türdeşlik, bir toplumun simgesel çerçevesini kuran şeydir – bizim farkın mantığı dediğimiz şeydir. Bir kurumdan diğerine, bir toplumsal kategoriden ötekine, – kimi rasyonelleştirmelerin, kurumsal karşılıklı bağlantıları sonradan mantıksal bağlar açısından yeniden kurmayı deneyebilecek olmalarına rağmen – yalnızca aralarında *mantıksal* bir bağ olduğu için değil, fakat bütün farklılıkların sistematik bir bütün içerisinde birbirlerini gerektirmeleri ve birbirlerine atıfta bulunmaları yüzünden geçebilirim. Bir farklar sistemi olarak dil, bu simgesel karşılık bağıntının ilk örnek ifadesidir. Heterojenliğin ilk biçimi, gördüğümüz gibi, tikel bir toplumsal talebin bu sistem içinde karşılanamadığı zaman ortaya çıkmaktadır. Talep, için-

de ayrımsal olarak temsil edilebilir olanın *artığıdır*. Heterojen olan, simgesel düzen içinde ayrımsal herhangi bir yerin yoksun olduğu şeydir (bu, Lacan'ın gerçeğine eşdeğerdir).

Ancak eşit ölçüde önemli bir başka heterojenlik türü daha vardır: Karşılanmamış talepler arasındaki karşılıklı ilişkilerden türeyen bir tür. Bu talepler, artık simgesel düzen dolayımıyla birbirlerine bütünleşik ya da birbirlerinden ayrı değildir, çünkü her şeyden önce onları ortaya çıkaran, kesinlikle bu sistemin yerinden olmasıdır. Fakat onlar, birbirleriyle kendiliğinden birleşme eğiliminde de değillerdir, çünkü kendi özgüllükleri söz konusu olduğunda doğaları gereği bütünüyle heterojen olabilirler. Onlara başlangıç niteliğindeki ve zayıf eşdeğerlik bağını veren tek olgu, bunların hepsinin kurumsal sistemin başarısızlığı yansıtmalarıdır. Bu konuyla geniş biçimde zaten ilgilenmiştim ve şu ânda ona geri dönmeyeceği. *Ancak şimdi ekleyebileceğim şey, eşdeğerliksel bütünü, içinde tikel eşdeğerliklerin belirginleştiği, yeni ortak istencin indirgenemez birliğinin, bütünüyle adın toplumsal üretkenliğine dayanmakta oluşudur*: Bu üretkenlik, içrek biçimde adın salt gösteren olarak işleyişinden türer, yani kendini önceleyen herhangi bir kavramsal birliği *ifade etmesinden* ileri gelmez (betimlemeci bir konumu benimsemiş olsaydık durum böyle olurdu).

Burada Žižek tarafından sunulduğu biçimiyle Lacancı görüşü tam olarak izleyebiliriz: Nesnenin birliği, ona ad vermenin geri dönüşlü etkisidir. Bunu iki sonuç izler: İlkin, ad, bir kez belli bir toplumda heterojen ve artık olan şeyin göstereni haline gelince, doyurulmamış, böylece de var olan simgesel çerçeve içinde artık ve heterojen biçimde yaşayan *her türlü* talep üzerinde karşı konulamaz bir çekiciliğe sahip olacaktır. İkincisi, ad, – oluşturucu bir rol oynamak için – boş gösteren olmak zorunda olduğuna göre, eşdeğerlik zincirine ne türlü taleplerin gireceğini sonul olarak belirleyemez olur. Başka deyişle, 'halk'ın adları, kendi nesnelerini oluşturuyorlarsa, yani heterojen bir bütüne birliğini kazandırıyorlarsa, tersine bir hareket de aynı zamanda işlemektedir. Bunlar, hangi talepleri oluşturup temsil ettiklerini hiçbir zaman tam anlamıyla denetleyemezler. Popüler kimlikler, her zaman, bu iki aykırı hareket arasındaki gerilimin ve bunların kendi aralarında oluşturmayı başardıkları hassas dengenin *mekânlarıdır*.

Buradan zorunlu bir ideolojik belirsizlik doğar; bu belirsizliğin sonuçları ise, tartışmamız ilerledikçe açık hale gelecektir.

Daha önce iki kez değindiğim retorik ile ilgili tartışmaya bu noktada geri dönebilirim. Bu [tartışma], henüz tartışmış olduğumuz 'tikel' ve 'heterojen' olan sorusuyla yakından ilgilidir, çünkü retoriksel yer değişikliği ve yeniden toplanma, adın kendi tekanlamlı kavramsal bağlantılarından kurtarılması işlevine kesinlikle sahiptir. Tartışmaya başka bir yerde andığım bir örneği dâhil edeyim. Irkçı şiddetin hüküm sürdüğü ve ırkçılık karşıtı karşı savunmayı örgütleyebilecek güce sahip tek yerel gücün de sendikalar olduğu bir mahalle düşünelim. Şimdi, kelimenin düz anlamıyla sendikaların işlevi, ırkçılıkla savaşmak değil, ücretler vb konular için pazarlık etmektir. Ancak buna rağmen ırkçılık karşıtı kampanya sendikalarca üstlenilmişse bunun nedeni, söz konusu mahallede bu iki sorun arasında bir geçişlilik ilişkisi olmasıdır. Terimler, konular, ajanlar vb arasındaki yer değiştirme ilişkisi, retorikte düz-değişmece (*metonomy*) adıyla anılır. Bundan sonra ırkçılık karşıtı mücadele ve sendika mücadelesi arasındaki bu bağın belli bir süre devam ettiğini tasavvur edelim: Bu durumda insanlar, bu iki mücadele türü arasında doğal bir olduğunu hissetmeye başlayacaklardır. Böylece *geçişlilik* ilişkisi *benzeşim* ilişkisiyle, düz-değişmece, mecaz ile farksız olmaya başlayacaktır. Bu retoriksel yer değiştirme üç temel değişiklik içerir: İlk olarak, başlangıçtaki iki mücadele ve talep türünün ayrımsal tikelliğine rağmen, bunlar arasından belli bir eşdeğer türdeşlik yaratılmaktadır. İkincisi, bu süreç içinde sendikaların doğası değişmektedir: Verili bir ândaki sektörel çıkarların salt ifadesi olmaktan çıkarak – eşdeğerliksel eklemlenmeler çeşitliliği geliştiği takdirde – 'halk'ın inşasında bir düğüm noktası haline gelmektedirler (Gramsci'nin ayrımını kullanırsak, korporatif sınıf olmaktan hegemonik sınıf olmaya geçmektedirler). Üçüncüsü, 'sendika' terimi, yukarıda tanımlanan anlamda bir tekilliğin adı olur: Artık, 'özü' rastlantısal çeşitlemelerin ötesinde her tarihsel bağlam içinde yinelenebilir olan soyut evrenselliğin adını oluşturmaz, tek özü bu ad aracılığıyla birleşmiş ortak irade içinde belirginleşen heterojen öğelerin özgül eklemlenmeleri olan, *somut* bir toplumsal ajanın adı olur. Bunu ifade etmenin bir başka yolu, anlamı üstbelirlenmiş olmayan

hiçbir toplumsal öğenin mevcut olmadığını söylemektir. Sonuç olarak bu anlam, kavramsal biçimde anlaşılamaz, eğer 'kavramsal'dan anladığımız, anlamlandırma sürecinin bulanıklığını bütünüyle yok edecek bir gösterilense. Bu, retoriksel mekanizmaların, kitabın başında iddia ettiğim gibi, toplumsal dünyanın anatomisini oluşturduklarını bir kez daha göstermektedir.

Çözümlememize önemli ve son bir nokta daha ilâve edilmelidir. Popülizme yaklaşımımız, gördüğümüz üzere, bütünüyle şu üç tez etrafında dönmektedir: 1) 'Halk'ın ortaya çıkışı; yalıtılmış, heterojen taleplerden, politik sınırların oluşturulmasını ve iktidarın antagonist bir güç olarak söylemsel kuruluşunu içeren global bir talebe – eşdeğerlikler üzerinden – geçişi gerektirir. 2) Ancak bu geçiş, heterojen taleplerin kendilerinin salt çözümlenişini izlemediğinden – bir düzeyden diğerine mantıksal, diyalektik ya da semiyotik bir geçiş olmadığından – niteliksel olarak yeni bir şeyin müdahalesi gereklidir. Bu nedenledir ki, ad verme, tarif ettiğim geri dönüşlü etkiye sahiptir. Niteliksel olarak ayrımlaşmış ve indirgenemez bu uğrak, 'radikal yatırım' adını verdiğim şeydir. Bu 'yatırım' kavramının neyi içerdiğini ise henüz irdelemedik. Şu âna değin atıfta bulunduğum farklı anlamlandırma işlemleri, yatırımın aldığı *biçimleri* açıklayabilir, ama yatırımın içerdiği *gücü* açıklayamaz. Ancak eğer bir varlık, – âşık ya da nefret eden olarak – yatırım nesnesi haline geliyorsa, yatırım zorunlu biçimde *duygunun* düzenine ait olur. Şimdi bu duygulanım boyutunu resme taşıyacağım.

Ama bir uyarı yapmadan değil. Anlamlandırma konusunda şu âna değin söylediklerime duyguyu ekleyerek, – hiç değilse analitik olarak – ayrılabilir iki farklı tür fenomeni bir araya koyduğumu düşünmek yanlış olur. Anlamlandırma ile duygu arasındaki ilişki sahiden de çok daha içtendir. Zaten gördüğümüz üzere, dilin paradigmatik rolü (Saussure'ün çağrışımsal kutbu) dilin işleyişinin ayrılmaz parçasıdır – demek ki, paradigmatik ikâmeler olmaksızın anlamlandırma da olmazdı. Fakat paradigmatik ilişkiler, gördüğümüz gibi, hem gösteren hem de gösterilen düzeyinde işleyen ikâmelerden oluşmaktadır

ve bu çağrışımlar, bilinçdışı tarafından yönetilmektedir. *Değer* ilişkilerinin yalnızca *biçimsel* olarak belirlenebilir birimler arasında kurulduğu bir dil olanaklı değildir. O halde, duyguya, anlamlandırma mümkün olacaksa ihtiyaç duyulur. Duygu kendi başına, dilden bağımsız var olan bir şey değildir; ancak bir anlamlandırma zincirinin kateksisleri aracılığıyla kendini oluşturur. 'Yatırım'ın anlamı tam olarak budur. Sonuç açıktır: 'hegemonik ya da söylemsel oluşumlar' adını verdiğimiz karmaşalar, ki bunlar, ayrımsal ve eşdeğerliksel mantıkları eklemlerler, duygusal öğenin yokluğunda kavranamaz olacaklardır. (Bu, – eğer hâlâ ihtiyaç duyuluyorsa – kirletilemeyen bir rasyonellik adına duygusal popülist bağların yadsınışının boşunalığının bir başka kanıtıdır.)

Öyleyse her toplumsal bütünün, anlamlandırıcı ve duygusal boyutlar arasındaki dağılmaz eklemlenmeden kaynaklandığı sonucuna varabiliriz. Fakat popüler kimliklerin oluşumunu tartışırken çok özel bir tür bütünle, yalnızca parçalardan oluşmuş olmayan, içinde parçanın bütün olarak işlev gördüğü bir bütünle (örneğimizdeki *populus* ile özdeşlik iddiasındaki *plebler*) uğraşmaktayız. Duruma bir de hegemonik açıdan baktığımızda gördüğümüz tam anlamıyla aynıdır: Bildiğimiz gibi, hegemonik bir ilişki, içinde belli bir tikelliğin ulaşılamaz bir evrenselliği anlamlandırdığı ilişkidir. Ancak bu türlü ilişkinin ontolojik olanağı nedir? Soruna yaklaşmak için, Joan Copjec'in son çalışmasındaki iki oldukça aydınlatıcı çözümlemeyi irdeleyeceğim. Psikanalitik alana ait olmalarına rağmen, bunların sonuçları bizim politik çözümlememiz açısından görünür ve geniş etkilidirler.[37]

Copjec'in ilk yazısı, 'Sebatın Mezarı: *Antigone* Üzerine' ['The Tomb of Perseverance: on *Antigone*'], konumuzla ilgili kısımlarında, Freud'daki ölüm itkisini tartışmaktadır. Copjec'in iddiasına göre Freud için ölüm, her itkinin ereğidir. Bu ne anlama gelir? Esas olarak, "geçmişi, öznenin şimdi bulunduğu yerden önceki bir zamanı hedefleyen" her itki, "zamana ilişiktir ve ölüme doğru devinir" (s. 33). Bu

---

[37] Joan Copjec, *Imagine there's no Woman: Ethics and Sublimation*. Cambridge, MA, MIT Press. 2003. Copjec'ten bütün alıntılar. bu kitaptandır. Sayfa numaraları metinde parantez içinde gösterilmektedir.

ilk cansızlık ya da atalet hali – ki bu, geçmişe dönük bir yanılsamadır (Copjec burada, Yer'in, her şeyi içine alan bir küre olarak hiçbir uzva ihtiyaç duymadığı, bir dışarısına sahip olmadığı *Timaeus* mitine gönderme yapmaktadır.), psikanaliz tarafından ilksel anne/çocuk ikiliğine, "sözde her şeyi ve her mutluluğu içine alan ve öznenin yaşam boyu geri dönmeyi özlediği şeye" bağlanarak okunur. Bu resimde, bizim politik çözümlememizde mevcut bir şeyi rahatlıkla tanıyabiliriz: Doyurulmamış taleplerin bir yokluğun bulunuşu olarak durmaksızın yeniden ürettikleri tamlık fikri. Eğer bu tamlık mitsel bir tamlıksa, onun gerçek aranışı, Copjec'in vurguladığı iki olgu haricinde yalnızca yıkıma yol açabilecektir: "(1) Tek, tamam bir itki yoktur, yalnızca kısmî itkiler vardır ve öyle olduklarından hiçbir gerçekleşebilir yıkım istenci bulunmaz; (2) itkinin ikinci açmazı, itkinin etkinliğinin parçası olarak kendi ereğine erişilmesini kendisinin engellediğini ifade eder. O halde kimi içkin engel – itkinin nesnesi – eş zamanlı olarak, onu hedefine ulaşmaktan alıkoyarak itkiyi *frenler* ve onu *kırar*, zapt eder ve kısmî itkilere böler" (s. 34). O halde itkiler, Lacan'ın *objet petit a* (küçük 'n' ile nesne) olarak adlandırdığı bu kısmî nesneleri içlerinde barındırırlar.

Copjec'in savının, Freudçu ve Lacancı metinlerde nasıl kurulduğunu görmek önemlidir. Başlangıç olarak elimizde Freud'un *Nebenmensch* (ilksel anne) ve *das Ding* (Şey) arasındaki kopuş, geri getirilemez olan tamlık, temsil edilebilir olan kavramı var. İlksel annenin bir şeyi, temsile tercüme edilemez; böylelikle gösterenin düzeninde bir delik açılır. Ancak eğer konu orada kalmış olsaydı, numen ve onun fenomenal temsili arasındaki, oluş ile düşünüş arasındaki Kantçı karşıtlığın alanın içinde olurduk. Bu noktada Lacan Freudçu düşünceyi radikalleştirmektedir: Yitik Şey, *düşüncenin olanaksızlığı* değildir, *Varlığın yoksunluğudur*. "O, annenin temsilden ya da düşünceden kaçması değil, beni ona |anneye| bağlayan *jouissance*'ın (haz)* yitirilmiş olmasıdır ve bu yitme, benim varlığımın bütününü tüketir"

* Post-yapısalcı felsefenin, arzu tartışmalarında kilit bir terimdir. Türkçe'deki "haz" sözcüğüne karşılık gelmekle birlikte, "orgazm ânında bütün bedene yayılan haz"ı anlatmak için kullanılır. (bkz. *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ank., 2003.) –ç.n.

(Copjec, s. 36). Ancak *jouissance* yitmemişse, bunun nedeni, kısmî nesnelerde izlerinin kalmasıdır. Ancak bu izlerin doğası, özenle irdelenmelidir, çünkü bunlar artık numen/fenomenal temsil şemasını izlememektedir. Kısmî nesnenin kendisi bir tümlüğe dönüşür; bütün sahnenin yapılandırıcı ilkesi haline gelir:

> *Vorstellungrepräsentanz* [Freud'un İngilizceye çevirisinde *ideational representative* (düşünme-yetisi temsilcisi)] kavramının gelişimi, o zaman, *das Ding*'in artık numenal nesne olarak tasarlanamamasına ve ancak *Vorstellungrepräsentanz*'ın *kısmî* olarak tarif edilişiyle devam ettirilmesine rağmen, *Nebenmensch* (ilksel anne) karmaşasının *Ding* (Şey) öğesini iki parçaya, *das Ding* ve *Vorstellungrepräsentanz*'a böler. Bu kısmî nesnenin, sahneye çıkmasıyla, artık yalnızca geçmişe dönük bir yanılsama olan eski *das Ding* kavramına yolu kapattığı kuramdan anlaşılmaktadır... Hain temsilci ve kısmî nesne, başka bir yerde var olan bir beden ya da bir Şey'in delili olarak değil, bedenin ve doyumun, organik bedenin ve numenal şeyin desteğini yitirdikleri gerçeğinin bir delili olarak davranırlar (s. 37).

Copjec, bu mutasyonun, kısmî *jouissance* nesnesinin erişilemez Şey'in bir temsilcisi olarak davrandığı kavrayışını kırdığını vurgulamaya çok özen gösterir. Lacan'ın "sıradan bir nesnenin Şey'in saygınlığına yükselmesi" biçimindeki yüceltme tanımını aktarırken onu, "yükselme temsil işlevini gerektiriyormuş gibi görünmemektedir, daha çok – yüceltmenin yaygın kavranışının tersine – Şey için sıradan bir nesnenin ikâmesini gerektirmektedir" (s. 38) tarzında okumaktadır.

Aynı ciltteki ikinci bir yazıda, '*Dolaylı Yaklaşılan, Narsisizm*' ['Narcissism, Approached Obliquely'], Copjec, kısmî nesnenin *bütünün parçası* olmadığı, *bütün olan parça* olduğu gözlemini ekler. Yakın çekimlerin basitçe bütün içindeki bir ayrıntıya odaklanmayı gerektirmediğini, daha çok sanki bu ayrıntı aracılığıyla bütün sahnenin yeniden boyutlandırılıyormuş gibi olduğunu düşünen Béla Balász ve Deleuze'ü alıntılar: "Deleuze, yakın çekimin sahnenin bir kısmına daha yakından bir bakış *olmadığını*, yani bu sahnenin bir öğesi olarak nitelenebilecek bir nesnenin, bütünden tırtıklanan ve daha sonra dikkatimizi odaklamamız için büyütülen bir *ayrıntının* açığa vurulması

olmadığını iddia ediyor. Yakın çekim, daha çok, sahnenin *bütününü* açığa vurur ya da Deleuze'ün dediği gibi, onun bütün "ifade edilmiş" olanıdır. ... İtkinin kısmî nesnesinin aynı mantığı örneklediğini savlamaktayım; o, organizmanın parçasını oluşturmaz ama mutlak bir değişime işaret eder' (s. 53). Kısmî nesne, bu şekilde, tümlüğü çağrıştıran bir kısmilik olmayı keser, – daha önceki terminolojimizi kullanırsak – bu tümlüğün *adı* olur. Lacan, anne/çocuk çift kavrayışından, anneden bağımsız bir üçüncü unsuru ekleyerek ayrılır: meme – tam ifadesiyle, itki nesnesi.

> Bu terim, 'yokluk nesnesi', kendisinden türediği Timaeouscu/*tabaka* (*lamellian)* mitinin dışında anlaşılamaz. Kısmî nesne ya da yokluk nesnesi, kökensel dolu uzamın (*Plenum*) ya da Şey'in yitirilişiyle açılan bir yokluktan, bir boşluktan doğan nesnedir. Anneliğe özgü Şey'le doyumdaki oluştan türetilen mitsel doyum yerine özne, şimdi, bu kısmî nesnede doyumu deneyimlemektedir... Dışsal itki nesnesinin – süt örneğine devam edelim – memenin statüsüne (yani, ağız ya da mideden daha fazla bir şeyi doyurmaya yetenekli bir nesnenin statüsüne) yükselişi, onun diğer nesnelerle ilişkisi içindeki kültürel ya da toplumsal değerine bağlı değildir. Onun artı "meme değeri", diyelim ki, yalnızca itkinin onu doyum nesnesi olarak seçmesine bağlıdır. (s. 60)

Okur belki de kendine soracaktır: Bütün bunların popüler kimliklerle ne ilgisi var? Yanıt oldukça basittir: Her şeyiyle. Copjec, psikanalitik kategorilerin bölgesel olmadıklarının, genel ontoloji diye adlandırılacak bir alana ait olduklarının tamamen farkındadır. Söz gelimi, Freud'daki itki kuramının klasik ontolojik soruların zeminini işgâl ettiğini iddia etmektedir. Onun değerlendirmesinin – psikanalizde sıklıkla olduğu gibi – ağırlıklı olarak genetik bir karaktere sahip olduğu doğrudur ama yapısal terimler içinde de kolaylıkla yeniden düzenlenebilir. Anne/çocuk ikiliğinin mitsel bütünlüğü, karşılanmamış taleplerin getirdiği yerinden edilmeler tarafından – kendi karşıtı olarak – çağrıştırılan elde edilememiş tamlığa karşılık gelir. Bu tamlığa ya da bütünlüğe duyulan özlem, yine de kolayca kaybolmaz; itkilerin nesneleri olan kısmî nesnelere aktarılır. Politik terimlerle bu, tam da benim hegemonik ilişki dediğim şeydir: Olanaksız evrensellik ro-

lünü üstlenen belli bir tikellik. Bu nesnelerin kısmî niteliği, özel bir öyküden kaynaklanmayıp bizatihi anlamlandırmanın doğasına içkin olduğundan, Lacan'ın *objet petit a*'sı, toplumsal ontolojinin anahtar öğesidir. Bütün her zaman parça tarafından somutlaştırılacaktır. Bizim çözümlememizin terimler içinde, hegemonik olmayan hiçbir evrensellik yoktur. Ancak bundan daha fazlası söz konusudur: Copjec tarafından tartışılan yakın çekimler ve sütün "meme değeri" örneklerinde olduğu gibi, tikel parçaların maddiliği içinde bir bütün gibi işlev görmesi için birini ya da diğerini önceden belirleyen bir şey yoktur. Yine de belli bir parça bir kez bu türlü bir işlevi üstlendiğinde, keyfin kaynağı haline gelen, bizatihi onun parça olarak maddiliğidir. Gramsci politik savı benzer terimlerle ifade etmiştir: Hangi toplumsal gücün hegemonik temsili olacağı, olumsal bir mücadelenin sonucudur; fakat belli bir toplumsal güç bir kez hegemonik hale geldiğinde, bütün bir tarihsel dönem boyunca öyle kalır. Yatırım nesnesi olumsal olabilir fakat kesinlikle ilgisiz değildir, istendiğinde değiştirilemez. Bununla radikal yatırımın ne anlama geldiğinin tam bir açıklamasına ulaşmış oluyoruz: Duygu (yani keyif) yatırımın özüdür, onun olumsal niteliği ise formülün 'radikal' kısmına işaret eder.

Bu noktayı bir kez daha vurgulamama izin verin. Tesadüfî ya da dışsal türdeşliklerden ziyade, tam da nesnelliğin yapısını ilgilendiren bir şeyin iki farklı açısında – psikanaliz ve politika – meydana gelen aynı keşifle uğraşıyoruz. Freudçu bilinçdışının keşfinin başlıca ontolojik sonucu, temsil kategorisinin, ikinci bir düzeyde, kendini önceleyen, doğrudan kavranabilen bir tamlığı kolayca yeniden üretmemesi, fakat tersine temsilin nesnelin kuruluşunda mutlak olarak ilk düzey olmasıdır. Bu nedenle en başından üstbelirlenmemiş olan hiçbir anlam yoktur. İlksel annenin salt mitsel bir nesne olmasıyla birlikte, bir *objet petit a*'ya radikal bir yatırım aracılığı dışında ulaşılabilir *jouissance* yoktur. Böylece *objet petit a* birincil ontolojik kategori olur. Fakat *aynı* keşif (tamamıyla *benzeşen* değil) politik kuram açısından başlarsak da yapılır. Hegemonya aracılığı dışında hiçbir toplumsal tamlık erişilebilir değildir; hegemonya, tamamen mitsel olması nedeniyle (bizim terimlerimizle, 'yetersiz varlık' olarak deneyimlenen bir durumun, tam anlamıyla pozitif tersidir) her zaman bizden kaçacak

olan bir tamlığın kısmî bir nesneye yatırımından başka bir şey değildir. *Objet petit a*'nın mantığıyla hegemonik mantık, yalnızca benzer değildir, bunlar açıkça özdeştir. Bu nedenle, Gramscici uğrak, Marksçı gelenek içinde böylesine önemli bir epistemolojik kırılmayı temsil eder: Marksçılık geleneksel olarak sistematik biçimde kapalı bir tümlüğe erişme (son kertede ekonominin belirleyiciliği vb) düşüne sahipken, hegemonik yaklaşım, kararlı bir biçimde bu özcü toplumsal mantıktan uzaklaşır. Mümkün olan tek tümleştirici ufuk, mitsel bir tümlüğün temsilini üstlenen bir kısmîlik (hegemonik güç) tarafından sağlanabilir. Lacancı terimlerle, nesne, Şey'in saygınlığına yükselir. Bu anlamda, hegemonik yatırımın nesnesi, *bütünüyle* uzlaşmış bir toplum (sistemli bir tümlük olarak bu toplum, hiçbir yatırıma ya da hiçbir hegemonyaya ihtiyaç duymaz) olacak olan *gerçek* şeyin karşısında ikinci en iyi değildir: Tamlığın, belli bir tarihsel ufukta aldığı addır, ki hegemonik yatırımın kısmî nesnesi olarak bu, bir *ersatz* [yerine koyma] değildir, tutkulu bağlılıkların canlanma noktasıdır. Copjec'in itkinin doyuma ulaşmayı başarmasıyla ilgili tartışması, burasıyla yakından ilgilidir çünkü ifade etmeye çalıştığım son derece politik noktayı farklı bir bakımdan öne sürmektedir.

Bütün bunlar kitabın ana teması için açık bir anlama sahiptir, çünkü tartışmanın bu aşamasında belirginleşmiş olması gerektiği gibi, kısmî bir nesneye duygusal bir yatırım olmaksızın popülizm mevcut değildir. Eğer bir toplum, bütün taleplerin onun kendi içsel mekanizmaları içinde doyurulduğu türden bir doğada kurumsal bir düzene erişmeyi başarmışsa, popülizm olmayacaktır, ama açık nedenlerden dolayı politika da olmayacaktır. 'Halk'ı inşa etme ihtiyacı (bir *populus* olma iddiasındaki *plebler*) ancak bu tamlık erişilebilir olmadığı ve toplum içindeki kısmî nesnelerin (erekler, figürler, simgeler), bu tamlığın yokluğunun adı haline gelebilecekleri tarzda açığa çıkarıldıkları zaman belirir. Bu süreçte duygusal boyutun belirleyiciliğinin nedeni, önceki tartışmadan yeterince açıktır sanırım.

Popülizm

İlk ve geçici bir popülizm kavramlaştırmasına girişmek için gerekli olan bütün kuramsal değişkenleri şimdi tanıttım. Üç boyutun dikkate alınması gerekiyor.

1. İlkin, bu aşamada açıktır ki 'popülizm'den – ya özgül bir toplumsal temelle ya da belli bir ideolojik yönelimle tanımlanabilir – bir hareket *tipini* değil, bir *politik mantığı* anlıyoruz. Popülizmde neyin ayrıksı olduğunu, bir köylü ya da küçük esnaf seçmen kitlesi ya da marjinalleşmiş seçkinler tarafından ekonomik modernleştirme ya da güdülenmeye direniş gibi öğeler içinde arama çabalarının hepsi, görmüş olduğumuz gibi kusurludur. Bununla birlikte, 'politik mantık'tan ne anlarız? Başka bir yerde öne sürdüğüm gibi,[38] toplumsal mantıkları, seyreltilmiş ifadeler sistemini – yani içerisinde kimi nesneler temsil edilebilirken diğerlerinin dışlandığı bir ufku çizen kurallar sistemi – içeriyor olarak görmekteyim. O halde akrabalığın, piyasanın – hattâ (Wittgenstein'ın örneğini kullanırsak) satranç oynamanın mantıkları hakkında konuşabiliriz. Ancak politik mantık, içinde vurgulanması önemli olan kendine özgü bir şeye sahiptir. Toplumsal mantıklar kural izlemeyi içlerine alırlarken, politik mantıklar, toplumsal olanın kurumuyla ilgilidir. Bu türlü bir kurum, bununla birlikte, zaten bildiğimiz gibi, keyfi bir *karar* değildir, toplumsal taleplerden ileri gelir ve bu anlamda her toplumsal değişim sürecine içkindir. Bu değişim, yine bildiğimiz gibi, değişken eşdeğerlik ve fark eklemlenmesi aracılığıyla meydana gelir ve eşdeğerliksel ân, toplumsal talepleri bir araya toplayarak global bir politik öznenin kuruluşunu mantıken gerektirir. Bu, görmüş olduğumuz gibi, içsel sınırların inşasını ve kurumlaşmış bir 'öteki'nin belirlenmesini kapsar. Ne zaman yapısal uğrakların bu birleşimine sahip olursak, soruşturulan politik hareketin ideolojik ve toplumsal içeriklerinden her ne olursa olsun eldeyse, bir türden ya da öteki türden popülizme sahibizdir.

---

[38] Ernesto Laclau, "Constructing Universality", içinde Judith Butler, Ernesto Laclau ve Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Londra ve New York, Verso, 2000, s. 282 – 4.

2. Önceki tartışmamızdan bizim kavramsal popülizm nitelendirmemize girmesi gereken iki yan vardır. Ad verme, ilk önce. Eğer 'halk'ın inşası, *radikal* bir inşaysa – aslında toplumsal ajanları oluşturan ve grubun önceden verili birliğini ifade eden bir şeydir – popüler kimliği kararsız bir birliğe getirdiği taleplerin heterojenliği, indirgenemez olmalıdır. Bu, taleplerin benzer olmadıkları ya da bir düzeyde en azından karşılaştırılabilir oldukları anlamına zorunlu olarak gelmez; ancak, taleplerin kendilerine altyapısal bir temel sağlayan, yapısal farklar sistemine kaydedilemeyecekleri *anlamına* gelir. Bu nokta önemlidir: Heterojenlik, ayrımsallık demek değildir. Tam da karşılanmamış taleplerin sistemli bir yerinden edilmenin ifadesi olmasından ötürü, bir önsel sistem birliği mevcut olamaz. Bu analiz ettiğim iki sonucu içermektedir: (1) popüler öznelerin birlik ânı, nominal düzeyde verilidir, kavramsal düzeyde değil – yani popüler özneler her zaman tekilliklerdir. (2) Tam da adın kavramsal olarak (sektörel olarak) temellendirilmiş olmaması nedeniyle, kavrayacağı ve dışlayacağı talepler arasındaki sınırlar bulanıklaşacak ve kalıcı çekişmeye tâbi olacaktır. Buradan Solcu ya da Sağcı olsun, popülist bir söylemin dilinin her zaman kesinsiz ve inişli çıkışlı olacağı sonucunu çıkartabiliriz: Herhangi bir bilişsel başarısızlık nedeniyle değil, ama geniş ölçüde heterojen ve iniş çıkışlı bir toplumsal gerçeklik içinde performatif bir işleyiş içinde olmaya çalışması nedeniyle. Bu muğlaklık ve kesinsizlik ânını – ki, açık olmalı ki, benim için herhangi bir pejoratif anlam taşımamaktadır – herhangi bir popülist işleyişin özsel parçası olarak görmekteyim.

Duyguya geçelim. Önceki tartışmamız örtük biçimde oluşturucu bir pürüzlülük olmaksızın hiçbir duygunun bulunmayışını gerektirir. Lacancı bir terminolojiyi kullanacak olursak, Gerçek Simgesel'den önce olmuş olsaydı içsel ayrımlaştırmaları olmayan sürekli bir tamlığa sahip olmuş olacaktık. Fakat Gerçek'in Simgesel'in *içinde* bulunuşu, pürüzlülük içerir: *objet petit a* ayrımsal bir kateksisi varsayar ve bu kateksis, bizim duygu adını verdiğimiz şeydir. Freud, âşık olmanın bir kadın ile diğeri arasındaki farkı yabana atılmayacak ölçüde abartmak olduğunu söyleyerek George Bernard Shaw'u alıntılar. Salt

uyum, duyguyla uyumsuz olacaktır. Ortega y Gasset'in söylediği gibi, tarih, onun bütün içsel uğraklarına karşı âdil olsak, tahrip olacaktır. Bu anlamda duygu, bir nesne ile hemen yanındaki bir diğeri arasındaki radikal süreksizlik demektir. Bu süreksizlik, yalnızca ayrımsal kateksis açısından anlaşılabilir. Eğer popüler kimlikler sorununa doğru biçimde yaklaşacaksak, bu yapısal ardışıklığın her uğrağına dikkat etmemiz şarttır. İlk önce kendisini boşu boşuna aradığımız mitsel tamlık uğrağı vardır: anne/çocuk birliğinin onarılması ya da politik terimlerle tam olarak uzlaşmış toplum. Daha sonra itkilerin kısmileştirilmesi gelmektedir: Bazı noktalardan bu sonul erişilemez tamlığı somutlaştıran *objet petit a*'nın çoğulluğu. Burada çözümlememizde dikkatli olmamız gerekmektedir, çünkü bir şeyi somutlaştırmak pek çok farklı anlama gelir. Bu, Copjec'in çözümlemesinin konuya olan bütün ilgisini ortaya koyduğu noktadır. Copjec, kendini olduğu gibi gösteremeyen bir şeyin bir dizi ilgisiz *ersatzs* tarafından ikame edileceğini anlatan tamamen dışsal bir temsil kavrayışını haklı olarak reddetmektedir. Öyleyse somutlaştırılan şeyle bizatihi onu somutlaştırma edimi arasında daha içten bir ilişki ne olabilir? Daha önceki çözümlemelerimizin hepsi, bu soruya düzgün bir yanıt vermemize izin vermektedir. Bir şeyi somutlaştırmak, yalnızca somutlaştırılan şeye bir ad vermek anlamına gelebilir. Fakat somutlaştırılacak olan olanaksız bir tamlık, kendine özgü bir bağımsız bir tutarlılığı olmayan bir şey olduğundan, somutlaştırılan varlık katektik yatırımın tam nesnesi haline gelir. Somutlaştıran nesne, şu halde, erişilebilir olanın sonul ufkudur – ulaşılamaz bir "öte" var olduğu için değil, fakat bu "öte", kendisine ait bir varlığa sahip olmayarak, ancak onun aracılığıyla doyumun mümkün olduğu bir nesnenin fantazmatik artığı olarak mevcut olabildiği için – bu artık, Copjec'in sözleriyle – sütün 'meme değeri' olacaktır. Psikanalitik terimlerle, arzu doyum bilmez ve yalnızca nesneler dizisi aracılığıyla kendini yeniden üreterek yaşarken, itki doyum bulabilir, fakat buna ancak, bir nesneyi 'yücelterek', onu Şey'in saygınlığına yükselterek ulaşılabilir. Bunu politik dile tercüme edelim: Başlangıçta belki de yalnızca çoğun içinden biri olan belli bir talep, bir noktada beklenmedik bir merkezilik edinir ve kendini aşan bir şeyin kendi kendine

kontrol edemediği ama yine de kaçamayacağı bir 'kader'e dönüşen bir şeyin adı olur. Demokratik bir talep bu süreçten geçtiğinde 'popüler' bir talep haline gelir. Fakat buna onun başlangıçtaki maddî tikelliği açısından ulaşılamaz. [Ulaşılabilmesi için] yüceltmenin düğüm noktası olması, bir 'meme değeri' kazanması gereklidir. Ancak o zaman, 'ad' 'kavram'dan, 'gösteren' 'gösterilen'den ayrı hale gelir. Bu ayrılma olmaksızın, popülizm olmayacaktır.

3. Son olarak, dikkate alınması gereken bir üçüncü nokta daha vardır. Bununla bütün sonuçları açısından 5. Bölüm'de ilgilenecek olmama rağmen, popülizme, hazırlık niteliğindeki bir yaklaşımda bile atlanamayacak bazı noktalara burada değinmeye mecburum. Farklılık ve eşdeğerlik mantıklarının, birbirlerine sonul düşmanlıklarına rağmen, her halükârda birbirlerine ihtiyaçları olduğunu daha önce belirtmiştim. Onlar, karşılıklı olarak ilişkili boyutlar arasındaki bir gerilim uzamını mesken tutarlar. Nedenini zaten göstermiştim: Bir eşdeğerlik zinciri onların bağlarının özelliğini zayıflatabilir, ama tamamen de onsuz yapamaz. *Tikel* bir talep doyurulmadığından diğer doyurulmamış taleplerle bir dayanışma kurulur, öyle ki bağın tikelliğinin etkin varlığı olmaksızın, eşdeğerlik zinciri var olmazdı.

Bu boyutu, farkın ve eşdeğerliğin birbirlerinde kendilerini yansıtmaları olarak betimlemiştim. Bu yansıtma oluşturucudur fakat onun iki kutbu arasındaki gerilim de öyledir. Gerilim ve yansıtma, olumsal biçimde istikrarsız bir denge içinde birleşebilirler, fakat hiçbiri bir diğerini bütünüyle yok edemez. En saf biçimiyle açık bir eşdeğerlik örneği tasarlayalım: Milenyumcu bir köylü ayaklanması. Burada, farklılık ve eşdeğerlik arasında hiç bulaşma, birbiri içinde hiç yansıma olmadığını düşünme eğiliminde olurduk: Bir yandan düşman, toptan düşman olduğu için onunla ilişki, onun tamamen yıkımını hedefler; öte yandan, karşı karşıya gelmenin anlamı bir tehdide karşı topluluğun *hâlihazırda* olduğu şeyin savunusuyla belirleneceğinden, toplulukçu tikelciliğin tümü, kendi oluşumu için bu karşılaşmayı öncelermiş gibi görünür. İki dünyanın çarpışması ödün verilemez bir çarpışma olduğundan, bunların her birinin sahip olduğu temel ger-

çeklik ne olursa olsun çarpışmayı önceler gibi görünürdü, ondan kaynaklanır gibi değil. Başka bir deyişle, toplulukçu uzam, içrek biçimde farklılık mantığınca düzenlenir ve eşdeğerlik uğrağı *bütünüyle* dışsal hale gelirdi – yani, farklılık ve eşdeğerlik birbirinde yansımayı keserdi; iki boyut arasında bir gerilim olan, bunlar arasındaki toptan bir ayrılığın içinde çözülürdü. Ancak bu yanlış bir sonuç olurdu. Çünkü milenyumcu ayaklanmanın en aşırı halinde bile yansıtıcı uğrak işlemektedir. Bir kez ayaklanma başlayınca, topluluk içindeki hiçbir şey önceden olduğu haliyle kalmaz. İsyan, amacı önceki bir kimliğin yeniden yapılanması olsa bile, bu kimliği yeniden icat etmek zorundadır; basitçe bütünüyle önceden verili bir şeye yaslanamaz. Topluluğun bir dış tehdide karşı savunulması, o topluluğu yerinden etmiştir; topluluk, devam edebilmek için yerinden edici anı önceleyen bir şeyi basitçe yineleyemez. Bu nedenle, şeylerin var olan düzenini savunmak isteyen herhangi biri, onu, savunması yüzünden zaten yitirmiştir. Bizim terimlerimizle, tehdit altındaki bir düzenin bekası, artık saf bir ayrımsal mantığa yaslanamaz; onun başarısı, farklılıkların eşdeğerlik zinciri içinde kaydedilmesine bağlıdır.

Bu vargının, popüler kimlikler ve popülizm konuları açısından bazı önemli sonuçları vardır. Milenyumculuk örneği, kabul edelim ki, aşırı bir örnektir, fakat bu durumda bile tartışmakta olduğumuz çifte yansıtmanın mevcut olduğunu göstererek bizatihi popülizmin kendi doğasında kayıtlı değişmeler oyununun bütününe ışık tutabiliriz. Eşdeğersel mantık farkları çözeltmiyor, onları kendi içine kaydediyorsa ve iki mantığın görece ağırlığı geniş ölçüde yazımlananın, yazım yüzeyi tarafından uygulanan hegemonyanın karşısındaki özerkliğine bağlı ise çifte yansıtma tarafından değişim için açılan yer gerçekten de çok temeldir. Başka bir deyişle, her toplumsal düzey ya da kurum, eşdeğersel yazımın yüzeyi olarak işleyebilir. Asıl nokta, popülist deneyimin kökündeki yerinden ediliş eşdeğersel bir yazımı gerektirdiğine göre, ortaya çıkan her 'halk'ın, niteliği ne olursa olsun, iki yüz gösterecektir: Biri var olan düzenle kopuşun yüzüdür, öbürü nerede temel bir yerinden ediliş varsa orada 'düzenleme'yi ortaya koyan yüzdür. Bu soyut önermeleri tam anlamıyla anlaşılır kılacağını umduğum iki örnek vermeme izin verin.

Mao Zedung'un '*Uzun Yürüyüş*'ünü,* bir uç örnek olarak ele alalım. Burada yukarıda tanımladığımız anlamda bir 'popülizm'e sahibiz: 'Halk'ı antagonist durumlar çoğulluğundan tarihsel bir aktör olarak oluşturma çabası. Mao, "*halk* içindeki çelişkiler" hakkında konuşmaktadır bile, öyle ki, 'halk', klasik Marksist kuram için lanetli olacak bir varlık, resme taşınır. Bu yukarıda tartışılan çifte yansımadır. 'Halk', saf sınıfsal (üretim ilişkileri içindeki kesin yerleriyle tanımlanan) aktörlere yüklenecek tarzda homojen bir doğaya sahip olmaktan uzak olarak, kopuş noktalarının çoğulluğunun eklemlenmesi olarak anlaşılır. Ancak bu kopuş noktaları, dağılmış bir simgesel çerçeve içinden doğarak – içsavaşın, Japon istilâsının, savaş lordları arasındaki karşılaşmanın vb sonucu olarak – bizatihi kendi kuruluşları için onları aşan popüler bir yazım yüzeyine bağımlıdırlar. İşte yukarıda sözünü ettiğim iki boyut: Bir yandan, statükodan, önceleyen kurumsal düzenden kopma çabası; öte yandan ise, anomi ve yerinden edilmenin olduğu yerde bir düzen kurma girişimi. Öyleyse eşdeğerlik zinciri zorunlu biçimde çifte bir rol oynamaktadır: Taleplerin tikelliklerinin ortaya çıkışını mümkün kılarken, aynı zamanda onları zorunlu bir yazım yüzeyi olarak kendisine bağımlı hale getirmektedir.

Şimdi görünüşe göre karşı uca ait bir örneğe geçelim: Adhemar de Barros'un, Brezilya'nın güneyinden, 1950'lerdeki kampanyalarında düstur olarak "*Rouba mais faz*" (Çalıyor ama işleri yoluna koyuyor) sözünü benimsemiş olan yoz bir politikacının yandaşlarının politik seferberlikleri. De Barros'un sıradan insanların taleplerini yazımlaması, özü itibariyle klientelisttir: Politik kayırmalar için oyların değiş tokuşu. Mao'un küresel kurtuluş projesiyle Adhemar de Barros'un *cosa nostra*'sı arasında ilk bakışta pek az ortaklık buluruz. Ancak, her iki halde de popülizmin olduğunu savlardım. Nasıl? Ortak öğe, karşı kurumsal boyutun, politik normalleşmeye, "her zamanki

---

* Çin komünistlerinin 1934-35'de yaptıkları bu neredeyse göç anlamına gelen 10 bin kilometrelik yürüyüş tarihsel bir önem taşımaktadır. Yürüyüşleri boyunca milliyetçi kuvvetlere çarpışmışlar. 18 sıradağ ve 24 ırmak aşmışlardır. Yürüyüş bittiğinde, komünistlerin devrimci üssü de Çin'in güneydoğusundan kuzeybatısına taşınarak yer değiştirdi. Yürüyüş, Çin Komünist Partisi'nde Mao'nun önderlini pekiştirdi. Yürüyüşte sergilenen kahramanlıkların ve bu kahramanlıkların öykülerinin gençlerin komünist harekete katılmalarını teşvik ettiği söylenebilir. – *ç.n.*

gibi iş"e belli bir meydan okumanın bulunuşuyla sağlanmaktadır. Her iki halde de kaybedenlere, zayıflara bir çağrı vardır. Walter Benjamin, çekiciliği yasal sistem dışında olmasından ve ona meydan okumasından ileri gelen azgın suçlunun, haydudun[39] popüler çekimini zihninde canlandırır. Her türlü kurumsal sistemin kaçınılmaz olarak hiç değilse kısmen sınırlandırıcı ve köstekleyici olmasından dolayı, ona meydan okuyan bir figürde, meydan okumanın biçimleri ve nedenleri ne olursa olsun, cazip bir şey vardır. Her toplumda, bazı simgelerde, *kendi politik eklemlenme biçimlerinden bağımsız olarak* billurlaşan statüko karşıtı ham duyguların bir deposu vardır ve bir söyleme ya da seferberliğe 'popülist' dediğimizde sezgiyle algıladığımız bunların mevcudiyetidir. Klientelizm – örneğe dönersek – zorunlu olarak popülist değildir, salt kurumsal biçimler edinebilir, fakat onun normal politik kanallar dışında güçsüzlere kamusal bir çağrı olarak kurulması, popülist bir çağrışım kazanması için yeterlidir. Ancak bu durumda, 'popüler yazım yüzeyi' adını verdiğim şey, herhangi bir kurum ya da ideoloji olabilir: onu popülist yapan, ideolojinin ya da kurumun özel niteliği değil, temalarındaki belli bir dalgalanmadır. Bu tipolojik çeşitlemelerin bazılarıyla III. Kısım'da ilgileneceğim.

Şimdi artık başlangıç niteliğindeki bir popülizm kavramına vardık. Tahmin etmiş olduğum gibi, çözümlemem, açıklamaya dair nedenlerle şimdi vazgeçmem gereken iki basitleştirici varsayıma dayanmaktaydı. İlki, boş gösterenlere bütün yaklaşımımın, ikiye bölen istikrarlı bir sınırın toplum içindeki varlığını (böyle bir sınırın yokluğunda, eşdeğerlikler olmayacağı gibi, bun bağlı olarak boş gösterenler de olmaz) varsaymasıdır. Peki ama bu, verili kabul edeceğimiz bir varsayım mıdır? Ya sınırın iki yanındaki güçler onu yeni yönlere doğru yerinden ederlerse ne olur? İkincisi ise, eşdeğerlik zinciri içindeki taleplerin tikelciliğinin kalıcılığının sonuçlarını bütün sonuçlarıyla irdelemedim. Özellikle, *herhangi bir* sistem karşıtı talebin hâlihazırda

---

[39] Walter Benjamin. *Reflections, Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, New York, Schocken Books. s. 281.

var olan eşdeğerlikler zincirine yeni bir halka olarak sokulacağını verili kabul ettim. Peki, ama ya zincirin zaten parçası olan taleplerin tikelciliği kendilerini zincire bütünleştirmeye çalışan yeni taleplerle çatışırsa ne olur? Bu, ikiye bölen bir sınırın hüküm sürdüğü istikrarlı bir temsil uzamı içinde artık bir kamp olarak anlaşılamayacak olan yeni bir tipin dışarısı için koşulları yaratmaz mı? Bunlar şimdi araştırmak zorunda olduğum iki soru. Birincisi bizi "yüzen gösterenler" kavramına götürecekse, ikincisi, sunumumda birkaç noktada açığa çıkmış olan toplumsal heterojenlik sorununun daha derinlemesine incelenmesini kapsayacaktır.

EK:
BAZI TALEPLERİ "DEMOKRATİK" OLARAK ADLANDIRMAK NİYE?

Bu bölümün ilk taslaklarını okuyanlar, "demokratik talepler" kategorisi karşısında şaşırmışlardı. "Özgül" ya da basitçe "yalıtılmış" yerine neden "demokratik"? Onlar hakkında özellikle demokratik olan nedir? Bunlar yanıtlanması gereken meşru sorular. İlk önce bu bağlamda, "demokratik" ile demokratik *rejim* ile ilgili herhangi bir şeyi kastetmediğimi söylememe izin verin. Metnimin bolca gösterdiği gibi, bu talepler, teleolojik bir biçimde herhangi bir özel politik tarzda eklemlenmeye yazgılı değildirler. Faşist bir rejim, en az liberal bir rejim kadar, demokratik talepleri özümleyip eklemleyebilir. "Demokratik talepler" kavramının, bu taleplerin meşruluğunu ilgilendiren normatif bir yargıyla işinin daha bile az olduğunu da söyleyelim. Kavram, bütünüyle betimleyici kalır. Alışıldık demokrasi kavramından çektiğim pek az özellik şunlardır: (1) Bu taleplerin siste*m*e bir tür güçsüzler topluluğu *tarafından* beyan edildiği – bunlarda örtük bir eşitlikçi boyut olduğu; (2) tam da bunların ortaya çıkışının, bir tür dışlama ya da yoksun bırakmayı (benim "yetersiz varlık" dediğim şeyi) varsayması.

Bu daha çok özel bir duruma özgü bir demokrasi kavramı değil midir? Sanmıyorum. Bunu, benim kavramı kullanışımın soyağacı hakkında bir şeyler söyleyerek savunacağım. Bu soykütüksel yeniden inşanın başlangıç noktası, Marksist "burjuva demokratik devrimi" kavramı olmalıdır. Bu kavrayışta demokrasi, yükselen burjuvaların feodalizme ve Mutlakiyete karşı mücadelesiyle bağlantılıydı. O halde demokratik talepler, içkin olarak burjuvaydı ve esas olarak "liberal-demokratik" rejimlerin kuruluşuna bağlanmaktaydı. Sosyalist talepler, (burjuva) demokratik taleplerden farklıydı; bunlar, kapitalist toplumu aşmayı kapsamakta ve daha ileri bir tarihsel gelişim aşamasına denk düşmekteydi. O halde, politik gündemin başlıca maddesinin feodalizmin yıkılması olduğu ülkelerde sosyalist güçlerin hedefi, bir bütün dönem için tam olarak tekâmül etmiş bir kapitalist toplumu kuracak olan burjuva-demokratik devrimi desteklemekti. Ancak

daha sonra kapitalizmin içsel çelişkilerinin bir sonucu olarak, sosyalist talepler politik mücadelenin ön cephesine çıkacaklardı. O halde ana bölünme, sosyalist ve demokratik talepler arasındaydı; ikincilerin burjuva hegemonyasına yazımlanmaları ve liberal bir devletin kurulması verili kabul ediliyordu.

Bu ayrımların temizliği, daha sonra "birleşik ve düzensiz gelişme" etiketi altında toplanacak olan fenomenlerin ortaya çıkışı ile kirletildi. Belli bir ülkede feodalizmin yıkılması hedefi bütün merkeziliğini korursa, ama toplumsal bir güç olarak burjuvazi, kendi demokratik devrimini meydana getirmek için çok zayıfsa ne olur? Bu durumda demokratik devrim tarihsel gündemde kalır, fakat onun burjuva niteliği giderek daha sorunlu hale gelir. Devrimin önderliğinin farklı tarihsel aktörlere aktarılması gerekir ve ajanlar ve hedefler arasında her türlü gelenek dışı eklemlenme mümkün olur. "İşçinin ve köylünün demokratik diktatörlüğü" tarzındaki Bolşevik formül, "demokrasi" kavramını yeni ve beklenmedik bir yöne çevirdi ve Troçki'nin "sürekli devrimi"i, devrim, ajanlar ve hedefler arasında daha da gevşek bir bağlantıyı gerektiriyordu. 1930'ların faşizm karşıtı mücadeleleri ile 1945'ten sonraki Üçüncü Dünya devrimleri dalgası, "burjuva-demokratik devrimi"nin çözülüş sürecini daha da belirgin kıldı. Bir yandan, demokratik talepler ve liberalizm arasındaki bağlantının, saf biçimde olumsal olduğu ortaya çıkarıldı (biçimsel olarak anti-liberal rejimlerin çoğu, demokratik taleplerin öne sürülmesi için mümkün olan tek çerçeveyi oluşturuyordu); öte yandan, demokratik taleplerin otoriter saldırı karşısında liberal kurumların savunusunu gerektirdiği durumlarda, bu kurumların "burjuva" karakteri, artık kolaylıkla iddia edilemezdi. Güçlerin, kurumların ve olaylarının anlamlarının dayandığı, değişen bir eklemleyici arabuluculuk söz konusuydu. Arjantin'de 1960'larda ön sayfasında "Ulusal Anayasa, yıkıcı hale geliyor" başlığını atmış bir gazete okuduğumu hatırlıyorum.

Bu geniş tarihsel mutasyon içinde Gramsci'nin müdahalesini bütün önemiyle değerlendirebiliriz. Gramsci'nin hegemonya kuramının bütünü, ancak demokratik taleplerin popüler yazımlanması, verili bir önselliği ya da teleolojik olarak belirlenmiş bir *dik-*

tat'yı (dikteyi) göre ilerlemiyorsa, çeşitli yönlerde hareket edebilen olumsal bir işleyişse anlamlıdır. Bunun anlamı, popüler yazımlama söz konusu olduğunda "açık bir yazgısı" olan hiçbir talebin var olmamasıdır, gerçekten de bu yalnızca yazımlamanın olumsallığı sorunu değildir çünkü hiçbir talep, *bir tür* yazımlama olmaksızın, tamamıyla bir talep değildir. Gramsci'nin kuramlaştırmasında bu noktaya ulaştığımızda, bu metinde sunulmuş olan "demokratik talep" kavrayışından pek de uzakta değiliz artık. Ancak bu tam olarak doğru değildir çünkü Gramsci için eklemleyici kertenin – ya da ortak istencin – son nüvesi, her zaman, toplumun temel sınıfı adını verdiği şeydir ve bu nüvenin kimliğinin, kendi başına eklemleyici pratiklerden kaynaklanan bir şey olduğu düşünülmez: Demek ki, hâlâ demokratik taleplerinkinden farklı bir ontolojik düzene aittir. Bu, benim ve Chantal Mouffe'un *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'de, Gramsci'deki özselciliğin son kalıntısı dediğimiz şeydir. Eğer onu yok edersek, eklemleyici kerte olarak 'halk' – popüler talepler dediğimiz taleplerin mekânı – ancak daha önce açıkladığımız gibi bir boş gösteren – Lacancı anlamda bir *objet petit a* – olarak işlev gören tikel bir demokratik talebin hegemonik üstbelirlenimiminden kaynaklanabilecektir.

Bu, umarım bu taleplere niçin "demokratik" dediğimi açıklar – Marksist geleneğe nostaljik bir bağlılık nedeniyle değil, ama bu gelenekte korunması yaşamsal bir demokrasi kavramı malzemesi olması nedeniyle: Talebin karşılanmaması kavramı ki, bu onu var olan durumla karşı karşıya bırakır ve bir 'halk'ın ortaya çıkışına götüren eşdeğerlik mantığının tetiklenişini olanaklı kılar. "Demokratik talepler" yerine "özgül talepler"den söz ettiğimizi varsayalım. Bu son adlandırma, derhal kendine kapalı tam pozitiflik düşüncesini akla getirir: Talep, ya ayrımsal olarak inşa edilmiştir – bunun anlamı, pozitifliğin atomsal olmadığı, ilişkisel bir bütün içinde konumlandığıdır – ya da diğer taleplerle eşdeğer olarak ilişkilidir. Bu seçeneğin, karşılanmış ve karşılanmamış talepler arasındaki seçenekle örtüştüğünü de biliyoruz. Fakat karşılanmış bir talep, talep olmaktan çıkar. Ancak, – doğrudan reddetme ile tam "dengede olmak" arasında salınabilen – karşılanmanın eksikliği, bir talebe maddilik ve

söylemsel varlık kazandırır. Demokratik nitelemesi (aslında bir niteleme bile değildir, çünkü talep kavramının zaten kendinde içerdiği bir şeyi, bir sıfat olarak yinelemektedir), talebin ortaya çıkış koşulu olan eşdeğersel/söylemsel çerçeveye"özgül" ya da "yalıtılmış" [nitelemeleri] bunu yapmazken işaret eder.

Metin içinde belirtildiği gibi, sorun, hiç kuşkusuz, talepleri ile daha geleneksel bir demokrasi anlayışı arasındaki ilişki sorunu olarak kalır. Bu konuya 6. Bölüm'de kısmen değineceğim.

5

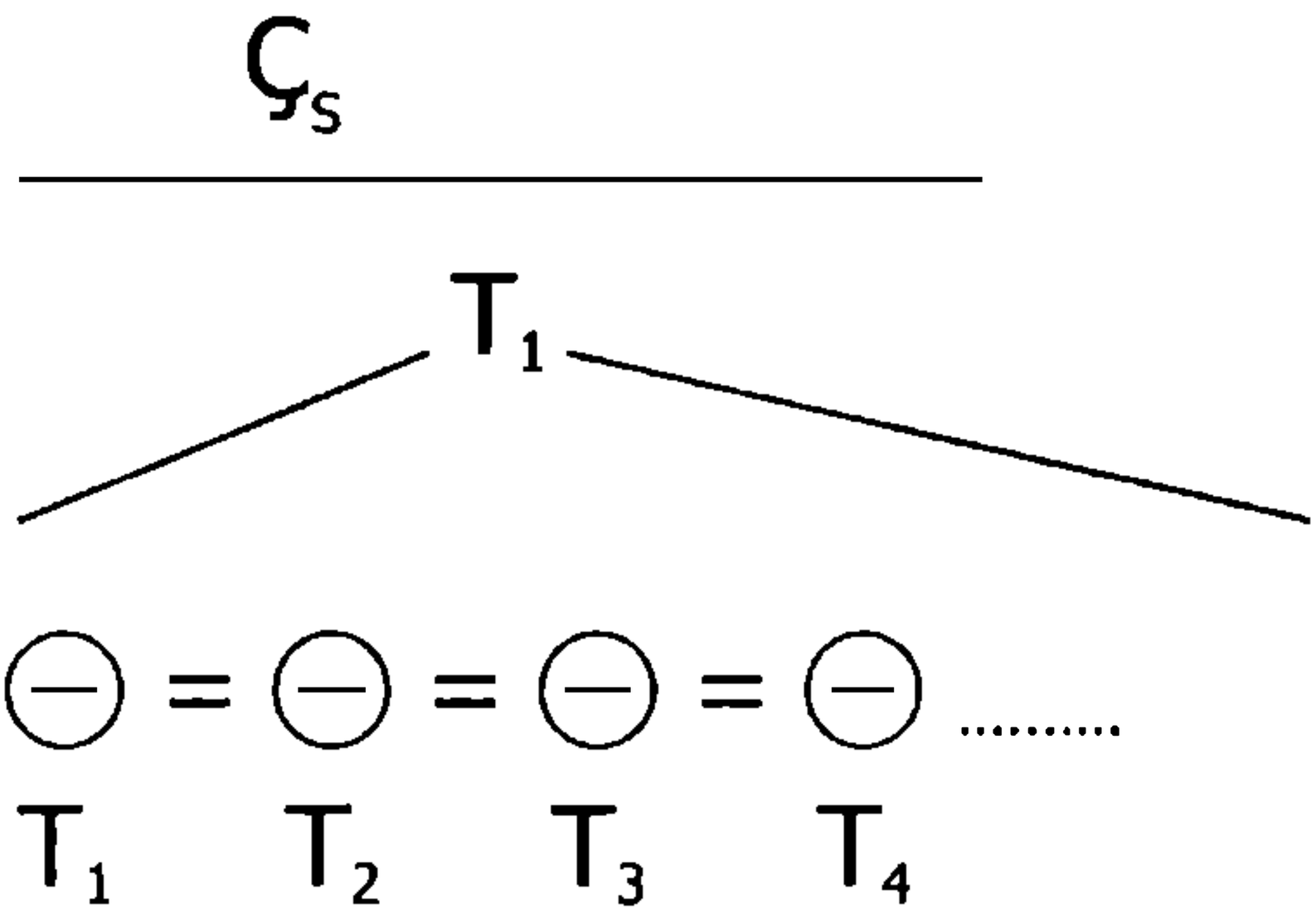
Yüzer Gösterenler ve Toplumsal Heterojenlik

Yüzerlik: Gösterenin intikamı mı, yoksa yazgısı mı?

Popüler kimliklerin şu âna kadar keşfetmiş olduğumuz ortaya çıkış koşullarını yeniden belirterek başlayalım. İlk önce eşdeğerlik zincirini hem ifade eden hem de oluşturan boş gösterenin varlığı söz konusudur. İkinci olarak, – yalnızca talepler çoğul olduğundan eşdeğerlik var olsa da, bu eşdeğerlik uğrağının, söz konusu taleplere sadece yardımcı olmadığı, fakat onların çoğulluğunu olanaklı kılarak önemli bir role sahip olduğu verili ise – eşdeğerlik uğrağının kendi birleşik halkaları karşısında özerkliği vardır. Gördüğümüz gibi, eşdeğersel yazımlama, taleplere dayanıklılık ve istikrar kazandırma eğilimindedir fakat aynı zamanda da onların özerkliğini kısıtlar, çünkü bir bütün olarak zincir için kurulu olan stratejik parametreler içinde işlemek zorundadır. Örnek vermek gerekirse, 1940'lar ve 50'lerde İtalyan Komünist Partisi, çok çeşitli cephelere demokratik talepler sürmüştü. Böyle yaparak onları amaçlarında daha iyi tanımlanmış, taktik hamlelerinde daha etkili kılan bir yazım yüzeyi sağladı, ama aynı şekilde |talepler| daha az özerk ve Komünist stratejik hedeflere daha bağımlı hale geldiler. Bu iki uğrak arasındaki gerilim, herhangi bir politik sınırın kuruluşuna ve aslında 'halk'ın tarihsel fail olarak her türlü inşasına içkindir. Son olarak, tikel taleplerin bu tâbi kılma ve özerkleşme çifte oyununun sınırları sorusu gelmektedir. Zincir, ancak bu iki aşırı uç arasındaki istikrarsız gerilimin içinde yaşayabilir ve bunlardan birisi kendisini diğerine dayattığında dağılır. Tâbi kılma uğrağının tekboyutlulaştırılması, popüler gösterenleri, hükümsüz bir yetkinliğe (*entelechy*), demokratik talepler için *temel* olmaktan âciz bir şeye dönüştürür. Afrika ülkelerinde, sömürgesizleştirme süreci

sonrasında bürokratik seçkinlerin ortaya çıkışıyla birlikte çoğu popülist söylemin başına gelen buydu. Öte yandan, belli bir noktanın ötesinde özerkleşme, saf bir fark mantığına ve popüler eşdeğersel kampın çözülüşüne yol açar. (Gördüğümüz gibi bu durum, Çartist söylemin bunalımıyla söz konusu olmuştu.)

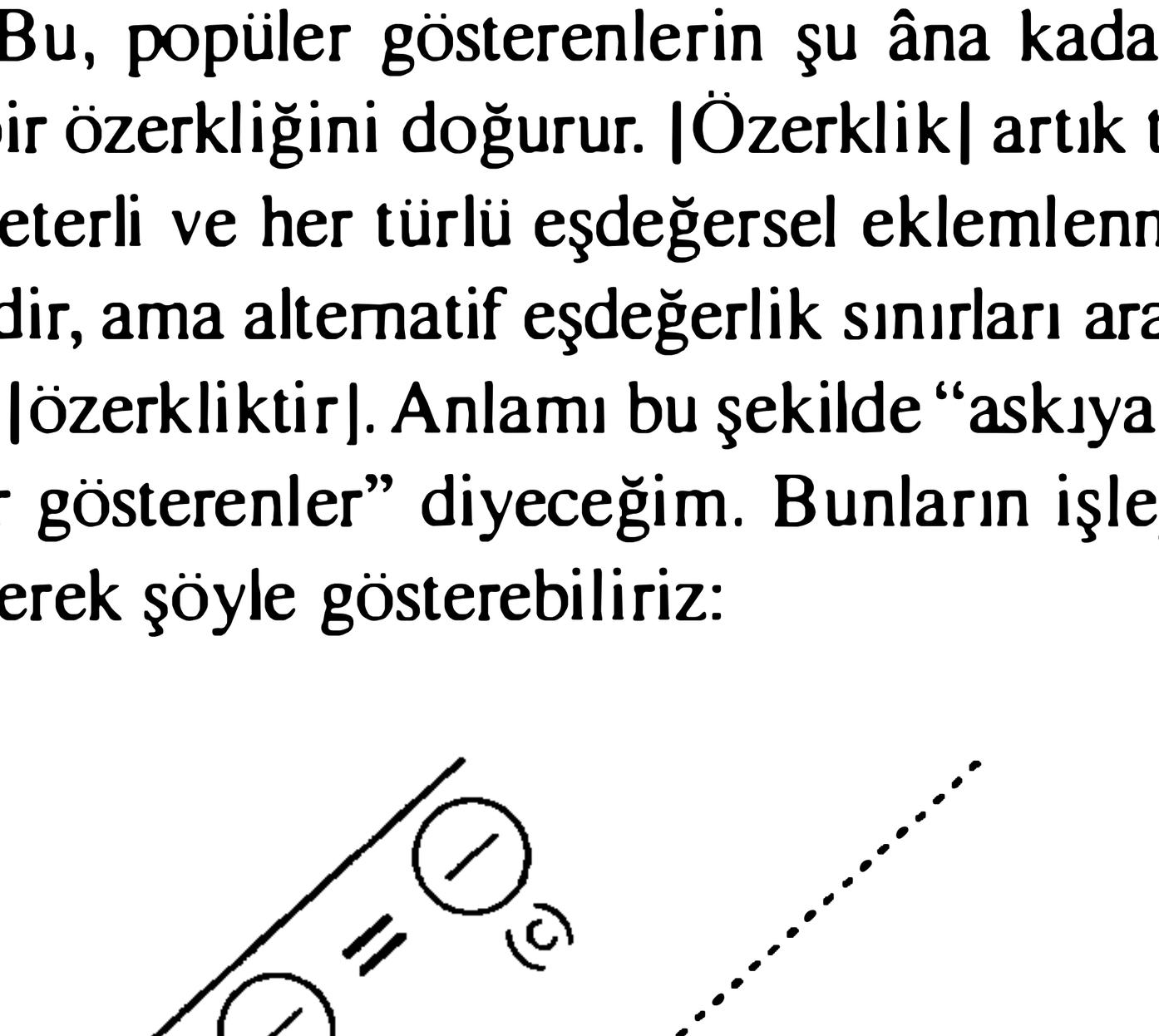
Ancak bu tabloda elememiz gereken basitleştirici bir varsayım vardır. Çünkü benim konuyu sunma biçimim, eşdeğerlik zincirine eklemlenen bir talep için tek seçeneğin, onun var olan simgesel sistem içinde antagonist olmayan bir tarzda özümsenmiş olduğunu varsaymayı gerektirdi. Ancak bu da, içsel sınırın, yer değişikliklerine uğramadan aynı kaldığını varsayar ki bu hiç gerçekçi olmayan, ancak açıklama uğruna, "boş gösteren" kavramını en saf haliyle sunabilmek için kabul edilmiş olan bir varsayımdır. Başlangıç niteliğindeki bu basitleştirilmiş model, başka bir çalışmada kullanmış olduğum aşağıdaki diyagramla gösterilebilir.[1]



Aklımdaki örnek, toplumun çoğu kesiminin taleplerinden (T_1, T_2, T_3... vb.) politik bir sınırla ayrılan baskıcı bir rejimdi – burada Çarizmdir. Her bir talep, kendi özelliği içinde, diğerlerinden farklıdır (bu tikellik, diyagramda aşağıdaki yarım daire ile temsil edilerek gösterilmiştir). Ancak onların hepsi, baskı rejimine karşı ortak muhale-

[1] Ernesto Laclau, "Constructing Universality". içinde Judith Butler, Ernesto Laclau ve Slavoj Žižek. *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, Londra ve New York, Verso, 2000. s. 302 – 5.

fetleri içinde (üstteki yarım dairenin temsil ettiği de budur) birbirlerinin eşdeğeridir. Bu, gördüğümüz gibi, taleplerden birinin işe karışarak bütün zincirin göstereni – boş gösteren olmaya meyilli gösteren – haline gelmesine yol açar. Fakat bütün model, iki zıt parçaya bölen sınırın varlığına bağlıdır; o olmaksızın eşdeğerlik ilişkisi çökecek ve her talebin özdeşliği, onun ayrımsal tikelliği uğruna tüketilecektir. Peki ama ikiye bölen sınır kaybolmadan, baskıcı rejimin kendisinin hegemonik hale gelmesinin – yani popüler kampın eşdeğerlik zincirini, içinde bazı popüler taleplerin bütünüyle farklı halkalara eklemlendiği alternatif bir eşdeğerlik zinciriyle kesintiye uğratmayı denemesinin (örneğin, az sonra göreceğimiz gibi, iktidara karşı "küçük insanı" savunmanın Amerikan New Deal hareketinde olduğu gibi sol bir söylemle ilişkilenmeyi kesip "ahlâksal bir çoğunluğa bağlı hale gelmesi) – sonucu olarak bulanıklaşmışsa ne olur? Bu durumda *aynı* demokratik talepler, *rakip* hegemonik projelerin yapısal baskısına maruz kalırlar. Bu, popüler gösterenlerin şu âna kadar düşündüğümüzden farklı bir özerkliğini doğurur. |Özerklik| artık talebin tikelliğinin kendine yeterli ve her türlü eşdeğersel eklemlenmeden bağımsız olması değildir, ama alternatif eşdeğerlik sınırları arasında, anlamı belirsiz olan bir |özerkliktir|. Anlamı bu şekilde "askıya alınmış" gösterenlere "yüzer gösterenler" diyeceğim. Bunların işleyişini, önceki diyagramı izleyerek şöyle gösterebiliriz:



Görebileceğimiz gibi, T_1, noktalı çizgilerle temsil edilen iki antagonist eşdeğerlik zincirinin yapısal baskısına boyun eğer: İlk diyagramdaki gibi yatay olan Çarizme muhalefet eden popüler kampa karşılık gelmektedir. Buna karşılık diyagonal olan ise, popüler kamp ait olan T_1 ve öteki iki talep arasında bir eşdeğerlik bağı kurar; bunlardan ikincisi, Çarizm kampına dâhil olarak mücadele edecektir. O halde "halk"ı tarihsel bir aktör kurmak için iki karşıt yolumuz vardır. T_1'in anlamının sabitlenme tarzı hegemonik mücadelenin sonucuna bağlıdır. "Yüzerlik" boyutu o halde, organik bunalım dönemlerinde, simgesel düzenin kökten bir yeniden yapılanmaya ihtiyaç duyduğu zamanlarda, en görünür hale gelir. Bu nedenle de bu boyutta, talepleri temsil eden iki yarım daire arasındaki ilişkinin sabitlenememesi gerekli bir örüntü olarak söz konusudur: Üstteki yarım daire, her zaman herhangi bir yüzerlik içinde özerk hale gelendir çünkü toplumun tamlığının temsili, onun eşdeğerlikle ilgili fiililiği içinde yatar. Yakın tarihli yarı-otobiyografik bir makalede, Britanyalı Muhafazakâr politikacı Michael Portillo şöyle yazmaktadır:

> On bir yaşımda politikaya ilgi duydum. 1964 seçiminde ana-babamın evinde, odalardan birinin bir İşçi Partisi komitesine ayrılmasına yardım ettim. Yatak odamın duvarında Harold Wilson'ın posteri asılıydı. ... Fakat 1970'lerin ortasına gelindiğinde İşçi [Partisi] tel tel dökülüyordu. Bayan Thatcher Tory'leri [muhafazakârları] gözlerinde devrimin ışığıyla devraldı. Bu bana cazip geldi. Belki de asla değişmedim: Radikal bir çeşniyle karışık, merkez-sol kimi görüşlere sahibim.[2]

Hamle bundan daha açık olamazdı. Portillo hem merkez-sol bir militandı hem de bir radikal. Bir kez merkez-sol seçenek radikal olarak deneyimlenir olmaktan çıkınca, politikanın *içeriğiyle* onun radikal *biçimi* arasında bir seçim yapması gerekmişti, radikalizm karşıt bir göstergeye dönüşmüş olsa bile. Bölüm 4'teki sol Le Péncilik (*gauche-lepénisme*) tartışması da benzer bir yöne işaret eder. Politikanın ontik içerikleriyle onların radikal tamlığı temsil yetenekleri arasındaki uzaklık, her zaman oradadır, fakat söylediğim gibi bunalım dönemle-

---

[2] Michael Portillo, "I'm Living Proof that Failure is Good for You", *The Sunday Times (News Review)*, 22 Şubat 2004, s. 9.

rinde, kamunun ruhsal durumunda radikal dönüşümlerin ve âni kaymaların çok yaygın olduğu dönemlerde özellikle görünür olur.

Görebileceğimiz gibi, "boş" ve "yüzer" gösterenler kategorileri yapısal olarak farklıdır. İlki, bir kez istikrarlı bir sınırın varlığı verili kabul edilirse, popüler kimliklerin inşasıyla ilgilidir; ikincisi, bu sınırdaki yer değişikliklerinin mantığını kavramsal biçimde anlamaya çalışır. Ancak pratikte, ikisi arasındaki uzaklık o denli büyük değildir. Her ikisi de hegemonik işleyişlerdir ve en önemlisi göndergeler geniş ölçüde üst üste düşerler. Yalnızca boş gösteren kategorisinin geçerli olduğu bir durum, yüzerlik uğrağının toptan dışlanmasıyla, içinde tasarlanması son derece güç bir durum olan bütünüyle hareketsiz bir sınırın var olduğu bir durumdur. Tersine biçimde, saf bir psikotik evren, herhangi bir kısmî sabitlenme olmadan salt yüzerliğin olduğu ve yine düşünülemez bir evrendir. O halde yüzer ve boş gösterenler, "halk"ın hegemonik inşası sürecindeki kısmî – ve ancak böyle olduklarında analitik olarak ayrımlanabilir – boyutlar olarak anlaşılmalıdır.

İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki on yıllarda, ABD'de bir sağ kanat popülizminin ortaya çıkışı sırasında yüzer gösterenlerin işleyiş biçimini örnek alalım: Richard Nixon'ın 1968'deki başkanlık kampanyasının strateji danışmanlarından biri olan Kevin Phillips, popülizm olgusunun merkeziliği temelinde, Amerikan politik tarihinin genel bir yorumunu yapmıştır:

> Ciltler dolusu istatistiğin yaratıcı bir kullanımıyla Phillips, etnik, ırksal ve bölgesel düşmanlıkların, Jefferson döneminden başlayarak 1960'lara kadar her seçim döneminde partinin üst kadroları için anahtar olduğunu öne sürmektedir. Parti, kendini ikna edici bir tarzda çok çalışan, kültürel olarak esas kitleyi oluşturan kitlelerin yanına ve paralı, Kuzey-doğulu yapılanmanın karşısına yerleştirdiğinde, genellikle bir kuşak ya da daha fazlası boyunca ulusal bir hâkimiyet kazanmıştır.[3]

Bu "küçük insan" bahanesi, Phillips'e göre, liberal eğilimli Demok-

---

[3] Michael Kazin, *The Populist Persuasion: An American History*, Ithaca, NY ve Londra, Cornell University Press, 1995, s. 250. Popülist politikanın Amerika'daki muhafazakâr dönüşüyle ilgili bilgimin çoğu, bu yararlı kitaptan gelmektedir. Atıfta bulunduğum Kevin Phillips'in kitapları şunlardır: *The Emerging Republic*

ratlar ile hayatta kalabilmek için hükümet yardımlarına muhtaç olan yoksul siyahlar ve Latinler arasındaki hâkim koalisyon tarafından terk edilmişti. Çağdaş Demokratlar, Phillips'in savına göre, yaşamsal bir politik hata yapmışlardı. Onlar aptalca, "çoğunluğun yararı için azınlığın vergilendirilmesi (*Yeni Anlaşma* [the New Deal])" programlarının ötesine, "azınlığın adına çoğunluğun vergilendirilmesi (*Büyük Toplum* [Great Society])" programları çıkarmak üzere atlamışlardı. Yanıt olarak Güneş Kuşağı (kendi icat ettiği bir terimdir) boyundaki beyazlar ve Kuzey ve Orta Batı'nın Katolikleri, *Eski Büyük Parti*'ye yöneliyorlardı [*Grand Old Party* – Cumhuriyetçiler]. Kurulu yapılanma – Phillips onu, "Wall Street, Piskoposluk Makamı, büyük metropolitan gazeteleri, Amerikan Yüce Mahkemesi ve Manhattân'ın Batı kanadı" olarak tanımlamıştır – FDR'ye (Roosevelt'e) karşı çıkmıştı. Fakat şimdi "değişmez biçimde ulusu sıradan iç bölgelerde (şimdi orta sınıf) tutmuş olan" muhafazakâr dalgayı hor gören iyi yetişmiş liberallerden oluşuyordu.[4] Bu sürecin örüntüsü, Kazin tarafından tarif edildiği kadarıyla, bizim konumuz açısından bundan daha açıklayıcı olamazdı: Aynı popülist eğilimler, – hem Yeni Anlaşmacıların hem de yeni Muhafazakâr Sağın söylemleri içindeki – farklı eklemlenmelerde – mevcuttur ya da bunlar, ikinci tarafından birinciden gitgide artarak devralınmıştır. Demek ki, tanımımızın katı anlamı içinde yüzer gösterenlerle meşgul oluyoruz. Yani,

> [On dokuzuncu yüzyılın sonundaki] Popülist kampanyacılarla [1950lerin] muhafazakâr anti-Komünistlerinin *retorikleri* arasında yakın bir benzerlik *vardı*. Her ikisi de dinsel inançları, vatansever idealleri ve cemaatleri, modernleştirici seçkinlerin, tarihçi Christopher Lasch'in ironik terimiyle "uygar azınlık"ın ellerinde saldırıya maruz kalmakla yargılanan kendine yeterli ve üretken çoğunluğun iradesi ve çıkarlarına seslenmekteydi. Halk Partisinin kendisinin ötesine uzanan ortak ifade iplerinin varlığını ihmal etmek, en az bu geleneği tiksindirici inançlarla ağzına kadar dolu bir kavanozun içine sokmaya zorlamak kadar yanlıştır. John T. Flynn ve Patrick Scanlan, 1890'larda Ignatius Donnelly ve Tom Wat-

---

can Majority, New Rochelle, NY, Arlington House, 1969 ve *Mediacracy: American Parties and Politics in the Communications Age*, Garden City, NY, Doubleday, 1975.

[4] Kazin, *The Populist Persuasion*, s. 251.

> son'unkilerden çok farklı amaçlar güdüyorlardı. Fakat, bir dil olarak, popülizm ideolojik sınırları atlayabilir ve modern liberalizme düşman Amerikalıları işçi sendikalarının ve FDR'nin Dört Özgürlüğünün lehine düşünmeyi sürdürenler kadar çekebiliyordu.[5]

Popülist gösterenlerin bir sağ-kanat popülizminin hegemonyası altına girmesi süreci uzun ve karmaşıktır, fakat bazı kritik dönem noktalarını değerlendirebiliriz. Kazin'in işaret ettiği gibi, 1940'a kadar muhafazakâr popülizm kavramı, çelişkili bir ifadeydi (*oxymoron*). Popülizm ile kuralsız kapitalizmin savunusu ve tabandan gelecek hiçbir hareketin yüreklendirilmemesi üzerine odaklanan geleneksel Sağ söylem arasında hiçbir bağ yoktu. Popülist çağrışımlı bir muhafazakâr söylemin doğduğu ilk ân, 1950'lerin, merkezini McCarthyciliğin oluşturduğu ve çeşitli cephelerde bir dizi moleküler süreç tarafından öncelenmiş olan, anti-Komünist savaşımlarındadır. Kesinlikle anti-Komünist bir öğe vardı, fakat bu derhal Kuzey-batı'nın liberal seçkinlerce denetlenen güçlü bir hükümetten duyulan korkuyla ilişkili hale gelmişti. Bu iki öğe birbirini beslemeye başlar başlamaz ikincisinden bazı geleneksel popülist temalara geçmek kolay olmuştu:

> Muhafazakârlar böylece popülist dilin deposunda kendi devletçilik karşıtı haçlı seferleri için güçlü bir silah buldular. Hem hükümetin içinde hem de daha geniş kültürde örgütlenen komplocu seçkinler Amerikalıları, bunların yaşam alanlarını tahrip edecek ve değerlerini parçalayacak sıkı biçimde düzenlenmiş bir sisteme zorluyorlardı. Büyük iş çevresinin gücü, Sağ'ın imasına göre, yeni leviathanınkiyle karşılaştırıldığında önemsiz görünüyordu. ... Bu epeyce bir değişiklikti. Amerika Birleşik Devletleri tarihinde ilk kez geniş sayıda eylemci ve politikacı, destekleyecekleri yerde toplumsal reforma karşı popülist bir söz dağarı kullanıyorlardı.[6]

Bu yeni çağrışımlar, açıktır ki eski popülist temaların farklı bir modülasyonunu gerektirdi. 'Asalaklar' ve 'üreticiler' arasındaki karşıtlığın merkeziliğini yitirmesi gerekirken, 'halk' ve 'işçiler' arasındaki bağlantı ortalama insana yönelik bir çağrıyla yer değiştirdi: 'çalışan in-

---

[5] A.g.e., s. 192-3.
[6] A.g.e., s. 167.

san' ve 'işçi Joe' 'sıradan adam', 'ortalama Joe' ve 'ortalama Amerikalı' ile yer değiştirme eğilimindeydi.[7] Önemli nokta, bu muhafazakâr dönüşün, daha önceki sol yönelimli popülist dilin zorunlu olarak içeriğinde değil de vurgusundaki bir değişiklik aracılığıyla gerçekleşmiş olmasıdır. Bizim terminolojimizle bunun anlamı, yeni bir eşdeğerlikler rejiminin inşa edilmekte olduğudur. Bu bakış açısından, John T. Flynn'ın kariyeri tipiktir. 1930'larda, malî spekülasyonlara saldıran, büyük işletmeler karşısında küçük firmaları korumasını hükümetten talep eden solcu bir yazar olarak işe başlamıştı. Ancak büyük sermayeye duyduğu nefret onu aynı zamanda egemen seçkinleri – bunların içindeki yönetim unsuru da dâhil olmak üzere – bir bütün olarak (*in toto*) reddetmeye ve bu şekilde popülist söylemi, ama muhalif bir göstergeden çıkarak, korumaya yöneltti. Bu yolu izleyerek yeni bir tür muhafazakârlığın başat kuramcılarından biri haline geldi. "Savaştan sonra, yönetici seçkinlerden böylesine derin biçimde kuşkulanması, Flynn'in, kendi özgün konumundan çok fazla uzaklaşmadan düşmanlarının listesini güncellemesine izin verdi. Komünistlerin ve sosyal demokratların İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra kazandıkları zaferler, onun zıvanadan çıkmış, korkutucu bir devlet imgesi çizmesine olanak sağladı."[8]

Benzer bir yol, kariyerlerine birer Marksist olarak başlayan James Burnham, Whittaker Chambers, Max Eastman, Will Herberg, Willmore Kendall, Eugene Lyons ve James Rorty gibi aydınlarca ya da kariyerlerine daha geleneksel muhafazakârlar olarak başlayan Brent Bozell, William F. Buckley Jr. Ve Russell Kirk gibi başka aydınlarca da izlendi. Buna cemaatçi temaların yeni popülerliğini, yeni dinsel örgütlenmeler dalgasını – özellikle de Katolik Kilisesi içinde ortaya çıkanlar – ve eski muharip ve gazi derneklerinin yaygınlaşmasını da ekleyecek olursak, bizi liberalizm ve popülizm arasındaki bağları koparan bütün bir fenomenler spektrumunu elde etmiş oluruz. Bu yeni tavrın kamuda ilk belirginleşmesi, hiç kuşkusuz, popülist ideolojik cephanelikteki her tür silâhı bilinçli olarak kullanmış olan

---

[7] A.g.e., s. 168.
[8] A.g.e., s. 173.

McCarthycilikti. McCarthy'nin düşüşünden sonra onun beslediği hareket tarzı çabucak dağıldı, fakat liberalizm ve popülizm arasındaki kopuş sürekli bir etki olarak kaldı. Yeni Sözleşme (*New Deal*) söylemi açık bir geri çekilme içindeydi. Onun bıraktığı boşluk, yeni Sağ güçlerce doldurulacaktı.

Yeni Sözleşme söyleminin bölünmesindeki ikinci önemli uğrak, George C. Wallace'ın seçim kampanyalarıdır.[9] Bunların göreli başarılarını anlayacaksak, 1960'larda Amerika'nın deneyimlediği temsil krizini anlamamız gerekir. Çeşitli türlerde güçsüz gruplar ortaya çıkıyordu – sivil haklar hareketi, Yeni Sol vb. – ancak bizim amaçlarımız açısından daha sonra Nixon'ın kampanyalarında "orta Amerika" diye adlandırılanlar da yeterince temsil edilmemiş – Washington'daki yüce bürokrasi ve pek çok azınlık grubun talepleri arasında boğulmuş – hissediyordu. Kazin bu grubun duygu durumunu şu sözlerle betimliyor:

> Kendilerine benzer insanlarla – sabit bir işi ya da küçük, yerel işyerleri olan beyazlarla – savunmacı bir tarzda gururlanıyorlardı. Açıkça ırkçı olmamakla birlikte, siyahların özgül sorunlarıyla ilgilenmiyorlardı ya da bunlara özel olarak duyarlı da değillerdi. Siyaset dünyası karşısındaki tavırları, vergilerden gelen parayı refah programları ve Hindi-Çin'deki savaş için "çarçur eden" seçilmiş politikacılara duydukları sinik tiksintiden, kendilerine kalan, sıradan insanların yerleşik düzenin bozduğunu düzeltebileceğine ilişkin küçücük bir umut arasında değişiyordu. ... Böyle insanların büyüyen kinine kanal oluşturabilecek bir hareket ya da parti, – daha önceki günlerin alttabaka reformcularının ve âsi politikacılarının yapmış oldukları gibi, yeni Sözleşme düzeninin denetimini kırabilirdi.[10]

Hemen her popülist kurumsallık karşıtı patlamanın kökeninde yer alan temsil krizi, açıktır ki bu insanların taleplerinde embriyo halindeydi. Bu talepleri kayıtlamaya muktedir bir tür radikal söylemin ortaya çıkması şarttı. Bu söylem nereden gelecekti? Ya da farklı biçim-

---

[9] Bkz. *a.g.e.*, Bölüm 9.
[10] A.g.e., s. 222 – 3.

de ifade edersek, bu talepler bir eşdeğerlilik bütünü içinde nasıl birbirlerine tutunabileceklerdi? Radikal Sol, bu hegemonik yarışa girecek konumda değildi: "Üniversite çevrelerinde üslenen Yeni Solcular içinde, getto ayaklanmalarına ve savaş karşıtı eylemlere daha az ayrıcalıklı konumdaki beyazların tepkilerini şekillendiren birbirine karışmış haset ve öfke duygularını anlayan az sayıda [kişi] vardı."[11] Sendikalara gelince, bunlar, herhangi bir statüko karşıtı çıkışa kaynaklık etmek için fazlasıyla liberal Demokratik yapılanmanın desteğine bağımlı görünüyorlardı. Onun için bu, uzun zamandır bağlı kaldığı siyasal fanatiklerini terk edebildiği takdirde Sağ açısından açık bir fırsattı. Bu tam olarak Wallace'ın – ırkçılığın ve eski popülist temaların bir karışımı olan – söylemiyle dolduracağı politik bir boşluktu (Wallace, kendisini işçi olarak ilân eden ilk başkan adayıydı). Hiçbir zaman başkanlığı kazanmaya yaklaşamadı – aldığı oy, Güney'deki kendi çevresi dışında, tamamen protesto oylarından oluşuyordu – fakat müdahalesi, sürekli bir etki yarattı: Popüler kimlikler ve sağ kanat radikalizmi arasındaki eklemlenmeyi kesin olarak çimentolamaya yardım etti. Bu eklemlenme bir kez yeterince katı hale geldiğinde, politik yelpaze içinde ana akıma yakın olan diğer politik güçler, bundan yarar sağladılar. Bu, tamamen Nixon'dan Reagan'a giden süreç içinde olan biten şeydi. Wallace'ın sokak kavgacısı retoriği, üretici ve tüketicilerin "sessiz çoğunluğu"na çağrıyla yer değiştirdi.

> Liberalizm çökerken, [Cumhuriyetçi] Parti içindeki aklıevveller (*astute minds*), orta sınıf *değerlerinin* – işte çalışkanlık, ahlâkî doğruluk, öz yönetimsel topluluklar – savunulmasının Büyük Bunalımdan beri GOP'un* kapatmayı başaramadığı gelir ve emek arasındaki açıklıkları kapatabileceğini anladılar. Bu, yalnızca işyerlerinden uzakta milyonlarca beyaz ücretlinin, şimdi kendilerini gururla, tüketiciler ve ev sahipleri olarak tanımlayabiliyor olmalarından dolayı olanaklı hale geldi. ... 1960'ların sonuna doğru, bir kişinin ücretli mi, yoksa küçük işyeri sahibi mi olduğu; bir sendika kartı mı taşıdığı, yoksa işin dayattığı birtakım kısıtlamalardan mı mustarip olduğu, sıklıkla, bir yönetici ve kültürel seçkin kitleye ve bu

---

[11] A.g.e., s. 224.

* *Grand Old Party*–Got's Own Party: ABD'de Muhafazakâr Cumhuriyetçi Parti; Tanrı'nın kendi partisi ya da öz partisi olarak da anılmaktadır.

> kitlenin dostu olarak algılanan gettolardakilere ve kampus içindekilere duyulan ortak nefretten daha az önemliydi.[12]

Bu kutuplaşmanın bugün (Haziran 2004) Amerika'nın âna özgü seçim alternatiflerine nasıl yansıdığından bahsetmek gerekli midir? Ya orta Amerika, kendisini artık Bush rejiminin saldırgan yeni muhafazakâr çıkışı içinde görmediği için popülist sağ kanadı terk edecektir ki, bunun sonucunda yeni eşdeğerlik zincirleri oluşacaktır – yani, yeni bir hegemonik oluşuma doğru hareket edeceğiz – ya da Cumhuriyetçiler yeniden seçilecekler. Saf yanılsama olan şey, onların uzun dönemdeki yenilgilerinin, politik imgelemin sarsıcı bir tür yeniden eklemlenmesi olmaksızın olabilecek bir şey olarak düşünmektir (ortam, bir yönde ya da diğerinde küçük değişikliklerin herhangi bir somut fark yaratabilmesi için fazlasıyla kutuplaşmıştır). Bush seçimleri sınırda bile kaybetse, onun ardılı eylemlerini, parametreleri esas olarak değişmeden kalan bir hegemonik oluşumun katı kalıplarıyla sınırlandırılmış bulacaktır.

Heterojenlik sahneye çıkıyor

Şimdi, boş gösterenler modelimizde içerimlenmiş ikinci basitleştirici – şimdi elememiz gereken – varsayıma geçmemiz gerekiyor. Şu ana dek doyurulmamış *her* talebin, popüler kampın kurucusu olan eşdeğerlik zinciri içine kendini dâhil ettiğini varsaydık. Fakat bu varsayım haklı mıdır? Bunun öyle olmadığı sonucuna varmak için iki dakikalık düşünme yeter de artar bile. Gelin, ilk diyagramımızda (s. 149), bireysel talepleri temsil eden dairelerin içinde aşağıda yer alan yarım daireleri göz önüne alalım. Üstteki yarım daire, tam olarak eşdeğerlik uğrağına (çeşitli taleplerin, baskıcı rejime karşı ortak muhalefetleri içinde paylaştıkları şeye) işaret ederken, alttaki her bireysel talebin indirgenemez tikelliğini temsil eder. Anlaşılması gereken önemli nokta, eşdeğerlik ilişkisinin bu tikelcilikten, her şeyden önce onsuz herhangi bir eşdeğerlik ilişkisinin zaten olanaksız olacağı basit gerekçesiyle, uzak duramayacağıdır. Bütün bireysel taleplerin, kendi bi-

---

[12] A.g.e., s. 246.

reysellikleri içinde, aynı baskıcı rejime karşı olmalarından dolayıdır ki, bunlar arasında bir eşdeğerlik topluluğu oluşturulabilmektedir. Bu bölümün başında, diyagramda yer alan alt ve üst yarım daireler arasında yalnızca bir dengeliliğin olmadığını, aynı zamanda bir gerilim olduğunu belirtmiştim – bireysel talepler, kendi eşdeğersel kayıtlanmaları aracılığıyla pekiştirilirlerken, bütün olarak zincir, onu, kendi bireysel halkalarının amaçlarından ödün verilmesine ya da bunlara ihanete yöneltebilen kendine özgü bir mantık geliştirmektedir.

Şimdi modelimizin mantığında gizli bir başka olasılığa işaret etmek istiyorum: bir talebin, eşdeğerlik zincirine, bu zincirin var olan halkaları olan taleplerin tikel amaçlarıyla çatışması nedeniyle dâhil olamaması. Bireysel taleplerin tikelciliği, bunların eşdeğersel kayıtlanmasıyla tam olarak etkisizleştirilmiş olsa, bu olasılık geçersiz kılınabilirdi, fakat biliyoruz ki durum bu değil. O halde bir eşdeğerlik zinciri yalnızca antagonist bir güce ya da erke değil, aynı zamanda genel temsil uzamına erişimi olmayan şeye de karşıt durumdadır. Fakat "karşıtlık" her durumda farklı bir anlama gelir: *Antagonist* bir kamp, bu negatif referans olmaksızın var olmayacak olan popüler bir kimliğin, tamamen negatif tersi olarak temsil edilir; fakat içerde olanın karşı olan dışarıdakinin durumunda ise, dışarıda kalan temsil uzamına giremediği için, "karşıtlık", basitçe, "bir kenara atmak" anlamına gelir ve bu haliyle içeride olanın kimliğini hiçbir anlamda biçimlendirmez. Bu ayrıma ilişkin iyi bir örneği Hegel'in tarih felsefesinde buluyoruz: Hegel'in felsefesi, yadsıma/yer değiştirme süreçleri aracılığıyla işleyen diyalektik karşıtlarla işaretlenir, fakat bunların dışında "tarihsiz halkların" bütünüyle tarihsellik dışında kalan var oluşu söz konusudur. Bunlar, Lacan'ın *caput mortuum*, kimyasal bir deney sonrasında tüpün içinde kalan artık, dediği şeye eşdeğerdedirler. Bu çeşit dışlamanın içerdiği kırılma, antagonist olana içkin kırılmadan çok daha radikaldir: Antagonizma hâlâ belli bir tür söylemsel kaydı gerektirirken, tartışmakta olduğum tarzda bir dışarısı, yalnızca temsil uzamı içindeki bir şeye dışsallığı değil, fakat temsil uzamının bizatihi kendisine dışsallığı varsaymaktadır. Bu tür bir dışsallığa *toplumsal heterojenlik* adını vereceğim. Heterojenlik, bu tarzda anlaşıldığında, *fark* anlamına gelmez; iki cisim, farklı olabilmek için, içinde

farkın temsil edilebilir olduğu bir uzamı gerektirirken, benim burada heterojenlik diye adlandırdığım şey, bu ortak uzamın yokluğunu varsaymaktadır. O halde bundan sonraki adımımız, popüler kimlikler üzerine tartışmamızı, homojenlik ve heterojenlik arasındaki bu karmaşık eklemlenme içinde yeniden yazmak olacaktır.

Anladığımız anlamda bir heterojenliğin radikal biçimde olmadığı bir durum tasarlayarak başlayalım ki, onun bulunuşunun etkilerini sonradan çok daha açıkça görebilelim. Bu, ilk diyagramımızda resmedilen türde bir durumdur: İki antagonist kampı birbirinden ayıran katı bir sınır ve içine bütün toplumsal varlıkların yerleştirilebileceği doymuş bir uzam. Doğru, elimizdeki antagonist bir sınırdır, ama bu sınır, kendi mantığı içinde, kendisinin herhangi bir yönde yer değiştirişini içeremez. Bunun nedeni açıktır: eğer dışlanmış öteki, benim kendi kimliğimin koşuluysa, kendi kimliğimde ayak diremem, antagonist ötekinin gerçekliğini ileri sürmeyi de gerektirir. Salt homojenliğin hükmü altındaki bir zeminde (yani, tam temsil edilebilirlik), düşmanla ilgili bu muğlâklığın yeri alınamaz. Bu bir ölçüde, kendi antagonizmalarını belli bir zeminde inşa etmiş olan güçlerin, bizatihi bu zemin sorgulandığında gizli dayanışmalarını sergiledikleri, iyi bilinen bir olguya karşılık gelir. Bu durum, satranç tahtasına tekme atan birine iki satranç oyuncusunun tepkisine benzer. Örnek olarak, Avrupa sosyal demokrat partilerinin 1914'deki *Kutsal Birlik* [Union sacrée]'lerini ele alalım. Ancak bu tartışmanın sonucu, ilk diyagramda betimlenen yapının kendisini tarihsiz (*sine die*) yeniden üreteceğidir. Doymuş bir uzam içinde ne sınırın yer değişiklikleri ne de temsil edilemez öğeler olabilir. Fakat çok iyi biliyoruz ki, bu yer değişiklikleri her zaman ortaya çıkar ve temsil alanı, simgesel olarak hükmedemeyeceği heterojen bir "Gerçek"in sürekli kesintiye uğrattığı kırık ve bulanık bir aynadır. Bu fenomenleri diyagramımıza nasıl uygun hale getirebiliriz? Yalnızca iki mümkün çözüm vardır: birisi, doymuş uzam kavramıyla uyumludur; öteki – kabul edeceğimiz de budur – doymuş uzam ve tam temsil edilebilirlik fikrini reddeder.

İlk çözümle başlayalım. Marx, Tarih'i, tekil bir mantık tarafından birleştirilmiş tutarlı bir öykü olarak sunar: Her aşamasında belli bir üretim ilişkileri sistemi kendisine karşılık gelen üretici güçlerin geli-

şimi. Üretici güçler kavramının tamamen niceliksel olduğu iddia edilmektedir ki, bu doğru değildir. Marx'ın değerlendirmesinin mantığının derinden Hegelci olduğu, nicelik kategorisine değil, ölçü kategorisine – daha kesinlikle, ölçü bir kez alt edildiğinde ölçünün sonsuzluğuna[13] – karşılık gelmektedir. Hegel'in kendi sözleriyle: "Fakat ölçünün özgüllüğünün bu sonsuzluğu, hem niteliksel hem de niceliksel olanı kendilerini birbirlerinde *özümser* biçimde *varsayar* ve böylelikle bunların ilk, dolayımsız *birliğini* ki bu ölçünün ta kendisidir, kendisine dönerken ve dolayısıyla kendisi *varsayılırken* varsayar."[14] Böylece nicelik ve nitelik bir araya gelir ve bu tam anlamıyla, güçler ve üretim ilişkileri arasında var olan türde bir birliğe denk düşer. Bu nokta önemlidir, çünkü niceliksel ile niteliksel arasındaki bu mantıksal örtüşme olmaksızın Tarih, tutarlı bir öykü olamazdı – onun temsil uzamı doyurulmayacaktı. Bu, böyle bir kuramsal anlatı içinde antagonist sınırın yer değişikliklerinin açıklamasını açıklığa kavuşturmaktadır. Sınır değişiklikleri vardır, çünkü bunlar aracılığıyla, farklı bir dram sahneye konmaktadır: Aşamalarının her birinde üretim ilişkileri ve güçleri arasındaki uyumluluk/uyumsuzluk. Diyagramımız, bu daha derin hareket tarafından zamanın belli bir noktasında edinilen apparient biçimin basitçe bir enstantane – üstelik durağan – fotoğrafı olurdu. Sonuç olarak bu tür bir açıklamanın geçerliliği, anlatısının, herhangi bir heterojen "dışarısı"nı kendi içinde yeniden özümseyebilme yeteneğine göre ya ayakta kalır ya da tamamen çöker.

Bu soruya heterojenlik sorununu tarihsel bir perspektife yerleştirerek yaklaşacağız. Daha Hegelci "tarihsiz halklar" kavramını tartışırken, "heterojen olanın" kendisine bütünleştirici bir mantık aracılığıyla yaklaşıldığında maruz kaldığı muameleyi belirtiyordum: Tarihselliğinin inkârıyla reddedilmesi. Yaklaşık 1830'lardan beri, bununla birlikte, heterojen fazlalık, "toplumsal sorun" olarak tanımlanmış olan

---

[13] "Ölçünün sonsuzluğu" adı ne *Greater Logic* (Mantık) ne de *Encylopaedia* (Ansiklopedi) içinde geçer. W. T. Stace tarafından (*The Philosophy of Hegel*, New York, Dover, 1955) önerilmiştir. Kategori, niteliksel ve niceliksel sonsuzlukların katı biçimde simetriği olduğundan. seçilen ad, tamamen makuldür.

[14] *Hegel's Science of Logic*, Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press International, 1993, s. 372.

yeni bir kaynaktan gelir. Geleneksel Avrupa düşüncesi, bir araya getirildiğinde uyumlu bir toplum imgesi oluşturan çeşitli toplumsal tabakaları ayırmıştı: Soylular, din adamları, köylüler, kent-soylular ve benzeri. Hiç kuşkusuz bir de bu sınıflamayı aşan ama amaca uygun (*ad hoc*) izleklerle – İngiltere'deki Yoksulluk Yasaları gibi – hakkından gelinebilecek yoksullar vardı. Ancak 1830'lardan sonra Almanya'da bu heterojen fazlalık, yeni başlamakta olan endüstrileşmeyle pek de ilgisi olmayan fakat daha çok bunun karşıtı bir durumla ilgili nedenlerle tehlikeli ölçülerde artmaya başladı:[15] hızlı nüfus artışı, serflikten kurtuluş, çitlemeler, kentlerde feodal ayrımların bastırılması gibi çok sayıda faktör tarafından yerinden edilen ekonomik yapının yerine geçmeyi başaramayan yetersiz endüstriyel gelişme. Bunlar o zamanın Almanyasında kendisini toplumsal sorun olarak sunan şeyin parametreleriydi. Hegel sorunun tamamen farkındaydı ama bir çözüm yolu önermeye en çok yaklaştığında önerisi, fazla nüfusun denizaşırı kolonilere göç etmek için yüreklendirilmesiydi.

Warren Berckman şuna işaret etmiştir: Çağdaş gözlemciler bu toplumsal değişimleri [endüstriyel topluma geçiş] bu yeni sınıfı tanımlamak üzere "proletarya" teriminin kullanımındaki artış içine kaydettiler. Eski terim *Pöbel*'in (güruh) giderek terk edilmesi yoksulluğun analizinde ve endüstriyel sınıfların modern Almancadaki tartışmasının başlangıcında önemli bir kaymaya işaret etmekteydi."[16] Fakat "proletarya" teriminin endüstriyel işçi sınıfıyla bağının kurulması uzun bir zaman aldı. Belirtildiği gibi, "Marx'tan önce, *proletaryan (prolétaire)*, edilgin yoksulluk manzarasının merkezî gösterenlerinden biriydi. İngiltere'de Dr. Johnson *Sözlük*'ünde (*Dictionary*) (1755) *proletaryan*'ı, "Bayağı; sefil; pis; kaba saba" olarak tanımlamıştı ve sözcük, on dokuzuncu yüzyılın başlarında Fransa'da da, ki orada fiilen *göçebe* (nomade) sözcüğü ile değişimli kullanılmaktaydı, benzer bir anlama sahip olduğu görülmektedir."[17] Bu anlamda, "proletarya" terimi, yoksulları, ama herhangi bir istikrarlı toplumsal

---

[16] A.g.e., s. 150.

[17] Peter Stallybrass, "Marx and Heterogeneity: Thinking the Lumpenproletariat", içinde *Representations*. S. 31. Özel sayı: The Margins of Identity in Nineteenth-Century England (Yaz 1990), s. 69-95 (s. 84).

atfın dışındaki bir yoksulluğu betimleyen bütün bir terminolojik evrenin parçasıdır. Peter Stallybrass şöyle demektedir:

> İşte Marx'ın adsız olanı akla getirmek için Fransızca, Latince ve İtalyancayı yağma ettiği tuhaf yol. Onlar *rovés, maquereaus* (pezevenkler)dir, Fransızların *la bohème* ile adlandırdıkları şeydir; onlar, literatidir; onlar, *lazzaroni*'dir. ... Oxford İngilizce Sözlüğü, lazzaron'yi, "Napoli'de dilencilik ve günübirlik işlerle geçinen en alt sınıf" olarak tanımlamaktadır. On yedinci yüzyılda, *lazzari*, "Napolitan halkın pisliği" olarak tanımlanmıştı ve on sekizinci yüzyılda *lazzaroni*, daha yaygınlaşmış bir toplumsal taciz terimi olarak kullanılmaktaydı.[18]

O halde alternatif olanın terimleri açıktır: Heterojen fazlalık, belli sınırlar içinde tutulabilir, marjinal bir mevcudiyete indirgenebilirse, birleştirilmiş bir tarihin diyalektik öngörüsü elde edilebilir. Fakat tersine heterojenlik süre giderse, toplumsal mantıkların temelinden farklı bir biçimde anlaşılması gerekecektir. Marx'ın, endüstrileşmeye geçişin ortaya çıkardığı yoksulluk dünyasından, tarihin arasına giren alanlardan hiçbirine – tarih-dışı olana – ait olmayan fakat başat tarihsel kahraman olmaya yazgılı farklılaşmış bir kesimin yalıtılmasını kapsayan usta hamlesini yerleştirebileceğimiz yer, bu alternatifin merkezîndedir. Üretimin tarihi olarak kavranan bir tarih içinde işçi sınıfı, üretici güçlerin gelişimi içinde yeni bir aşamanın faili olacaktı ve "proletarya" terimi, bu yeni faili göstermek üzere kullanılmaktaydı. Ancak, onun kimlik gösterenlerini tarihsel gelişmenin ana çizgisinin "içindeki" olarak kabul etmek için, proletaryanın mutlak bir "dışarıdaki"nden farklılaştırılması gerekmekteydi: Lümpen proletarya. Marx ve Engels ikincisinden hakaretlerini esirgemezler. Stallybrass tarafından incelenen metinlerin yalnızca ikisini alıntılarsak: Şubat Devrimi'nden sonra Paris'teki Seyyar Muhafızlar'a atıfla Marx, onların "çoğunlukla, bütün büyük kentlerde hırsızlar ve her türlü suçlular için devşirme zemini olan, toplumun artıklarıyla beslenen, belli bir işi olmayanlar, serseriler, *gens sans feu et sans aveu*, ait oldukları ulusun uygarlık derecesine göre çeşitlilik gösteren ama *lazzaroni* niteliklerinden hiçbir zaman vazgeçmeyen, endüstriyel proletaryadan

---

[18] A.g.e., s. 83.

[19] Karl Marx, *The Class Struggle in France, 1848 to 1850*, içinde Karl Marx ve Fre-

keskin biçimde farklılaşmış bir kitle oluşturan *lümpen proletaryaya* dâhil olduklarını"[19] iddia eder. Engels ise, "*lümpen proletarya*, büyük kentlerde, olası müttefiklerin en kötüsüdür. Bu güruh, kesinlikle rüşvetçidir ve kesinlikle yüzsüzdür. ... Bu hergeleleri muhafız olarak kullanan ya da onların desteklerine güvenen işçi liderlerinin hepsi, yalnızca bu eylemle kendilerinin harekete ihanet içinde olduklarını kanıtlarlar."[20]

O halde *lümpen proletaryanın* tamamen dışında olma niteliği, onun tarihsellik alanından ihraç edilmesi, salt içselliğin, tutarlı bir yapıya sahip bir tarihin olabilirlik koşuludur. Ancak yine de bir sorun vardır. *Lümpen proletarya* teriminin iradî bir göndergesi vardır: (az önce bahsettiğim terminolojik belirsizliğin, bu tarz bir göndergenin niyetlenmiş olandan daha az iki anlamlılıktan uzak olduğu konusunda bizi çoktan uyarmış olmasına rağmen) toplumun toplumsal düzene açık bir müdahalesi olmayan bu alt kesimleri. Fakat bu atıf dışında, kategoriye açıkça kavramsal bir içerik yükleme çabası vardır. Tarihin "içindeki"nin üretim tarihi olarak anlaşılmasından hareketle ("sivil toplumun anatomisi, Politik Ekonomidir"), üretim sürecine uzaklığı, *lümpen proletaryanın* alameti farikası haline gelir. Ve soru sorulur: Bu mesafe yalnızca büyük kentlerin kalabalığı içinde mi bulunur? Eğer bu özellik *lazzaroni*'den daha geniş kesimler için de geçerliyse bunun global etkileri de daha geniş olacaktır ve "tarihsel" dünyanın içsel tutarlılığını tehdit edecektir. Alıntılar yaptığım Peter Stallybrass'ın nüfuz edici makalesi, tam olarak şunu yapmaya çalışır: Marx'ın metinlerinde – özellikle *On sekizinci Brumaire*'de – *lümpen proletarya* kategorisinin istikrasızlaştırıldığı ve toplumsal sonuçlarını Marx'ın niyetlendiğinin çok ötesine vardırdığı can alıcı noktaları göstermek. Şimdi Stallybrass'ın çözümlemesine eğileceğim.

İlk olarak Marx'ın kendisi tarafından *Fransa'da Sınıf Savaşları*'nda işaret edilmiş olan, *lümpen proletaryanın,* toplumun çöpünün asalaklığının toplumsal örgütlenmenin en üst düzeylerindeki mali aristokrasi – gelirlerini üretim faaliyeti aracılığıyla değil, ama "diğerlerinin hali hazırda var olan zenginliklerini cebe indirerek" ka-

---

derick Engels, *Collected Works*, C. 10, s. 62, Londra, Lawrence & Wishart, 1978.

[20] Aktaran Stallybrass, "Marx and Heterogeneity", s. 89.

zanan insanlar – tarafından yeniden üretildiği gerçeği vardır. O nedenle malî aristokrasi, "*burjuva toplumunun tepelerinde lümpen proletaryanın yeniden doğuşundan* başka bir şey değildir." Üstelik Marx'a göre kategorinin böyle genişlemesi, küçük bir spekülatörler grubuyla sınırlı marjinal bir genişleme değildir, çünkü ekonomi politikçilerin Adam Smith'den beri tartıştıkları, kapitalist sistemin yapılanışı için merkezî konumdaki üretici olan ve olmayan emek arasındaki ilişki sorununun bütününe işaret etmektedir.[21] Üretimin "dışındaki" bir kez bu genellik düzeyinde kavrandığında, onu tarihsellik alanından dışlamak zordur. Fakat Stallybrass "içeridekini" "dışarıdakinden" ayıran çizgiyi daha fazla bulanıklaştıran başka bir boyutu daha tartışmaktadır. İşaret ettiği gibi, Marx'ın *On sekizinci Brumaire*'deki erken Bonapartizm çözümlemesinde karşı karşıya kaldığı güçlük, bütün politik rejimlerin sınıf çıkarlarının bir türünün ifadesi olması gerektiğinin verili sayılması rejimin toplumsal doğasını belirlemektedir. Marx'ın yanıtı, Louis Bonaparte rejiminin toplumsal tabanının küçük çiftlik sahibi köylüler olduğu yolundadır. Ancak neredeyse hemen, yargısını, dağınık oluşları düşünüldüğünde köylülerin bir sınıf değil, ama "tıpkı çuvaldaki patateslerin bir çuval patatesi oluşturmaları gibi" basit bir toplam oluşturduklarını iddia ederek hafifletmek gereğini duyar. Bu Bonapartçı rejime daha yapılanmış bir toplumsal tabana dayanan diğer rejimlerin sahip olduklarından daha yüksek dereceli bir özerklik kazandırır. Ancak daha sonra Marx, bu çözümü reddetti ve Bonapartizmin, devletin farklı sınıflar arasında gidip gelmesini mümkün kılan heterojen bir toplumsal temele dayandığını düşündü.

---

[21] Stallybrass, *The Wealth of Nations* [Ulusların Zenginliği]'dan, çok açıklayıcı bir pasaj aktarmaktadır: "hizmet uşaklarını" üretici olmayan emekçiler olarak betimledikten sonra ekler: "Aynı sınıfta, hem ne büyük ve en önemli olanların bazıları ve bazı en küçük ve önemsiz işler sıralanmalıdır: kilise adamları, hukukçular, doktorlar, her türden bilim ve edebiyat adamları; oyuncular, soytarılar, müzisyenler, opera-şarkıcıları, opera-dansçıları, vb. Bunların en sıradanının emeği, bütün diğer emek çeşitlerini düzenleyen aynı ilkelerce düzenlenen belli bir değere sahiptir ve bunların en asil ve en yararlı olanlarının emeği, sonradan eşit nicelikte emek sağlayabilen hiçbir şey üretmez. Tıpkı yazarın hararetli söylevi, hatibin tiradı ya da müzisyenin ezgisi gibi bunların hepsinin çalışması tam da üretimi anında yok olur" (Stallybrass, "Marx and Heterogeneity", s. 27. Smith alıntısı. *The Wealth of Nations*, Londra. 1910, İkinci Kitap, Bölüm 3. s. 295-6).

Bu, Stallybrass'a göre Marksist kuram içinde bir bunalımın başlangıcıdır. Bunalım, toplumsal bağın mutlak kurucusu olarak politik eklemlenmenin ortaya çıkışıyla eşanlamlıdır:

> Bir başka deyişle Marx'a göre, Bataille için olduğu gibi, heterojenlik politik birleşmenin *antitezi* değildir, ama bu birleşmenin olabilirliğinin bizatihi koşuludur. Marksist kuram içinde lümpen proletaryanın gerçek skandalının bu olduğundan kuşkulanıyorum: yani, politik olanın kendisini temsil ettiğinden. ... Çünkü lümpen, Marksizm içinde bu terimin genellikle anlaşıldığı herhangi bir anlamda, politik eklemlenmeye ikna edilebilen bir gruptan daha az bir sınıfı temsil etmektedir. Ve grup ne değildir? ... Ama lümpen proletarya kolaylıkla temel olarak yüceltilebiliyorsa, kimliği politik eklemlenme ânının öncesinde verilmiş olamaz.[22]

Bir kez bu noktaya vardığımızda diyalektik model içinde tarihsel değişimin açıklanmasını olanaklı kılan varsayımları terk etmekte oluşumuzun açık olması gerekir. Tarih, nihayetinde, üzerinde, bütünleşik ve tutarlı bir hikâyenin serimleneceği zemin değildir. Eğer toplumsal güçler, politik eklemlenme yoluyla bir araya getirilen bir dizi heterojen öğenin toplamıysa, ortadadır ki bu sonuncusu [eklemlenme], kurucu ve temellendiricidir yoksa daha derindeki altta yatan hareketin ifadesi değil. O halde bundan sonraki adımımız, bu heterojenlik kavramını geliştirmek ve yüzeysel değeriyle ele alınırsa, bunun, bizim orijinal diyagramımızı nasıl değiştireceğini görmek olmalı. Ancak bunu yapmadan önce, José Nun tarafından önerilen, Marx'ın *lümpen proletaryası* ile ilgili olarak tartıştığımız bazı unsurları, daha geniş bir perspektif içinde düşünmeyi sağlayan "marjinal kitle" kavramına kısaca değinmek istiyorum.[23]

Nun'ın başlangıç noktası, kapitalist yeniden üretim açısından işlevsel olan bir işsizlik türünü betimlemek üzere Marx tarafından ta-

---

[22] Stallybrass, "Marx and Heterogeneity", s. 88.

[23] Fark ettiğim kadarıyla bu konu üzerine Nun tarafından yazılmış yalnızca bir deneme İngilizce'ye çevrilmiştir: "The End of Work and the "Marginal Mass" Thesis", *Latin American Perspectives*, *Latin American Perspectives*, Sayı 110, C. 27, Ocak 2000, s. 6-32. Bu önemli kuramsal yaklaşımı geliştiren pek çok başka yazı, elbette İspanyolca olarak mevcuttur.

nıtılan "endüstriyel yedek ordu" kategorisini tartışmasıdır. Marx'ın savı, ücretlerin geçim düzeyinin altına çekilemeyeceği, dolayısıyla işsiz emekçilerin, çok sayıda işçinin az sayıda iş için rekabetinin ücretlerin düzeyini düşürmesi ve böylece de artık değer oranını artırması nedeniyle kapitalist birikim açısından işlevsel olduğu yolundadır. Ücretleri geçim düzeyinin altına düşürmenin olanaksızlığı, bu işlevselliğe açıkça bir sınır çekmektedir. Daha önceki tartışmamız açısından, geçici işsizler, kapitalist üretim ilişkilerinin parçası olmasalar bile, kâr oranını arttırmaları nedeniyle kapitalizm için yine de işlevseldirler. Bunlar biçimsel olarak dışarıda kalmakla birlikte, bu, *lümpen proletaryanınkinden* farklı bir "dışarıdalık"tır çünkü sistem içinde bir işlevselliğe sahiptir ve bunun sonuncunda bu insanlar yine de "üretim tarihi"nin parçasıdır. Onların işsizliğinin geçici doğası, bu noktayı daha fazla vurgulamaktadır. Peki, ama işsizliğin, ücretleri geçim düzeyinde tutmak için gerekeni aşan biçimde yükselmesi durumda ne olur? Nun'ın tartışması, burada başlamaktadır. Açıktır ki, belli bir noktanın ötesinde işsizlik, kapitalist birikim için işlevsel olmaktan çıkar. Artık sistemin içsel ihtiyacı olmayan – hattâ sistemle ilişkisi içinde yararsız olan – bu işsizler topluluğudur ki Nun, "marjinal kitle" olarak adlandırır. İşaret ettiği gibi, Marx'ta, Paul Sweezy ve Oskar Lange gibi yazarların yanlış biçimde "endüstriyel yedek ordu" kategorisine yedirdikleri bir "göreli artık nüfus" kavramı vardır. Marx aslında üç göreli artık nüfus türü ayırt etmişti – gizil, değişmeyen ve değişen – ve Marx dâhil çoğu yazar, ancak son tür üzerinde yoğunlaştı. Nun dengeyi, çeşitli türde işsizliğin kapitalist birikimle ilgili olduğu yolları göstererek doğrultmaya çalıştı: "Durum ne olursa olsun, endüstri emek gücünün işvereni olarak, hem kamusal hem de özel, üçüncül sektörün yaygınlaşması sürecinin lehine yadsınamaz bir tarzda geri çekildi. Bu, emek piyasasını parçalayarak ve artık nüfusun kapitalist birikimin hareketleri üzerindeki etkilerine olağanüstü bir karmaşıklık ekleyerek, daha önceki analizlerin tasarladığından çok daha heterojen ve istikrarsız meslek yapılarına yol açtı."[24]

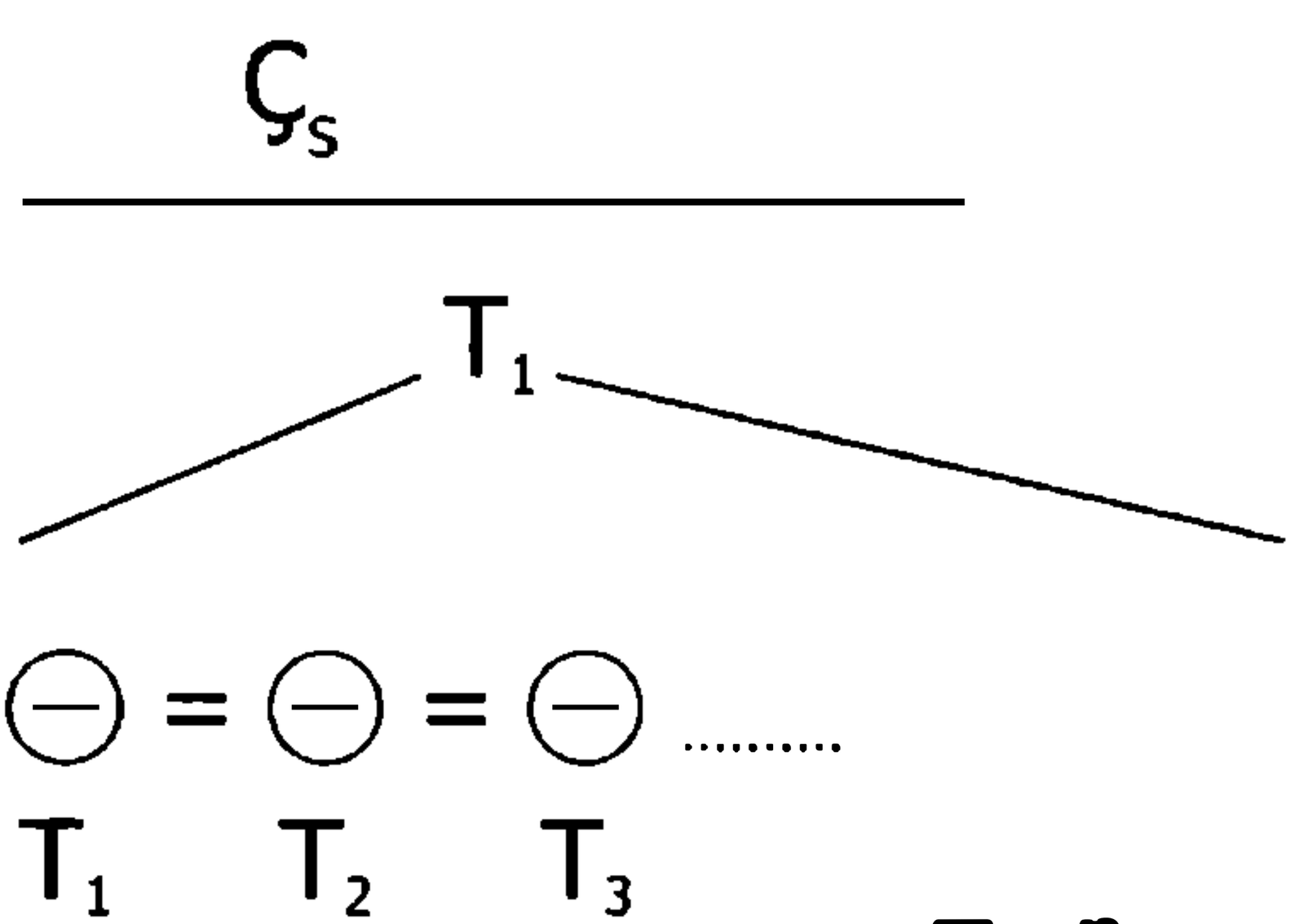
Bu karmaşıklığın, bu tartışma bağlamında üzerinde duramayaca-

---

[24] A.g.e., s. 11.

ğım zengin bir çözümlemesi izliyor. Ancak bir önemli nokta unutulmamalıdır. Marjinal kitle, kapitalist birikim içindeki işlevselliğinin "dışında" tanımlanmak zorundaysa ve marjinallik, yalnızca fabrika sistemi içindeki değişken işsizliği değil, fakat Nun'ın son çalışmasının da gösterdiği gibi, parçalanmış ve iyi korunmayan pazarlardaki nüfusun bütün hareketini kapsayan çeşitli durumları da ima ediyorsa, o zaman, herhangi bir tekil "içeri" mantığı altında toplanamayacak olan bir heterojenlik ile karşı karşıyayız. Herhangi bir "içeri"nin inşası, [kendisine hükmetme] çabalarını her zaman aşan bir "dışarısına" hükmetmek için yalnızca kısmî bir çaba olacaktır. Globalleşmiş bir dünyada bu daha belirgin hale gelmektedir. Bu durumda, yine de, içerisi ve dışarısı arasındaki bu bulaşma, bir kez üretici olmayan nüfusun tamamını ve politik eklemlenme yoluyla kimli inşasını kavrayacak biçimde genişlettiğimiz *lümpen proletarya* kavramına, tekinsizce benzer görünmeye başlar. "Tarihsiz halklar", teleolojik tarihsellik kavramının kendisini sarsacak noktaya gelinceye kadar, sahnenin merkezîni işgâl etti. O halde Hegel'i unutalım.

Heterojenliği başlangıç diyagramımızla ilişki içinde tartışmak için gerekli bütün öğelere sahibiz şu ânda. Diyagram, şu şekilde yeniden sunulabilir:



Kopuk olmayan *m* ve *n* talepleri, iki antagonist kamp içindeki herhangi bir yapısal yerleşimde yeniden sunulamayacakları anlamında heterojendirler. Yukarıda söylediğim gibi, yadsınan öğenin yadsı-

yan öğenin kimliğini belirlediği diyalektik bir yadsımayla uğraşmıyoruz. "Tarihsiz halklar", tarihsel halkların ne olduklarını belirlemez. Bu nedenledir ki heterojenlik kurucudur: Herhangi bir türden diyalektik tersine çevrilme tarafından aşılamaz. Yine de kendimize sormalıyız: heterojen olanın, yalnızca diyagramın uçlarında bulunacağı gerçekten doğru mudur? Zaten onun içinde işlememekte midir? Gelin konuyu, iki antagonist kampı ayıran sınırdan başlayarak daha dikkatlice ele alalım. Reddettiğimiz diyalektik açıklama, A ile B arasında antagonist (yani, çelişkili) bir ilişki varsa, A kavramı içerisinde, onun B tarafından, yalnız ve yalnız B tarafından yadsınacağını bilmek için gerekli her şeye sahip olduğumu varsayar. Olumsuzluk oradadır fakat tamamen sahtedir, çünkü daha yüksek bir olumluluk tarafından alt edilmek için orada bulunmaktadır. "Belirleyici yadsıma", bu yapmacıklığın adıdır. Bununla birlikte, daha ileri yerleştirmeler ve tersine çevrilmeler sürecine kaydedilmiş olan belirleyici bir yadsıma olmaksızın tarih olmazdı, ama ikili karşıtlıkların mutlak konumlanışı söz konusu olurdu. Öyleyse hem diyalektik çözümü hem de durağan bir ikili karşıtlık iddiasını ortadan kaldırmak istiyorsak şemanın içine bir başka şey dâhil etmek zorundayız. Bu heterojenliğin resme girdiği yerdir. Marksist gelenek içinde sunulduğu gibi işçiler ve kapitalistler arasında bir antagonizma düşünelim.[25] Eğer sav tümüyle diyalektik olsa, bir yandan işçi ile olan antagonizmayı tam da kapitalin mantığından çıkarsamak zorunda olacaktır, öte yandan ise hem işçinin hem de kapitalistin biçimsel ekonomik kategorilere indirgenmeleri gerekecektir (şâyet salt *ampirik* antagonizmalardan söz ediyorsak, diyalektik belirlenim alanın dışında oluruz). Fakat kavramsal düzeyde "işçi", yalnızca "emek gücü satıcısı" anlamına gelir. Ancak böyle bir durumda herhangi bir antagonizmayı tanımlayamam. Kapitalist artı-değeri işçiden çıkarttığı için içkin bir antagonizmanın olduğunu iddia etmek açıkça yetersizdir, çünkü antagonizmanın bulunması için işçinin bu tür bir çıkartmaya *direnmesi* şarttır. Fakat işçi kavramsal olarak "emek gücü satıcısı" olarak tanımlanıyorsa, açıktır ki bu kategoriyi gönlüm istediğince analiz edebilirim ve yine de hâlâ ondan di-

---

[25] Bu savın daha erken versiyonu için bkz. Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Londra, Verso, 1990, s. 9- 10.

reniş kavramını mantıksal olarak çıkarsayamam. O direniş, yalnızca gerçek işçinin – onun kavramsal belirleniminin değil – oluşturulduğu yol bakımından ortaya çıkacaktır – ya da ortaya çıkmayacaktır. Bu, antagonizmanın üretim ilişkilerine içkin olmadığı fakat üretim ilişkileri ve bu ilişkilere dışsal bir kimlik arasında kurulacağı anlamında gelmektedir. Bunun içindir ki, toplumsal antagonizmalarda diyalektik olarak telafi edilemeyen bir heterojenlikle uğraşmaktayız. Hegelci "tarihsiz halklar" ile örneklendirdiğimiz şeyi bir yana bırakarak, kendisiyle başlamış olduğumuz heterojen ötekinin durumu, heterojenin formlarından yalnızca bir tanesidir; şimdi biliyoruz ki, katı bir ifadeyle heterojenlik olmadan antagonizma da olmayacaktır.

Şu ânda, "heterojenlik" kavramını, popülizm hakkındaki tartışmamıza kaydetmek için gerekli bütün unsurlara sahibiz. Bu nasıl böyle oluyor? Son paragrafta vardığımız sonuçtan başlayalım: Antagonizma heterojenliği gerektirir, çünkü antagonize olmuş gücün direnişi antagonize eden gücün biçiminden mantıksal olarak türetilemez. Bu sadece antagonize edici güce direniş noktalarının her zaman bu gücün kendisine dışsal olacağı anlamına gelmektedir. O halde kırılmanın ve tartışma faaliyetinin ayrıcalıklı *a priori* noktaları yoktur; özellikle yoğun antagonist noktalar ancak kavramsal olarak kurulabilirler, yalıtılmış olarak alınan iki karşıt güçten her birinin iç mantığından asla çıkarsanamazlar. Pratik koşullar içinde, – daha önceki örneğimize dönersek – üretim ilişkileri içinde yer alan mücadelelerin global bir anti-kapitalist mücadelenin ayrıcalıklı noktaları olmaları için bir neden yoktur. Globalleşmiş kapitalizm, – ekolojik bunalımlar, ekonominin farklı kesimleri arasındaki dengesizlik, kitlesel işsizlik gibi – sayısız kırılma noktası ve antagonizma yaratmaktadır ve ancak bu antagonist çoğulluğun üstbelirlenimi, adını hak eden bir mücadeleyi yürütmeye elverişli anti-kapitalist global özneler yaratabilir. Ayrıca bütün tarihsel deneyimin gösterdiği gibi, bu mücadeledeki hegemonik aktörlerin kimler olacağını önceden belirlemek olanaksızdır. Bunların işçiler olacağı, hiçbir biçimde açık değildir. Bütün bildiğimiz, bunların, antagonist bir sınırın kurulmasında belirleyici olan sistemin dışındakilerden, güçsüzlerden – heterojen dediklerimiz – oluşacağıdır. Bunun anlamı, gördüğümüz gibi Marx'ın geç dönem eserlerinde

halen yer almakta olan, *lümpen proletarya* kategorisinin genişlemesinin, tam bu noktada, potansiyelinin tamamına erişmesidir. Frantz Fanon'dan aşağıdaki parçaya bir göz atalım:

> *Lümpen proletarya* bir kez oluşturulunca, kentin "güvenliğini" tehlikeye atan bütün güçleri beraberinde getirir ve geri dönüşü olmayan bir çürümenin işaretidir, kolonyal hâkimiyetin kalbinde bulunan kangrendir. Onun için pezevenkler, serseriler, işsizler ve küçük suçlular... kendilerini çalışan yürekli insanlar gibi mücadelenin içine atarlar. Bu sınıfsız boş gezen tayfası, militan ve kararlı bir eylemle ulus olmaya giden yolu keşfedecektir. ... Fahişeler de, ayda iki pound kazanan hizmetçiler de, intiharın ve deliliğin çemberinde dönüp duran herkes de, dengesini bulacaktır, bir kez daha ileri atılacak ve uyanan ulusun büyük alayında gururla yürüyecektir.[26]

Belirgin biçimde Marx ve Engels'in *lümpen proletaryaya* erken referanslarının tam karşı ucundayız. Tartışmamızın perspektifinden, Fanon'un bu metinde yapmakta olduğu şey, pekâlâ ortadadır. Fanon ilkin, sömürgecilik karşıtı devrimi olanaklı kılan radikal sınırın kurulmasının koşulunu tanımlamaktadır: var olan durumun toplumsal kategorilerin karşısında devrimci aktörlerin tümden dışsallığı. İkincisi, herhangi bir tikel çıkarla bağları olmamasından ötürü bunların devrimci bir iradeye kaynaşmasının, radikal bir *politik* eşdeğerlik biçiminde (Stallybrass'ın politik eklemlenme dediği şey), meydana gelmek durumunda olduğunu iddia etmektedir. Alt metin şudur: Kolonyal bir toplum içindeki kurulu kategorilere ait olmak, bu devrimci iradenin oluşumuna müdahale edecektir. Burada Maocu kırın kentleri kuşatması ve bir dizi anti-emperyalist devrimin emperyalist ülkelerin kuşatması anlamında devrimci süreç imgesinden pek de uzakta değiliz.

Bir uyarı notu burada yine de gerekli. Fanon *lümpen proletaryayı* tarih sahnesinin merkezine koyarken Marx'ın geç dönem eserlerinde henüz belirginleşen bir tarzda işlediğini gördüğümüz düşünceye, ya-

---

[26] Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, New York. 1968, s. 130. Aktaran Stallybrass, "Marx and Heterogeneity", s. 89. Stallybrass'ın haklı olarak işaret ettiği gibi, Fanon'un pozisyonu, Bakunin'in ilk dönemlerindeki pozisyonuna oldukça yakındır. Bakunin, yasaya karşı gelenlerin, suçluların ve haydutların devrimci potansiyellerini savunmaktaydı.

ni *lümpen proletarya* kavramının üretimle uğraşmayan her çeşitten kesime genişletilmesi düşüncesine koşut bir hat izlememektedir. Böylece *lümpen proletaryayı* orijinal göndergesiyle, kentli güruhla özdeşleştirmektedir. Sonuç iki yönlüdür: Bir yandan mücadele etmek istediği düzenin içsel tutarlılığının düzeyini abartmaktadır; öte yandan, "dışarıdakileri" fazlasıyla katı bir göndergeyle özdeşleştirdiğinden, heterojenlik sorununu gerçek genelliği içinde algılayamamaktadır. Diyagramımız bakımından, sömürgecilik karşıtı iradenin taşıyıcılarının var olan sistem içinde herhangi bir tikel taleple özdeşleşmesinin tümden yokluğu, talepleri temsil eden dairelerin, tikellik tamamen çökmüş olacağından, içsel olarak bölünmüş olmayacakları anlamına gelmektedir. Bütün bireysel iradelerinin maddî olarak özdeş olacakları bir türden *volonté generale* (genel irade) söz konusu olacaktı. Burada hiçbir olanaklı politik eklemlenme yoktur çünkü eklemleyecek bir şey yoktur. Heterojenlik, diyalektik bir tersine çevirmeye tam bir dönüşün sonucunda basitçe ortadan kaybolmuştur. Jakobenizm köşeyi dönmek üzeredir.

Bu basitleştirmelerin ötesine geçecek ve heterojenlik sorununu kendi gerçek genelliği içinde göreceksek, iki diyagramımızdaki farklılaştırmaların hiçbirinin, heterojen ötekinin mevcudiyeti olmaksızın kurulmuş olamayacağının farkında olmalıyız. Burası, benim savımın 4. Bölüm'ün sonunda popülizm ile ilgili ulaştığım sonuçlarla uyumlu hale geldiği yerdir. İlkin, antagonist sınır, görmüş olduğumuz üzere, diyalektik olarak geri dönülemez heterojen bir ötekini içerdiğine göre, kavramsal özümsemeye direnen bir göstergenin maddiliği hep söz konusu olacaktır. Başka bir deyişle, A – B karşıtlığı, hiçbir zaman tamamen A – A değil olmayacaktır. B'nin "B'liği" nihai olarak diyalektikleştirilemez olacaktır. "Halk", her zaman iktidarın salt karşıtından daha fazla bir şey olacaktır. "Halk"ın simgesel bütünleştirmeye direnen bir Gerçek'i vardır. İkincisi, diyagramda heterojenlik eşdeğer taleplerin tikelciliği içinde de – bildiğimiz gibi eşdeğerlik ilişkisinin temeli olması nedeniyle yok edilemeyen bir tikelciliktir bu – mevcuttur. Üçüncüsü, görmüş olduğumuz gibi, tikelcilik (heterojenlik), taleplerin bazısını kendilerini eşdeğerlik zincirine dâhil etmekten de alıkoyan bir şeydir.

Heterojen olanın popüler kampın yapılanışı içindeki bu çoklu mevcudiyetinin sonucu, bu yapılanışın herhangi bir türden diyalektik homojenleştirmeye direnen içsel bir karmaşıklığa sahip olmasıdır. Heterojenlik, homojen uzamın tam kalbinde oturur. Tarih, özbelirlenimli bir süreç değildir. Geriye çevrilemez "dışarıdakinin" bulanıklığı, tam da "içeridekini" tanımlayan kategorileri her zaman kararta-caktır. Önceki örneğimize dönersek, herhangi bir güçsüz takımı, eğer antagonist bir özne olacaksa, üretim ilişkileri içindeki yerinden dolayı kapalı bir biçimde bir sınıf olarak tanımlandığı aşırı ve tamamen varsayımsal bir durumda bile, *Lümpen proletaryanın* doğasından bir şeylere sahip olmak zorundadır. Bir kez bu noktaya vardığımızda, yine de, Fanon'un "dışarısı" ve "içerisi" ayrımının temizliğinin, hiçbir şeyin hiçbir zaman tamamen içsel ya da tamamen dışsal olmayacağı daha karmaşık bir oyunla değiştirilmesi gerekir. Her içsellik, her zaman asla saf bir dışarısı olmayan bir heterojenlik tarafından tehdit edilecektir çünkü o, içsel oluşumun mantığında bulunur. Tersinden bir dışarısının olanaklılığı, homojenleştirici mantıkların işleyişi tarafından her zaman kısa devreye uğratılacaktır. Benim bu bölümün başındaki yüzer gösterenler tartışmam, bu noktayı açıkça ortaya koymaktadır. Bir saf içeridekı/dışarıdaki karşıtlığı, hareketsiz bir sınır varsayar – herhangi bir fiilî toplumsal sürecin betimlemesi olarak reddettiğim bir varsayım bu. Tersine *politik* oyun, "boş" ve "yüzer" arasındaki – şimdi homojen ve heterojen arasında ya da, bizim örneğimizde, proletarya ve *lümpen proletarya* arasında karar verilemezlik olarak yeniden formülleştirilebileceğimiz – özsel bir karar verilemezlik gibi ortaya çıkacaktır. Gramsci'nin "mevzi savaşları" olarak adlandırdığı bu oyun, kesin bir ifadeyle, politik sınırların, benim tanımladığım anlamda yer değiştirmesinin mantığıdır.

Ancak, politik olanın, "boş" ve "yüzer" arasında karar verilemez bir oyun olduğunu söylemek, politik işleyişin bizatihi kendisinin her zaman bir "halk"ın inşası olacağını söylemekle aynı şeydir. Dördüncü bölümün sonunda, bu sonuca bir ölçüde ulaşmıştık, ama şimdi, yüzer gösterenler ve heterojenlik kavramlarını tanıttıktan sonra, bu tür bir inşanın popülizme gerçek anlamını veren boyutunu çok daha açık biçimde görebiliriz. İlkin, "halk"ın inşasının gereksindiği söylemsel-

stratejik işlemlerin genişlemesi söz konusudur. Orijinal modelimizde bu işlemlerin yalnızca ikisi ayırt edilebiliyordu: Eşdeğerlik zincirinin oluşumu ve boş gösterenlerin üretimi aracılığıyla birleşmiş bir varlıkta billurlaşması. Fakat böylesi bir antagonist sınır verili sayıldı ve hegemonik inşanın nesnesi değildi. Şimdi biliyoruz ki, bir "halk"ın inşası, aynı zamanda "halk"ın varsaydığı sınırın inşasını da içerir. Sınırlar oynaktır ve sürekli bir yer değiştirme sürecinin içinde bulunur. Bu nedenledir ki, "yüzer gösterenler"den bahsetmiştim. Bu ise yeni bir hegemonik oyunu gerektirir: Herhangi bir yeni "halk", yeni bir sınırın inşası yoluyla temsil uzamının yeniden oluşumunu gereksinecektir. Aynısı sistemin "dışındakiler" ile de olur: Herhangi bir politik dönüşüm, yalnızca hâlihazırda var olan taleplerin yeniden düzenlenişini değil, fakat aynı zamanda yeni taleplerin (yani, yeni tarihsel aktörlerin) politik sahneye girişini de – ya da karşıtını: daha önce orada bulunan ötekilerin dışlanmasını – beraberinde getirir.

Bu, *bütün* mücadelelerin, tanım gereği, *politik* oldukları anlamına gelir. "Politik bir mücadele"den söz etmek, kesin bir ifadeyle totolojidir. Fakat ancak politik olan bölgesel bir kavram olmaktan çıktığında bu böyle olabilir. O halde, klasik sosyalizmde olduğu gibi ekonomik ve politik mücadele arasında bir ayrım yapmaya hiç yer yoktur; ekonomik mücadeleler, en az sınırlı anlamı içinde anlaşıldığında devlet düzeyinde yürüyen mücadeleler kadar politiktir.[27] Bunun nedeni

[27] Bu nedenledir ki Gramsci, işçi sınıfının "bütünleşik devlet"inden ve "devlet *oluşundan*" söz ediyordu, devlet iktidarının *ele geçirilmesinden* değil. Ekonomik mücadeleyi politik olandan farklı saymaktan öylesine uzaktı ki, hegemonyanın inşasının fabrikada başladığını belirtiyordu. Politik mücadeleyi bölgeselleştiren ve onu kesin biçimde ekonomik mücadeleden ayıran karşıt bir çaba için Slavoj Zizek'in şu metnine bakınız: "Sol politikanın ikinci biçimi – ki ben bunu da reddediyorum–, daha çok Badiou'yla ve Laclau ve Mouffe'un en azından belli bir versiyonuyla ilişkilendirilen bir çeşit saf politika olarak nitelendirilebilir. Badiou'nun belirttiği (Balibar da buraya eklenebilir) şey, bir çeşit saf kurtuluştur ve Marksist hattâ ait olduğunda ısrar etse de, aslında açıktır ki, onun çalışmasında politik ekonominin Marksist eleştirisine ihtiyaç yoktur. ... Saf radikal politikanın Fransız Jakoben yönelimi ile çokkültürcü mücadelenin daha Anglo-Sakson yönelimi birbirlerine aykırı olsalar da, bunlar yine de bir şeyi paylaşırlar: Ekonominin temel mücadele alanı olarak yok oluşu." (Slavoj Zizek ve Glyn Daly, *Conversations with* Zizek, Londra, Polity, 2004, s. 144-5). Ekonomik düzlemdeki mücadele alanlarının Badiou'nun çalışmasında hiç olmadığını böylesine körlemesine iddia etmek oldukça

ortadadır. 4. Bölüm'de işaret ettiğim gibi, politik olan, bazı bakımlardan, toplumsal dünyanın anatomisidir, çünkü o, toplumsalın kuruluş uğrağıdır. Toplum içindeki her şey politik değildir, çünkü elimizde kendilerinin özgün politik kuruluşlarının izlerini silikleştiren pek çok tortulanmış toplumsal biçim vardır; fakat eğer heterojenlik toplumsal bağın kurucusuysa, onun aracılığıyla toplumun – ve "halk"ın sürekli yeniden keşfedildiği bir politik boyut, elimizde hep olacaktır.

Bunun anlamı, politik olanın popülizmin eşanlamlısı haline gelmesi midir? Bu son kavramı benim anladığım anlamda evet. "Halk"ın inşası başlı başına – dengeli bir kurumsal çerçeve içindeki saf yönetimle karşılaştırıldığında – politik bir edim olduğuna göre, politik olanın olmazsa olmaz gerekirlikleri, toplumsal içinde antagonist sınırların inşası ve – bildiğimiz gibi, çoklu heterojen talepleri eşdeğerlik

---

gariptir (ve şunu açık hale getirmeliyim ki, Badiou'nun politikası, benimkinden çok farklıdır); *L'Organisation politique'in* – Badiou'nun hamlesinin – neredeyse tamamen işçilerin mücadelesinin radikalleştirilmesine odaklandığını herkes bilir. Öyleyse yanlış anlama nerededir? Yanıt birkaç sayfa sonra gelir: "Kaba anlamda, 'Evet, işçilerin adına bir şey yapmalıyız' anlamında ekonomiyi kastetmiyorum. Burada daha radikal bir şeyi amaçlıyorum. Georg Lukács ve Frankfurt Okulu tarafından geliştirmiş, benim Batı Marksist geleneğine eleştirilerime rağmen bugün her zamankinden güncel olan bir merkezî düşüncenin var olduğunu düşünüyorum. Bu düşünce, ekonominin öyle basitçe toplumsal düzeyler arasından biri olmayışıdır. Politik ekonominin – meta fetişizminin vb. – Marksist eleştirisinin başat öngörüsü, ekonominin belli bir ilk-aşkın toplumsal statüye sahip olduğudur. ... Burada yine postmodern mantraya [Meditasyon sırasında içinden tekrar edilen, söz, ezgi, ifade vb. Büyü için kullanılan kutsal söz. – ç.*n.*], toplumsal cinsiyet, etnik mücadele, toplumsal cinsiyet, başka her ne ise ve sonunda sınıf, karşı çıkıyorum. Sınıf, bir dizi içindekilerden biri değildir. Anti-kapitalist ekonomik mücadeleyi, kuşkusuz sınıfa göre okuruz" (Zizek ve Daly, *Conversations with* Zizek, s. 146-7). Bundan daha açık zor olurdu. Ekonomi, "belli bir ilk-aşkın statü" (ve ilk –, tam bir örtmecedir) ile donanmış öz-belirlenimli bir düzeydir. Söylemeye gerek yok ki, onu tanımladığım anlamda heterojenlik, özenle dışlanmak zorundadır. Ancak biliyoruz ki heterojenlik olmadan, ne antagonizma olabilir ne de mücadele. Hiç şaşırtıcı olmayan bir biçimde Zizek, ekonomik düzlemdeki özgürleşme politikasından yalnızca çokkültürlü mücadeleleri değil fakat işçilerin kendi koşullarını iyileştirme mücadelelerini de dışlamaktadır. Ekonomik görüşü gereği, onun kavgası, bu türden ya da öteki türden bir mücadele ile değildir, "mücadele" kavramının bizatihi kendisiyledir. Pasajın sonunda şapkasından, "anti-kapitalist ekonomik mücadele" tavşanını çıkardığı doğrudur ama bu, tümüyle bir jesttir: böylesi bir mücadele için tek bir örnek bile veremez. Hiç şaşırtıcı değil: "temel" bir antagonizmanın ortaya çıkışının zorunlu alanı olarak *nesnel* bölgesel bir alanı belirler belirlemez, heterojenlik kavramını ki, tanımı gereği bütün alan sınırlandırmalarını çökertir, elinde tutamaz. Bu konuya *Son Değiniler*'de geri döneceğim.

zincirleriyle birleştirebilmek için boş gösterenlerin üretimini de içeren – toplumsal değişmenin yeni öznelerine seslenilmesidir. Fakat bunlar aynı zamanda popülizmin tanımlayıcı öğeleridir. Belli düzeyde popülist olmayan politik müdahale yoktur. Elbette bunun anlamı, politik projelerin hepsinin eşit biçimde popülist olmaları değildir; onların popülistlikleri, toplumsal talepleri birleştiren eşdeğerlik zincirinin uzanımına bağlıdır. Daha kurumsal (fark mantığının hükmettiği) söylem tipleri içinde bu zincir en aza indirgenirken, toplumu iki kampa bölme eğiliminde olan kopuşçu söylemlerde zincirin uzanımı, en yüksek noktadır. Fakat politik sayılan bir söylem için belli bir eşdeğerlik (bir "halk"ın belli ölçüde üretimi) gereklidir. Her halükârda, önemli olan şey, iki ayrı tip politika ile uğraşmıyor oluşumuzdur: yalnızca ikinci tip politiktir; diğeri, basitçe, politik olanın ölümünü ve toplumsalın tortulanmış biçimleri tarafından yeniden özümlenmesini içerir. Bu ayrım geniş ölçüde Rancière tarafından önerilen *polis* (*la police*) ve *halk* (*le people*) ayrımıyla – ki bunu, bu kitabın Son Sözler'inde tartışacağım – örtüşmektedir.

Sonuç olarak, çözümlememin Georges Bataille tarafından tanınmış makalesi "*Faşizmin Psikolojik Yapısı*" [The Psychological Structure of Fascism] içinde sunulmuş olan çözümlemeyle pek çok yakınlık noktası olduğunu söyleyeyim.[28] Bataille'ın betimlediği biçimiyle homojenlik uğrağı, neredeyse noktası noktasına benim "fark mantığı" dediğim şeyle örtüşmektedir: "*Homojenlik* öğeler arasındaki bir ölçüye vurulabilirliği ve bu ölçüye vurulabilmenin farkında olmayı gösterir: İnsan ilişkileri, resmedilebilir kişilerin ve durumların olası kimliklerinin bilincine dayanan sabit kurallara indirgeme ile devam ettirilir; ilkede bütün şiddet bu varoluş yolundan dışlanmıştır (s. 122)." Bataille, heterojen olanı da üretim tarihi içinde fazlalık olana bağlar: "*Heterojen* dünya, *üretim-dışı* giderden (kutsal şeylerin kendileri bu bütünün bir parçasını oluştururlar) kaynaklanan her şeyi içine alır. Bu, artık ya da üstün aşkın değer olarak *homojen* toplum tarafından reddedilen her şeyi ... *homojen* toplumun özümlemekte yeter-

---

[28] Georges Bataille, "The Psychological Structure of Fascism", içinde Fred Botting ve Scott Wilson (der.), *The Bataille Reader*, Oxford, Blackwell, 2000, s. 122 – 46. Alıntıların sayfa numaraları metin içinde verilmiştir.

siz kaldığı sayısı öğeyi veya toplumsal formu kapsamaktadır: Çeteler, savaşçı aristokratik ve güçsüzleşmiş sınıflar, şiddete başvuran farklı tipte bireyler ya da en azından kuralı yadsıyanlar (deliler, liderler, şairler vb.) (s. 127). Popüler kimlikleri kuruluşunda vurguladığım duygusal öğe, Bataille'ın çözümlemesinde de bulunur: "Heterojen gerçeklik içinde, duygusal değer yüklenmiş simgeler, temel öğelerle benzer bir önem taşırlar; parça, bütünle aynı değere sahiptir. Şunu belirtmek kolaydır: Homojen bir gerçeklik için bilginin yapısı, bilimin-ki olduğundan, heterojen bir gerçekliğin bilgisi bizatihi, ilkellerin mistik düşüncelerinde ve düşlerde bulunacaktır: O, bilinçdışının yapısına özdeştir" (s.128). Son olarak, Bataille eklemleyici pratiklerin homojenleştirici sonuçlarını da vurgulamaktadır: "Biçimsiz ve güçsüzleşmiş öğelerle başlarken buyurucu bir itki altında ordu, kendi öğelerinin düzensiz karakterine yöneltilmiş bir yadsımadan dolayı örgütlü hale gelir ve içsel olarak *homojen* bir biçime kavuşur: Gerçekten de, orduyu oluşturan kitle, tükenmiş ve çökmüş bir varoluştan saflaştırılmış geometrik bir düzene, biçimsizlikten saldırgan bir katılığa geçer" (s. 136).

Burada incelememiz sona eriyor. "Halk"ın ortaya çıkışı ayırdığım üç değişkene bağlıdır: Boş gösterenler aracılığıyla hegemonik olarak temsil edilen eşdeğerlik ilişkileri, yüzer gösterenleri üretimi aracılığıyla iç sınırların yer değiştirmesi, diyalektik tersine çevrilmeleri olanaksız kılan[29] ve politik eklemlenmeye gerçek merkeziliğini kazandıran kurucu bir heterojenlik. Şimdi tam olarak geliştirilmiş bir popülizm kavramına ulaşmış bulunuyoruz.

---

[29] Jeffrey Mehlman (*Revolution and Repetition: Marx/Hugo/Balzac*, Berkeley, 1977), ikna edici biçimde heterojenlik öğesinin ve bunun sınıf temsili kavramını kırmasının diyalektiğin bütünleştirici hırslarında bir çökmeye yol açtığını tartışmaktadır. Stallybrass ("Marx and Heterogeneity", s. 80-2), şöyle karşı çıkmaktadır: Heterojenlikten başlayarak Marx, diyalektik bir tipin homojenleştirici hareketini yeniden sunmayı başarır. Mehlman tarafından homojenleştirici uğrağa gerçek ağırlığının belki de verilmediği konusuna hak verirken, Mehlman'ın heterojenliğin diyalektik bütünleştirmeyi çözdüğü iddiasında haklı olduğunu düşünüyorum. Homojenleştirici eğilimlerin önemi ne olursa olsun, şurası açıktır ki, heterojenliğin içinden geçtikten sonra, özünde diyalektik olmayan bir homojenlikle uğraşıyor olacağız.

6

Popülizm, Temsil ve Demokrasi

Şimdi geliştirilmiş bir popülizm kavramına ulaşmış bulunuyoruz. Bu bölümde, bunun kimi sonuçlarını, politik kuramın merkezî kategorilerinin bazıları açısından ana hatlarıyla anlatacağım. Bu kategorilerden ikisi "temsil" ve "demokrasi"dir ve çözümlememde bu ikisi üzerinde duracağım.

Temsilin iki yüzü

Ernst Barker, Faşist diktatörlerin izleyicilerinin büyük bölümünü temsil kavramıyla bağlantılı olarak tartışırken, şunu iddia eder: "Asıl gerçek şudur ki bu izleyen liderin iradesini temsil eder ya da yansıtır, yoksa lider, izleyenin iradesini temsil etmez ya da yansıtmaz. Eğer temsil varsa bu, aşağıdan lidere doğru ilerleyen tersine temsildir. Parti lideri temsil eder: Halk, rengini partiden aldığı sürece, benzer biçimde liderin yönelimini temsil eder ve yansıtır."[1] Barker'a göre, temsile keskin bir seçenek tarafından hükmedilir: Ya lider kendisini izleyenlerin iradesini temsil eder ya da izleyenler liderin iradesini. Barker'ın seçeneğini iki bakımdan sorgulamam gerekiyor: (1) Seçeneğin Barker'ın düşündüğü kadar kapalı olduğundan kuşku duymak için gerekçem var. (2) Ayrıca ikinci olasılığın – izleyenin liderin iradesini temsil etmesi – Faşist diktatörlüklerle sınırlı olduğundan da kuşku duymak için nedenim var.

Gelin demokratik koşullar altındaki temsil sürecinin neyi içerdiği

---

[1] Ernest Barker, *Reflections on Government* (1942). Aktaran Hanna Fenichel Pitkin, *The Concept of Representation*, Berkeley-Los Angeles-Londra, University of California Press, 1967, s. 109.

üzerine yoğunlaşalım.[2] Demokratik kuram, Rousseau'dan başlayarak temsile karşı her zaman hayli kuşkucu olmuştur ve modern ulus-devletler gibi geniş topluluklarda doğrudan demokrasinin olanaksızlığından ötürü, temsili daha az kötü olarak kabul etmiştir. Bu öncüller çerçevesinde, demokrasi mümkün olduğunca saydam olmak zorundadır: Temsilci, temsil ettiklerinin iradelerini olabildiğince sadakatle aktarmak zorundadır. Peki, ama bu, temsil sürecine gerçekten dâhil olan şeyin âdil bir betimlemesi midir? Böyle olmadığını düşünmek için iyi nedenler vardır. Temsilcinin işlevi, basitçe temsil ettiklerinin iradesini temsil etmek değildir, bu iradeye, aslında içinde kurulduğundan farklı bir çevrede değer kazandırmaktır. Bu irade hep sektörel bir grubun iradesi olacaktır ve temsilci, bunun, bir bütün olarak topluluğun çıkarlarına uygun olduğunu göstermek zorundadır. Temsilcinin, salt edilgin bir fail olmayıp temsil ettiği çıkara bir şeyler eklemek zorunda oluşu, temsilin doğasında bulunur. Bu ek, tam da temsil sürecinin sonucu olarak değişikliğe uğrayan, temsil edilenlerin kimliğinde yansıtılır. Bundan dolayı temsil iki yönlü bir süreçtir: Temsil edilenden temsilciye bir hareket ve temsilciden temsil edilene bağıntılı bir başka hareket. Temsil edilen kendi kimliğinin kuruluşu açısında temsilciye bağımlıdır. Yani Barker'ın tarif ettiği seçenek, iki farklı rejim türüne karşılık gelen bir seçenek değildir – o aslında seçenek bile değildir: Basitçe, *herhangi* bir temsil sürecine içkin iki boyuta işaret etmektedir.

Bu iki boyutun temsil sürecine içkin olmalarına rağmen ikincisinin, ne zaman – temsil edilenden temsilciye [doğru olan] – birinci hareket ikincisine baskın çıksa ikincisinin daha demokratik olacağı savunulabilir. Bu sav, bununla birlikte, temsil edilen iradenin doğasını hesaba katmaz. Eğer tam olarak kurulmuş – söz gelimi birleşik bir gruba ait – bir iradeye sahip olsaydık, temsilcinin manevra için yeri gerçekten çok sınırlı olurdu. Ancak bu, daha geniş olasılıklar içinde aşırı bir uçtur. Karşıt uçtaki, bir topluluğun istikrarlı çerçevesine bü-

---

[2] Bu paragrafı izleyen ve sonraki, daha esaslı biçimde "Power and Representation", içinde *Emancipation(s)*, Londra ve New York. Verso, 1966'da sunduğun bir tartışmanın özetidir.

tünleşme düzeyi zayıf olan marjinal sektörlerin durumunu ele alalım. Bu durumda, temsil edilecek bir iradeyle meşgul olmaz, daha çok bu iradenin tam da temsil sürecinin kendisi aracılığıyla kuruluşuyla ilgileniyor olurduk. Buna karşılık, temsilcinin görevi demokratiktir, çünkü onun müdahalesi olmaksızın, bu marjinal sektörlerin kamusal alanla bütünleşmeleri söz konusu olmayacaktır. Fakat bu durumda temsilcinin ödevi, bir iradenin aktarımını, seslendiği kesimleri tarihsel aktörler olarak kuracak olan özdeşlik noktasının sağlanmasından daha az içerecektir. Her zamanki gibi, bir kesimin çıkarıyla – tam olarak kurulmuş olsa bile – genel olarak topluluk arasında bir mesafe olacaktır; bu özdeşleşme sürecinin içinde gerçekleşeceği bir uzam her zaman olacaktır. Şimdi bu özdeşlik ânına dikkatimizi yöneltmek zorundayız.

40 yıl önce yayımlanmış olmasına rağmen, hâlâ var olan literatür içinde temsil kavramının en iyi kuramsal incelemesi olan bir kitapta Hanna Fenichel Pitkin tarafından tartışıldığı biçimiyle "simgesel temsil"i düşünmekle işe başlayacağım.[3] Pitkin'e göre, simgesel temsilde,

> seçmenin, temsilcinin yaptığı bir şeyle ya da nasıl göründüğüyle, ya da kurucu olanı kendisiyle özdeşleşmeye yöneltmeyi başarması nedeniyle, nasıl doyurulmuş tutulacağının gerçekte önemi yoktur. ... Fakat bu durumda bir monark ya da diktatör, Parlamentonun seçilmiş bir üyesinden çok daha başarılı ve dramatik bir lider ve bundan dolayı da daha iyi bir temsilci olabilir. Böyle bir lider, kendi izleyenlerinde, bayrak ve ilahilerle bando takımlarının yarattığı irrasyonel ve etkili öğelerle aynı, duygusal bağlılıklar ve özdeşlik ortaya çıkarır. Hiç kuşkusuz bu ışık altında görülen temsilin, popüler iradenin tam yansıtılmasıyla ya da halk tarafından istenilen yasaların yürürlüğe konulmasıyla ya çok az ilgilidir ya da bunlara hiç ihtiyaç duymaz.[4]

Böylelikle temsil, Bölüm 5'te heterojen kitle olarak adlandırdığım homojenleşmenin aracı haline gelir: "Eğer ulaşılması gereken ana amaç ulusun birleşik bir bütüne kaynaştırılması, bir ulusun yaratılma-

---

[3] Pitkin, *The Concept of Representation*.
[4] A.g.e., s. 106.

sıysa, o zaman tek bir dramatik simgenin bunu, temsilcilerin bütün yasama meclisinden çok daha etkili biçimde başaracağı sonucuna varmak baştan çıkarıcıdır.... Gerçek temsil karizmadır."[5] Lider böylece bir simge-yapıcı haline gelir ve artık seçmenleri için "etkinlikte bulunmak" biçiminde anlaşılmayan etkinliği, etkili liderlikle özdeşleştirilir olur. Simgesel temsilin aşırı biçimi, Faşizm içinde bulunur: "Uç noktada, bu görüş açısı faşist temsil kuramı (korporatif devlet kuramı değil, *Führer*'in temsil kuramı) olur... Fakat faşist kuramda bu denge [yönetici ve tebaa arasında olan] belirgin biçimde öteki tarafa kaydırılır: Lider izleyenlerini, kendilerini o ne yaparsa ona uymaya zorlamalıdır."[6] Pitkin'in temsile salt simgesel bir yaklaşımın sınırlılıklarına yönelik eleştirisi, nedenlerle (*causes*) gerekçeler (*reasons*) arasında bir ayrımla sonuçlanır:

> İnsanların bir simgeye inandıran ya da bir lideri onlara kabul ettiren şeyin ne olduğunu sormak önemlidir, fakat bir lideri ne zaman kabul etmek zorunda olduklarını, kabul etmeleri için gerekçelerini sormak da eşit biçimde önemlidir. Sadece temsil görüşümüzü, özellikle simgeler örneğine daraltırsak sonuncu soruyu gözden kaçırmaya meyleder iz. ... Bir politika bilimcisinin [Heinz Eulau'nun] ifade ettiği gibi, "temsil," temsil edilenin temsilcinin kararlarını kabul edeceği "salt gerçeğini değil", "fakat daha çok böyle yapmak için sahip oldukları gerekçeleri ilgilendirir"; gerekçeler nedenlerden farklıdır.[7]

Benim görüşüme göre Pitkin gerçek sorunu bulutlandırmaktadır. Soru, pek de nedenlerle gerekçeleri ayırt etmek değildir – kesinlikle kabul ettiğim bir ayrım – fakat gerekçelerin geçerlilik kaynaklarının temsili *önceledikleri* mi, yoksa temsil *aracılığıyla* mı kuruldukları sorusudur. Bütün tartışması boyunca Pitkin, bu tartışmanın başında öne sürdüğüm meseleden kaçmaktadır: Kuruluşu, kesinlikle ilk önce temsili gerektiren, yetersiz biçimde inşa edilmiş kimliklerimiz olsa ne olur? Daha önceki bölümlerdeki tartışmamda bu soruna, ontik bir içerik ve onun ontolojik değeri arasındaki ayrım açısından değinmiş-

---

[5] A.g.e., s. 106-7.
[6] A.g.e., s. 107.
[7] A.g.e., s. 111.

tim. Söylediğim gibi, radikal bir düzensizlik durumunda, *belli bir tür* düzene gereksinim duyulur ve düzensizlik ne kadar çok genelleşirse, düzeni yeniden sağlayan şeyin ontik içeriği o kadar az önemli olur. Bu ontik içerik, temsil edici düzenin bizatihi kendisinin ontolojik değerine yatırılır. Bu durumda, özdeşleşme her zaman bu ontolojik yatırım aracılığıyla ilerleyecektir ve sonuçta, her zaman temsile içkin olduğunu gösterdiğim ikinci hareketi gereksinecektir: Temsilciden temsil edilene bir hareket. Psikanaliz tartışmamıza geri dönersek: Kısmî bir nesneye yatırım, bu nesneyi Şey'in itibarına yükseltmeyi kapsamaktadır. Bir kez temel politik özdeşleşmeler yer aldığında, tikel kararlar ve seçimler için gerekçeler gösterilebilir, fakat bunların ikincisi başlangıç noktası olarak temsili öncelemeyen fakat temsil sürecinden doğan bir kimliği gereksinir. Freud tartışmamızda, liderle ilişkinin ego ve ego ideali arasındaki açıklığın derecesine bağlı olduğunu görmüştük. Açıklık ne kadar kısaysa, lider, o kadar çok eşitler arasında birinci (*primus inter pares*) olur ve sonuç olarak Pitkin'in yüklediği anlamda, "gerekçelerin" işlediği zemin o kadar geniş hale gelir. Fakat ikisi arasında bir parça açıklık her zaman zorunlu olarak var olacaktır ki böylece temsil yoluyla özdeşleşme de belli ölçüde mevcut olsun.

Pitkin'in çözümlemesindeki güçlük, ona göre gerekçeler alanının herhangi bir özdeşleşmeden bağımsız olarak var olmasında, gerekçelerin bütünüyle temsilin dışında işlemesindedir. Sonuç olarak, Pitkin, herhangi bir simgesel temsilde yalnızca irrasyonellik görebilmektedir. Pitkin, popüler iradenin güdümlenmesi ve bütünüyle hor görülmesi ve bu iradenin simgesel özdeşleşme yoluyla kuruluşu arasında doğru düzgün bir ayrım yapamamaktadır. Onun faşizmi yalnızca simgesel temsilin aşırı bir örneği olarak gördüğü doğrudur, fakat öncülleri dikkate alındığında Pitkin, daha az aşırı durumlara yaklaşmanın kuramsal araçlarına sahip değildir. Bu nedenle, onun bu nokta üzerine tartışmasının bütünü, bu popüler iradenin öncelikle nasıl kurulduğunu ve temsilin tam da bu kuruluşun öncülü olup olmadığını düşünmeksizin popüler iradeye saygı ya da onun ihmal edilmesi sorusu etrafında dönmektedir.

Bu sonuca bir kez ulaşıldığında, temsil sorunsalının popülizm tar-

tışmamızla ilgisini bir ân için görmeye başlarız, çünkü bir "halk"ın inşası, temsil mekanizmalarının işleyişi olmaksızın olanaksız olacaktır. Gördüğümüz gibi, boş bir gösterenle özdeşleşme, bir "halk"ın doğuşunun olmazsa olmaz (*sine qua non*) koşuludur. Fakat boş gösteren, yalnızca bir eşdeğerlik zincirini *temsil ettiği* için bir özdeşleşme noktası olarak işleyebilir. Temsil süreci içinde farkına vardığımız ikili hareket bir "halk"ın doğuşunda fazlasıyla kayıtlıdır. Bir yandan, eşdeğerlik zincirinin boş gösterence temsili salt edilgin bir temsil değildir. Boş gösteren, önceden verili bir tamlığın imgesinden daha fazla bir şeydir: O, bu tamlığı *kuran*, böylece yeni bir niteliksel boyut ekleyen şeydir. Bu temsil sürecindeki ikinci harekete denk düşmektedir: Temsilciden temsile. Öte yandan, boş gösteren zincir içindeki bütün halkalar için bir özdeşleşme noktası olarak işleyecekse, onları gerçekten temsil etmelidir; onlardan büsbütün özerk olamaz. Bu temsilde bulunan ilk harekete karşılık gelmektedir: Temsil edilenden temsilciye. Bildiğimiz gibi, bu ikili hareket bir gerilim odağı oluşturur. Tamlayıcı bir ânın belli bir noktanın ötesinde özerkleştirilmesi, "halkı", bu tamlığın temsil edici karakterini yok ederek yıkıma uğratır. Fakat çeşitli taleplerin radikal biçimde özerkleşmesi de aynı etkiye sahiptir, çünkü eşdeğerlik zincirini kırar ve temsil edici tamlaştırma ânını olanaksız kılar. Görmüş olduğumuz gibi, bu, ayrımsal mantığın, eşdeğersel olana belli bir noktanın ötesinde hükmetmesi halinde olup biten şeydir.

Bununla birlikte bu soruya, benzer sonuçlar doğuran farklı bir açıdan da yaklaşabilirdik: Temsilin içerdiği homojenlik ve heterojenlik bileşimi dolayımından. Bir "halk"ın inşası, eşdeğerlik zincirini oluşturan taleplerin çoğulluğunca verilmiş olan içsel bir karmaşıklığı gereksinir. Bu radikal heterojenlik boyutudur, çünkü bu talepler içindeki hiçbir şey, bireysel olarak düşünüldüğünde, kendilerini onun aracılığıyla herhangi bir birlikle tek vücut olma eğiliminde olacakları "açık bir yazgıyı" ilân etmez – onlardaki hiçbir şey, bunların bir zincir oluşturacaklarını tahmin etmez.[8] Bu homojenleştirici boş gösteren

[8] Bu nokta, benim yaklaşımımı Hardt ve Negri'ninkinden ayırır. Bu konuyu aşağıda Son Değiniler'de tartışacağım.

uğrağını zorunlu kılan şeydir. Bu uğrak olmaksızın, eşdeğerlik zinciri olmazdı; bundan dolayı boş gösterenin homojenleştirici işlevi, zinciri kurar ve aynı zamanda onu temsil eder. Fakat bu çifte işlev, saptadığımız temsil süreçinin iki yanından başka bir şey değildir. Sonuç açıktır: Herhangi bir popüler kimlik, özünde temsil edici olan bir iç yapıya sahiptir.

Eğer temsil, popülizmin iç yapısından bazı şeyleri aydınlatıyorsa, yine de diyebiliriz ki, tersine bir biçimde popülizm, temsilin özüne ait bir şeye ışık tutmaktadır. Çünkü popülizm, görmüş olduğumuz gibi, boş gösterenin hegemonik işleviyle tikel taleplerin eşdeğerliği arasında ilksel bir karar verilemezlik alanı oluşturur. İkisi arasında bir gerilim vardır, fakat bu gerilim, bir "halk"ın inşasının uzamından öte bir şey değildir. Evet ama bu iki karşıt fakat temsilin iç yapısını kuran zorunlu hareketler arasında bulduğumuz gerilim nedir? Bir "halk"ın inşası, daha soyut bir düzlemde biçimlendirilebilen genel bir temsil kuramının basitçe tikel bir duruma uygulanması değildir; tersine *paradigmatik* bir durumdur, çünkü temsilin ne için olduğunu açığa vuran *odur*: Toplumsal nesnelliğin ilksel kuruluş alanı.

Bir ân için simgesel temsilin Pitkin tarafından tartışılan diğer örneklerini düşünelim: İsa'yı temsil eden balık, söz gelimi. Bütün bu durumlarda – ister simge tamamen keyfi olsun ve bunun sonucunda bir göstergeden farksız hale gelsin ya da isterse sembolizmi ayakta tutan ve açıklayan bir tür benzeşim mevcut olsun – ortak bir özellik vardır: temsil edilmekte olan şey, temsil sürecinden önce gelen ve ondan oldukça ayrı, tamamen gelişmiş bir nesne olarak var olur. Psikanalitik kuramda bu, simgelerin ortak bilinçte özgül nesnelere önsel olarak bağlandığı Jungçu bir yaklaşım olarak tanımlanabilirdi. Yalnızca bilinçdışının işleyişinin Freudcu/Lacancı betimlemesiyledir ki, temsil, ontolojik olarak ilksel hale gelir – görmüş olduğumuz gibi, adlar geçmişi kapsayarak nesnenin birliğini inşa ederler. Bu inşayı, "halk"a ad verilişindeki sürekli dalgalanmalardan daha iyi *açığa vuran* bir alan bulmak zordur. Klasik politik temsil kuramlarının temel güçlüğü, bunların çoğunun "halk"ın iradesini temsilden *önce* oluşturulmuş bir şey olarak anlamalarıdır. Bu, "halk"ı bir çıkarlar ve değerler çoğulluğuna indirgemiş olan yığın demokrasisi modeli (Schumpe-

ter, Downs) ve ya doğruluk olarak adalet içinde ya da diyalojik işlemlerde temsil sürecinin bütün bulanıklığını yok eden bir rasyonel konsensüsün temelini bulmuş olan müzakereci model (Rawls, Habermas) ile olmuş olan budur.[9] Bir kez bu noktaya ulaşıldığında ilgili tek soru, temsil edilenlerin iradesine, her şeyden önce bu tür bir iradenin var olduğunu verili sayarsak, nasıl *saygı duyulacağıdır.*

Demokrasi ve popüler kimlikler

Simgesel temsilin tartışmasından, popüler demokrasi incelememize kendisiyle başlayacağım Claude Lefort'un politik kuramına geçiş, Lefort'un kendi yaklaşımını, modern demokrasinin gelişini olanaklı kılmış olan simgesel dönüşüme dayandırdığını düşünürsek kolaydır.[10] Lefort'un çok iyi bilinen çözümlemesine göre, böylesi bir dönüşme politik imgelemdeki, iktidar, bilgi ve yasasının birleşme noktası olarak kralı odak alan hiyerarşik bir toplumun iktidar konumunun esasında boş oluşunun ortaya çıkışında somutlaşan bir çözülmeyle yer değiştirişini yaratan bir devrimi kapsıyordu: "İktidar, prenste cisimleşiyordu ve buna bağlı olarak da topluma bir beden kazandırıyordu. Birinin neyi kastettiğinin bu örtük ama etkili bilgisinden dolayı, *öteki* toplumsal boyunca var oldu. Bu model, demokrasinin devrimci ve benzeri görülmemiş özelliğini açığa çıkarır. İktidar odağı, *boş bir yere* dönüşür. ...İktidarın uygulanması düzenli yeniden dağıtım işlemlerine tâbi olur. ...Fenomen, çatışmanın kurumlaşmasını gerektirir" (s. 17). "Görüşüme göre, önemli olan nokta, demokrasinin *kesinlik işaretlerinin çözülüşü* yoluyla kurumsallaştırılması ve ayakta tutulmasıdır. [Demokrasi] insanların, iktidar, yasa ve bilginin temeli açısından ve yine *kendilik* ve *öteki* arasındaki ilişkinin temeli açısından, toplumsal yaşamın her düzeyinde temel bir belirsizliği deneyimledikleri bir tarih başlatır" (s. 18).

---

[9] Bu çeşitli modeller geniş biçimde, Chantal Mouffe. *The Democratic Paradox*, Londra ve New York. Verso, 2000, *passim*, içinde tartışılmaktadır. [*Türkçesi*: Demokratik Paradoks. Çev.: C. Aşkın. Epos Yay., 2002]

[10] Lefort'un "The Question of Democracy" makalesinden alıntılıyorum. İçinde *Democracy and Political Theory*, Minneapolis. University of Minnesota Press. 1988, s. 9-20. Alıntıların sayfa numaraları metinde belirtilmektedir.

Bu ardışık diziyle ilgili ne düşüneceğiz? Bazı bakımlardan, bu kitapta farklı bir terminolojiyle tanıttığım belli ayrımlar, Lefort'un metninde de açıkça bulunmaktadır. Kral tarafından temsil edilen ve güvenceye alınan, içinde toplumsal çatışmaların kurumlaşmadığı hiyerarşik bir düzen kavrayışı, fark mantığı dediğimiz şeye çok benzer görünmektedir. Lefort eşitliği, demokrasinin markası gibi bir değer olarak tanıdığına göre, öyle görünüyor ki bizim eşdeğerlik mantığından da çok uzak değiliz. Ancak burası, Lefort'un çözümlemesinin, benim popüler kimliklerin oluşumu incelememde seçtiğimden farklı bir yola girdiği yerdir; ona göre, demokratik simgesel çerçevenin totaliterliğe karşı olması gerekir, bunu Lefort aşağıdaki sözlerle tarif etmiştir:

> Iktidar alanı, hukuk alanı ve bilgi alanı arasında bir yoğunlaşma meydana gelir. Toplumun nihai hedeflerinin ve toplumsal pratikleri düzenleyen normların bilgisi, iktidarın malı olur ve o sırada iktidarın kendisi, gerçeğin ta kendisini dile getiren bir söylem organı olduğunu iddia eder. İktidar, bir grupta cisimlenir ve kendisinin en yüksek düzeyinde tek bir bireyde, kendisi de cisimleşmiş olan bir bilgiyle, hiçbir şeyin koparamayacağı bir biçimde kaynaşır. (s. 13)

Ancak totaliterlik demokrasiye aykırı olmasına rağmen, demokratik devrimin alanı içinde ortaya çıktı. Lefort birinden diğerine geçiş mekanizmasını şöyle betimler:

> Ekonomik bunalımların ya da savaşın yıkımlarının sonucunda bireyler artan ölçüde güvencesiz olduklarında, sınıflar ve gruplar arasındaki çatışmalar arttığında ve artık politik alan içinde simgesel olarak çözülemediklerinde, iktidar gerçeklik düzeyine inmiş göründüğünde ve kaba saba bir hırsın çıkarlarının ve iştahının teşvik edilmesinin bir aracından başka bir şey olmadığında, tek kelimeyle toplumun *içinde* belirdiğinde ve aynı zamanda toplum parçalanmış göründüğünde, o zaman Bir – Olarak – Halk fantezisinin geliştiğini, tözsel bir kimlik için, başına sıkı sıkıya yapışmış bir toplumsal gövde için, kapsayıcı bir iktidar için, bölünmeden arınmış bir devlet için bir arayışın başlangıçlarını görürüz. (s. 19 – 20)

Bu noktada bu kitabın okurları, bu son betimlemede belli belirsiz tanıdık gelen bir şeyler olduğunu hissetmeye başlayabilirler. Çünkü

özelliklerinin bir kaçı, bu metinde betimlenen, çoğu, elbette en azından totaliter olmayan popülist hareketlere, uygulanabilir. Parçalı taleplerin dağılımı üzerinden bir eşdeğerlikler zincirinin inşası ve bunların boş gösterenler olarak işleyen popüler konumların çevresinde birleşmeleri totaliterlik değildir, ama pek çok durumda derin biçimde demokratik olabilen bir ortak iradenin inşasının bizatihi koşuludur. Bazı popülist hareketlerin totaliter olabildikleri ve Lefort tarafından böylesi bir doğrulukla tanımlanan özelliklerin çoğu ya da tamamının mevcut olabileceği doğrudur, ama olası eklemlenmeler yelpazesi, basit bir totaliterlik/demokrasi karşıtlığının ifade eder göründüğünden çok daha fazla çeşitlenmiş durumdadır. Lefort'un demokrasi çözümlemesindeki güçlük, onun kapalı bir biçimde liberal-demokratik *rejimlere* yoğunlaşmış olması ve popüler-demokratik öznelerin kurulmasına gerekli özeni göstermemesidir. Bu, çözümlemenin kapsamını sınırlayan bir dizi sonuç doğurur. Bir örnek vermek gerekirse, Lefort'a göre, demokrasilerde iktidar *konumu*, boştur. Bana göre, soru kendisini başka türlü sordurur: o, hegemonik mantıklarını işleyişi üzerinden boşluğun *yaratılması* sorusudur. Bana göre, boşluk bir tür özdeşlik/kimliktir, yapısal bir konum değil. Lefort'un düşündüğü gibi – ki bu noktada ona katılıyorum –, bir toplumun simgesel çerçevesi belli bir rejimi ayakta tutan şeyse, iktidarın konumu bütünüyle boş olamaz. En demokratik toplumlar bile iktidar konumunu kimin işgâl edebileceğini belirleyecek simgesel sınırlara sahip olurlardı. Tam cisimleşme ve tam boşluk arasında kısmî cisimleşmeleri içeren durumların birinden diğerine bir geçiş vardır. Bu kısmî cisimleşmeler, tam olarak hegemonik pratiklerin aldığı biçimlerdir.

O halde bu noktadan popülizm ve demokrasi arasındaki ilişkiyi esaslı biçimde tartışmaya nasıl geçeceğiz? Burada tartışmaya Chantal Mouffe'un son çalışmasında bulunan birkaç ayrımı dâhil etmek istiyorum.[11] Mouffe, Lefort'un eserlerine olan entelektüel borcunu kabul ederek işe başlar fakat, bu kabule öyle bir nitelik ekler ki bu nitelik gerçekten de tartışmanın zeminini değiştirir:

---

[11] *The Democratic Paradox*.

> Demokrasinin modern biçimlerini basitçe boş iktidar konumuyla tanımlamak yerine, iki boyut arasındaki bir ayrımı da vurgulamak isterim: bir yanda bir yönetim biçimi olarak demokrasi, yani halk egemenliği ilkesi; öte yanda içinde bu demokratik yönetimin icra edileceği simgesel çerçeve. Modern demokrasinin yeniliği, onu tam anlamıyla modern kılan şey, "demokratik devrimin" ilerleyişiyle birlikte, "erk halk tarafından kullanılmalıdır" biçimindeki eski demokratik ilkenin yeniden canlanmasıdır, fakat bu kez liberal söylem tarafından bildirilen bir simgesel çerçeve içinde, bireysel özgürlükler ve insan haklarına onun güçlü vurgusuyla.[12]

Böylece Lefort demokrasi sorununu, demokrasiyi örtük biçimde liberal demokrasiyle özdeşleştirerek, yalnızca liberal simgesel çerçeveyle ilgili sayarken, Mouffe iki gelenek arasında tamamen olumsal bir eklemlenme görmektedir: "Bir yanda hukuk düzeni, insan hakları savunusu ve bireysel özgürlüklere saygıyla kurulmuş liberal geleneğe; öte yanda, ana fikirleri eşitlik, yöneten ve yönetilen arasındaki özdeşlik ve halk egemenliği olan demokratik geleneğe sahibiz. Bu iki ayrı gelenek arasında zorunlu bir ilişki yoktur, ama olumsal tarihsel bir eklemlenme vardır."[13]

Liberalizm ve demokrasi arasındaki eklemlenme bir kez tamamıyla olumsal sayıldığında, bunu iki zorunlu açık sonuç izler: (1) Başka olumsal eklemlenmeler de eşit ölçüde olasıdır; öyle ki, liberal simgesel çerçevenin dışında kalan demokrasi biçimleri vardır (demokrasi sorunu, gerçek evrenselliği içinde düşünüldüğünde, bir "halk"ın ortaya çıkışını mümkün kılan çerçevelerin çoğulluğu sorunu haline gelir). (2) "Halk"ın böyle ortaya çıkışı, artık belli bir çerçevenin doğrudan etkisi değildir, popüler öznelliğin kurulması sorunu, demokrasi sorununun bütünleyici parçası olur (bu boyut, Lefort tarafından yeterince dikkate alınmamıştır). Bir bağıntı şudur: Kendisine gönderimli hiçbir politik rejim yoktur. Kuşkusuz simgesel matris kavramını içine toplumsal ve politik öznelerin kuruluşunu dâhil etmek üzere genişletebiliriz, fakat bu durumda devlet ve sivil toplum arasındaki herhangi bir keskin bölünmeyi bulanıklaştırıyor oluruz. Ancak bölünmeyi bulanıklaştırmak, onu totaliter bir tarzda imha et-

---

[12] A.g.c., s. 2.
[13] A.g.e., s. 2-3.

mek demektir – sivil toplumun bütün politikleştirilmeleri otoriter birleşmeye eşdeğer değildir. Gramsci'nin hegemonya görüşü, söz gelimi, devlet/sivil toplum ayrımını tanımaz, ama yine de derin biçimde demokratiktir, çünkü yeni kolektif öznelerin tarihsel arenaya konuşlandırılmasını kapsamaktadır.

Ancak yine de, liberalizm ve demokrasi arasındaki bu olumsal eklemlenmeyi nasıl tasarlayalım? Mouffe, tam olarak eklemlenmenin olumsal doğasını imha etmeye ve onu zorunlu bir karıştırmaya çevirmeye çalışan (bir yanda liberalizm tarafına daha çok yaslanan Rawls, diğer yanda daha çok demokrasi yanına yaslanan Habermas ile) sözde "müzakereci demokrasi" akımına karşı hayli eleştireldir. Bununla birlikte bizim amaçlarımız için daha sergileyici olan Mouffe'un kendisinin olumsal eklemlenmeyle ne anlaşılması gerektiğini açıklama çabasıdır. Onun başat gayreti, esas olarak liberal simgesel çerçevenin hüküm sürdüğü toplumlarda demokrasi sorunuyla ilgilenmesinden ötürü, tartışmacı (*agonistic*) demokrasi modeli olarak adlandırdığı şeyi önermektir, fakat bu modeli oluşturma sürecinde liberal olsun olmasın genel demokrasi kuramıyla ilgili bir boyutlar çokluğuna ışık tutmaktadır:

> Rasyonelliği ayrıcalıklı kılarak hem müzakereci hem de yığınsal perspektifler, demokratik değerlere bağlılığı güvence altına alma konusundaki merkezî bir öğeyi, burada tutkular ve duygular tarafından oynanan hayati rolü bir yana bırakırlar. ... Güncel demokrasi kuramlarının yurttaşlık sorununu çözmedeki başarısızlığı, bunların, bireyleri topluma öncel doğal hak taşıyıcıları ve ya yararı maksimize eden failler ya da rasyonel özneler olarak tasarlayan bir özne kavrayışı içinde hareket etmelerinin bir sonucudur. Bütün durumlarda, bunlar, toplumsal ilişkilerden ve güç ilişkilerinden, dilden, kültürden ve failliği mümkün kılan bütün bir pratikler setinden soyutlanmışlardır. Bu rasyonalist yaklaşımlar içinde dışarıda bırakılan, demokratik bir öznenin var oluşunun koşullarının neler olduğu sorusunun bizatihi kendisidir.[14]

Bu perspektiften Mouffe, Wittgenstein'a birçok atıfta bulunur: Bir yaşam biçimine demirlemiş olarak inanca ve rasyonel konsensüs dü-

[14] A.g.e., s. 95-6.

şünden vazgeçme gereğini içeren bir sürtüşmeye duyulan ihtiyaca [gönderme yapar].

Bu çözümlemenin başlıca sonuçları, bir yandan politik simgesel uzamın biçimsel yapısından politik öznelliğin kurulduğu daha geniş bir "yaşama biçimi"ne geçmek zorunda oluşumuz; öte yandan, bir politik öznellik öngörüsünün, rasyonelliğin – bireysel ya da diyalojik – artık hâkim bileşen olmadığı yerde bir pratikler ve tutkulu bağlılıklar çoğulluğunun resme girişi içinde ortaya çıkışıdır. Fakat bununla, bu demokratik kimlik kavramının popüler kimlik adını verdiğim şeyden, pratik olarak ayırt edilemeyeceği bir noktaya varıyoruz. Bütün bileşenler oradadır: Salt kavramsal bir düzenin toplumsal faillerin birliğini açıklamadaki başarısızlığı; bir konumlar ve talepler çoğulluğunu, hiçbir önsel rasyonelliğin bu talepleri bir merkez etrafında toplanmaya itmediği düşünüldüğünde, nominal araçlarla eklemlemeye duyulan gereksinme ve bu eklemlenmeyi çimentolamada duygunun ilksel rolü. Sonuç kaçınılmazdır. Bir "halk"ın inşası demokratik işlev görmenin *olmazsa olmazıdır*. Boşluğun üretimi olmaksızın ne "halk", ne popülizm, ne de demokrasi olur. Eğer buna "halk"ın, gördüğümüz gibi, hiçbir tikel simgesel matrise esasından bağlı olmadığını eklersek, çağdaş popülizm sorununu bütün gerçek boyutları içinde kucaklamış olacağız.

Şimdi kendimize bir demokrasi tartışmasının bir popülizm tartışmasıyla değdiği noktalar hakkında soru sormamız gerekiyor. Demokrasi üzerine tartışmamızın ekseni, boşluk kavramını, Lefort'un önerdiği biçimiyle demokratik bir rejimde iktidarın *konumundan* tam da bu konumu ele geçiren öznelere çevirmenin zorunluluğu olmuştu. Önerim şöyle: Soruyu, sanki boşluk, basit biçimde iktidar konumunda herhangi bir belirlenimin olmaması ve bu yoksunluk yüzünden herhangi bir tikel gücün, tikel olmayı bırakmadan, bu konumu işgâl edebileceği anlamına gelirmiş gibi sormak yeterli değildir. Bu, eğer biz demokrasinin sadece hukuksal, biçimsel boyutlarıyla ilgileniyor olsaydık doğru olabilirdi, ama Lefort'un da çok iyi bildiği gibi, *politeia* – fazlasıyla farkında olduğu ve atıfta bulunduğu bir kavram – kavramı, bir topluluğun, politik yaşama biçiminin tamamı anlamına gelir ki orada anayasal düzenlemeler, yalnızca biçimsel bir belirgin-

leşmeyi temsil ederler. Bu yüzden *politeia* sorunu, gerçek genelliği içinde – ki bu, aynı zamanda Mouffe tarafından önerildiği biçimde politik öznelliğin oluşumunu da içermektedir – düşünülürse, boşluk tartışması, onu ele geçirenler tarafından etkilenmeyen bir konumun düzeyinde kalamaz – ve tersine bir biçimde, ele geçirenlerin de ele geçirdikleri konumun doğasından etkilenmeleri gerekir.

Bu ilişkinin iki yanı açısından – ilk önce de iktidarı ele geçirenlerin yanından – konuyu irdeleyelim. Biliyoruz ki, bir topluluğu bütünleştiren – çoğu kez birbirleriyle çatışma içindeki – grupların tikelliği ile evrensel bir bütünlük olarak ele alınan topluluğun bütünü arasında aşılamaz bir uçurum vardır. Yine biliyoruz ki, böylesi bir uçurum, bir noktada kendisiyle ölçüye vurulamaz bir bütünlüğün temsilini üstlenen bir tikellik aracılığıyla ancak hegemonik olarak dolayımlanabilir. Fakat bunun mümkün olabilmesi için, hegemonik gücün, kendi tikelliğini, kendisini aşan boş bir evrenselliğin yeniden canlanması olarak sunması gerekir. Bu yüzden dava, boş bir konumu öylece işgâl eden bir tikelliğin değil, hegemonik mücadele yoluyla topluluğun boş göstereni olmayı başarmış olması nedeniyle meşru bir bu konumu ele geçirme iddiası olan bir tikelliğin var olmasıdır. Boşluk yalnızca anayasanın bir verisi değildir, kendisi politik bir inşadır. Şimdi gelin konuyu diğer yandan yani konumun boş olması açısından ele alalım. Bu konumla ilgili olduğu kadarıyla boşluk, basitçe *yoksunluk* anlamına gelmez; tam tersine, boşluk, bu yoksunluğun topluluğun olmayan tamlığına [doygunluğuna] işaret ettiği için vardır. Boşluk ve tamlık aslında eşanlamlıdır. Fakat bu tamlık/boşluk, yalnızca bir hegemonik güçte somutlaşmış olarak var olabilir. Bunun anlamı, boşluğun konum ve bu konumu ele geçirenler arasında dolaşmasıdır. Bunlar birbirlerine bulaşırlar. Bu yüzden demokratik toplumlarda, Kral'ın iki bedeninin mantığı kaybolmamıştır: Salt boşluğun Kral'ın ölümsüz bedeninin yerine geçtiği doğru değildir. Bu ölümsüz beden, hegemonik güç tarafından diriltilmiştir. Demokraside, *anciens régimes* ile karşılaştırıldığında değişen, sonuncusunda bu dirilme sadece bir bedende ortaya çıkarken bugün bunun çeşitli bedenler aracılığıyla bir bedenden diğerine geçmesidir. Fakat somutluğun mantığı demokratik koşullar altında işlemeyi sürdürür ve belli koşullar altında, dik-

kate değer bir istikrar kazanabilir. De Gaulcülük gibi bir fenomeni düşünün. Fransız Dördüncü Cumhuriyeti'nin temel hegemonik hatalarından birisinin, boş konumu somutlayarak dışa vurmak için görece istikrarlı simgeler sağlamadaki yeteneksizliği olduğu söylenebilir.

Ancak bu noktada, tartışmayı bir adım öteye taşımak durumundayız. Boş gösterenler, ancak bir eşdeğerlik zincirini gösterirlerse rollerini oynayabilirler ve ancak böyle yaparlarsa bir "halk" kurabilirler. Başka bir deyişle, demokrasi yalnızca, ortaya çıkışı eşdeğer talepler arasındaki yatay eklemlenmeye bağlı olan demokratik bir öznenin var oluşu üzerine oturtulabilir. Boş bir gösteren tarafından eklemlenen eşdeğer talepler topluluğu, bir "halk"ı inşa eden şeydir. O halde demokrasinin olanaklılığının kendisi, demokratik bir "halk"ın kurulmasına bağlıdır. Aynı zamanda biliyoruz ki, demokrasi ve liberalizm arasında bir eklemlenme/birleşim olacaksa iki farklı türdeki taleplerin birleştirilmesi gerekir. Birleşim, bununla birlikte, iki farklı yolda ortaya çıkabilir: ya taleplerin bir türü – söz gelimi, insan hakları, sivil özgürlükler vb.nin savunusuyla liberalizm –, politik oyunun bütün katılımcılarınca benimsenen bir kurallar dizgesinin parçası olmaları anlamında, bir rejimin simgesel çerçevesine aittir ya da bunlar yarışma halinde değerlerdir ki bu durumda, eşdeğerlik zincirinin ve böylece de "halk"ın parçasıdırlar. Örneğin Latin Amerika'da 1970'ler ve 1980'lerde insan hakları savunusu, popüler taleplerin ve böylece popüler kimliğin bir parçasıydı. Demokratik geleneğin, "halk" egemenliği savunusuyla, ilke sorunu olarak liberal talepleri reddettiğini düşünmek yanlış olur. Bu yalnızca "halk"ın kimliğinin bir kereye mahsus ama sürekli olmak kaydıyla sabitlenmesi anlamına gelebilirdi. Tam tersine eğer "halk"ın kimliği sadece değişen eşdeğerlik zincirleri aracılığıyla kuruluyorsa, insan haklarını kendi bileşenlerinden biri olarak kapsayan bir popülizmin önceden dışlandığını düşünmek için hiçbir neden yoktur. Fakat popüler talepler, Lefort'un totaliterlik çözümlemesinin gösterdiği gibi, bütünüyle farklı yapılanmalar içinde de belirginleşebilirler. Şimdi dikkatimizi, popüler kimliklerin inşasındaki bu çeşitlilik üzerine yoğunlaştırmamız gerekiyor.

KESİM III

POPÜLİST ÇEŞİTLEMELER

7

Popülizm Destanı

Artık ulaşmış olduğumuz tamamen gelişmiş popülizm kavramı, kendisine kuşkuya yer bırakmaksızın belli nesneleri yükleyebileceğimiz katı bir nesnenin belirlenimiyle aynı kapıya çıkmaz, ama içerisine bir fenomenler çoğulluğunun kayıtlanabileceği bir çeşitlilikler alanının kurulması ile eşanlamlıdır. Ancak bu kayıtlama, salt dışsal karşılaştırmalar ve sınıflandırma şemaları açısından değil, bu çeşitlemeleri kavranabilir kılan içsel kuralların belirlenmesiyle ilerlemelidir. Bu bölümde çeşitliliklere *eğilimler* olarak yaklaşacağım: yani, görünürde ayrı fenomenleri, bunlar arasındaki karşılaştırmaları olanaklı hale getiren bir süreklilik içine yerleştireceğim. 8. Bölüm'de, daha *mikro-analitik* bir yaklaşım benimseyeceğim: "Halk"ın inşasının üç tarihsel uğrağını tartışacağım ve yukarıdaki bölümlerde kuramsal çözümlemeye tâbi tuttuğumuz mantıkların kimilerinin, bunlardaki tam işleyişini göstereceğim. Son olarak, 8. Bölüm'ü, "gerçekte var olan" popülizmlerin ampirik araştırmasının neyi amaçlaması gerektiğiyle ilgili, bir dizi bulgulayıcı öneride bulanarak bitireceğim.

Bu tartışmaya, Yves Surel'in yakın tarihli bir makalesinde bulunan kavramsal göndermelerle başlayalım.[1] Surel – oldukça doğru biçimde – popülizm kavramını, – H. G. Betz'in yaptığı gibi[2] – radikal Sağ hareketler ya da onda çağdaş demokrasilerde işlemekte olan anayasalcı mantıklara bir muhalefet gören eğilimlere indirgeyerek zayıflatan bir dizi özdeşleştirmeyi reddeder. Popülizmde, kurumsal dü-

---

[1] Yves Surel, "Berlusconi, leader populiste?", içinde *La Tentation populiste en Europe*, sous la direction de Oliver Ihl, Janine Chêne, Eric Vial, Ghislain Wartelot, Paris, La Découverte, 2003, s. 113-29.

[2] H. G. Betz, *Radical Right-Wing Populism in Western Europe*, New York, St. Martin's Press, 1994.

zene daha ikircikli biçimde bağlanan bir fenomen görür. Surel'in, *Halk tarafından, halk için* [Par le peuple, pour le peuple]'de geliştirilmiş tezi özetleyerek dediği gibi, popülizme göre,

> (1) halk, politik rejimin egemenidir ve toplumsal, ekonomik ve kültürel dinamiklerin yorumlanmasında tek meşru göndergedir; (2) iktidar seçkinleri, özellikle politik olanları, "halk"a, yerine getirmeye memur edildikleri işlevleri artık yerine getirmeyerek ihanet etmişlerdir; (3) "halk"ın tanınmasıyla karakterize edilmiş olan bir önceki çağın bir değer yüklenmesine götürebilecek olan, "halk"ın önceliğinin iade edilmesi zorunludur. Bu, ideolojik bir şema olarak anlaşılan popülizmin katı çekirdeğidir ve demokratik rejimler içine saçılmış olan söylemsel kaynakların bir birliğidir.[3]

Bu yüzden popülizm, bu kitapta betimlediğime benzer bir biçimde, sabitlenmiş bir takım değildir, fakat çok farklı kullanımlara sunulabilecek bir söylemsel kaynaklar dizisidir (bu benim yüzer gösterenler kavramıma yakınlaşmaktadır). Surel şöyle söyler: "Popülizmin, yeni radikal Sağ'a özgü görece kararlı ve tutarlı bir eğilimi temsil ettiğini iddia eden düşünceye karşı, onun, politik aktörler tarafından uyarlanan söylemsel ve normatif kayıt boyutu olmaktan daha az, politik bir aile olduğu fikrini savunmak istiyoruz. O halde popülizm, bir aktörler çoğulluğu için az ya da çok sistematik biçimde elde edilebilir olan bir kaynak setidir."[4]

Bu çözümlemedeki her şeyle aynı kanıda olabilirim – aslında popülizmin çağdaş temsil sistemleri içinde demokratik bir öğe olduğu kavrayışının, Mény'nin ve Surel'in çalışmalarındaki en kavrayışlı ve en özgün düşüncelerden biri olduğunu düşünüyorum – ama bir nokta hariç: Popülist inşada elde edilebilir kaynakların dolaşımı için – ve böylelikle de "popülist" olarak nitelenen şey için – kabul ettikleri sınırlar, benim görüşüme göre, çok dar. Surel kuşku yok ki politik sistem karşısında popülizme tam bir dışsallık yükleyerek onu aşırı Sağ'a

---

[3] Surel, "Berlusconi", s. 116. Aynı zamanda bkz. Yves Mény ve Yves Surel, *Par le peuple, pour le peuple. Le Populisme et les démocraties*, Paris, Fayard, 2000.

[4] Surel. "Berlusconi", s. 127.

asimile eden (fakat bu aslında aşırı Sol için de eşit biçimde geçerlidir) yaklaşımları eleştirmekte haklıdır. Bunun yerine Andreas Schedler[5] tarafından önerilen modele sıcak bakmaktadır. Bu modele göre, (1) kendilerini hükümet etmekle görevli olanlara destekleriyle tanımlayan iktidarda olan demokratik partiler; (2) var olan kurumsal çerçeve içinde iktidarı ele geçirmeye çalışan demokratik muhalefet ve (3) var olan demokratik kurallar sistemin reddeden kurumsallık karşıtı partiler olacaktır. Buna Schedler, popülist hareketlerin belirsiz konumunu ekler ve – Surel buna katılır: Bunlar [popülist hareketler], kurumsal rejimlerin uçlarında, bizatihi sistemlerin kendilerini ya da yalnızca iktidar konumlarını işgâl edenleri kınamak arasında salınarak var olurlar. Bu modelin güçlüğü, herhangi bir zamanda dört başı mamur bir kurallar sistemi gibi bir şeyin mevcut olduğunu verili saymasındadır. Bu, görüşüme göre, popülizmin, kuramsal tartışmamda işaret ettiğim çift yüzünü yeterince dikkate almamaktadır: Popülizm kendisini hem şeylerin var olan durumunun *sarsıcısı*, hem de önceki sarsılır sarsılmaz az ya da çok radikal yeni bir düzen *inşasının* başlangıç noktası olarak sunar. Kurumsal düzen (yine az ya da çok) kırılmış olmalıdır, eğer popülist çağrı etkili olacaksa. Tam ("tam" hiç kuşkusuz salt ideal bir durumu gösterir) kurumsal kararlılık durumunda, bu sisteme tek olası muhalefet, salt bir dışarısından çıkardı – yani, tamamen marjinal ve etkisiz bir tabakadan gelirdi).

Bu nedenledir ki, görmüş olduğumuz gibi, popülizm, hiçbir zaman mutlak bir dışarısından doğmaz ve ilişkilerin daha önceki durumunun etrafında çözüldüğü bir tarzda ilerlemez ama parçalanmış ve yerinden edilmiş talepleri yeni bir çekirdek etrafında eklemleyerek yürür. O yüzden eski yapıdaki belli ölçüde bir bunalım, popülizmin zorunlu önkoşuludur, çünkü görmüş olduğumuz gibi, popüler kimlikler, karşılanmamış taleplerin eşdeğerlik zincirlerini gereksinir. 1930'lardaki ekonomik bunalım olmasaydı, Hitler çığırtkan bir çete lideri olarak kalırdı. Dördüncü Cumhuriyet'in Cezayir savaşı etrafındaki bunalımı olmasaydı, De Gaulle'ün çağrısı, 1946'da olmuş oldu-

---

[5] Andreas Schedler. "Anti-Political Establisment Parties". *Party Politics*. C. 2. S. 3. 1996, s. 291-312.

ğu gibi işitilmeden kalırdı. 1930'ların Arjantin'inde oligarşik sistemin ilerici erozyonu olmasaydı, Peron'un yükselişi düşünülemez olurdu.

Öyleyse, elimizde tuttuğumuz, bir ayağı kurumsal sistemin içinde bir ayağı dışında bir popülist hareketten çok, başat olasılıkları şunlar olan akıcı bir durumdur:

1. Herhangi bir kurumsallık karşıtı meydan okumayı marjinal bir konuma koyan geniş ölçüde kendini yapılandıran bir kurumsal sistem – bunun anlamı, bu meydan okumanın eşdeğerlik zincirleri oluşturma yeteneği en az düzeydedir (bu, Schedler'in modelindeki ilk iki duruma karşılık gelir).
2. Sistem daha az iyi yapılanır ve dönem dönem bir tür yeniden düzenlemeye ihtiyaç duyar. Burada, Schedler/Surel tarzı bir popülizm ortaya çıkar: Sistemle mücadele edilebilir fakat onun kendisini yapılandırma yeteneği hâlâ hatırı sayılır olduğu için, popülist güçler, hem "içeridekiler" hem de "dışarıdakiler" olarak hareket etmek zorunda olurlar.
3. Sistem, Gramsici anlamda bir "organik bunalım" dönemine girmiştir. Bu durumda, ona meydan okuyan popülist güçler, kendilerini muğlâk bir sistemi çökertme ve aynı anda da onunla bütünleşme pozisyonuna bağlamaktan çok daha fazlasını yapmalıdırlar: Yeni bir popüler çekirdek etrafında ulusu yeniden inşa etmek zorundadırlar. Burada, inşa etme görevi, çökertme hedefinin önüne geçer.

Görebildiğimiz gibi, ikinci olasılıktan üçüncüsüne geçiş, kuramsal süreklilik çizgisi içinde ortaya çıkmakta olan çeşitli tarihsel seçeneklerin derecesi meselesidir. Surel'in yaklaşımıyla tek çatışmam, popülizmi Schedler'in modelindeki üçüncü seçenekle sınırlandırarak, onu bugün Batı Avrupa ufkunda olabilecek olan bir şeyle çok fazla kısıtlamış olmasıdır, oysa ben popülizmi daha geniş bir seçenekler sistemi içine kaydetmek istiyorum.

Bu seçenekler sistemini açıklamak için bazı örnekleri tartışacağım. Bunların ilki Boulangizmdir.[6] Eğer General Boulanger'in poli-

[6] Benzer bir tez için bkz. Guy Hermet, *Les populismes dans le monde. Une histoire*

tik doğuşunu anlayacaksak, 1880'lerde Fransa'daki durumu hatırlamalıyız. Politik olarak, – geniş ölçüde monarşist güçler arasındaki iç anlaşmazlıkların sonucunda kurulmuş olan – Cumhuriyet hiçbir anlamda bütünleşmiş değildi. Çok sayıda – hem Sağ'dan hem de Sol'dan – farklı ideolojik grup, parlamenter sisteme gerçekten bütünleşmemişti ve alternatif anayasal formüller hayal ediyordu. Fransa, ekonomik olarak, endüstriyel topluma geçişle ilgili yerinden edilmelerden başkaca, 1873'den beri dünya bunalımının sonuçlarını tecrübe etmekteydi ki buna bir de 1882'nin malî çöküşü ve cumhuriyetçi hükümetin saygınlığını yitirmesine neden olan ardı ardına gelen mali skandalları, özellikle Wilson davasını eklemek gerekir. Aynı zamanda yüksek işsizlik oranını ve Komün'ün ardından gelen baskıdan sonra, işçileri çeşitli politik etkilere açık hale getiren işçi hareketinin dağınıklığını da hesaba katmalıyız. Bu koşullarda politik sistem, açık biçimde, parlamento-dışı herhangi bir inisiyatifin karşısında saldırıya açık bir haldeydi.

General Boulanger kimdi? Onun pervasız yükselişinin ve düşüşünün bütün hikâyesini – ki olduğu biçimiyle bizim amaçlarımızla ilgilidir – burada anlatacak yerimiz yok ama hiç değilse başat olayları özetleyeceğim. Boulanger, açık bir cumhuriyetçi yönelime sahip, parlak bir subaydı (fakat onun cumhuriyetçiliği biraz oportünistti çünkü daha önceleri Bonapartist ve Orleanist olmuştu). 1886'da Savaş Bakanı oldu ve hem ordu reformları hem de cumhuriyetçi imajı, çok geçmeden ona büyük bir popülerlik kazandırdı. Bu hükümeti kaygılandırdı ve [General] istifaya zorlandı, halkın protestosuna rağmen Paris dışına, Clermont-Ferrand'a gönderildi. Sonra 1888'de emekli oldu. Bu onun politikaya sakınmadan müdahale etmesine olanak verdi. Oyların çoğunluğunu aldığı, 27 Ocak 1889'da doruğa ulaşan bir dizi seçim zaferi kazandı. Bu tarihte dillere destan bir zafer kazandıktan sonra, çoğunluk onun Élysée sarayına yürüyerek iktidara elkoymasını talep etti – bu, onun pekâlâ yapabileceği bir şeydi çünkü Ordu ve polisin hatırı sayılır bölümünün desteğine sahipti. Ancak Boulanger tereddüt etti ve sonunda bunu yapmamaya karar ver-

---

sociologique XIXe-XXe siècles, Paris. Fayard, 2001. s. 181 – 92.

di. Bu onun kariyerinde bir dönüm noktası oldu. Hükümet, kuşkularından emin, onun etkinliklerini azaltacak, onu mahkemeye götürme noktasına varan bir dizi önlem aldı. General Brüksel'e kaçtı ve 1891'de intihar etmeden önce iki yıl boyunca Belçika ve Londra arasında gidip geldi.

Boulanger'in öyküsünün pek çok boyutu bizim kuramsal amaçlarımız açısından önemlidir. İlkin, onu destekleyen kurulu güçler sisteminin karşısındaki heterojenlik ve marjinallik:

> Hem Sağ'dan hem Sol'dan, çok ayrı politik kesimlerin güvenine ... sahipti. ... Boulanger ... hayal kırıklığına uğramış...Üçüncü Fransız Cumhuriyeti'nin yönetim içindeki istikrarsızlığından tedirgin olmuş bütün demokratları, genel oy hakkına dayansa da güçlü devlet taraftarlarını, Üçüncü Napolyon'un güçlü imparatorluğuna özlem duyan Bonapartistleri, Paris kontluğunun temsil ettiği hanedanın Orleans kanadına bağlı olan ılımlı monarşistleri – Komün hareketinden arta kalanlardan bir radikaller fraksiyonuna kadar çok sayıda sol kanat akımları unutmadan – .... çevresinde toplar. Örneğin, bu, *La Démocratie du Midi* adlı gazetenin temsil ettiği, "gerçekten temsili" bir demokrasiye erişmeye muktedir bir doğrudan demokrasi talep eden, parlamenter rejimin yozlaşmasını kınayan ve "şeften güçlü bir eylem" bekleyen akımın durumuydu.[7]

İkincisi, somut bir köylü tabana güvenen Napolyon III'ün tersine Boulanger'in desteği, asıl olarak kent merkezlerinde yoğunlaşmıştı. Bu kentsel merkezlerde, Bolunger'in toplumsal desteği, güçlü bir proleter bileşene sahipti fakat gerçekte toplumsal tabakaların çoğunu boyunca kesiyordu. Ancak proleter öğenin böyle sağlam biçimde mevcudiyeti, onun izleyicisini eşit oranda nitelendirmeyen şeyin, izleyicinin, her toplumsal çevreyi kuşatarak, kentlerdeki orta ve hattâ üst sınıfların bütününden aynı düzeyde devşirildiği olgusu olduğu anlamına gelmemektedir.[8] Üçüncüsü, parlamento-dışı müdahale fikri, bunu, güçlü bir devlet ve doğrudan demokrasinin bir birleşimine ulaşmanın yolu olarak gören radikal Sol için de, bunu muhafazakâr vc militarist bir milliyetçiliğe giden yol sayan Sağ için de aynı ölçüde

---

[7] A.g.e.. s. 185-6.
[8] A.g.e.. s. 190.

çekicidir. Dördüncüsü, bütün bu heterojen güçleri bir arada tutan tek şey, Boulanger'e ve onun yadsınamaz karizmasına ortak bir bağlılıktı. Bunun kanıtı, onun politika sahnesinden çekilmesiyle destekçisi olan koalisyonun çabucak dağılmasıdır. Bu, Üçüncü Cumhuriyet'in sağlamlaşmasına neden olan karşı – doruktu.

Şimdi, bu dört politik ideolojik özelliği düşünürsek, bunların, hemen hemen noktası noktasına, popülizmin, bu kitabın kuramsal kısmında kurmuş olduğumuz tanımlayıcı boyutlarını yeniden ürettiklerini derhal görürüz. İlk önce, var olan ayrımsal/kurumsal sisteme organik olarak bütünleşemeyen heterojen güçler ve taleplerin toplamı söz konusudur. İkincisi, bu talepler arasındaki bağlar ayrımsal olmadıklarından, bunlar ancak eşdeğersel olabilirler: Bunların hepsinin arasında bir *air de famille* (aile ortamı) vardır, çünkü bunların hepsi aynı düşmana sahiptir: var olan yozlaşmış parlamenter sistem. Üçüncüsü, bu eşdeğerlikler zinciri, ancak boş gösteren işlevi gören Boulanger figürü etrafında belirginleşme noktasına erişir. Dördüncüsü, bununla birlikte, bu rolü oynayabilmek için "Boulanger", kendi adına (ve birkaç başka aynı ölçüde belirsiz komşu gösterene de) indirgenmek zorundadır. Bu, geçerli tezlerimizden bir başkasını gösterir: Lacancı tez ki bu teze göre ad, nesnenin birliğine dayanır. Beşinci olarak, adın bu rolü oynaması için, tek yönlü bir zihinsel yönelime büyük ölçüde maruz kalmış olmalıdır – yani, bir *objet petit a* olmalıdır (hegemonik bir özne inşa etmelidir). Bu yüzden duygunun rolü esastır.

Şimdi önceki tartışmamıza geri dönelim: Boulangist deneyimin popülist olduğundan hiç kuşku yoktur, yine de Surel'in sözünü ettiği alternatif, ona, Berlusconi'ye olduğu kadar açık değildi – kurumsal düzenle popülist dilin arasında olmak ve bu ikincisini politik bir araç olarak kullanmak. Boulanger, giderek kurumsal seçeneğin dışına itildi öyle ki ileriye doğru tek yolu, yeni bir düzenin inşacısı haline gelmekti; salt çökertici olmayı *oynayamazdı*. Onun durumunda bunun anlamı, Élysée'yi ele geçirmekti. Ancak bu onun atmaya cesaret edemediği bir adımdı ve kararsızlığı, düşüşüne yol açtı. Başarılı bir Boulanger darbesinin yaratmış olacağı kurumsal düzenin ne tür bir düzen olacağı hakkında ancak spekülasyon yapabiliriz, fakat bir tek şey kesindir: Onun koalisyonunu oluşturan heterojen güçlerin tamamını

tatmin edemezdi. Boş gösterenler bütünüyle boş kalamazlardı; yeni bir kurumsal/ayrımsal düzen kurmak için daha kesin içeriklere bağlanmış olmaları gerekecekti. Fakat, bu geçiş hegemonik oyunu kesintiye uğratmamasına rağmen – belli bir noktanın ötesinde popülerliğini kaybeden bir rejimin günleri sayılıdır – iktidardayken seçim yapmak, iktidarı ele geçirmeye çalışırkenkinden çok daha kolaydır.

Boulager örneğinde, eşdeğerlik zincirinin yoğunlaşma noktası – boş gösteren – yine de çok zayıftır. Bütün Boulangist deneyim, çok kısaydı ve konjoktüreldi, üstelik "Boulager" göstereninin General'in kişisel heveslerinden daha fazla şey ifade etmesi için zaman yoktu. O yüzden, bir eşdeğerlik zincirinin demirleme noktasını yaratma çabasının, çok daha derin ve daha uzun bir politik deneyle ilgili olduğu bir duruma, İkinci Dünya Savaşı sonrasında İtalyan Komünist Partisi'ne açılan politik seçenekler sistemine yönelelim. Bu konuya daha önce kısaca değindim. Şimdi ona, bu bölümde tartışılan ana sorunlar çerçevesinde yeniden döneceğim. Alternatif şuydu: ya Komünist Parti, işçi sınıfının partisi olarak, kendisini bu ikincisinin çıkarlarının temsilcisi olmaya indirgemeliydi – ki bu durumda esas olarak bir işçi partisi, endüstriyel Kuzey'de sadece kuşatılmış bir grup olmuş olacaktı – ya da geniş ölçüde heterojen bir kitlenin toparlayıcı noktası haline gelmek zorundaydı, öyle ki "işçi sınıfı", sürekli olarak katı bir işçi sınıfı kökeninin ötesine geçen çeşitli mücadelelerin metaforik merkezî olarak işleyecekti. Benzemez olmayan bir alternatif, *apartheid* (ırk ayrımcılığı)'ın sonunu önceleyen, politik sahnenin, iki kutbu yeterince ilginç biçimde, "işçi yanlısı" ve "halkçı" olarak adlandırılmış bir çatışmayla meşgul edildiği yıllarda, Güney Afrika'da ortaya çıktı. İtalyan tartışması, derin biçimde daha geniş bir sorudan kaynağını alıyordu: İtalyan ulusunu nasıl yaratmalı? Ortaçağlardan beri, Risorgimento ve Faşizm de dâhil olmak üzere ülkedeki toplumsal kesimlerin hepsinin de başarısızlığa uğradığı bir hedefti bu. Gramsci'ye göre, işçi sınıfının partisinin – modern Prens'in – başarmak için yöneldiği hedef de buydu.

Bu hedef neyi kapsıyordu? İndirgenemez bir heterojenlikten, hegemonik olarak bir birlik – bir homojenlik – yaratılması. Palmiro Togliatti savaşı izleyen yıllarda popülist seçeneği tercih ettiğinde, bu-

nu kuşkuya yer bırakmayacak biçimde betimledi: *partito nuovo* (yeni parti), "işçi sınıfının ulusal hedefini" yerine getirmeliydi: Apayrı mücadele ve talepler çokluğunun toparlanma noktası olmalıydı. Şahıs Boulanger'in Fransız tarihinde uçup giden bir anı için temsil ettiği şey, şimdi organik olarak bütün bir İtalyan geleneğine bağlanmak için hevesli bir parti tarafından somutlaştırılacaktı. Partinin görevi, bir "halk" inşa etmekti.

Bu noktada, İtalyan seçeneği sorusuna adlar ve kavramlar arasındaki ayrımımızın bakış açısından işaret edebilirim. İşçi sınıfının partisi olarak Komünist Parti'nin faaliyetini endüstriyel Kuzey bölgesinde yoğunlaştırmak zorunda kaldığını, çünkü burasının işçi sınıfının bulunduğu yer olduğunu söylemek, "işçi sınıfı" kategorisinin, onun aracılığıyla dünyadaki nesnelerin kimilerini tanıyacağımız kavramsal bir içeriği olduğunu söylemektir. Bu durumda, onları adlandırmamız, herhangi bir performatif işleve sahip olmaz; yalnızca onların ne olduklarını tanır. Ad, onun aracılığıyla kavramsal olarak tamamen anlaşılır olan bir şeyin kendini gösterdiği saydam bir araçtır. Bir dizi *heterojen* öğeyi "işçi sınıfı" olarak adlandırmak ise farklı bir şey yapar: Bu hegemonik işleyiş, performatif olarak bu öğelerin birliğini ortaya çıkarır ki bu öğelerin tekil bir varlık içindeki birleşimi ad verme işlemin sonucundan öte bir şey değildir. Ad, Copjec'in ifadesine geri dönersek, "sütün göğüs değeri"ne sahip gösteren, *mutlak bir tarihsel tekillik* oluşturur, çünkü onun göndermede bulunduğu şeyin hiçbir kavramsal bağıntısı yoktur.

Bu elbette her zaman belli ölçüde olmaktadır çünkü kendisine ancak soyut bir imayla bağlanan kimi anlamlarca aşılmayacak denli saf hiçbir kavram yoktur. İki farklı ülkenin halkları için "işçi sınıfı" teriminin farklı türde çağrışımlar uyandırması kaçınılmazdır. Ancak can alıcı olan, bu çağrışan anlamların kavramsal olarak özdeş ve böylece evrensel kalacak bir çekirdeğe göre çevresel olup olmayacağı ya da bunların kavramsal belirlenim ânını kirletip kirletmeyecekleri – sonunda çekirdeğin adım adım bir kavram olmaktan çıkacağı ve bir ad (terminolojimiz içinde bir boş gösteren) haline geleceği denli onun özüne nüfuz edip etmeyecekleri sorunudur. Ancak bu son dönüşüm meydana geldiğinde tarihsel bir tekillikten söz edebiliriz. Bu oldu-

ğunda, "sınıf" gibi sektörel bir faile sahip olmayız artık: Bir "halk"a sahip oluruz.

Bu, hiç kuşkusuz Togliatti'nin 1940'lardaki projesinin gerçek anlamıydı. Onun görüşüne göre Parti, demokratik cephelerin çoğunluğuna müdahale etmeliydi (bizim terimlerimizle, tikel taleplerin çoğunluğunu savunmalıydı) ve onları (bildiğimiz gibi eşdeğersel bir birleşme olarak anlaşılan) bir tür birliğe kavuşturmalıydı. Böylelikle, bu yalıtılmış taleplerin her biri, diğer taleplerle kuracakları bağlar dolayısıyla daha güçlü olacaklardı ve en önemlisi, bunların hepsi, kamusal alana yeni bir erişime sahip olacaklardı. Bu yeni talepler takımının varlığı aracılığıyla kamusal alan daha demokratik ve bu takımın coğrafî dağılımı yüzünden gerçekten *ulusal* olacaktı. Bu durum, İtalyan politikasının Kuzey ve Güney'in yerel hizipleri arasındaki bir "centilmenlik anlaşması" ile idaresini aşmayı mümkün hale getirecekti. Yani, mesele, "halk"ın tarihsel bir tikellik olarak inşası meselesiydi.

Mao'nun Uzun Yürüyüşü – ki politik açıdan Togliattici projeden çok farklı olduğu açıktır – yine de, "halk"ın inşasını ilgilendirdiği kadarıyla aynı perspektiften görülebilir. Aynısı Partizanlar savaşının ardından Tito rejiminin doğuşu için de, Komünist gelenek içindeki birkaç diğer politik deneyim için de söylenebilir. Ancak akılda tutulması gereken önemli nokta, bu gelenek içindeki bütün eğilimlerin, karşıt yönde etkilenmiş olduklarıdır. Yani, bunlar bütün ulusal özgüllükleri, içinde çeşitli Komünist partilerin sadece birer piyade neferi oldukları uluslararası bir merkeze ve evrensel bir ödeve tabi kılma eğilimindeydiler. Komintern, bu sterilize edici politikanın en kötü ifadesiydi. Bunun sonucunda, bu partilerin popülist olma şansları hiç olmadı. Heterojen taleplerin eklemlenmesi aracılığıyla tarihsel tikellikler oluşturmaya yüreklendirilmekten uzak, bunlar bir merkezden planlanan politikaları otomatik olarak uygulamak zorunda olan şubeler olarak düşünüldüler. Komintern'in, 1920'lerdeki, Komünist partilerin "Bolşevikleştirilmesi" kararını hatırlayalım. Ulusal karakteristiklere bakmaksızın bunların hepsi aynı yapıya ve aynı işleyiş kurallarına sahip olmalıydı. Bu koşullar içinde, bir "halk"ın oluşumu olanaksızdı. Togliatti, Mao ve Tito gibi liderler, her biri kendi tarzında,

bunu elde etmeyi başardılarsa, bu, "merkez" tarafından derin bir kuşkuyla karşılanmakla birlikte sürekli olarak uluslararası direktifleri çiğneyerek oldu. Eğer bir "halk"ın oluşumu kavramdan ada geçmek anlamına geldiyse, burada addan kavrama aksine bir harekete sahibiz: Her Komünist Parti, diğerlerine olabildiğince özdeş olmak zorundaydı ve hepsi, aynı, kuşkuya yer bırakmadan tanımlanmış bir etiketin altında toplanabilir olmalıydı. Küçük mezhepler, ki bunlar bugün bile kendilerini imgesel "Enternasyonallerin" yerel parçaları olarak düşünürler, Komünist geleneğin bu popülizm karşıtı eğiliminin mantıksızlığının kanıtından (*reductio ad absurdum*) başka bir şey değillerdir.

Eğer İtalyan Komünist Partisi (İKP), tam oluşmuş popülist bir hareket olmanın, uluslararası Komünist harekete dâhil olmanın bir sonucu olan yapısal sınırlarıyla karşılaştıysa, bu sınırlar, başka etkilerle de pekiştirilmişti. İlk olarak Komünist bayraklar altında Batı Avrupa'da başarılabilecek olan üzerine belirli sınırlar çeken Soğuk Savaş vardı. Hıristiyan Demokratlarca (HD) önderlik edilen iktidar koalisyonunun onun aracılığıyla politik yelpazeyi böldüğü cephe, tam olarak "Komünizm" sorununa dayanıyordu. Bu koşullarda, İtalyan giysisi içindeki "Komünizm", kendisini tarihsel bir tikelliği oluşturan boş gösteren olarak oluşturma yönünde belli bir noktanın ötesine geçemedi; ideolojik sorun, İKP'nin, birleşmeleri Togliatti'nin projesinin başarısı için yine de hayati olan kesimlerin çoğunluğuna erişimini engelledi. Sınırlar yalnızca dışsal da değildi: İKP, sonunda, SSCB'den (*Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği*) tam bir kopuşu düşünülmez gören Komünist militanların partisiydi. (1956'da İKP, Macaristan'a Sovyet işgâlini savundu; bu ulusal desteğin büyük bölümüne mal oldu.) Bu yüzden durum, Hıristiyan seçmenlerin HD tarafından birleştirilmesi ve bir gerçek ulusal projenin ve kendi içsel ya da dışsal sınırlarını aşan İKP'nin olanaksızlığı arasında bir yenişmezlik haline geldi.

> Ulusunun bu "devlet itirafçılığı" için ödediği bedel yüksekti ve Anayasayı liberal demokrasiye ve onun daha ileri sosyal demokrat ilkelerine yalnızca sahte bir bağlılık göstermeye ve "faşizm karşıtlığının kurucu ide-

oloji olarak" yadsınmasına itti. Direniş ...demokratik bir kimliğin üzerine oturacağı değerleri kısmen sağlamış olsa bile, İtalyan Cumhuriyeti'nin ilk yılları, "kurucu mit"in (kısmen bile olsa) "yenilenmiş bir ulusal kimliğin aracına" dönüşmesini ısrarla reddetti.[9]

O halde, Risorgimento ve Faşizmin ulusal bir bilinç oluşturmaya çalışırken deneyimledikleri aynı başarısızlık, savaş sonrası dönemde HD'nin tarafında yozlaşmış yerel iktidar ve itirafçılığın bileşimi ve İKP'nin tek gerçek ulusal projesinin, onun var olan sistemle konum savaşı içinde belli bir noktanın ötesine ilerlemekteki beceriksizliği sayesinde yeniden üretildi. Burada Boulangist hareketle açık bir fark görüyoruz. Bu hareketin politik bir olay olarak kısalığı, onun birleştirici gösterenlerinin neredeyse tamamen boş gibi işlemesine izin verdi – gerçekte İtalya'da Direniş'in simgeleri, Kurtuluş'u izleyen birkaç ayda benzemez bir biçimde işlev görmedi. Fakat uzun dönemli bir hegemonyanın kuruluşu çok farklı bir meseledir: Tarihsel bir tikelliğin yaratılmasında birkaç merkezî gösterenin boşaltılması süreci, bunları yeniden kendi orijinal gösterilenlerine bağlamaya çalışacak olan güçlerin yapısal baskısına hep maruz kalacaktır, öylesine ki, "genişleyen" bir hegemonya çok öteye gitmesin. Hareketin kapsamının kavramdan ada doğru sınırlanması, karşı hegemonik bir pratiğin özüdür.

Savaş sonrası İtalya'daki hegemonik karşılaşma döngüsünün sonu iyi bilinir. Uzun dönemli politik düzenlemeleri kötü vuran 1970'lerin ekonomik bunalımından sonra, 1980'ler, içinde eski politik güçlerin ancak yeni tarihsel aktörlere dönüştüklerinde ayakta kalabildikleri yeni bir senaryo meydana getirdi. Hiçbiri öyle yapamadı. İşçi sınıfının merkezîliği; değerleri ve özlemleri, hem eski stratejisi çerçevesinde IKP'nin tasavvur edebildiğini, hem de iktidardaki HD koalisyonunun kendi klientelist yöntemleri aracılığıyla özümseyebildiği kadarını aşan, üçüncü sektörün ilerlemesiyle ciddî biçimde aşınmıştı. Öyle ki, bütün egemen seçkinlerin yok olmasına yol açan bir

---

[9] William Brierley ve Luca Giacometti, "Italian National Identity and the Failure of Regionalism", içinde Brian Jenkins ve Spyros A. Sofos (der.). *Nation and Identity in Contemporary Europe*, Londra, Routledge, 1996, s. 172-97.

temsil bunalımı vardı. İktidardaki koalisyon, *mani pulite* [temiz eller] operasyonundan sonra silindi ve yolsuzluk karşıtı tutumu sayesinde büyük ölçüde lekelenmemiş kalan İKP, bu yeni durumdan yararlanamadı – geçmişin hayaletleri ona hâlâ çok fazla hükmediyordu. Bu durumda yeni bir isyancı güçler takımı ortaya çıktı.

IKP'nin kurmaya çalıştığı "halk", kararlı biçimde "ulusal"dı. Bu, adına layık bir ulusal devletin kurulması süreciyle eşanlamlı kabul ediliyordu. Komünist projenin çöküşü, çeşitli yeni öğeler yüzünden – Katolik Kilisesi'nin iktidarının azaldığı daha seküler bir topluma genel bir geçiş; daha geniş bir ulusal kamu yaratan medyanın, özellikle de televizyonun gelişmesi ve son olarak başlıca politik oyuncuları etkileyen yolsuzluk karşıtı bir hareket[10] – geleneksel Hıristiyan Demokrat yerel klientelizmine kolay bir geri dönüşe yol açmadı, ama HD seçkinlerin bütünlüğünü fiilen yok etti. Bu koşullarda "halk"ı bölge etrafında, eşdeğerlik zincirlerinin eklemleyebildiklerinin sınırı olarak inşa etmek için çeşitli çabalar gösterildi. 1980'ler, birtakım "liglerin" ortaya çıkışını gördü: Sardunya Hareketi Partisi, Valdocular Birliği, 1945'den beri faal olan Güney Tirol Halk Partisi ve özellikle Franco Rocchetta'nın başlangıçta dikkate değer bir seçim başarısı elde etmiş olan *Liga Venetta*'sı.

Oysa 1990'ların en niteleyici fenomeni, Umberto Bossi'nin, ligin çağrısını önce yerelden bölgesele, sonra da ulusal düzeye genişletmek için çeşitli çabalarıydı.[11] Lombard Ligi, 1982'de, etnik politika güden bir başka girişim olarak kuruldu. İmgesel bir Lombard *etnik* kimliği icât edildi ve önce Piedmont'un, sonra da Roma'nın merkezileştirici güçlerinin karşısına konuldu. Ancak Bossi, kendisini salt yerelciliğe bağlamanın, onun ulusal politikanın asıl oyuncularından biri olmasına izin vermeyeceğini çok çabuk fark etti; bu yüzden bir sonraki adım,

---

[10] Özellikle Bettino Craxi'nin Partito Socialista Italiano'su (İtalyan Sosyalist Partisi).

[11] Lig hakkında başvurduklarım, Brierley ve Giacometti, "Italian National Identity"; Christophe Bouilland, "La Negra Nord, ou comment ne pas réussir à être populiste (1989-2002), içinde Ihl, Chêne, Vial ve Wartelot, *La Tentation populiste en Europe*, s. 130-45; I. Diamanti, *La Lega. Geografia, storia e sociologia di un nuovo soggetto politico*, Roma, Donzelli, 1993; R. Mannheimer (der.), *La Lega Lombarda*, Milano, Feltrinelli, 1991; R. Borcio, *La Padania promessa. La storia, la idea e la logica d'azione della Lega Nord*, Milano, Il Saggiatore, 1997.

"etnik federalizm" [*etnofederalismo*] adını verdiği bir şeyi duyurmaktı: Eşdeğerlik zincirini İtalya'nın Kuzey'inin tamamına, Po vadisindeki yerel örgütlerin hepsini tek bir hareketin bünyesinde toplayarak uzatma çabası. Bu, 1989'da, Kuzey İtalya'nın en özerkleşme yanlısı hareketlerini Bossi'nin liderliği ve Lombard Ligi'nin hegemonyası altında birleştiren Kuzey Ligi'nin kurulmasıyla doruğa ulaştı. Bu aşamanın en üst noktası yeni bir "ulusun", *Padanya*'nın ilân edilmesi oldu. Ancak çok geçmeden bu stratejinin sınırları belirginleşti. Bir yandan, saldırgan Mezzogiorno ve merkezî devlet karşıtı söylem, Lig'in ideolojik etkisini hem Orta ve Güney İtalya'da hem de Kuzey'de yaşamakta olan Güneyliler arasında sınırladı. Öte yandan, Lig sağlam bir desteğe, kendi Kuzeyli tabanı açısından bile yaslanamıyordu: Berlusconi'nin *Forza Italia*'sı ve Fini'nin *Alleanza Nazionale*'si[12] aynı bölgede yarışır olmuşlardı. O yüzden Bossi, 1984'deki ilk Berlusconi hükümeti sırasında iktidar koalisyonuna katıldığında, Lig, popülist saldırgan kurumsallık karşıtlığı çerçevesinde kendi sınırlarına ulaşmıştı. Artık ulusal devletin çöküşünü talep etmiyordu ve Padanya macerasını bir gençlik günahı olarak görmeye başlamıştı. Bu ikircikliliğin sonuçları, ancak kurumsal katılım ve kurumsallık karşıtı retorik arasında olduğuna benzer biçimde ikircikliliğe düşen Lig'i zayıflatabildi.

Bütün bunlar, Lig'in bir popüler kimlik inşa etmeyi denemesine aracılık eden güncel söylemlere yönelirsek daha da belirginleşir. Bildiğimiz gibi herhangi bir politik sınır, kendi anlamını, bu sınırın ötesinde olanın tanımlanma biçiminden çeker. Burada, Togliatti'nin projesinde bulabileceğimiz uzun dönemli politik taahhütlere sahip olmaktan uzak olan Lig, aşırı bir değişkenlik gösterdi: Her şey, onun anlık politik taktiklerine göre değişti.

Bu kolektif kimlik, ideolojik değildi, sınıfsal değildi, ama tamamen böl-

---

[12] Gianfranco Fini tarafından yönetilen *Allenza Nazionale* (Ulusal İttifak), *Movimento Soziale Italiano*'nun (İtalyan Toplumsal Hareketi) – Giorgio Almirante tarafından İkinci Dünya Savaşı sonunda kurulmuş olan neo-Faşist örgüt – soyundandır. Bugün Faşist geçmişiyle bağlarının çoğunu kopartmıştır. Lig'den farklı olarak, bölgesel eğilimleri yoktur: Faşist gelenekten gelen bir güce denk düşmesi nedeniyle, güçlü merkezî devleti savunur.

geseldi. Fakat sıklıkla daha önemli olan, olumsuz bileşenlerdi: Düşman, "olumsuz kimliğin" taşıyıcısı, çoğu kez insanbiçimlileştirilen negatif kavram. Başlangıçta bu düşman, basitçe "merkezî devlet" olarak adlandırıldı, fakat giderek daha özgül hale geldi, zaman zaman kendisini şöyle gösteriyordu: Politik parti sistemi (*partitocrazia*), refah devleti ve asalak güney, göç, suç ve uyuşturucu; herhangi bir anlamda farklı ya da marjinal olan bireyler ve gruplar; basın, yargı ve öyle ya da böyle ölmekte olan sistemin bir parçası olarak görülen bütün diğer gruplar. Lig, böylelikle, açık bir "düşman kuramı" oluşturuyordu.[13]

Lig hakikaten de bir "düşman kuramı"na sahipti; sorunu, bu düşmanı kesin bir biçimde tanımlamayı başaramamasıydı. Üyeleri, radikal bir değişmenin gerçekleşmesi halinde, toplumsal alanın karşılıklı birbirlerine meydan okuyan iki kampa bölünmesi gerekeceği düşüncesine sahiplerdi, ama bu bölünmenin hangi temel üzerinde ortaya çıkacağını bilmiyorlardı. Statükoya karşı soyut muhalefet, onların radikal söyleminin temeliydi ama bunlar, bu statükonun sınırlarını belirleme konusunda kayıp haldeydiler. Düşmanları tarif etmedeki bu belirsizliğin son aşaması, bütün bölgesel değerlerin kesimler arası değerlere tercümesiydi: "kamusal olanın karşısında özel olan, kolektif değerlerin karşısında bireysel olanlar, muhafazakârlığın karşısında yenileşme, devlet müdahalesinin karşısında serbest girişim".[14] Bu yüzden bölgesel bağlılıkların terk edilmesi, sağcı bir söylem çerçevesinde gerçekleşti. Sağcı söylemin somut bir göndergesinin olmayışı, onun kesinlikle daha evrensel olduğu anlamına geliyordu ama bu boş bir evrensellikti: Boş gösterenlerin üretimi söz konusu değildi, sadece müphem bir boşluk vardı. Bu boşluk içinde, bağlanma noktalarıyla ilgili kesinsizlik, hegemonik olmaktan başka her şey olan bir belirsizlik yarattı. Bu noktadan sonra Lig'in bütün tarihi, her nesnenin, her kaynağın, her politik söylemin sürekli olarak değerlere dönüştürülen maddî çıkarlara bağlanması biçiminde anlaşılabilir. Kapitalist toplum (Lig'in doğal toplumsal örgütlenme formu) tarafından üretilen çıkarlar, kendilerinde değerlerdir ve bunlar aynı zamanda öteki insanlar onları yıkmayı istedikçe değerdir: Devlet ve hazine. Ekonomik

---

[13] Brierley ve Giacometti, "Italian National Identity", s. 184.
[14] A.g.e., s. 186.

liberalizmin ve özel sektörün üretim ve etkililik odağı olarak tartışılmaz üstünlüğünün benimsenmesi zorunlu bir adım oldu.[15]

Lig'in kendisini ulusal bir güce dönüştürmedeki başarısızlığı, gerçekten popülist bir parti haline gelemeyişinin de sebebidir. Bouillaud,[16] 1990'ların kurumsallık karşıtı eğiliminin hegemonik bir güç haline gelme çabalarının hepsinin, bu eğilimin Berlusconi ittifakını oluşturan diğer iki gücün öncü rolünü kabul etmek zorunda kalması nedeniyle başarısız olduğuna işaret etmektedir. Lig'in popülist karakterinde ısrar eden Biorcio ve Diamanti,[17] yine de bu karakteri, erken bölgeci evreyle sınırlandırdılar. Merkezî devlete, malî baskıya, *partitocrazia*'ya ve son olarak göçmenlere – özellikle Müslümanlara karşı bir dizi saldırı aracılığıyla tüm ülkeye seslenme yolundaki son çabalar, dikkat çekici biçimde başarısızdı. Nedenler görece açıktır: Bir yandan, Lig hiçbir zaman tamamen tek meseleli bir parti olmadığı halde,[18] kampanyaları çok kötücüldü ve kaleydoskopik biçimde bir odaktan diğerine geçmeden yürüyordu; öte yandan ise, 1990'ların kurumsal bunalımından sonra İtalyan politik sistemi belli ölçüde dengeyi yeniden kurmayı başarmıştı – bizim terimlerimizle, farklar mantığı kısmen yeniden işler hale geldi ve toplumsal alanı eşdeğersel olarak iki antagonist kampa bölen olasılıkları sınırladı. Bu salt bir toplu düşman yaratma politikasına daha az yer bıraktı. Bu bakış açısından, Silvio Berlusconi'nin politik evrimi karakteristiktir.[19] Surel'in işaret ettiği gibi, Berlusconi'nin kariyerinde popülizmden, ilerlemeci bir "normalleştirme"den ve güçlerinin kısmen yeniden kurulmuş politik sistem tarafından tayin edilmesinden uzakta bir hareket vardır. 1994'te politik söylemi hayli heterojendi: Popülizm, – onun, güvenilmez politik sınıfın karşısında dışsallığını vurgulayarak – kesinlikle oradaydı fakat Komünizm karşıtlığı (ki kısmen popülist yananlamlarla beslenmişti) ve ekonomik liberalizmle toplumsal muhafazakârlığın onaylanması gibi başka bileşenler de mevcuttu. Onun ilk hükümeti-

---

[15] A.g.e.
[16] Bouillaud, "La Lega Nord". *passim.*
[17] Bkz. Borcio. *La Padania promessa;* Diamanti. *La Lega.*
[18] Bouillaud. "La Lega Nord". s. 142-4.
[19] Surel. "Berlusconi". *passim.*

nin düşmesine neden olan bu gerilimler içinde popülizm, ilerlemeci bir merkezî bileşen olarak kalır. Bir yandan Komünizm karşıtlığı, İKP'nin *Partito Democratico della Sinistra*'ya dönüşmesinin ardından anlamını yitirir; öte yandan ekonomik liberalizm, Bossi'nin ekonomik ve toplumsal programıyla ve *Alleanza Nazionale*'nin devletçiliğiyle çatışır. "Berlusconi, bir kez kendisinin anti-komünist, liberal ve muhafazakâr süslerinden sıyrılınca, yalnızca güçlü bir popülist çağrışıma sahip sade bir söylem için destek bulabilmektedir. Bu söylem, rejimin mezar kazıcıları ve halk iradesine ihanet edenler olarak tarif edilen yargısal kurumları ve geleneksel politik aktörleri kınamaktadır."[20] Ancak izleyen yıllar içinde, "normalleştirme"ye (bizim ayrımsal mantık dediğimiz) doğru hareket başlar. Surel üç ana değişiklik sıralamaktadır. İlk olarak, ekonomik liberalizm Berlusconi'nin kendi resminde (kendisini Thatcher, Blair ve Aznar ile karşılaştırmaktadır) artan oranda merkezî bir rol oynar. İkincisi, *Forza Italia* iç işleyişi açısından daha çok normal bir parti haline gelir – Fininvest tarafından kontrol edilen tamamen *ad hoc* oluşum olmaktan çıkar. Üçüncüsü, koalisyonun üç bileşeni arasındaki ittifak, daha sağlam ve parti sistemiyle daha bütünleşik olur. Bu noktanın ötesinde popülist öğeler – kısmen seçim kampanyaları içinde tutulmuş bile olsalar – sikleşmeye yüz tutar. İsyankâr eşdeğerlik mantıkları, koalisyonun ideolojik çimentosu olmaktan çıkar.

Çözümlememizden kimi daha genel sonuçlar çıkaralım. İtalyan durumunun alakası, İtalya'nın Batı Avrupa'daki politik sisteme – ki bu sistem, ulusal devletin toplumsal yaşamın çeşitli boyutlarını hegemonize etme konusunda daha az yetenekli hale geldiği bir sistemdir – en az bütünleşmiş ülke olması olgusunda yatmaktadır. Böylesi bir durumda, topluluk verili sayılamazdı ve toplumsal talepler, merkezî devlet aygıtı tarafından yalnızca eksik biçimde özümlenebiliyordu. Bu koşullarda, bir "halk"ın inşası çok büyük öneme sahipti; popülist ayartma hiçbir zaman uzaklaşmadı. Topluluğun sınırları olarak "ulus" ve "bölge", eşdeğerlik mantıklarının genişlemesi içine oturan iki ardışık projeydi. Ancak bunların hiçbiri topluluğun yeniden inşasının il-

[20] A.g.e., s. 123.

kesi haline gelmeyi beceremedi. Şu ânda, ayrımsal ve eşdeğersel mantıklar arasındaki kararsız dengede İtalya'da kendisini dayatıyor görünen bunların ilkidir. Bu Surel'in popülizmi, en apayrı ideolojik kullanımlara sokulabilecek retorik araçların (yüzer gösterenlerin) cephaneliği olarak tarifini onaylamaktadır. Fakat bu noktada can alıcı bir ayrım yapmak şarttır. Bu yüzer gösterenlerin politik anlamlarının bütünüyle konjonktürel eklemlenmelere dayanır olması, zorunlu olarak bunların kullanımının politikacıların sinik ve araçsal yönlendirmelerini içereceği anlamına gelmez. Bu Berlusconi'nin *cosa nostra*'sının iyi bir tarifi olabilirdi, ama bizatihi popülizmin kendisinin tanımlayıcı bir niteliği değildir. Mao, De Gaulle ya da Vargas (ki o inançlarının bedelini yaşamıyla ödedi) gibi insanlar, kendi çağrılarına derinden inandılar. Genel bir kural olarak söyleyebileceğimiz üzere, popülist çağrılar boş gösteren rolünü gerçektende ne kadar çok oynayabilirse – topluluğu eşdeğersel olarak ne kadar çok birleştirebilirse –, bunlar radikal bir yatırımın da o denli nesnesi olacaklardır. Açıktır ki, bu sonuncusunda sahte ya da yapay hiçbir şey yoktur. Tersine, yüksek oranda endüstrileşmiş bir topluma sahip olduğumuzda, eşdeğerlik mantıkları üzerinde işleyecekleri daha az alan bulurlar; sonuç olarak popülist retorik herhangi bir türde hegemonik derinlikten yoksun bir metaya dönüşür. Bu durumda popülizm gerçekten de sıradan demagojiyle neredeyse eş anlamlı olur.

Bir noktaya daha değinilmeli. Çözümlememizden çıkan sonuç, bir "halk"ın inşasında toparlayıcı noktanın geniş ölçüde açık kalmasıdır. Jakoben modeli izlersek ulusal devletin bir popülizmine, bölgesel bir popülizme, bir etnik popülizme vb. sahibiz. Bütün bu durumlarda eşdeğerlik mantığı aynı ölçüde işlemseldir, fakat eşdeğerlik zincirini birleştiren gösterenler, ki bunlar tarihsel tekilliği kurmaktadırlar, esas olarak farklı olacaklardır. Latin Amerika'da, söz gelimi, popülist hareketler öz itibariyle devlet popülizmleriydi, bunlar, toprak sahiplerinin oligarşilerine karşı merkezî devletin rolünü güçlendirmeyi deniyorlardı. Bu nedenle, başat olarak, 1910 – 1950 döneminde yükselen orta ve halk sınıflarıyla bağlantılı kentsel hareketlerdi. Bu popülizmin ortaya çıkışı iki aşamada oldu. Başlangıçta, demokratik taleplerle liberal devlet biçimleri arasındaki açıklık çok büyük değil-

di. Bağımsızlığın ardından gelen anarşi ve içsavaş döneminden hemen sonra çoğu Latin Amerika ülkesinde iktidardaki oligarşiler tarafından kurulan tipik rejim, liberalizm olmuştu. Yerel toprak sahiplerince denetlenen bir seçim sistemi, – buna henüz başlangıç aşamasındaki kentsel kesimlerin de aynı ölçüde klientelist ağlarca kontrol edilmekte olduğunu eklemek gerekir – on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Latin Amerika'nın dünya piyasasına entegrasyonunun ve ekonomik gelişmenin önüne geçen bir politik formüldü. Ancak ekonomik gelişme, hızlı bir kentleşmeyi ve on dokuzuncu yüzyıldan yirminci yüzyıla geçişe doğru yeniden dağıtım politikaları ve artan bir politik katılım talep etmeye başlamış olan orta ve alt sınıfların genişlemesini beraberinde getirmekteydi. Böylece tipik bir popülist politik senaryo ortaya çıktı: Popüler liderlerin adları etrafında billurlaşan karşılanmamış taleplerin birikmesi ve herhangi bir büyük politik genişlemeye direnen eski klientelist sistem. En başında, demokratik taleplerle liberalizm birbirleriyle aykırılık içinde değillerdi: Talepler, liberal sistemlerin içten demokratikleşmesine yönelikti. Çeşitli demokratik politik reformcu kuşaklar bu bağlam içinde ortaya çıktı: Arjantin'de Irigoyen, Uruguay'da Battle y Ordonez, Meksika'da Madero, Şili'de Alessandri, Brezilya'da Ruy Barbosa. Bazı durumlarda, reformlar, liberal devletin çerçevesi içinde yapılabildi: Bu, 1916 ve 1930 arasında Arjantin'deki Radikal Parti hükümetleriyle ve Uruguay'da Battle'ın liderliği altındaki Colorado Partisi tarafından devletin yeniden şekillendirişinde böyle oldu. Ancak diğer durumlarda oligarşik grupların direnişi çok güçlüydü ve demokratik reform süreci sert bir rejim değişikliğini gerektirdi. 1920'lerde Şili'de Arturo Alessandri Palma hükümetiyle olan buydu: Onun muhafazakâr güçlerce engellenen demokratik programı, General Ibanez'in popülist diktatörlüğünce uygulamaya konuldu.

1930'ların başındaki ekonomik bunalımdan sonradır ki Latin Amerikan popülizmi daha radikal hale geldi. Liberal-oligarşik devletlerin yeniden dağıtım potansiyelleri bunalımla sert biçimde engellenmişti ve politik sistemler, artan ölçüde demokratik talepleri daha az özümseyebilir duruma geliyordu. Bu, liberalizm ve demokrasi arasında bundan sonraki yirmi beş yıl boyunca Latin Amerikan poli-

tikasına egemen olacak keskin bir yarılmaya yol açtı. Vargas ve Brezilya'daki *Estado Novo* (Yeni Devlet), Arjantin'deki Peronizm, Bolivya'daki Movimiento Nacional Revolucionario hükümetleri, açıkça anti-liberal, hattâ bazı durumlarda diktatörce olan politik rejimler altında yeniden dağıtım programlarını ve demokratik reformları uygulamaya koydular. Vurgulanacak önemli nokta, bütün bu durumlarda,bu rejimlerle bağlantılı seferberlikler aracılığıyla kurulan "halk"ın güçlü bir *devletçi* bileşene sahip olduğudur.

Şimdi de Doğu Avrupa popülizmlerine geçersek, Latin Amerika'daki durumun büyük ölçüde karşıtı olan bir durumla karşılaşırız.[21] Latin Amerikan popülizmlerinde devletçi bir yurttaş hakları söyleminin ağır bastığını görmüştük.[22] Oysa Doğu Avrupa'da bulduğumuz, özgül toplulukların ulusal değerlerinin tikelciliğini artırmaya çalışan *etnik* bir popülizmdir. Kuşkusuz devletçi boyut bütünüyle yok değildir, çünkü açık ulusal devletler kurma çabaları söz konusudur. Fakat bu tür bir inşa, çoğu durumda, diğer etnik azınlıkların haklarını dışlamaya ya da sert biçimde azaltmaya eğilimli olan, yerel olarak tanımlanmış bir kültürel grubun özgüllüğünün öne sürülmesinden başlar. Söz gelimi, 1914'de Macar parlamentosunda 413 sandalyenin 407'si Magyarlarca ele geçirilmişti, oysa Hırvatlar ya da Slovaklar neredeyse temsil edilmiyordu.[23] Macaristan'ın bağımsız bir devlet olma hakkıyla ilgili 1849'daki devrimci beyanat, etnik ortaklaşmalar arasında ulusal bölünmeleri tanımamış olmasına rağmen, pratikte bütün diğer ortaklaşmaların Magyar hegemonyasına tâbi kılınmasını kapsamaktaydı. Benzer bir biçimde, Kemalist "halk" – Atatürk, kendi ilkesinin popülizm olduğunu beyan etmişti – içsel bölünmelerin olmadığı homojen bir varlık olarak tasarlanmıştı, fakat gerçekte, Ermenilerin, Rumların ya da Doğulu Hıristiyanların durumu hakkında özel bir düşünceye sahip olmadan, giderek artan ölçüde Türk milliyetçiliğiyle özdeşleşti.

---

[21] Bkz. Jenkins ve Sofos. *Nation and Identity in Contemporary Europe*, çeşitli bölümler; Hermet, *Les Populismes dans le monde*, Bölüm VIII.

[22] Ancak bu sav, biraz niteleme gerektirir. Oldukça geniş Kızılderili nüfusa sahip ülkelerde. belli anlarda etnik popülizme yaklaşan bir yerlicilik vardır.

[23] Bkz. Hermet. *Les Populismes dans le monde*, s. 253-4.

Bu koşullarda Kemalist "halk", Atatürk'e göre "beni dinleyen bu köylüler, tüccarlar ve işçiler tarafından" oluşturulmuş olan homojen bir kültürel topluluğa dönüştü. Onun, söz düzeyinde kendisini, belki de eylemlerinin açığa vurduğu etnik popülizmi telafi edeceğine inandığı bir yurttaş halkçılığına bağlamasıyla parçalanmış oluşunu ne kadar gizlemiş de olsa, "Türklerin Babası" diye adlandırılması boşuna değildi.[24]

Çoğu Doğu Avrupa ülkesindeki azınlıkların geniş varlığı, salt evrenselci bir söylemin çoğu durumda bütünüyle saçma olduğunun ve sadece egemen etnik grubun elindeki iktidarın *de facto* yoğunlaşmasının örtbas edilmesinin ifade edilmesiydi.

Bir etnik kültürel kimliğin oluşumu sürecinin nasıl başladığını görmek önemlidir. Belirleyici olan olgu, bu toplumlarda, devletin sınırlarının her zaman kararsız olmuş olmasıdır ve gene, bunların çoğunun tarihi boyunca işgâlci güçlere tâbi kalmış olmalarıdır. Bu koşullarda, devlet özdeşliği zayıftı ve kültürel cemaatçi aidiyet belirleyici olma eğilimindeydi.

> Bütün hallerde, Orta ve Doğu Avrupa halklarının kimliklerinin muhafaza edilmesindeki sekülerliğin entelektüel bir desteğe neredeyse ihtiyacı yoktu, çünkü lordlardan çok yabancı işgâlcilerden oluşan efendileri karşısındaki mutlak bir aykırılık doğrudan, kendiliğinden ve yarı -içgüdüselliğin apaçıklığında temellenmişti. Bu güçlü farklılık duygusu, ne baskılayanların durumuna ne de baskılananların – var olmayan – durumuna seslenebildiğinden, yalnızca "halk ait" (*demotic*) olabilen bir öz-bilinçlilik doğurdu. Dolayısıyla söz konusu olan, onların ortak diline, ataların dinine, yurtlarına bağlılıklarına, paylaştıkları acılara ve [maruz kaldıkları] kaba muamelelere olduğu kadar ortak yaşam koşullarına da dayanan, şaşırtıcı bir yoldan bütün bir etnik grup üzerine yayılmak için köyün ya da mahallenin sınırlarının ötesine giden bir bilinçlilikti.[25]

Ortak bilincin entelektüel gelişimi – mistik bir geçmişin icat edilmesi – birkaç yüzyıl aldı. Bu başlangıçta yerel koşullara sıkı bağlanmış papazların alanıydı; bunların kilise örgütü ağı, insanların özdeşleşebilecekleri tek kurum türüydü. Ancak son iki yüzyıl boyunca seküler aydınların katkısı, öncü konuma geldi. Hermet bu süreçte üç ân kabul

---

[25] A.g.e., s. 268.

eder. İlk aşamada politikayla bağı olmayan, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu bağlamında, yerel sanatsal ve edebi üretimin değerlerini kurtarmaya çalışan seçkinlere sahibiz. İkinci bir aşamada, hareket, Avusturya'nın kültürel hegemonya giderek daha az bağlı olan ve kendi anadillerini korumaya çalışan daha geniş burjuva çevrelerine yayılır. Son olarak, bu milliyetçi etnik eğilimlerin etkisi, daha ılımlı kesimlere genişler; işte o zaman, politik anlamlar kazanır ve milliyetçi ve popülist bir programa bağlanır.

Bu son geçiş, hegemonik yarışa içkin bütün baskılara boyun eğen, cemaatçi aidiyetin gösterenlerini içermekteydi. Öyle ki bunlar, bir yandan devletin inşası sürecine antagonist bir dizi yolla bağlanmaktaydılar; öte yandan, bunların eşdeğersel etkisi, fazlasıyla düşmanı kurma biçimlerine ve çağrılarının ideolojik amaçlarına dayanıyordu. Bazı durumlarda popülizm, Batı tipi liberal devletler kurma projelerine bağlanıyordu, ama çoğu durumda onun ideolojik varlığı, yakın komşulara karşı çıkma ve iç azınlıkları dışlama türünden yabancı düşmanlığı güden çabalarla ilişkiliydi. Aynı zamanda Sol ve Sağ arasında sürekli salınıyordu. Romanya'da, örneğin, 1858'de ülkenin özerk bir birim olarak kurulmasından sonra popülist göstergeleri en çelişkili biçimlerde eklemleyen zikzaklı bir ideolojik harekete tanık oluruz. Prens Alexander Cuza'nın büyük toprak sahiplerinin iktidarına karşı çıkan çiftçi popülizmi; bunun yerine Prens Charles Hohenzollern-Sigmarin'in bu toprak sahiplerinin lehine olan, ama sembolleri açısından aynı ölçüde popülist bir rejim kurma çabası; Albay Alexandre Averescu'nun en ayrı toplumsal tabakaları bir araya getirmeye çalışan 1920 – 21 ve 1926 – 27 hükümetleri; Kral II. Carol'un monarşik popülizmi ve son olarak belli bir faşist yönelimden yana olan Albay Antonescu'nun ve onun Demir Muhafızlar'ının iktidarı ele geçirmesi vardı. Bütün durumlarda aynı merkezî gösterenler takımı bir projeden diğerine göç etti. Tam da bunların boşluğu, bu göç sürecini mümkün kıldı. Çavuşesko'nun Komünist rejiminin, görece küçük değişikliklerle bu popülist gösterenleri kullanmış olduğunu hatırlatalım. Bunların böylesi özerkliği, ideolojik takımlar arasında geniş bir salınımı olanaklı hale getirmekteydi. (Bir örnek daha verirsek: Polonya'da, Joseph Pilsudski gibi bir liderin ideolojik geri dönüşlerini düşünün.)

Fakat popülist gösterenler, aynı ölçüde sol-kanat bir yönelime de bağlanabilirler: 1920'lerin Bulgaristan'ında Alexander Stambolijski hükümetlerinin tarım reformu çabalarını hatırlamak yeterli olacaktır.

Doğu Avrupa deneyiminin gerçek ilgisi, onun, neredeyse bir *status nascens* (yeni doğan statüsü) içinde, "halk"ın ortaya çıkışının, benim henüz tam olarak tartışmamış olduğum bir özelliğini göstermesindedir. Değindiğim bütün durumlar *verili* bir toplumda *içsel* bir sınırın inşasını ilgilendiriyordu. "Etnik popülizm"de ise, daha çok bir topluluğun sınırlarını oluşturma çabası vardır. Bu bir dizi sonuç içerir. Bunların ilki, "halk"ı inşa eden gösterenlerin boşluğunun daha başlangıçta çok sınırlı olmasıdır. Toplulukçu uzamı birleştiren gösterenler, katı biçimde kesin gösterilenlere bağlıdır. Boşluğun koşulu, bildiğimiz gibi, bir eşdeğerlik zincirinin belirsiz genişlemesidir. Bu toplumsal alanın içsel bölünüşünü varsayar. Fakat burada bu bölünme iptal edilmiştir: bir *populus* olmayı talep eden hiçbir *pleb* yoktur, çünkü *plebler* ve *populus* tam olarak örtüşürler. Karşı durulan "öteki", topluluğa dışsaldır, yoksa içsel değildir. Etnik ilke, en başından itibaren, hangi öğelerin eşdeğerlik zincirine girebileceklerini kurar. Etnik popülizm için, çoğulculuk olanağı yoktur. Azınlıklar, baştan öyle tanımlanmış alanda var olabilirler fakat bir kez etnik ilke toplulukçu uzamın sınırlarını tanımladığında marjinallik, bunların kalıcı koşulu olmak zorundadır. Topluluğun söylemsel kuruluşu salt etnik hatlar boyunca ilerleyecek olursa bütün nüfusun temizlenmesi, hep örtük bir olasılık olmaktadır. Bu politik mantığın otoriter eğilimleri açıktır: Eşdeğerlik zincirinin öteki ucu topluluğun dışında olduğuna göre, topluluk yalnızca fark mantığına kendi örgütlenme ilkesi olarak güvenebilir. Politik birörneklik eğilimi, zorunlu sonuçtur.

İyi bir örnek, çağdaş Yugoslavya'nın dağılışıdır.[26] İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Tito'nun projesi, çeşitli cumhuriyetlere dikkate değer bir özerklik tanıyarak – ki bu özerklik, ardı ardına gelen anayasal gözden geçirmelerle sağlamlaştırılmıştı – bir Yugoslav kimliğini pekiştirmek olmuştu. Eğer bu çifte operasyon başarılı olmuş olsaydı,

---

[26] Bkz. Spyros A. Sofos, "Culture, Politics and Identity in Former Yugoslavia", içinde Jenkins ve Sofos. *National Identity in Contemporary Europe*, s. 251-82.

çeşitli ulusal kimlikler arasında bir eşdeğerlik ilişkisine ve federal devlete güçlü bir bağlılığa sahip olmuş olurduk. Oysa gerçekte süreç, artarak ağır basan merkezkaç eğilimleriyle öteki yöne gitti. Bu eğilim, Tito'nun ölümünden sonra hızlandı ve Spyros Sofos'un "popülist milliyetçilikler" dediği bir olgunun ortaya çıkışına yol açtı. Sırbistan'da Miloşeviç'in çıkışı, "Büyük Sırbistan" düşü etrafında milliyetçi bir yükseliş ve Kosova'daki Arnavut varlığına karşı,[27] Sırbistan'ı diğer cumhuriyetlerle bir çatışma içine sokan bir ayaklanma ortamında meydana geldi. Aynı biçimde Hırvatistan'da da çoklu bir etnik toplum olasılığı daha başından sarsıldı ve – büyük ölçüde başarılı olan, – etnik olarak birleşmiş bir toplum yaratma çabasıyla yer değiştirdi.

> Bağımsızlıktan beri Hırvat milliyetçiliği Hırvat toplumunun toplumsal ve politik yaşamının merkezî özelliği oldu. ... Milliyetçiliğin Katolik Kilisesi içindeki muhafazakâr çevrelerin ideolojisiyle kaynaşması, güçlü bir *milliyetçi toplumsal çoğunluk* hareketinin ortaya çıkışına da yol açtı. Bu hareket, ulusun adına, sistematik olarak içinde ulusal çıkarın kesimlerin ve bireylerin çıkarlarına ve haklarına üstün geleceği "ahlâkî bakımdan sağlıklı" bir toplumun kuruluşunu gerçekleştirmeye çalışmaktaydı. Öncelikli olarak bu toplumsal ve politik seçmen bölgesine dayanan iktidardaki politik seçkinler, devlet, ekonomi ve kitle iletişim araçları üzerinde kontrolü ellerinde tutmayı ve demokratikleşme taleplerini bastırmayı başardılar.[28]

Bosna-Hersek'te sorun, özellikle karmaşıktı, çünkü 1991 sayımına göre ülkenin nüfusu, yüzde 43,7 oranında Müslümanlardan, yüzde 31,4 oranında Sırplardan, yüzde 17,3 oranında Hırvatlardan ve yüzde 5,5 oranında Yugoslavlardan oluşuyordu. Sonuç olarak, politik yelpaze etnik çizgiler boyunca bölündü ve savaş kaçınılmaz oldu. Vojs-

---

[27] "Rejim, Kosova Polje'deki Sırplar ve Karadağlıların kitle vaftizleri ya da Prens Lazar'ın guya kalıntılarının, Kosova Polje yolunda yeniden gömüldükleri yere bir dizi kutsal mekân ve manastırdan geçirilerek getirilmesi gibi Sırp-Ortodoks ritüellerin canlandırılmasını yüreklendirdi. Yenik prensin, Sırpların daha önce Türkler tarafından bozguna uğratıldıkları ve hayatını kaybettiği yere geri dönüşü, bir tam daire, "yeni bir başlangıç" izlenimini verdi. Her iki ritüel de Sırp ulusunun saygınlığını onarma ve yeniden elde etme istencinin simgesel onayını oluşturuyordu" (a.g.e., s. 279, dipnot 35).

[28] A.g.e., s. 268-9.

lav Seselj tarafından idare edilen Sırp milliyetçileri, kırsal bölgelerde terörist eylemlere başvuruyorlardı; HOS – aşırı-milliyetçi bir Hırvat parti – Bosna'nın Hırvatistan'a ilhakını talep ediyordu; buna karşılık, Ali İzzetbegoviç tarafından yönetilen Müslüman Demokratik Hareket Partisi, Müslüman olmayan gruplara karşı aynı ölçüde uzlaşmaz bir tavır sergiledi.

Önceki çözümlemelerimize son bir çıkarım eklenmesi gerekiyor. Soyut bir evrenselciliğin kendi tek turası [öteki yanı] olarak henüz tarif ettiğim türden bir etnik popülizme sahip olmadığını fark etmek önemlidir. Her şey, eşdeğerlik zincirini oluşturan halkalara bağlıdır ve bunların hepsinin homojen bir etnik gruba ait olacaklarını varsaymak için hiçbir neden yoktur. Bir "halk'ı, daha global bir kimliğin taleplerinin çoğunun içeriklerinde "evrensel" oldukları ve etnik kimliklerin çoğulluğunu kestikleri bir tarzda inşa etmek pekâlâ mümkündür. Bu olduğunda, eşdeğerlik zincirini birleştiren gösterenler zorunlu olarak daha sahici biçimde boş ve etnik ya da diğer herhangi bir türde tikel topluluklara daha az bağlı olacaklardır. Sanırım, Jürgen Habermas "anayasal vatanseverlik"ten bahsettiğinde atıfta bulunduğu şey budur. Öyleyse,

> anayasal bir vatanseverliğin etik tözü, yasal sistemin, alt-politik düzeyde etik olarak bütünleşen toplulukların karşısındaki yansızlığına gölge düşüremez. Daha çok, çokkültürlü bir toplumda bir arada var olan farklı yaşam biçimlerinin çeşitliliğine ve bütünlüğüne duyarlılığı keskinleştirmek zorundadır. Bütünleşmenin iki düzeyi arasındaki ayrımı korumak önemlidir. Bunlar eğer bir düzeye düşerlerse, çoğunluk kültürü, devlet yetkilerini diğer kültürel yaşam biçimlerinin eşit hakları pahasına gasp edecektir ve bunların karşılıklı tanınma taleplerini ihlâl edecektir. Yasanın, içsel etnik farklılaşmalar karşısındaki yansızlığı, karmaşık toplumlarda bir bütün olarak yurttaşlığın, artık değerler üzerinde temel bir konsensüs yoluyla bir arada tutulamaması, fakat yalnızca, yasaların meşru biçimde yasalaştırılması ve meşru iktidar uygulamaları prosedürleri üzerindeki bir konsensüs yoluyla bir arada tutulabilmeleri olgusundan kaynaklanır.[29]

---

[29] Jürgen Habermas, *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, Cambridge, MA, MIT Press, 1998, s. 225.

Habermas'la göndermede bulunduğu iki düzeyi ayırmanın gerekliliği hakkında aynı kanıda olmakla birlikte, bu ayrımın tözsel ve prosedüre ilişkin değerler arasındaki bir karşıtlık açısından ifade edilebileceğine inanmıyorum – bazı prosedürleri meşru sayabilmem için, diğer insanlarla bazı temel değerleri paylaşmak zorunda olduğum gerçeğinden başka hiçbir nedenle değilse. Asıl soru, şöyle olmalı: Habermas'ın iki düzeyi arasındaki ayrımın mümkün olması için insanlar hangi temel değerleri paylaşmalıdır? Bu soruyu cevaplamaya zaten başladım: Çağdaş toplumlarda sadece ayrı kültürel etnik grupların yan yana bulunmaları söz konusu değildir; aynı zamanda çoklu kendilikler de, kendi kimliklerini özne konumlarının çoğulluğu içinde oluşturan insanlar da vardır. Bu yolda, değişen ölçülerde evrensellik talepleri aynı eşdeğerlik zinciri içine girebilir ve bir tür hegemonik evrensellik ortaya çıkabilir. Fakat bu evrensellik, *hem* tözsel *hem* prosedüre ilişkin taleplerden oluşur.

8

"Halk"ı İnşa Etmenin Engelleri ve Sınırları

Önceki çözümlememizin bütününden çıkarılacak bir sonuç olarak, bir "halk"ın ortaya çıkışında otomatik hiçbir şeyin olmadığıdır. Tersine, diğer olasılıklar içinde amacına ulaşmakta başarısızlığa uğrayabilecek karmaşık bir inşa sürecinin sonucudur. Bunun nedenleri açıktır: Politik kimlikler, birbirine karşıt eşdeğerlik ve farklılık mantıklarının eklemlenmesinin (yani gerilimin) sonucudur ve bu mantıklar arasındaki dengenin, diğerine belli bir noktanın ötesinde üstünlük sağlayan iki kutuptan biri tarafından bozulduğu salt gerçeği, "halk"ın bir politik aktör olarak çözülmesi için yeterli nedendir. Eğer kurumsal ayrımlaşma çok baskınsa, politik kimliklerin kendi kuruluşlarının önkoşulu olarak gereksindikleri eşdeğersel homojenleşme olanaksız olur. Eğer toplumsal heterojenlik, (ki gördüğümüz gibi başka bir ayrımlaşma biçimidir) ağır basarsa, her şeyden önce bir eşdeğerlik zinciri oluşturmanın hiç olanağı kalmaz. Fakat, *tam* eşdeğerliğin "halk"ın kolektif bir aktör olarak ortaya çıkışını olanaksız kılacağını kabul etmek önemlidir. Tam bir eşdeğerlik, eşdeğerlik olmaktan çıkar ve salt özdeşliğe düşer: Artık bir zincir değil ama homojen, ayrışmamış bir kitle olacaktır. Bu, ilk dönem kitle psikologlarınca düşünülmüş, yanlış biçimde bütün popüler seferberlik biçimleri kendisine massedilen tek durumdur.

Bütün bunlardan çıkarılacak sonuç, "halk"ın inşasının kolayca hedefini şaşırabileceği gerçeğidir. Şimdi az önce değindiğim olasılıkların bazılarını sergileyen üç deneyimi tartışacağım.

Omaha ilkelerinden 1896 seçim yenilgisine[1]

Amerika'nın Halk Partisi, 1892'nin başlarında St. Louis'de kuruldu. Aynı yılın Temmuz ayında Omaha ilkelerinde neredeyse kelimesi kelimesine yeniden üretilmiş olan parti programı, Amerikan toplumunun hastalığını ve ona ilâç olacak koalisyonun ana hatlarını tarif etmeye çalışıyordu:

> Ahlâkî, politik ve maddî yıkımın kıyısına getirilmiş bir ulusun arasında toplanıyoruz. Yozlaşma, seçim sandığına, yasa koyuculara, Kongre'ye hükmediyor, hattâ yargıcın cübbesine bile dokunuyor. Halkın cesareti kırık. Eyaletlerin çoğu, oy verme yerlerinde, genel bir yıldırmayı ve rüşveti önlemek için oy verenleri yalıtmaya mecbur edildi. Gazeteler, rüşvete bağlanıyor veya susturuluyor; kamuoyu sessizleştiriliyor; iş dünyası bitkin, evlerimiz ipoteğe bağlı, emek güçsüzleştirilmiş ve toprak kapitalistlerin elinde toplanmış. Kentli çalışanların, kendilerini korumak için örgütlenme hakları reddediliyor; sadakaya muhtaç ithal emek, onların maaşlarını düşürüyor; onları vurmak için yasalarımızın tanımadığı ücretli sürekli bir ordu kuruluyor ve bunlar hızla Avrupa koşullarına düşüyorlar. Milyonların zahmetinin meyvesi, dünya tarihinde eşi görülmemiş muazzam bir servet yaratmak için gözü pek bir biçimde çalınıyor, buna karşılık bunların sahipleri, cumhuriyeti hor görüyor, özgürlüğü tehlikeye atıyor. Hükümetin adaletsizliğinin doğurgan rahminden iki büyük sınıfı, yoksulları ve milyonerleri, besliyoruz. Ulusal para üretim iktidarı, tahvil sahiplerini zenginleştirmeye tahsis ediliyor; tarihin şafağından bu yana madeni para olarak kabul edilmiş olan gümüş, insan emeği yanında mülkiyet biçimlerinin hepsinin değerinin düşürülmesi yoluyla altının alım gücünü artırmak için tedavülden kaldırılıyor ve para arzı, tefecileri, batık girişimleri ve köleci endüstriyi semirtmek için mahsus azaltılıyor. İnsanlığa karşı çok büyük bir komplo iki kıtada örgütlendi ve dünyaya el koyuyor. Bir ân önce karşılanmaz ve yıkılmazsa, korkunç toplumsal sarsın-

---

[1] Yirminci yüzyıl Amerikan popülizmi üzerine olan yazın, neredeyse tükenmezdir ve ideolojik yanlılıkça yönetilen yorum kaymalarına sıkça teslim olmuştur. Bu tartışmanın iyi bir özeti için bkz. Margaret Canovan, *Populism*, Londra, Junction Books, 1981, s. 46-51. Döneme ilişkin benim kendi yorumum Lawrence Goodwyn'den ve Michael Kazin'den esinlenmiştir. Bkz. Goodwyn, *Democratic Promise: The Populist Movement in America*, New York, Oxford University Press, 1976; Michael Kazin. *The Populist Persuasion*, Ithaca, NY ve Londra, Cornell University Press, 1998. Bu iki çalışmaya bundan sonraki atıflar, metinde parantez içinde verilecektir.

tılara, uygarlığın yıkımına ya da mutlak despotizmin kurulmasına öncülük edecek.[2]

Bunu bir dizi talep izledi; bunlar, paranın demokratikleştirilmesini, toprağın yeniden dağıtımını, ulaşım sisteminin kamulaştırılmasını, gümüşün sınırsız geçerli para olmasını, vergilerin kullanılma tarzlarının denetlenmesini, posta sistemi gibi telefon ve telgrafın da hükümetin elinde olmasını kapsamaktaydı.

Öyleyse niyet, toplumsal uzamın antagonist iki kampa bölünmesinin popülist bir tasarımıydı. Bu amaç, Amerikan politikasının iki parti modelini kırabilecek üçüncü bir partinin kurulmasıyla başarılacaktı. Popülist hareketin belkemiği çiftçilerin bakış açısından, bir Halk Partisi fikri, içinde birçok hareketin ve ortaklık projesinin uzun süren bir başarı elde edemeden başlamış olan 1870'lerin Çiftçiler İttifakı'na uzanan uzun bir sürecin doruğuydu. Sebeplerinin tanıtımında her ileri adımın politikaya doğrudan karışmayı (olanaklılığı zihinlerinde ancak yavaş yavaş aydınlanan ve çoğunun gönülsüzce kabul ettiği bir eylem tarzını) gerektirdiği, çiftçiler açısından giderek daha açık hale geldi. Ancak bu, bilinmeyen bir alana girmek demekti. Taleplerinin sektörcülüğünün önemsenmemesini ve eğer "halk" ulusal politika zemininde yeni kolektif aktör olarak ortaya çıkacak idiyse, çok daha geniş ve karmaşık eşdeğerlikler zincirlerinin kurulmasını gerektiriyordu. Elbette Amerikan politikasında daha önceleri de üçüncü partiler oluşturma çabaları olmuştu. "Son yirmi yılda Demokratların ve Cumhuriyetçilerin eleştirmenleri, ulusal seçimlerde, eyalet seçimlerinde ve yerel seçimlerde çeşitli bayraklar altında – mücadele etmekteydiler: Yasak, Yeşil [dolar], Tekel karşıtı, Emek Reformu, Sendika, Çalışan Adamlar ve yerel düzeyde ve eyalet düzeyinde, adı seçim oyununun kurallarının tanınmamasını belirten yüzlerce Bağımsız parti. Yerleşik politikacılar, bu parçalanmış ama ısrarla aksi meydan okuyanları alaşağı etmek için ihtiyaç duyulan dilsel

---

[2] Bu belge, John D. Hicks tarafından yeniden sunulmaktadır, içinde *The Populist Revolt. A History of the Farmers' Alliance and the People's Party*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1970, s. 435-9.

ve yasal silâhları – alaya alma, baskı, atama – gereği gibi kullanmaya alışık hale gelmeye başladılar" (Kazin, s. 27). Fakat Halk Partisi, bu ilk çabaların sektörel, yerel veya sorun – yönelimli niteliğinin ötesine geçmeyi ve sahici bir ulusal politik dil oluşturmayı arzuluyordu.

Güçlerle yeni genel karşılaşma zemini, olduğu haliyle, popülistler için meçhul bir alandı, ama kesinle bâkir değildi. Amerikan İçsavaşı öncesi dönemden beri, küçük insanı yozlaşmış bir finans oligarşisine karşı savunan popülist geleneğin bütünü, esas olarak Jefferson ve Jackson'ın ideolojik miraslarının bir parçası olarak oradaydı. Hor görülen seçkinlerin nitelemeleri bir versiyondan diğerine değişmekle birlikte, sıradan insanların [erkeklerin] iktidarın tepesinde olanlardan ayrılması, bu geleneğin ana motifiydi. "Jefferson yanlılarına göre, [seçkinlik] İngiliz yanlısı bir grup entrikacı ya da tüccarlar, toprak sahipleri ve muhafazakâr din adamlarında toplanıyordu; Jackson yanlılarına göre, zengin doğmuş kozmopolitlerce yönlendirilen bir "para iktidarı"ydı. 1850'lerin yeni Cumhuriyetçi Partisi içindeki eylemcilere göre ise, sivil özgürlüklerin önünü kesen ve Kuzeyli beyazların kazançlarını azaltan Güney'in "köle iktidarı"ydı" (Kazin, s. 16). Sonuçta 1890'ların popülistlerinin görevi, bu geleneği irdeleyerek onu içinde bulundukları yeni bağlam açısından yeniden düzenlemekti.

Halk Partisi'nin karşı karşıya kaldığı durum, benim politikanın tipik popülist dönüşü olarak saydığım bileşenlerin hepsine sahipti: Statükoya yaygın bir sevgisizlik, birkaç yüklü simge üzerinde odaklaşan eşdeğersel talepler zincirinin henüz başlayan oluşumu, bir bütün olarak politik sisteme karşı artan bir meydan okuyuş. Ancak, – gördüğümüz gibi, bir eşdeğerlik zinciri, temsil ettikleri taleplerin tikelliği ile bunların statükoya ortak karşı koyuşlarınca verilen daha "evrensel" bir anlam arasında bölünmüş halkalardan oluşmaktadır. Popülist işlemin bütün başarısı, evrenselci uğrağı tikelci olana üstün kılmasına bağlıdır. Ancak bu düz bir seyir olmaktan uzaktı:

> Popülistlerin umutlarını bağladıkları yeni gelişen üretici koalisyonu, çatışan özellikler taşıyan toplumsal gruplarla politik örgütlenmelerin dengesiz bir karışımıydı. Borçlarından endişe eden küçük çiftçiler, para arzını şişirmek istiyorlardı; kentli beyaz işçiler, yiyecek ve kira için ödedik-

leri fiyatların artışından korkuyorlardı. İçki yasakçıları ve para reformcuları, büyük paraya birlikte karşı çıkıyorlar, fakat onun günahlarının hangilerinin – kapı kapı içki satışı mı, yoksa kredi daralması mı – başta geldiği konusunda ayrılıyorlardı. Her çeşitten – Hıristiyan, Marksist, Bellamy yanlısı – sosyalist sesler, özel mülkiyete ve sınıfsal yapının yola getirilebilirliğine olan inançlarını doğrulamış olan en sendikacı ve tarımsal ayaklanmalarla anlaşmazlık içindeydiler. Hizipçilik, bu yıllarda reform politikasının daimi bir unsuruydu; 1892'ye gelinceye kadar, çoğu grup, aynı üçüncü – parti bileti arkasında toplanmak için yeterince uzun bir süre kendi çarelerini ortalığa saçmayı bırakmadı (Kazin, s. 30)

Bu hizipçiliği değiştirmek, hem ortak bir dilin geliştirilmesini hem de tikelciliğe kayan merkezkaç eğilimlerinin yansızlaştırılmasını gerektiriyordu. Bu eğilimler iki türlü olabiliyordu. İlk olarak, başat politik temsil uzamının karşısında (5. Bölüm'de heterojenliğe yüklediğimiz anlamda) heterojen olan kesimler vardı. Bunlar arasında göze çarpan, siyah nüfustu. Çoğu popülist, Kafkas ırkının üstünlüğü dogmasını sorgulamıyordu. Bu sorunla baş etmenin pragmatik yolu, iki ırklı bir düzen düşüncesini ortadan kaldırmak ve siyahlara ancak ortak ekonomik çıkarlar çerçevesinde seslenmekti. Hiç şaşırtıcı olmayan bir tarzda, siyah halkın bu çıkışları kabulü pek de coşkulu değildi: "Popülistler, Jefferson veya Jackson yanlısı öncülerinin yapmış olduğu gibi, "sade insanlar"ın beyaz derili insanları ve bir zanaat ya da toprak sahibi olma geleneğini kastettiğini farz etmeye devam ettiler. Hiç şaşırtıcı olmayan bir tarzda, siyahların çoğu, Popülistlerin kısıtlanmış önerisini kabul etmedi ve bunun yerine kendi oylarını, bunu yapmalarına hâlâ izin verilen yerlerde, ya Lincoln'ün partisi için ya da kendi atalarının toprak sahipleri için attılar" (Kazin, s. 41). Siyah halka yönelik bu belirsizliğin, Asyalı göçmenlerle ilgili olarak var olmadığını eklememiz gerekiyor: Bunlar, tamamen ve tavizsizce dışlanmışlardı. Emek Şövalyeleri ve Çiftçi İttifakı ile ilgili edebiyat, "Asyalılara" ve "Moğollara", aşağılayıcı atıflarla doludur.

Genel "heterojen" kategorisi içine giren bu kesimler dışında, popülist söylemin gerçekten çağrıda bulunduğu sektörler de vardı, fakat bunların ayrımsal tikelciliği, popülist hareketle bütünleşmeye direniyordu. Halk Partisi ile Emek Şövalyeleri arasındaki ilişki, örneğin,

pek çok zanaat ve endüstri işçisinin popülist seslenişe aldırmamasıyla her zaman gergindi. Kırsal bölgelerdeki son derece Protestanca Hıristiyan söylemi, pek çok durumda Protestan kökene sahip olmayan göçmen işçi nüfusu arasında doğru dürüst taraftar bulamıyordu (Kazin, s. 43).

Böylesi bir ayrımsal tikelciliğe karşı üstünlük sağlayacak bir eşdeğerlik kaydının oluşturulması çabası, nüfusun çoğu kesimini kavramak açısından son derece muğlâk ve soyut olan bir ("avareler" ve "asalaklara" karşı) "üreticiler" tanımına oturuyordu. Ancak bu, Kazin'in işaret ettiği gibi, iki yüzlü bir silâhtı: eğer "üreticiler" tikel gönderenlerle bağlarını gevşeterek bir boş gösteren haline gelirse popülist olanlardan farklı kesimlerce de kendilerine mal edilebilir ve yeniden alternatif bir eşdeğerlik zinciri içine kaydedilebilirdi – demek ki, bir yüzer gösteren haline gelebilirdi.

> Bunlar, borç içindeki tarım üreticisine, para arzında bir artış, yabancıların toprak alımına ilişkin bir yasaklama ve sık sık küçük çiftçiyi elinde avucunda ne varsa ödemeye zorlayan demiryollarının devletleştirilmesi vaadinde bulundular. Ücretliler için, daha kısa iş günü için süre giden baskıları desteklediler, Pinkerton Acentesi'nin kaldırılması çağrısında bulundular ve "kırsal ve kentsel emeğin aynı olduğunu" beyan ettiler. Para reformcuları ve Batıdaki madenci eyaletlerin sakinleri için, gümüş ve altının sınırsız tedavülünü talep ettiler. Program ilkelerine eklenenler, bu "ek çözümlerdi", ki bunlar, Sendika eskilerine zaten bağlanmış olan yararlı emeklilik ödemelerini ve Emek Şövalyeleri tarafından çarpılan bir Rochester giysi üreticisinin boykotuna desteği sürmek için bir "vaad" idi. (Kazin, s. 38)

O halde elimizde popülist bir eşdeğersel kayıtlama çabası ile ona direnen bir ayrımsal mantık arasında tipik bir "mevzi savaşı" var. "Halk"ın inşasının sınırları, 1892 ve 1894 seçim sonuçlarında yansıdı: Halk Partisi tarafından alınan oyların toplam sayısı etkileyici olmasına rağmen, bu oylar neredeyse tamamen Güney'in içlerinde ve Mississippi ötesi Batı'da yoğunlaşmıştı. Eğer Parti, sahici bir ulusal alternatif olacaksa, yeni bir cesur adımın atılması gerektiği çok açıktı. Bu, 1896'da popülist desteği, programı (gümüş meselesini fazla vurgula-

masına rağmen) pek çok popülist vurgu içeren Demokrat aday William Jennings Bryan'a yönlendirdi.

1896 Amerikan seçimleri, konumuz açısından neredeyse paradigmatik bir değere sahiptir, çünkü karşılıklı meydan okumanın iki yanı, en saf halleriyle benim eşdeğerlik ve farklılık mantıkları dediğim şeyi resmetmektedir. Bryan'ın kampanyasının başarısı, bütünüyle "halk"ın bir tarihsel aktör olarak kurulmasına – yani, kesimlerin özdeşliklerine ağır basacak olan evrensel – eşdeğersel özdeşliklere sahip olunmasına – bağlıydı. Politik seçmenlerinin sıradanlığı, her ne pahasına olursa olsun belirtilmeliydi. Şu pasaj, onun söyleminin tipik örneğidir:

> Bu insanların yüzlerine bakarken ve düşmanlarımızın onlara çete dediklerini, onların özgür hükümet için bir tehdit olduğunu söylediklerini hatırlıyor ve soruyorum: Kim halkı kendi yanlarına alacak? Bu kampanyada kendilerine sıradan insanlar diyenlerin desteğini yanımda bulduğum için gururluyum. Eğer arkamda büyük tröstler ve kombinasyonlar olsaydı, biliyorum ki, ben sandalyemi alır almaz bunlar, iktidarımı halkı kendi yararlarına soymak için kullanmamı talep ederlerdi. (Aktaran Goodwyn, s. 253).

McKinley'in, danışmanı Mark Hanna tarafından idare edilen kampanyası, "halk"a karşı, "ilerleyen toplum" sloganını kullandı. Burada artık homojen ve ayrışmamış bir kitleye çağrı yoktu, ama üyelerinin her biri kesinlikle ayrışmış bir konuma sahip, merkezî Amerikan değerleriyle özdeşleşmiş bir seçkinler tabakası olan bir toplumun organik, düzenli gelişmesine bir çağrı vardı.

"Halk"ın, "büyük tröstler ve kombinasyonlar" karşısındaki oy potansiyeli göz önüne alındığında, Cumhuriyetçiler bu temel üzerine oturan bir kampanyayı kaldıramazdı. Karşı hamleyi oluşturacak "ilerleyen toplum" düşüncesi, altın standardına ilişik olan simgesel değerler üzerinden yavaş yavaş şekillendi. ... Fakat, giderek .... "barış, ilerleme, vatanseverlik ve refah" gibi daha geniş temalar William McKinley'in kampanyasını nitelemeye başladı. Mark Hanna tarafından ortak topluluk adına öne sürülen "ilerleyen toplum", iyi giyimli, kiliseye giden bir toplumdu. Kullanılan çeşitli sloganlar, salt sinik bir politikanın ifadesi değildi, fakat

> daha çok doğmakta olan Amerikan dünya görüşünün otantik iddialarıydı (Goodwyn, s. 534)

Goodwyn'in iddia ettiği gibi, Lincoln'ün partisi, iş çevrelerinin ve korporatif Amerika'nın politik yeniden doğuşunun partisi olmuştu:

> Beyaz, Protestan ve Yankee [Kuzeyli Amerikalı] idi. Bütün beyaz olmayan, Protestan olmayan ve Yankee olmayan seçmenlerin oylarına talipti. Bu seçmenler, doğmakta olan ilerleyen toplum içinde soyluluğu tanımlayan yeni kültürel normlara isteyerek razı oldu. "Vatansever" sözcüğü, Protestan Yankee'lerin sahip olduğu şeyleri akla getirmeye başlamıştı. ... İlerleyen toplumun "halk"a karşı ördüğü duvar, McKinley'in Bryan karşısındaki zaferinden, hattâ büyük çapta şirket birleşmelerinin onaylanmasından bile çok fazla şeye işaret ediyordu; demokratik kültürün kendisinin hoş görülebilir sınırlarını çiziyordu. Kanlı gömlek, en sonunda gizlenebiliyordu: İş çevresinin partisi, daha geniş bir toplumda, yirminci yüzyılda onu ayakta tutacak kültürel değerleri yaratmıştı. (Goodwyn, s. 532 – 3)

Böylelikle, Amerikan popülizmine içkin "demokratik vaad"in bozgunu, bu kitap boyunca görmüş olduğumuz bir örüntü izledi: Eşdeğerlik halkalarının çözülmesi ve daha geniş organik bir toplum içinde kesimlerin ayrımsal birleşmesi – Gramsci'nin terimini kullanacak olursak, "transformizm". Bu ayrımsal birleşme, elbette, eşitlikçi değil hiyerarşikti. Bir kez daha Goodwyn'inden alıntılayalım:

> Artan sayıda Amerikalı için, iş hayatının amentüsünün zaferi, eğer aşmadıysa, beyaz egemenlikçi sanıların bilinçli ya da bilinçsiz içselleştirilmesiyle eşleştirildi. İlerleme düşüncesi içinde saklanan yeni bir ayrıcalık duygusuyla eşlenen yeni değer sistemi, Kuzey'de Cumhuriyetçi işadamlarının Demokrat çalışanları sindirebileceği, Güney'de ise Demokrat işadamlarının Popülistleri ve Cumhuriyetçileri sindirebileceği anlamına geliyordu. İşadamları her yerde eyalet meclisi üyelerini satın alabilir, beyazlar her yerde siyahları ve Kızılderilileri sindirebilirdi. (Goodwyn, s. 534)

Atatürk'ün altı oku

Amerikan örneğinde, sınırları farkların bir eşdeğerlik zinciri içine yeniden kaydedilmesinin olanaksızlığı içinde bulunan, sıradan insanlardan kaynaklanan bir popülizm gördük. Kurumsal ayrıştırmalar, ikili karşıtlıkların yeniden eklemlenmelerine nihai olarak üstün gelmişti. Bütün popülist hareket, ayrımsal sınırların silinmesini bekleyen kendiliğinden eşdeğerliklerden oluşuyordu. "İlerleyen toplum"un "halk" üzerindeki zaferi, bu silme çabasının başarısızlığı ile aynı kapıya çıkıyordu. Fakat popülizmin içinde işlediği alan, kendiliğinden eşdeğerliklerin alanıydı. Yine de, "halk", demokratik talepler arasındaki eşdeğersel bir etkileşimin toplumsal çökeltisi olmak yerine, her talebin ifade ettiği özdeş tözün belirleyicisi sayılan bir iktidar merkezi tarafından bir önsel homojen varlık olarak varsayılırsa ne olur? Bu durumda, eşdeğerlik zinciri içindeki her demokratik talebe içkin olan içsel bölünme çöker; "halk" içsel farklılıklarını yitirir ve tözsel bir birliğe indirgenir. "Halk", var olan statükoya karşı hâlâ radikal bir güç olarak anlaşılabilir, fakat artık bir güçsüzler takımı değildir: Herhangi bir popülist kimliğin temeli olan özsel heterojenlik homojen bir birlik tarafından kuşatılmış ve onunla yer değiştirmiştir. Türkiye'de olan budur ve Kemalizmin neden radikal bir kopuş söylemi olabildiğini ama hiçbir zaman popülist olmadığını açıklar.

Türkiye Cumhuriyeti'nin programının, 1930'ların başında Cumhuriyet Halk Partisi'nin ambleminde altı ok olarak temsil edilen altı anahtar sözcüğü üzerinde duralım: Cumhuriyetçilik, milliyetçilik, halkçılık [popülizm], devrimcilik, laiklik ve devletçilik.[3] Bunlar Kemalist ideolojinin temel direkleri olarak varsayılmaktaydılar. Popülizm ile başlayalım. Terime bu kitapta verilen anlam – güçsüzler, *populus* olma iddiasındaki *plebler-halkçılık* kavramında bulduğumuz şey değildir: Halkçılık, antagonizma ya da içsel bölünme kavramlarını dışlamaktadır. Paul Dumont'un belirttiği gibi, "[halkçılık] demokrasi düşüncesine bağlılığı ve halkı ilerleme yoluna yöneltmeyi amaç-

---

[3] Bkz. Paul Dumont, "The Origins of Kemalist Ideology", içinde Jacop M. Landau (der.), *Atatürk and the Modernization of Turkey*, Boulder, CO, Westview Press, 1984, s. 21-44

layan militan bir entelektüel faaliyeti içeriyordu. Fakat aynı zamanda çok daha özgül bir anlama da sahipti: Sınıflardan değil dayanışan, karşılıklı bağlanmış meslekî gruplardan oluşan bir Türk ulusu öngörüsü. Bu, Fransız radikal politikacı Léon Bourgeois'nın ve sosyolog Emile Durkheim'ın ana hatlarını çizdikleri solidarist düşüncelerin Türk versiyonuydu."[4] Aynı şekilde, ideolog Ziya Gökalp halkçılığı şöyle tanımlıyordu: "Eğer bir toplum belli sayıda tabakalardan veya sınıflardan oluşmuş ise bu onun eşitlikçi olmadığı anlamına gelir. Halkçılığın amacı, sınıf veya tabaka farklarını yok etmek ve bunları birbirleriyle dayanışan meslekî gruplardan oluşmuş bir toplumsal yapı ile değiştirmektir. Bir başka ifadeyle, halkçılığı şöyle söyleyerek özetleyebiliriz: sınıflar yoktur, meslekler vardır."[5] Ayrıca Kemalizmin bir kuramcısı, Mahmut Esat Bozkurt, 1938'de şöyle yazıyordu: "Uygar dünyada hiçbir parti, bütün ulusu, Cumhuriyet Halk Partisi kadar bütünüyle ve içtenlikle temsil etmedi. Diğer partiler, çeşitli toplumsal sınıfların ve tabakaların çıkarlarını savunurlar. Kendi payımıza, biz, bu sınıfların ve tabakaların mevcudiyetini kabul etmiyoruz. Bize göre herkes birdir. Ne soylular, ne efendiler, ne de köleler vardır. Yalnız bir bütün takım vardır ve bu takım Türk ulusudur."[6] Görünen o ki, kendi popülizm kavramımızın tam karşısında bir noktada bulunuyoruz: Bu ikincisi, toplulukçu uzamın karşıtlıklara bölünmüşlüğünü içerirken Atatürk'ün halkçılığı, içsel çatlakların olmadığı dikişsiz bir topluluk varsaymaktadır. Bununla birlikte, Atatürk'ün "halk" kavrayışında radikal bir tarzda kopuşla ilgili bir şey olduğu izleniminden kaçınamayız. Bu nasıl mümkün oluyor? Bu bilmecenin yanıtı, Kemalist halkçılığın diğer beş okla eklemlenme tarzında bulunacaktır.

Şimdi "devrimcilik"e bakalım. O zamanlar, iki Türkçe sözcüğün, *inkılâp* ve *ihtilâl*, kullanılmaları konusunda bir tereddüt vardı. "["Devrimciliğin" anlamını ifade etmek için] en yakın gelen Osmanlıca sözcük, politik ve toplumsal düzende âni ve şiddetli değişme düşüncesini bildiren *ihtilâl*'dir. *İnkılâp*, düzenli ve yöntemli radikal de-

---

[4] A.g.e., s. 31.
[5] Aktaran a.g.e., s. 32.
[6] Aktaran a.g.e., s. 33.

ğişmeyi ifade eder. *Islâhat*'ın, "reform"un, tersine, toplumsal yaşamın belli sınırlı kesimlerinde kısmî iyileştirmelere değil, toplumsal bir başkalaşma [yaratma] çabalarına karşılık gelir."[7] Bu önemlidir: Parça bölük mühendislik, bir toplumsal değişme yöntemi olarak radikal biçimde dışlanmaktadır. "Halk"ın oluşumu, âni ve toptan bir olay olmalıdır. Aynı şey "cumhuriyetçilik"te de sürer. İçeriği – onu yakın biçimde "devrimcilik" ile ilişkilendiren kopuşa dair yananlamları –, halifelik ve saltanat ile açtığı derin yarık tarafından verilir. Bu açıklık fikrin devrimci subayların zihinlerinde olgunlaşması uzun bir zaman almış olsa da, Atatürk tarafından kararlı biçimde uygulanınca geri döndürülemez bir değişme değerini kazanmıştır. "Milliyetçilik"e gelince, o da, homojen bir kimliği ve bütün ayrımsal tikelciliklerin yok edilmesini vurguluyordu. Parti Genel Sekreteri Recep Peker bunu 1931'de şöyle açıklar:

> Aramızda yaşayan, politik ve toplumsal olarak Türk ulusuna dâhil olan ve aralarına "Kürtçülük", "Çerkezcilik" ve hattâ "Lazcılık" ve "Pomakçılık" gibi fikir ve duygular sokulan vatandaşlarımızın hepsini bizim kabul ederiz. Mutlakiyetçi rejimin bir mirası ve uzun süren tarihsel baskının sonucu olan bu yanlış fikirleri samimi gayretlerle kovmayı görevimiz addederiz. Günümüzün bilimsel hakikati, birkaç yüz binlik, hattâ bir milyon kişilik bir ulusun bağımsız varlığına izin vermez. ... Aynı samimiyetle Yahudi ve Hıristiyan yurttaşlarımızla ilgili fikrimizi de beyan etmek isteriz. Partimiz, bu yurttaşları dil ve ülküde topluluğumuza ait oldukları sürece kesin olarak Türk sayar.[8]

Din ve ırk kavramları – ki bunlar Osmanlı döneminde yakın biçimde ulusla ilişkili sayılmıştı –, Cumhuriyet'in ilk yıllarında giderek ulustan temizlendi. Türkçe *lâiklik* sözcüğünün tercümesi olan "sekülerizm", onun anlamını tam olarak ifade etmez. Dumont'un iddia ettiğine göre, "Sekülerizm içindeki [terimin Türkçe anlamında] başlıca çatışma, Hıristiyan deneyiminde olduğu gibi, din ve dünya arasında olmak zorunda değildir. Çatışma sıklıkla dinin ve şeriatın hâkimiyetini destekleme eğilimindeki geleneğin güçleriyle değişmenin güçle-

---

[7] A.g.e., s. 34.
[8] Aktaran a.g.e., s. 29.

ri arasındadır. Lâiklik, çok daha dar anlamda kiliseyi devletten ayıran özgül bir sürece gönderme yapar."[9] Başka bir deyişle, sekülerizm kendisini dinsel değerlerce kirletilmemiş bir kamusal alanın korunmasıyla sınırlandıramazdı, geleneksel dinsel güçlerle mücadeleyi bizatihi sivil toplumun alanına kaydırmak zorundaydı. Diğer oklarla ilgili tartışmamın epeyce gösterdiği gibi, Kemalist devrim kendisini yalnızca politik bir devrim olarak görmez, ama toplumu politik araçlarla sert biçimde yeniden şekillendirme çabası olarak görür. Onun sekülerist amaçlarının nasıl acımasızca uygulandığı iyi bilinir: 1924'te halifelik kaldırıldı; sonra bunu dinî mahkemelerin ve İslâmî okulların, dinî vakıfların ve bakanlıkların dağıtılması izledi; tarikatlar, tekke ve zaviyeler kapatıldı; miladi takvim kabul edildi ve Mekke'ye hac ziyaretleri yasaklandı. Sivil topluma bu güçlü müdahale, altıncı ok olan "devletçilik"i anlamamıza izin verir. Devlet, her alana müdahale etmek zorundaydı ve bu açıktır ki ekonomik yaşamın düzenlenmesini de kapsıyordu.

Kemalizm ile ilgili son dönem yazınının dikkate değer bir bölümü, Atatürk'ün gelenekten kopuşunun radikal karakterini tartışmak ve temel düşünce kalıplarının ilgisi ölçüsünde Cumhuriyet'in erken dönemiyle Osmanlı geçmişi arasındaki süreklilikleri vurgulamak eğilimindedir.[10] Her devrimin ânlık, kendiliğinden bir türeyişle ortaya çıkmayan tutumlar ve ham maddelerle çalışmak zorunda oluşu ölçüsünde, elbette bu iddialarda yüksek bir gerçeklik payı vardır, fakat bu öğelerin geçmişle radikal bir kopuş söylemi içinde eklemlenmesinin özgül ve özgün bir Kemalist katkı olduğuna dair hiçbir kuşku olamaz. Bununla birlikte Atatürk'ün Osmanlı geleneğinden gerçekten miras aldığı, öylece geçmişten teslim alınmayacak, yeniden bambaşka bir şekilde yaratılacak bir ulus fikri; toplumsal olanı zaten şekillendirmekte olan güçlerin organik ve kendiliğinden gelişmesinden değil, iradî bir eylemden kaynaklanan tarihsel değişme görüşüydü. Bu görüş, modernleşmenin Türkiye'de, en gelişmiş Avrupalı ulusla-

---

[9] A.g.e., s. 36.

[10] Bu tez için olduğu kadar konu ile ilgili literatürün iyi bir tartışması için bkz. Dietrich Jung ve Wolfango Piccoli. *Turkey at the Crossroads: Ottoman Legacies and a Greater Middle East*, Londra ve New York. Zed Books. 2001.

rın karşısında tepkisel bir tarzda meydana gelişinin sonucuydu. Yetişme ihtiyacı, reformun başat uyaranıydı. Ancak Osmanlı İmparatorluğunu tahrip eden merkezkaç güçler, yenileştirilmiş bir ulusun kendi ayakları üzerinde durabilecek öznesinin kim olabileceği hakkında artan kuşkular yarattı. Uzun bir süre padişahın etrafındaki güçler, İmparatorluğun, yaygın çeşitlilik ve yerellik merkezileştirici içsel reformlarla dengelenecek olursa, bağımsız bir politik varlık olabileceğini düşündüler. Tanzimat dönemi sırasında, bazı önemli reform uğrakları, – 1826'da Yeniçeri ayaklanmalarının bastırılması ve bunu izleyen reformlar; 1830'ların sonundaki ve yine 1856'da başlayan dönem sırasındaki idarî, askerî ve eğitsel reformlar – böylesi bir sonucun mümkün olduğu yanılsamasını yarattılar. Fakat uzun dönemde, merkezkaç güçleri hep üstün geldi. Ancak bu arka plan karşısında, Genç Osmanlılar diye anılan bir grup entelektüelin ulusu radikal biçimde yeniden kurma düşüncesiyle müdahalesini anlayabiliriz. Böylesi bir yeniden kuruluş, İslâmî ilkelere oturan anayasal bir düzene, yerel, bir merkezden yoksun dağınıklığın karşısında devlet gücünün merkezileşmesine ve *vatana,* (dinsel, etnik ve bölgesel) her türlü bölünmenin ötesindeki anayurda sadakate yaslanan politik bir kimliğe dayanmalıydı.[11] Bu son nokta can alıcıdır: *Millet*'e (dinsel topluluğa) geleneksel bağlılığın yerini salt ulusal varlığa bağlılık almalıydı. Kemalci milliyetçilik kavramı, bu ideolojik dönüş içinde çekirdek halinde içerilir. 1876'da Genç Osmanlıların düşüncelerinden esinlenen bir anayasa yapıldı, fakat iki yıl sonra Sultan tarafından kaldırıldı. Ancak 1908 Jön Türk devrimiyle yeniden yürürlüğe konuldu – Jön Türklerin ideolojik cephaneliği pek çok bakımdan Genç Osmanlı geleneğinin devamıydı.

O halde, eğer anti-statükocu uğrak ki, bu, bütün popülist kopuşların temel bileşenidir, Kemalizm içinde bu kadar mevcut idiyse, Kemalizm neden popülist bir rota izleyemedi? Nedeni açıktır: onun "ulusu" homojenleştirmesi, var olan demokratik talepler arasında eşdeğerlik zincirlerinin kurulması yoluyla değil, otoriter bir dayatmay-

---

[11] Bkz. a.g.e., s. 44.

la ilerledi. Yalnızca Birinci Dünya Savaşı'nı izleyen Kurtuluş Savaşı sırasındadır ki Kemalizm, belli ölçüde kitlesel seferberliğe dayanmıştır. İktidarının büyük bölümü sırasında, Atatürk, halkın desteği olmadan bir "halk" inşa etmenin açmazıyla yüz yüze geldi – ki bu onun hemen ardından gelenler için de doğrudur.[12] Kendisi kendi rolünü bu koşullar içinde kavramıştı. 1918'de günlüğüne şöyle yazar:

> Şâyet büyük bir otorite ve iktidar elde edersem, zannederim sosyal hayatımızda arzulanan devrimi bir darbe ile âniden bir ânda, meydana getiririm. Çünkü başkalarının aksine, bu işin, diğerlerinin kavrayışını yavaş yavaş benimkinin düzeyine yükselterek başarılabileceğine inanmıyorum. Ruhum böyle bir gidişe direniyor. Neden bu kadar yıllık eğitimden sonra, uygarlık ve sosyalleşme süreçlerini araştırdıktan sonra, ömrümü ve zamanımı özgürlükten zevk almaya harcadıktan sonra, sıradan insanların düzeyine inecekmişim ki? Onları benim düzeyime yükselteceğim. Bırakın onlara benzemeyeyim: onlar bana benzesinler.[13]

Bu zorla modernleşme programının başat aracı, kuşkusuz orduydu. Ordu, Atatürk zamanından beri Türk politikasının nihai arabulucusu olarak kaldı. Sorun şudur: Ayrımsal bütünleşme dışında eşdeğersel seferberliğin alternatifi yoktur ve Ordu bile Kemalist tasarılara göre yeniden şekillenmiş tamamen yeni bir toplum yaratmak için yeterince güçlü değildi. Sonuçta, çok geçmeden, kitle desteğinden mahrum yeni Cumhuriyet, yalnızca yerel düzeyde, "Türklerin Babası"nın en tutkulu özlemlerine çok az anlayış gösteren geleneksel güçlere güvenebildi.

> Ankara modern yasal otoritenin biçimsel gerekirliklerinin tümünü sergilerken, ülkenin geniş kesimleri, hâlâ geleneksel yaşamda kök salmaktaydı. Başlangıcından itibaren Kemalistler gelencksel hâkimiyet biçimleriyle uzlaşmıştı ve merkez ve çevre arasında arabulucu olarak geleneksel liderlere güvenmek zorunda kalmıştı. İttihatçı hareket gibi Kemalist hareket de kırsal bölgelerde geleneksel eşrafın çevresinde örgütlenmişti ve bunların etkisi, "parlamenter siyaset içinde ve parti faaliyetlerinde

---

[12] Bkz. Şerif Mardin. "Ideology and Religion in the Turkish Revolution", *International Journal of Middle East Studies* (2). s. 197-211.

[13] Aktaran Jung ve Piccoli, *Turkey at the Crossroads*, s. 79-80.

fazlaca hissediliyordu" (Sayari 1997: 106). Ulus-devletin şemsiyesi altında Cumhuriyetçi rejimler, Anadolu'nun geleneksel toplumunun başat örüntülerini sürdürdüler. [14]

Bir "halk" inşa etmekte Kemalist deneyiminin başarısızlığı, politik sistemde ne zaman bir açık görülse ortaya çıkıyordu. Cumhurbaşkanı İnönü 1950'de demokratik seçimleri yapma kararı aldığında, muhalefetteki Demokrat Parti, Parlamento'da, resmî Cumhuriyet Halk Partisi (CHP)'nin 69 sandalyesine karşılık 408 sandalye kazandı.[15] Eşdeğerlikler çılgınca yayıldı, fakat Atatürk'ün altı okuyla pek az ilişkili yönlere doğru: Önce Adnan Menderes'in yeni popülizmi; sonra İslâm'ın rönesansı. Sonuç, ıstıraplı bir süreçti; bu süreç içinde demokratik açılım dönemleri, ardı ardına gelen askerî müdahalelerle kesintiye uğradı.

Peron'un dönüşü

Amerikan popülizmi kendi sınırlarıyla, popülist çağrıya çok iyi yerleştirilmiş fark sistemlerinden gelen direnişin bir sonucu olarak, eşdeğerlik zincirini belli bir noktanın ötesine genişletmenin olanaksızlığı içinde karşılaştı; Atatürk ise, "halk"ı bir eşdeğerlik mantığınca dolayımlanmayan organik bir bütünlük olarak kurma çabasında. Peronism'in 1960'lar ve 1970'lerdeki durumu farklıydı: Tam da onun eşdeğerliklerin neredeyse sınırsız bir zincirinin inşasındaki başarısı, bizatihi eşdeğerlik ilkesinin kendisinin çökmesine yol açtı. Bu nasıl böyle olur?

Halkçı Peronist hükümet 1955 Eylül'ünde devrildi. Rejimin son yılları niteleyici bir gelişmenin ağırlığı altında geçti: politik tayfın ikili bölünmüşlüğünün tamamen bütünleşmiş ayrımsal bir uzamın yaratılması yoluyla üstesinden gelme çabası. Rejimin söylemindeki semboliк değişiklikler, bu dönüşüme tanıklık etmektedir: *descamisado* (sözlük anlamıyla "gömleksiz", *sans-culotte*'un Arjantinli karşılığı)

---

[14] A.g.e., s. 79. Sayarı'nın yazarlar tarafından anılan çalışması, "Political Patronage in Turkey", içinde E. Gellner ve J. Waterbury (der.), *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*, Londra, Duckworth, 1977, s. 103 – 14.

[15] Bkz. Eric J. Züercher, *Turkey: A Modern History*, Londra ve New York, I. B. Tauris, 1998, s. 231.

figürü, yerini "örgütlü toplum" imgesine bırakarak kaybolma eğilimindeydi. Devrimci sürece istikrar kazandırma gereği, yalnızca 1955'ten önceki yıllarda değil, bundan sonraki yıllarda da, Peronist söylemin ana motifi oldu. 1967'de Peron'un dâhil olduğum bir sol örgüte bir mektup gönderdiğini hatırlıyorum. Mektupta, her devrimin üç aşamadan geçtiğini öne sürüyordu: İlkin, ideolojik hazırlık – yani, Lenin; ikinci olarak iktidarın ele geçirilmesi – yani, Troçki; üçüncü olarak devrimin kurumsallaşması – yani, Stalin. Peronist devrimin ikinci aşamadan üçüncüsüne geçmek zorunda olduğunu eklemişti.

Ancak 1955 darbesi, politik tartışmanın terimlerini değiştirdi. Yeni otoritelerin saldırgan anti-Peronist retoriğine rağmen – ki bu aslında retorik olmaktan çok daha fazlasıydı çünkü Peronist partiyi dağıttılar, sendikalara müdahale ettiler ve Peron'un adını anmayı yasakladılar – çok geçmeden Peronist politikacı gruplarıyla onları yeni politik sisteme bütünleştirmenin yollarını konuşmaya başladılar. Bu bütünleşme, elbette, Peron'un kendisini dışlıyordu; medenî hakları kalıcı olarak elinden alınmıştı ve sürgününün süresiz olacağı farz ediliyordu. "Peronsuz Peronculuk" fikri geniş biçimde yayıldı. Peron sürgündeyken, hem içeriden hem de dışarıdan gelen bu kendisini marjinalleştirme çabalarına direndi. Yeni rejim ne kadar çok baskıcı olduysa ve ekonomik programı ne kadar çok uluslararası mali sermayeye satılmışlık olarak görüldüyse, Peron figürü de o kadar çok sistem karşıtı bir popüler ve ulusal kimlikle özdeş hale geldi. (Sürgündeki) Peron ile ardı ardına gelen anti-Peronist hükümetler arasındaki düello başlıyordu; bu on yedi yıl sürecek ve Peron'un Arjantin'e ve hükümete zaferle dönüşüyle sona erecekti.

Yeni Arjantin popülizmi bu düellonun etrafında biçimlenmeye başladı. Eğer onun örüntüsünü anlayacaksak, birkaç koşulun göz önüne alınması gerekiyor. İlk önce, Arjantin etnik olarak homojen bir ülkedir; baskın kentsel nüfus, üç endüstri kenti, Buenos Aires, Rosario ve Cordoba tarafından oluşturulan bir üçgende yoğunlaşır. Dolayısıyla, herhangi bir ideolojik olay bütün bu alan üzerinde ani bir eşdeğerlik etkisine sahipti ve sonuçları ülkenin geri kalanına çabucak yayılıyordu. Böylesi bir etkinin olmaması halinde, Peron'un 1960'lardaki hamleleri başarısız olurdu; yeni rejim, parçalanmış Pe-

ronist muhalefetle parça parça uğraşabilirdi. İkinci olarak, bununla birlikte, Peron'un söylemini sürgündeyken dile getirişinin koşulları, bizzat, onun başarısının kendine özgü doğasını belirledi. Ev sahibi ülkelerin sürgünde bir politikacı olarak Peron'a dayattıkları koşul, onun politik beyanlardan kaçınmasıydı ve elbette Arjantin'de ondan gelen herhangi bir beyanın dolaşımı kesinlikle yasaklanmıştı. Böylece, özel mektuplar, kasetler ve sözlü talimatlar vermekle kısıtlanmıştı. Ancak bunlar, fabrikalarda ve endüstri kentlerinin işçi mahallelerinde yavaş yavaş kendini örgütleyen Peronist direniş açısından çok büyük öneme sahipti. O halde, son araştırmaların gösterdiği gibi,[16] Peron'un beyan eylemleri (ki bunlar görünmezdi) ve beyanatların içerikleri arasında sürekli bir açıklık vardı. Bu açıklığın sonucunda, bu içeriklere, uzman bir yorumcunun yokluğunda, çoklu anlamlar verilebiliyordu. Aynı zamanda, pek çok uydurma mesaj da, en az özgünlükleri kuşkulu veya en azından içeriklerine muhalefet edenler tarafından sorgulanan diğer mesajlar gibi ortalıkta dolaşıyordu. Bu karmaşık durum, yine de paradoksal bir etkiye sahipti: Mesajların, beyanat eylemlerinin ve içeriklerinin arasındaki açıklıktan kaynaklanan çok yüzeyli doğası, bilinçli olarak işlenebilirdi, öyle ki bunlar kasten muğlâk olsunlar. Sonuç olarak Peron'un sözü, merkeziliğini hiç yitirmedi, ama bu sözün *içeriği*, sonsuz yorumları ve yeniden yorumları kendine katabildi. Peron'un Arjantin'deki özel temsilcisi John William Cook'a yazdığı gibi, "Ben her zaman herkesi selamlama kuralına uyarım çünkü, bunu unutmamalısınız, şimdi ben Papa gibi bir şeyim. ... Bu kavramı hesaba katarak, yanılmazlığım [yüzünden] hiçbir şeyi reddedemem ... Yanılmazlığım, bütün yanılmazlık durumlarında olduğu gibi, kesinlikle herhangi bir söylememeye ve yapmamaya dayanıyor [ki, bu da] böylesi bir yanılmazlığı sağlama bağlamanın tek yolu."[17]

Elbette bu metnin sinik bir okuması mümkündür: Peron'un sanki

---

[16] Peronist söz hakkında, Silvia Sigal ve Eliseo Verlan *Perronist söz hakkında, Silvia Sigal ve Eliseo Verlan çalışması*, "*Po*Buenos Aires, Legasa, 1985. Ayrıca bkz. G. H. Castagnola, *Body of Evirence: Juan Domingo Per bkz. G. H. Castagnola, şması*, "*Political Patronage in* PhD thesis. Department of Government. University of Essex, Ekim 2000.

[17] Castagnola, *Body of Evirence*, s. 63.

herkes için her şey olmaya çalışıyormuş gibi anlaşılması olasıdır, ama böyle bir okuma, ileriyi göremeyen bir okumadır. Peron sürgündeyken direnişe katılan yerel grupların çoğalma eylemleri için kesin talimatlar verememiştir; hattâ bu gruplar arasında çıkan münakaşalara daha da az müdahale edebilmiştir. Bir yandan onun sözü, bu apayrı mücadelelere sembolik bir birlik kazandırma konusunda vazgeçilmezdi. Böylelikle sözü tikel gösterilenlerle ancak zayıf bağları olan bir gösteren olarak işlemek zorundaydı. Bu büyük bir sürpriz değildir: tam olarak boş gösterenler dediğim şeydir. Peron, ardı ardına gelen anti-Peronist rejimlerle düelloyu kazandı çünkü bu rejimler, yeni Peronist grupları – bunlar "Peronsuz bir Peronizm"i ifade ediyordı – , genişletilmiş bir politik sisteme bütünleştirme savaşını kaybettiler; oysa Peron'un Arjantin'e dönmesine ilişkin talep, genişleyen popüler kampı birleştiren bir boş gösteren olmuştu.

Ancak bu noktada, bazı ayrımların tanıtılması gerekmektedir. Peron'un kendisine atfettiği Papa rolü (ki bu çok temiz biçimde Lacan'ın "esas – gösteren" kavramını akla getirmektedir), çok çeşitli biçimlerde anlaşılabilirdi. İlk önce, kendi özgün içeriğinin tikelliğini bütünüyle yitirmeyen bir eşdeğersel ışınım merkezî olarak görülebilirdi. Daha önceki bir örneğe geri dönelim: *Solidarnosc* talepleri, kendilerinden daha engin eşdeğerlik bağlantılarının toparlanma noktası olmuşlardı fakat hâlâ belli bir düzenleyici içeriğe bağlıydılar – zincire giren tikellikler arasında belli bir tutarlılığı sürdürmesini olanaklı kılan, tam da bu temastı (ilk diyagramımızda, alttaki yarım daireler; bkz. yukarıda s. 149). Fakat bir başka olasılık daha vardır: Boş gösterene eğilimli olan şey, *bütünüyle* boş hale gelir, bu durumda eşdeğerlik zincirinin halkaları, bundan böyle birbirlerine kaynaşma ihtiyacı içinde değillerdir: En çelişkili içerikler, bunların hepsinin boş gösterene bağımlılığı kaldığı sürece, birleştirilebilirler. Freud'a geri dönersek: Bu, babaya olan sevginin, erkek kardeşler arasındaki *tek* bağ olduğu aşırı bir durumdur. Politik sonuç, bu yolla kurulan "halk"ın birliğinin son derece kırılgan olmasıdır. Bir yandan, çelişen talepler arasındaki potansiyel antagonizma her ân patlayabilecekken, öte yandan herhangi bir kurumsal düzenlilikte somutlaşmayan lider sevgisi – psikanalitik terimlerle, sıradan egolar tarafından kısmen iç-

selleştirilemeyen bir ego ideali –, ancak geçici popüler kimliklere yol açabilir. 1960'lar içinde ilerledikçe, Peronizmin tehlikeli biçimde bu ikinci olasılığa yakınlaştığını daha çok görüyoruz. Peron'un Peronist devrimin üçüncü kurumlaşma aşamasında geçmesi gerektiğine ilişkin (yukarıda sözü edilen) düşüncesi, onun bu potansiyel tehditle ilgili tamamen bir aymazlık içinde olmadığını gösteriyor.

1960'ların başlarında ama bu tehlike gelecekte bir yerde bulunuyordu. Âcil görev, Peronizm içinde bulunan "Peronsuz bir Peronizm" yönüne doğru ilerleyen politik güçlerle savaşmaktı. Başlıca tehdit, 1958'de anayasal düzene dönüşün ve Arturo Frondizi'nin başkanlığa gelişinin ardından normalleştirilen sendika hareketinin içinde bulunduğu koşullardan kaynaklanıyordu. ([Fronzi'nin] seçilmesi, Peron'un partileri yasaklanmış olan yandaşlarına onun için, yarı resmî aday Ricardo Balbin'e karşı oy vermelerini isteme kararıyla sağlanmıştı.) 1959 yılında, sendika faaliyeti 14.445 sayılı Yasa ile yasallaştı.

> Yeni İş Yasası, Devlete sendika hareketi karşısında sıra dışı bir iktidar sağladı. Sendika'nın işverenlerle toplu pazarlık yeteneği, onun *personería*'sına (hükümet tarafından özellikle verilen resmî bir tanıma, berat) bağlıydı. Dolayısıyla herhangi bir sendikanın kurumsal geleceği, Devletle olan ilişkilerine göbekten bağlıydı. Sonuç olarak, 14.445 sayılı Yasa'nın şartları, sendika liderleri için, kendi ideolojik profillerine, bireysel görüşlerine ve konumlarından elde ettikleri kişisel yararlara rağmen, faydacı bir gerçekçiliği uygulamaları için güçlü bir teşvik içeriyordu.[18]

Gerçekte ise sendika hareketi karmaşık bir durum içindeydi. Bir yanda, üyeleri hükümet karşısında dikkatli davranmak zorundaydı, çünkü bunların yasal statüleri işçilerin çıkarlarını ve taleplerini savunabilmeleri için bir önkoşul niteliğindeydi – sendika liderliğinin başarısızlığı durumunda işçiler desteklerini çekerlerdi. Öte yanda, bunların toplumsal tabanları sağlam biçimde Peronist olduğundan, Peron ile açık bir kopuşu göze alamazlardı. Bu koşullar altındadır ki, 1960'ların birinci yarısında, metal işçilerinin genel sekreteri Augusto

---

[18] A.g.e., s. 79.

Vandor tarafından yönlendirilen sendika görevlileri ile karşı tarafta, Peron ve Peronizm içindeki en radikalleşmiş gruplar arasında yoğun bir anlaşmazlık baş göstermiştir. Sendika projesi – asla açıkça oluşturulmadı çünkü Peronizm içinde hiç kimse Peron ile açık bir meydan okuma içinde olamazdı – Peron'un tamamen törensel bir figür haline gelmesiyle ve hareket içindeki asıl iktidarın sendika liderliğine aktarılmasıyla, Peronizmin var olan politik sistem içine gitgide artan biçimde dâhil olmasını sağlayacaktı. Anlaşmazlık, çeşitli olaylar üzerinden sürdü ve 1966 bölge seçimlerinde Mendoza'da doruğa ulaştı. Burada birbiriyle yarışan iki Peronist liste vardı, biri Peron tarafından destekleniyordu, diğeri ise Vandor tarafından. Seçmenlerin oyunun çoğunu kazanma başarısı, Ortodoks Peronist listenin oldu.

Bir kere daha bu büyüyen anlaşmazlık, her şeyi alt üst eden bir oyuncunun ortaya çıkışmasıyla çapraşıklaştı. 1966'da, silâhlı güçler, Başkan Illia'yı azletti ve General Onganía'nın yönetiminde bir askerî diktatörlük başlattı. Bu, ülkenin gördüğü en baskıcı rejim değildi – bunun için 1970'leri beklememiz gerekti – fakat kesinlikle en aptal ve en etkisiz olanıydı. Yalnızca birkaç ay içinde, ülkedeki bütün ilgili güçleri, büyük iş sektörünün küçük bir bölümü dışında soğutup uzaklaştırmıştı. Bütün politik örgütleri dağıttı, sendika hareketini acımasızca bastırdı ve üniversitelere müdahale etti. İktidarlarının birkaç ayı bittiğinde, artık toplumsal talepleri ifade etmenin hiçbir kurumsal kanalının kalmadığı ve kurumsal düzenin bütünüyle dışında bir şiddetli tepkinin bu politik çıkmaza verilebilecek tek olası yanıt olduğu herkes için açıktı.

Toplumsal protestolar 1969'da, daha sonra ülkenin içlerindeki baka kentlere de sıçrayacak olan *Cordobazo* ile, yani, Cordoba kentinin silâhlı güçlerce şiddet yoluyla ele geçirilmesiyle patlak verdi. Başka gelişmeler de, hükümetle şiddetli karşılaşmalara katkıda bulundu. Öncelikle, yeni sol Peronist gerilla gruplarının – Peron bunları kendi "özel oluşumları" olarak adlandırıyordu – ortaya çıkışı vardı. Fakat, ikinci olarak, sendika hareketine karşı hükümet tarafından salıverilen baskının kendisi, Vandor'un ve artık mal getiremeyen yeni Peronist grupların manevra alanını önemli ölçüde daralttı. Bu durum sonunda Vandor'un sol Peronist gerillaların suikastına uğramasına ve

sendika hareketinin sağ ve sol kanatlar arasında bölünmesine neden oldu. Her durumda, bu gelişmelerin sonuçları açıktı: Kendisini destekleyenlerin politik yönelimlerine bağlı olarak ya sosyalist bir Arjantin'e geçişin ilk adımı olacak anti-emperyalist bir koalisyonun lideri olarak ya da halk hareketinin baş edilebilir sınırlar içinde tutulmasının ve bir sol kanat kaosu içinde yozlaşmamasının tek güvencesi olarak sunulan Peron'un merkezî rolünün pekişmesi.

> Dolayısıyla ve Peronist gerillalarla olan ilişkisi onu, Peronist sol sendika liderleriyle ilişkisine benzer bir politik belirsizlikle sarmalamış olsa da, Peron bu örgütleri, kendi dönüşünü çabuklaştıracak politik koşulları yaratmak için onaylama ihtiyacındaydı. 1971'in sonlarına kadar, Peron "benim iki elim" dediği şeyi kullanma konumundaydı. "Sağ elini" daha çok Peronist sendikalar içinde tutuyordu... Peron'un "sol eli", daha çok sol kanat gençlik örgütleri ve onun kendi "özel oluşumları" adını verdikleri tarafından temsil ediliyordu: [bu "özel oluşumlar"], öndere bağlılıklarını ilân etmiş ve onun Arjantin'e dönüşünü, ülkenin devrimci dönüşümünün başlangıç anı yapan gerilla gruplarıydı. Sürgün lider, her iki elini de gerçekten büyük bir ustalıkla kullandı. 1971 ve 1972 arasında Peron, kendi politik yeteneğini şaşırtıcı bir tarzda etkili kıldı.[19]

Bundan sonra olaylar hızlı gelişti. Eski Başkan Aramburu'nun Peronist Montoneros gerillalarınca kaçırılarak öldürülmesi, General Onganía'nın düşüşüne neden oldu. Onganía'nın yerini önce General Roberto Mario Levingston ve sonra General Alejandro Lanusse aldı. Lanusse, sonunda 1973'te, genel seçim çağrısı yaptı ve bu seçimlerde Peron, oyların çoğunluğunu alarak zafer kazandı. Ancak o zaman, Peronist eşdeğerliklerin inşa edilme biçimlerinde içkin olan, yukarıda sözünü ettiğimiz tehlikeler, kendilerinin ölümcül potansiyellerini açığa vurmaya başladılar. Arjantin'e gelince, Peron artık boş bir gösteren olamadı: Cumhurbaşkanıydı ve öyle olmakla kararlar vermek ve alternatifler arasında seçim yapmak zorundaydı. Sürgün yıllarının oyunu – bu oyun yoluyla her grup onun sözlerini kendi politik yönelimlerine göre yeniden yorumluyordu, oysa Peron'un kendisi her tür yorumdan özenli bir mesafede duruşunu koruyordu –, o bir kez ikti-

---

[19] A.g.e., s. 138-9.

dara gelince artık sürdürülemedi. Sonuçlar hızla açığa çıktı. Sağ-kanat sendika bürokrasisi bir yandan, Peronist gençlik ve "özel oluşumlar" öte yandan, hiçbir ortaklığa sahip değillerdi ve birbirlerini ölümüne düşman sayıyorlardı. Aralarında hiçbir eşdeğerlik içselleştirilemedi ve bunları aynı politik kampta tutan tek şey, bir lider olarak Peron'la kurdukları ortaklık özdeşlikti. Bunun anlamı pek azdı, çünkü Peron, her hizip için tamamen uyumsuz politik ilkeler oluşturdu. Bir süre için kendi hareketinin bütünlüğüne tutarlı bir tarzda egemen olmayı denedi fakat başarısızlığa uğradı: Antagonist ayrımlaşma süreci fazla ileri gitmişti. Peron'un 1974'deki ölümünden sonra, çeşitli Peronist hizipler arasındaki mücadele hızlandı ve ülke, kurumların hızlı çöküşü sürecinin içine yeniden girdi. Bunun sonucu ise, 1976'daki askerî darbe ve yirminci yüzyılın en zalimce baskıcı rejimlerinden birinin kurulmasıydı.

Üç popülist hareket örneği sundum, bunların hem başarılarını, hem de başarısızlıklarını göz önüne aldım ve esasen bunlar arasında, gerek farklılıkları açısından – her biri birine uzak coğrafî bölgelerden ve politik kültürlerden geliyor – gerekse bunların söylemlerinin temelini oluşturan mantıklar açısından bir karşılaştırılabilirlik olduğunu iddia ettim. Başlangıç için şunu söylememe izin verin: Bunlar, çözümlemeye tâbi tutulan değişken bileşimleri içindeki olası seçenekleri tüketmezler; her zaman farklı bileşimler ve olasılıklar olur. Daha geniş tipolojik bir betimlemeye doğru ilerleyiş, tam anlamıyla gelişmiş bir popülizm kuramının amacı ve tutkusu olmalıdır. Bu çeşitlendirilmiş tipolojiye ilerleyiş içinde, yine de kimi önkoşullar vardır ki bunları kuramsal düşünce ve ampirik çözümleme arasında bir köprü kurulunun temel gerekirlikleri olarak vurgulamam şarttır.

İlki, bu incelemede sorgulanan farklı kuramsal gelenekler, dikkat çekici bir düzenlilikle, toplumsal kimlikler sorununa herhangi bir söylemsel yaklaşımda önemli olan bir ayrımın yinelenişini gösterdiler. Dilbilimde bu, sentagma ile paradigma arasındaki ayrımdır (ya ikâme ilişkileri ya da bileşim ilişkileri temelinde kurulan kimlikler); retorikte, bu ayrım, düz-değişmece ve metafor arasındadır; politika-

da, eşdeğerlik ve fark arasında. Farklı kuramsal kayıtlar aynı ayrımın bu sürekli yeniden üretimi, açıkça bir soruna – belki de *o* soruna – işaret eder. Bununla, bir toplumsal ontoloji bugün en âcil görevi olarak uğraşmak zorundadır: Varlıklar arasında yeni bir ilişkiyi içermekte olan bu ayrımı, düşüncenin erişimine açık hale nasıl getiririz?

Ikinci olarak, eğer bu ayrım, gerçekten somut çözümlemeyi bilgilendirecekse, somut durumlardaki varlığının basitçe *izini sürmek* zorunda olduğumuz, aşkın olarak sabitlenmiş, şekil verici bir gücün gerçekleşmesi olarak düşünülemez, fakat üzerinde somut çözümlemenin ve aşkın incelemenin sonsuz biçimde birbirlerini besleyecekleri verimli bir zemin olarak görülebilir. Kuramsal etkisi olmayan ampirik bir araştırma statüsüne indirilebilecek somut hiçbir çözümleme yoktur; tersinden, kendi kategorilerinin hükmedebileceği bir artığın mevcudiyeti olmaksızın, mutlak biçimde "saf" bir aşkın inceleme yoktur – bu artık, aşkın ufku, saf olmayan bir ampirizm ile kirletir. Popülizm, politik çözümleme için, bu kirlenmenin ortaya çıkışının ayrıcalıklı yerlerinden birisidir. Çok yararlı bir makalede Margaret Canovan, popülist politikanın içinde oluşturulduğu "yok-alan"ı nitelemek için Michael Oakshott'un, kurtarıcı ve yararcı politika arasında yaptığı ayrımı kullanmaktadır.[20] Bu görüşe tamamen katılıyorum; önceki sayfalarda yeterince açık hale gelmiş olduğunu umduğum nedenlerle, kirlenmenin bu gri alanını bir tür marjinal politik fenomen olarak değil, tam da politik olanın özü olarak görüyorum.

Belki de politik deneyimimizde bir olasılık olarak doğan, postmodern "politikanın sonu" peygamberlerinin duyurduklarından kökten farklı bir şeydir: Tümüyle politik bir çağın gelişi, çünkü kesinlik işaretlerinin çözülmesi politik oyuna herhangi bir önsel zorunlu zemin vermiyor, daha çok bu zeminin kendisini sürekli olarak yeniden tanımlama olasılığını veriyor.

---

[20] Margaret Canovan, "Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy", *Political Studies*, XLVII. 1999, s. 2-16.

Son Değiniler

Şimdi gelin çözümlememizin başat sonuçlarını belirtelim. "Halk"ı toplumsal bir kategori olarak düşünmek, incelememiz boyunca almış olduğumuz bir dizi kuramsal kararı gerektirmektedir. Bunların belki de en can alıcısı, toplumsal *heterojenliğe* yüklediğimiz *kurucu* roldür. Heterojen olana bu rolü yüklemezsek, kendi bulanıklığı içinde heterojen olan, kendisi kendinde bütünüyle homojen ve saydam olan nihai bir çekirdeğin yalnızca görünürdeki biçimi olarak anlaşılabilirdi. Yani, üzerinde tarih felsefelerinin yeşereceği bir alan olurdu. Ama şâyet heterojenlik, tam tersine, ilksel ve indirgenemez ise, kendisini her şeyden önce bir *artık* olarak gösterecektir. Gördüğümüz gibi, bu artığın üstesinden elçabukluğuyla, ister diyalektik bir tersine çevrilmeyle ister başka bazı araçlarla gelinemez. Ancak heterojenlik, saf çoğulluk ya da çokluk demek değildir, çünkü bu sonuncusu, kendi öğelerinin toplamının tam pozitifliğiyle uyumludur. Benim anladığım anlamda heterojenlik, kendi tanımlayıcı özelliklerinden biri olarak bir *eksikli varlık* veya *başarısız birlik* olma boyutunu taşır. Eğer heterojenlik bir yandan nihai olarak daha derin bir homojenliğe indirgenemezse, öte yandan da basitçe bulunmayan değildir, *bulunmayan olarak bulunan*dır. Birlik, kendini yokluğunda gösterir. Görmüş olduğumuz gibi, bu bulunuş/bulunmayış'ın sonucu, heterojen topluluğun çeşitli öğelerinin ayrımsal biçimde yüklenmesi ya da üstbelirlenmesidir. Ancak elimizde kısmî nesneler vardır; bunlar, bizatihi kendi kısmilikleri aracılığıyla, hep-geri çekilen tamlığı oluştururlar. Bu tamlık, olumsal bir toplumsal inşayı gereksinir, çünkü nesnelerin kendilerinin pozitif, ontik doğalarından kaynaklanmaz. Bu bizim *eklemlenme* ve *hegemonya* dediğimiz şeydir. Bizim bu içinde bulduğumuz – ki bu inşa, salt entelektüel bir işlem olmaktan uzaktır – , "halk"ın orta-

ya çıkışının başlangıç noktasıdır. Bu ortaya çıkışın başlıca koşullarını özetleyelim. Önce "halk" gibi bir şeyin kavranabilir olması için alınması gerekli *kuramsal* kararlar dizisini, daha sonra da bu ortaya çıkışı olanaklı kılan tarihsel koşulları sıralayacağım.

1. Ilk kuramsal karar, "halk"ı toplumsal yapıya ait bir *veri* olarak değil *politik* bir kategori olarak anlama kararıdır. Bu *verili* bir grubu değil, heterojen öğelerin çoğulluğundan yeni bir fail yaratan bir kurumlaşma edimini belirtir. Bu nedenle, başından beri en küçük çözümleme birimimin, bir gönderge olarak *grup* değil, toplumsal politik *talep* olmasında ısrar ettim. Bu, benim için grup birliğinin, basitçe, çökelmiş toplumsal taleplerde billurlaştırılabilecek bir toplumsal talepler toplamının sonucu olduğu göz önüne alındığında, "Bu talepler hangi grupların *ifadesidir*?" benzeri soruların çözümlememde neden bir anlam taşımadığını açıklamaktadır. Söz konusu toplam, bütün olarak toplulukla (*populus*) güçsüz topluluklar (*pleb*) arasında özsel bir asimetri varsayar. Bunlardan sonuncusunun [*pleb*], niçin her zaman kendisini kısmen genel toplulukla özdeşleştirdiğini de açıkladım.

2. "Halk"ın bir politik aktör olarak kendine özgülüğü, *Populus*'un evrenselliğinin, *pleb*lerin kısmiliğiyle kirletilmiş olmasında yatmaktadır. Halkın inşası mantığına "popülist akıl" diyorum. Bunun özgüllüğüne iki açıdan yaklaşabiliriz: Kısmî olanın evrenselliği ve evrenselin kısmiliği. Bunlara sırasıyla değinelim. Kısmî evrensel ne demektir? Bu soruya doğru dürüst bir yanıt vermek için gerekli öğelerin hepsine sahibiz. Açık olmalı ki kısmilik, burada, neredeyse bir zıtlık ifadesi olarak kullanılmaktadır: Salt bölüntüsel anlamını yitirip tamlığın adlarından biri haline gelmiştir. Popüler talep, topluluğun olmayan tamlığını potansiyel olarak sonsuz eşdeğerlikler zinciri aracılığıyla oluşturan taleptir. Bu nedenle popülist akıl – ki gördüğümüz gibi, bütün olarak *politik* akıl ile eşanlamlıdır – politikanın sonunu müjdeleyen iki rasyonellik biçimiyle bir kırılma oluşturur: Toplumun kendi kendisiyle tamamen uzlaşmasına neden olarak politik uğrağı gereksiz kılan toplu bir devrimci olay ya da politikayı idareye indir-

geyen aşamalı bir pratik. Saint-Simon'un aşamacı düsturunun – "insanların yönetiminden şeylerin idaresine" – , Marksizm tarafından sınıfsız bir toplumun gelecek durumunu betimlemek için kullanılması, boşuna değildir. Fakat kısmî bir nesne, daha önce gördüğümüz gibi, aynı zamanda bölüntüsüz bir anlama da sahip olabilir: Bir bütün*ün* parçası değil, bütün *olan* bir parça. Bir kez bu parça/bütün ilişkisinin tersine çevrimi başarıldığında – ki bu, Lacancı *objet petit a*'ya ve hegemonik ilişkiye içkin bir tersine çevrilmedir – *populus/pleb* ilişkisi, içindeki her bir terimin aynı ânda diğerini özümlediği ve dışarı attığı yok edilemez bir gerilimin odağı olur. Bu tarihsiz gerilim, toplumun politik niteliğini, iki kutup arasında nihai bir uzlaşmaya (yani, bir örtüşmeye) götürmeyecek olan *populus*'un somutlaşmalarının çoğulluğunu pekiştirir. Bu nedenledir ki, kendisini evrenselin izlerinde göstermeyen hiçbir kısmilik yoktur.

3. Şimdi diğer açıya geçelim: Evrenselin kısmiliği. Burası, bizim çözümlememizin altında yatan asıl ontolojik seçeneğin bulanacağı yerdir. Ontolojik bir yatırım içinde hangi ontik içeriği ayrıcalıklı kılmaya karar verirsek verelim, yatırımın *izleri*, bütünüyle örtülemez. Ayrıcalıklı saydığımız kısmilik, aynı zamanda evrenselliğin zorunlu olarak yer aldığı nokta olacaktır. Anahtar soru şudur: Bu "yer alma", tikel olanın özgüllüğünü ortadan kaldırır mı, öyle ki, evrensellik sınırsız bir *mantıksal* dolayımın asıl aracı, tikellikse *ifade edici* dolayımın salt görünürdeki alanı haline gelsin? Ya da daha iyisi: Bu sonuncusu saydam olmayan bir aracı tersine saydam bir deneyime karşı konumlandırır mı, öyle ki, indirgenemez biçimde saydamsız temsil edici (olmayan) uğrak, kurucu hale gelsin? Bu son seçeneği benimseyecek olursak, hemen, "halk"ın (kendisini kavramsal olarak kapsamayan bir adaylık yoluyla kurulmuş olarak) altta yatan altyapısal bir mantığın bir tür üstyapısal etkisi olmadığını, ama politik öznelliğin kuruluşunda ilksel bir alan olduğunu derhal görürüz.

Evrensellik ve tikelliğin karşılıklı kirlenmesinin başlıca etkilerinin kimilerini burada bulunacaktır. Tikel kendisinin kısmiliğini aşkın bir evrensellik adına dönüştürmüştür. Bu nedenle, onun ontolojik işlevi,

ontik içeriğine asla indirgenemez. Fakat bu ontolojik işlev *yalnızca* bir ontik içeriğe bağlandığında mevcut olabildiğinden, ontik içerik, orada bulunan her şeyin ufku olur – ontik olanla ontolojik olanın, olumsal fakat bölünmez bir birlikte kaynaştıkları nokta. Önceki bir örneğe geri dönelim: Polonya'daki *Solidarnosc* hareketinin simgeleri, belli bir noktada, toplumun olmayan tamlığının simgeleri olmuştu. Tamlık olarak toplum onu oluşturan ontik içeriklerden öte hiçbir doğru dürüst anlama sahip olmadığı için, bu içerikler, onları bağlanan öznelere göre, *orada olan her şeydir.* Böylece bunlar, boşu boşuna beklediğimiz elde edilemez bir nihai tamlığın karşısında ampirik olarak erişilebilir ikinci iyi olasılık olmazlar. Gördüğümüz gibi bu, hegemonyanın mantığıdır. Kısmilik ve bütünlük arasındaki bu kaynaşma ânı, zaman içinde bir noktada, evrensel ve tikel iki boyuta bölüneme-yecek olan nihai bir tarihsel ufku temsil eder. Tarih, dolayısıyla, nihai bir amaca doğru sonsuz bir ilerleme olarak anlaşılamaz. Tarih, daha çok, hegemonik oluşumların süreksiz ardışıklığıdır ki bu, bunların olumsal tarihselliklerini aşan bir metin tarafından emredilemez. "Halklar" gerçek toplumsal oluşumlardır, fakat herhangi bir türden Hegelci teleolojiye kayıtlanmaya direnirler. Bu nedenle Copjec, arzu ve itki arasındaki Lacancı ayrımda ısrar etmekte kesinlikle haklıdır: Arzunun nesnesi yokken ve o, doyurulamazken, itki, kısmî bir nesneye radikal bir yatırımı gerektirir ve doyumu ortaya çıkarır. Bu, aynı zamanda daha sonra göreceğimiz gibi, politikayı toptan devrim ve aşamalı reformculuk arasındaki alternatif açısından kutuplaştıran politik çözümlemelerin asıl noktayı gözden kaçırmalarının da nedenidir: Onlardan kaçan, *objet petit a*'nın alternatif mantığıdır – yani, bir kısmiliğin olanaksız bir bütünlüğün adı olması olasılığıdır (bir başka deyişle, hegemonyanın mantığıdır).

4. Açıklığa kavuşturulacak üç noktanın eklenmesi gerekiyor. İlkin, *adlandırma* ve *olumsallık* arasındaki ilişki şimdi tamamıyla kavranabilir hale gelmektedir. Eğer toplumsal aktörlerin birliği, çeşitli özne konumlarını birleşik bir kavramsal kategori altında toplayarak sınıflandıran mantıksal bir bağın sonucu olsaydı, "adlandırma", basitçe,

birliği tamamen önsel araçlarla sağlama alınmış olan bir nesne için keyfi bir etiket seçmeyi kapsardı. Oysa eğer toplumsal failin birliği, eşdeğersel (düz-değişmeyecek) sınır birliği ilişkisi aracılığıyla bir araya gelen toplumsal taleplerin çoğulluğunun sonucuysa, olumsal adlandırma ânı, kesinlikle merkezî ve kurucu role sahiptir. Psikanalitik üstbelirlenim kategorisi, aynı yöne işaret eder. Bu bakımdan adlandırma, sınırları ve eşdeğersel bileşenleri sürekli değişen bir "halk"ın oluşumunun anahtar uğrağıdır. Söz gelimi milliyetçiliğin, popüler kimliklerin kurulmasında merkezî bir gösteren olup olmayacağı, önsel araçlarla belirlemenin olanaksız olduğu olumsal bir tarihe bağlıdır. Günümüz Irak'ı hakkında iddia edildiği gibi, "milliyetçiliğin anlamı, en iyisinden müphemdir ve öteki kolektif bağlılık biçimlerince kolayca yerinden edilebilir. Sünniler ve Şiiler arasındaki yakınlık duygularındaki güncel kabarma, aslında öz-kimliğin tava gelebilirliğini göstermektedir. Bir ulusun var oluşu – ve birinin ona ait oluşu – düşüncesi, sürekli kayan kavramlardır."[1] Aynı yazar, Stanford Üniversitesi'nden Profesör Stephen D. Krasner'den aktarıyor: "Bireyler her zaman seçenekleri var, çünkü çoklu kimliklere sahipler: Şii, Iraklı, Müslüman, Arap. Bu kimlikler repertuarı içinden hangisini seçtikleri, koşullara, tikel bir kimliğe başvurmanın artılarına ve eksilerine bağlı olmak durumundadır."[2] Boş gösteren olarak kendi rolünde ikâme edilen terim yalnızca "milliyetçilik" değildir, fakat aynı zamanda onun kendi anlamı da ona bağlanan eşdeğerlikler zincirine bağlı olarak çeşitlenecektir.

İkinci nokta, popüler kimliklerin oluşumunda duygunun yeriyle ilgilidir. Duygusal bağ, ne zaman dilin bileşimsel/simgesel boyutu, daha az kendiliğinden işliyorsa, o zaman daha merkezî hale gelir. Bu perspektiften, duygu, işleyişlerinde çok daha özgürce çağrışımsal (dolayısıyla da psikanalitik incelemeye daha açık) olan, dilin ikâmeci/paradigmatik kutbunun işleyişini açıklamada kesinlikle can alıcı önemdedir. Gördüğümüz gibi, eşdeğerlik mantığı popüler kimliklerin

---

[1] Edward Wong. "Iraqi Nationalism Takes Root, Sort Of". *New York Times*. 25 Nisan 2004, Kısım 4, s. 1.

[2] A.g.e., s. 16.

oluşumunda belirleyicidir ve bu ikâmeci/eşdeğersel işlemlerde, anlamlanmanın ve duygunun birbirine bindirilmesi en tam biçimiyle görünür durumdadır. Hatırlayacağımız gibi bu, erken dönem kitle kuramcılarının en sorunsal saydıkları ve toplumsal rasyonelliğe temel bir tehdidi içerdiğini düşündükleri boyuttur. Toplum bilimlerinin çağdaş rasyonalist yeniden inşaları içinde, yapısalcılıktan rasyonel seçim [kuramına], bu, "dilbilgisel" ve "mantıksal" hesaplamaya el veren bileşimsel/simgesel kutbun pahasına sistematik biçimde konumundan aşağıya indirilen kutuptur da aynı zamanda.

Son bir noktaya işaret etmemiz gerekiyor. Bir hegemonik oluşumdan ya da popüler düzenlenişten bir diğerine geçiş, her zaman radikal bir kırılma, bir *creatio ex nihilo* [sıfırdan yaratılma, -*ç.n.*] gerektirir. Ortaya çıkan bir düzenlemenin bütün öğelerinin bütünüyle yeni olması değildir bu, ama eklemleyici noktanın, hegemonik oluşumun etrafından yeni bir tamlık olarak yeniden kurulduğu kısmî nesnenin, kendi merkezî rolünü önceleyen bir durum içinde zaten işlemekte olan herhangi bir mantıktan çekmemesidir. Burada Lacan'ın *passage à l'acte* [eyleme geçiş]'ına yakınız; bu kavram, Gerçek etiği ile ilgili son tartışmalarda merkezî durumdadır.[3] Alenka Zupancic'in iddia ettiği gibi, "*Aktus der Freiheit*, "özgürlük eylemi", sahici etik eylem, her zaman yıkıcıdır; hiçbir zaman basitçe bir "iyileştirmenin" veya bir "reform"un sonucu değildir."[4]

Eşdeğersel/eklemleyici uğrak, her talebin diğerlerine karışmak için mantıksal herhangi bir ihtiyacından ileri gelmezken, "halk"ın yeni bir tarihsel aktör olarak ortaya çıkışı için can alıcı olan, yeni bir düzenleme içinde çoğul taleplerin birleştirilmesinin kurucu olmasıdır, türev değil. Başka bir deyişle, bu çoğulluk katı anlamda bir *eylem* oluşturur çünkü kaynağına kendisine dışsal bir şeyin içinde sahip değildir. "Halk"ın yeni bir tarihsel aktör olarak ortaya çıkışı, böylece, kendisini önceleyen durumun karşısında her zaman ihlâl edicidir. Bu

---

[3] Alenka Zupancic. *Ethics of the Real: Kant, Lacan*, Londra ve New York, Verso. 2000.

[4] A.g.e., s. 11. Zupancic, burada Kant'a atıfta bulunmaktadır. fakat Kantçı konumu bu noktada Lacan'ınkine yedirir: "Lacan'ın kendi kavramı *passage à l'acte*'in kendisi böylesi bir Kantçı jestin üzerine kurulu değil midir?"

ihlâl, yeni bir düzenin ortaya çıkışıdır. Zupancic'in Oedipus hakkında ifade ettiği gibi: "Oedipus'un eylemi, onun bir söz söyleyişi, öyle basitçe bir öfke, Öteki'ne yöneltilmiş bir meydan okuma ifadesi değildir; o, aynı zamanda Öteki'nin (farklı bir Öteki'nin) yaratılması eylemidir. Oedipus, pek de öyle, yeni bir düzenin "kurucusu" olduğu kadar "ihlâlci" değildir."[5]

Zupancic'in asıl eylem betimlemesinin çoğu bölümüyle aynı fikirde olduğum halde, görüşüm, ihlal edilen durumun doğasıyla ilgili olarak onunkinden ayrılır. Asıl vurgusu eylem tarafından meydana getirilen kırılmanın radikalliğine olduğu için Zupancic, [eylemin] kurduğu şeyin yeniliğiyle birlikte onun ihlal etme işlevini de vurgulama eğilimindedir. Fakat, benim görüşüme göre, bu onu, *passage à l'acte*'ı önceleyen durumu, gerçekte olduğundan daha kapalı ve tek parça sunmaya yöneltmektedir. Peki, ama ya bu durum içsel olarak yerinden edilmiş ve eylem öyle basitçe eski bir düzeni yenisiyle *değiştirmemiş*, fakat hiç değilse kısmen kaosun olduğu bir yere düzeni *tanıtmış* olursa? Bu durumda getirilen düzen, hâlâ yeni oldurdu fakat aynı zamanda da yitik olan şey olarak *bizatihi* düzenin kendisi olurdu. Bu Zupancic'in çözümlemesindeki anahtar bir nokta açısından önemlidir: "Eğer istencin bölünmesi ya da öznenin bölünmesi özgürlük işaretiyse de, eylemin işareti değildir. *Bir eylem içinde bölünmüş bir özne yoktur.* Antigone, kendi eyleminde bütün ya da "her şey"dir; "bölünmüş" ya da "engellenmiş" değildir. Bu, onun bütünüyle nesnenin tarafına geçmesi ve bu nesneyi arzulayan istencin yerinin "boş kalması" demektir."[6] Bu ifadede karşı çıktığım, öznenin eylemi içinde bütünüyle nesnenin tarafına geçtiği iddiası değildir. Bununla uyuşabilirim. Benim güçlüğüm, vermiş olduğum nedenlerle, *nesnenin kendisini bölünmüş görmemdir.* Eylem, bir yandan *yeni* bir (ontik) düzen meydana getirirken, öte yandan da *düzen verici* bir (ontolojik) işleve sahip olduğundan, somut bir içeriğin, bizzat kendi somutluğu aracılığıyla kendisinden bütünüyle farklı bir şeyi gerçekleştirmesini sağlayan karmaşık bir oyunun *odağıdır*: Ben buna, toplumun olma-

---

[5] A.g.e., s. 204.
[6] A.g.e., s. 205.

yan tamlığı demiştim. Bu oyunun bu karmaşıklığı olmaksızın, neden hegemonyanın ve popüler kimliklerin olmayacağını anlamak kolaydır.

5. Şimdi de, popüler kimliklerin ortaya çıkışını ve genişlemesini olanaklı kılan *tarihsel* koşulları tartışacağım. *Yapısal* koşulu zaten biliyoruz: Toplumsal taleplerin çoklaşması, yalnızca eşdeğersel politik eklemlenmelerle birlik biçimine getirilebilir olanın heterojenliği. Tarihsel koşullarla ilgili soru, dolayısıyla, şöyle olmalı: İçkin altyapısal mekanizmalar aracılığıyla toplumsal homojenliği artırma eğiliminde olan toplumlarda mı yaşıyoruz, yoksa tam tersine, heterojen kopuş ve antagonizma noktalarının artan biçimde toplumsal yeniden toplanmaların *politik* biçimlerini gerektirdiği – yani, bu ikincisinin, benim betimlediğim anlamda, daha az *altta yatan* toplumsal mantıklara, daha çok *eylemlere* dayandığı – bir tarihsel alanda mı bulunuyoruz? Bu soru pek de yanıt istemiyor. Ancak üzerinde durulması gereken şey, dengenin giderek daha fazla heterojenliğe doğru kaymasına neden olan koşullardır. Birbirleriyle içsel olarak ilişkili bir kaç koşul vardır, fakat eğer onları tek bir başlık altında toplayacak olsaydım, bu *küreselleşmiş kapitalizm* olurdu. Elbette artık kapitalizmden, temel meta formunun çelişkilerinden türemiş hareketlerle yönetilen kendine kapanmış bir bütünlük anlamamalıyız. Kapitalizmi, artık salt ekonomik bir gerçeklik olarak değil, içinde ekonomik, politik, askerî, teknolojik ve diğer belirlenimler – her biri kendi mantığıyla ve belli bir özerklikle donanmış olarak – bütünün hareketinin belirlenimine giren bir karmaşa olarak anlayabiliriz. Başka deyişle, heterojenlik kapitalizmin özünde bulunur; heterojenliğin kısmî olarak kararlı hale getirilmeleri doğası gereği hegemoniktir.

Burada daha önce sözü edilmiş sorunların tartışmasına girmeyeceğim, çünkü bu başka bir kitap gerektirir. Yalnızca çağdaş toplumlarda popülizmi düşünürken ihmal etmeyi göze alamayacağımız bazı boyutlardan kısaca, hattâ bir telgrafçı tarzında, söz edeceğim.[7] İlk ön-

---

[7] Böylesi bir tartışma, durumların ve hareketlerin tipolojisi yönünde ilerlemelidir. *Popülist Akıl Üzerine*'nin amacı daha dardır: Popülist aklın temel işleyişlerinin belirlenmesi.

ce, tartışmamın çeşitli noktalarında açılan, *kavram* ve *ad* arasındaki istikrarsız denge sorunu gelir. Toplumsal aktörlerin aykırı özne konumlarının sınırlı bir yatay çeşitlemeler alanına sahip olduğu toplumlarda, bunlar [kavram ve ad] *aynı* toplumsal aktörlerin kimliğini ifade ediyormuş gibi anlaşılabilir. Söz gelimi, aynı mahallede yaşayan, mukayese edilebilir işlerde çalışan, tüketici mallarına, kültüre, eğlenceye vb. aynı erişime sahip olan işçiler, heterojenliklerine rağmen, kendi taleplerinin hepsinin aynı gruptan yayıldığı ve onların arasında doğal ya da özsel bir bağ olduğu yanılsamasına sahip olabilirler. Bu talepler insanların yaşam deneyimleri içinde daha heterojen hale gelince, sorgulanan bunların "verili sayılan" grubun etrafındaki birliğidir. Bu noktada "halk"ı olumsal bir varlık olarak inşa eden mantıklar, toplumsal içkinlikten daha fazla özerk, fakat tam da bu nedenle, sonuçları itibariyle daha kurucu olurlar. Bu noktadadır ki, fazlasıyla yüklü bir toparlayıcı nokta olarak *ad*, grubun birliğini *ifade etmez* fakat onun *temeli* olur.

İkincisi, toplumsal bölünmenin söylemsel inşası sorusudur. İçinde antagonist sınırların eşdeğersel mantıklara oturtulduğu, popüler kimliklerin inşasının yapısal bir açıklamasını sundum. Sınırlar "halk"ın ortaya çıkışının olmazsa olmazlarıdır: onlarsız, bütün kısmilik/evrensellik diyalektiği çökerdi. Fakat eşdeğerlik zinciri daha çok genişledikçe, halkaları arasındaki eklemlenme daha az "doğaldır" ve düşmanın (sınırın öte yanına yerleştirilen) kimliği, çok daha kararsızdır. Bu, benim çözümlemem sırasında çeşitli noktalarda karşı karşıya kaldığım bir şeydir. Yerelleştirilmiş bir bağlam içinde ifade edilmiş özgül bir talebin durumunda, düşmanın kim olduğunu belirlemek görece kolaydır; ancak eğer çoklu heterojen talepler arasında bir eşdeğerlik varsa hedefinin ne olduğunu ve kime karşı mücadele ettiğini belirlemek, çok daha zor hale gelir. Bu noktada, "popülist akıl" tamamıyla işlemsel olur. Bu, benim "küreselleşmiş kapitalizm" dediğim şeyin, kapitalist tarih içinde niçin niteliksel olarak yeni bir aşamayı temsil ettiğini ve niçin betimlemiş olduğum kimlik oluşumu mantıklarında bir derinleşmeye yol açtığını açıklamaktadır. Yerinden edici etkilerde bir çoklulaşma ve yeni antagonizmalarda bir çoğalma olmaktadır ki bu nedenle, küreselleşme karşıtı hareket bütünüyle yeni bir

yolda hareket etmek zorundadır. Bu hareket, derinden heterojen toplumsal talepler arasında eşdeğerlik bağlarının yaratılmasını, aynı zamanda da ortak bir dilin geliştirilmesini savunmalıdır. Yeni bir uluslararasıcılık ortaya çıkarken, aynı zamanda da, politik arabuluculuğun kurumlaşmış geleneksel biçimlerini kullanılmaz kılmaktadır. "Parti" formunun evrenselliği, örneğin, kökten sorgulanmaktadır.

Son olarak, politik olanın statüsü sorusu gelir. Benim bakışımdan, politik olan olumsal eklemlenme – fark ve eşdeğerlik mantıkları arasındaki diyalektiğin bir başka adı – denilebilecek bir şeyle bağlantılıdır. Bu anlamda, bütün antagonizma esasında politiktir. Ancak bu durumda politik olan, söz gelimi ekonomik olandan farklı bölgesel türde bir çatışmaya bağlanmaz. Neden? İki ana nedenden ötürü. İlki, işlerin gidişini sorgulayan taleplerin, bu gidişatın mantığından kendiliğinden büyümeyip onunla bir kırılmayı içermesidir. Daha yüksek ücret talebi, kapitalist ilişkilerin mantığından türemez, bu mantığı, ona yabancı olan şeyler itibariyle – örneğin, adaleti ilgilendiren bir söylem gibi – kesintiye uğratır. Bu yüzden herhangi bir talep, kurucu bir heterojenlik varsayar – bu, bir durumun mantığını kıran bir olaydır. Bu, böylesi bir talebi politik bir talep yapan şeydir. İkinci konumda, bununla birlikte, var olan durumun karşısında talebin bu heterojenliği, nadiren özgül bir içeriğe bağlanacaktır, daha en başından itibaren, yüksek oranda üstbelirlenmiş olacaktır. Adalet açısından daha yüksek bir ücret düzeyi isteği, çeşitli başka durumlara bağlı, daha geniş bir adalet düşüncesinde kökleştirilecektir. Başka bir deyişle, saf değişim özneleri yoktur; onlar her zaman, eşdeğerlik mantıkları aracılığıyla üstbelirlenirler. Bu, politik öznelerin hep, öyle ya da böyle, popüler özneler olmaları demektir. Küreselleşmiş kapitalizmin koşulları altında, bu üstbelirlenim uzamı açık biçimde genişler.

Şu ânda popüler kimliklerin oluşumunu belirleyen mantıklar kavrayışımın ana unsurlarını sunmuş oldum. Yaklaşımımın özgüllüğü, yine de, onları, son yıllarda önerilmiş olan alternatif yaklaşımlarla karşılaştırırsam daha açık kılınabilir. İlk olarak, bunlardan temelden karşı çıktığım ikisini tartışacağım – bunlar, Slavoj Žižek ve Michael Hart ile Antonio Negri tarafından önerilenlerdir. Sonra, bu kitapta sunulana daha yakın bir görüşe geçeceğim: Jacques Rancière'e ait olana.

Žižek: Marslıları beklemek

Popüler öznelerin birliği sorusuna ilk yaklaşım, geleneksel Marksizmin yeni sürümlerinde bulunacaktır: popüler birlik, sınıf birliğine indirgenir. Žižek'in çalışmasını bu konumun temsil edici bir örneği olarak ele alacağım.[8] Žižek konu hakkındaki görüşlerini, benim çalışmanın eleştirisi boyunca sunmaktadır. Ana noktaları şunlardır: (1) Benim konumumun gerisinde yalnızca pek az gizlenmiş bir Kantçılık yatmaktadır:

> Laclau'nun temel Kantçı boyutu, bir politik ilginin olanaksız Hedefi için duyulan şevk ile onun daha alçakgönüllü gerçekleştirilebilir içeriği arasındaki kapatılamaz açıklığı kabul etmesinde yatmaktadır. ... Benim iddiam şudur: Eğer böylesi bir açıklığı politik ilginin nihai ufku olarak kabul edersek bu bizi elimizde böylesi bir ilgiye uygun bir seçenekle bırakmaz mı? Ya kendimizi çabamızın zorunlu nihai başarısızlığına körleştirmemiz – naifliğe gerilememiz ve şevke kapılmak için kendimize izin vermemiz – ya da sonucun hayal kırıklığı olacağını bile bile oyuna katılarak sinik bir mesafeli duruş edinmemiz gerekmez mi? (s. 316 – 17)

(2) Benim konumumu yanlış bir biçimde çokkültürlü kimlik politikasına yedirdikten sonra Žižek sonuca varır: "Ancak, devrim sonrası Toplum'un haklılaştırılmış yadsınması, herhangi bir genel toplumsal dönüşüm projesinin reddetmek zorunda olduğumuz ve kendimizi çözülecek kısmî sorunlarla sınırlamamız gerektiği sonucunu *haklılaştırmaz*: "bulunuş metafiziğinin" eleştirisinden anti-ütopyacı "reformist" aşamacı politikaya sıçrayış, gayrı meşru bir kısa devredir" (s. 101). (3) Klasik özcü Marksizmin giderek dağılışı tarihsel anlatısının ve yeni popüler aktörlerin çoğulluğunun ortaya çıkışının gerisinde,

---

[8] Esas olarak Žižek'in, Judith Butler, Ernesto Laclau ve Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left* (Londra ve New York, Verso, 2000) içindeki müdahalelerine atıfta bulunuyor olacağım. İzleyen atıflar metinde parantez içinde gösterilecektir. Söz konusu kitabın yazımı için oluşturduğumuz yollar gereği, Žižek'in son parçalarını, ancak ben kendiminkini yazdıktan sonra okuyabilmiştim. Bu yüzden, onun benim çalışmama son eleştirilerini, o kitabın bağlamı içinde yanıtlama fırsatım olmadı. Dolayısıyla, izleyen bölüm, belli bir ölçüye kadar, benim yanıtımdır. Ancak, Žižek'in eleştirisinin bütününü kavramamaktadır, yalnızca bu kitabın ana konusuyla ilgili bölümlerini kapsamaktadır.

Žižek'e göre, belli bir "feragât", "kapitalizmin kasabadaki tek oyun olduğunun kabulü", var olan kapitalist liberal rejimin alt edilmesi için herhangi bir gerçek çabanın reddi" (s. 95) bulunmaktadır. (4) "[K]üresel kapitalizmin, 'Sermayenin mantığının" eleştirisinden yana olanlara karşı Laclau, kapitalizmin, altta yatan ortak bir Mantığa boyun eğen homojen bir Bütünlüğün değil, heterojen özelliklerin tutarsız bir bileşiminin sonucu olduğunu iddia eder" (s. 225). (5) Son olarak, Žižek'in savının bizim farklı toplumsal kimlikler kavrayışlarımıza temel olabilecek çekirdeği: "Burada Laclau ile uyuştuğum nokta, şudur: Hegemonik bir mücadeleye dâhil olan bütün öğelerin ilkece eşit olduklarını kabul etmemekteyim: (ekonomik, politik, feminist, ekolojik, etnik vb.) mücadele dizileri içinde, her zaman *bir tanesi* [sınıf savaşı] vardır ki, zincirin bir parçası olmakla birlikte, örtük biçimde bu zincirin ufkunu üstbelirlemektedir. Evrenselin tikel tarafından böyle kirletilmesi, hegemonya mücadelesinden daha güçlüdür. ... [B]u, çok sayıda tikel içeriğin hegemonya için mücadele edeceği *alanın ta kendisini* önceden yapılandırır" (s. 320).

Şimdi bu yanlış sunumlar toplamını irdeleyelim. Başlangıç olarak, bu kitabın okuru, Žižek'in benim çalışmama ilişkin yanlış değerlendirmesini saptamakta hiç güçlük çekmeyecektir.[9] Yaklaşımımı nitelerken Žižek, "küresel toplumsal dönüşüm"ü kısmî değişimlerin karşısına koymaktadır ve bu ikincisini aşamacı reformculuğa soğurtmaktadır. Bu karşıtlık bir anlam taşımaz ve soğurulma, tamamen keyfi bir buluştur. Ben hiçbir zaman "aşamacılıktan" bahsetmedim – bu terim, benim kuramsal yaklaşımımda, yalnızca herhangi bir tür eşde-

---

[9] Bu yanlış okuma, belirtmeliyim ki. hiç de masum değildir, çünkü Žižek başka çalışmalarında benim savlarımı mükemmel biçimde anladığını göstermektedir. İşte onaylayarak şöyle söyler: "Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'un değeri, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'de, ... böyle bir antagonizma kavramı üzerine – kökensel bir travmanın, simgeleştirmeye, tamlaştırmaya, simgesel bütünleşmeye direnen olanaksız bir çekirdek üzerine- kurulu toplumsal alan kuramı geliştirmelerindedir. ...Radikal bir çözümü hedeflemek anlamında "radikal" olmamamız gerektiğini vurgularlar: her zaman uzamlar arasında, ödünç alınmış zamanda yaşarız; her çözüm, geçici ve zamansaldır, temel olanaksızlığın bir tür ertelenişidir" (*The Sublime Object of Ideology*, Londra ve New York, Verso, 1989, s. 5-6).

ğerlikle engellenmemiş bir ayrımsal mantığa ya da herhangi bir tür popüler eklemlenmeye girmeyecek zamanlı talepler dünyasına karşılık gelebilir. Popüler kimlikler, benim anladığım anlamda, her zaman bütünlükler oluştururlar. Kısmî talepler ve mücadelelerden bahsettiğim doğrudur, fakat bu kısmiliğin aşamacılıkla hiç ilişkisi yoktur: Bu kitabın yeterince açık hale getirdiği gibi, benim kısmilik kavrayışım, psikanalizde "kısmi nesne" olarak anılan şeye yakındır – yani, bir tamlık olarak işlev gören bir kısmiliktir. Bu yüzden Žižek'in ihmal ettiği, bütün bir *objet petit a* mantığıdır ki, yukarıda tartıştığım gibi bu mantık, hegemonik mantıkla özdeştir. Nesnenin "Şeyin saygınlığına yükseltilmesi"ni, Žižek politik bir olasılık olarak dışlar gibi görünmektedir. Sunduğu alternatif ise şöyledir: Ya Şeyin bizatihi kendisine erişime ya da herhangi bir bütünleştirici etki tarafından bağlanmayan saf kısmiliklere sahibizdir. Sanırım Žižek gibi bir Lacancı'nın bundan iyisini bilmesi gerekir.

Aynı nedenle, hegemonik bir ufkun kısmiliği, herhangi bir tür feragati kapsamaz. Copjec'in itkinin doyumuna sebep olduğu nesneyle ilgili savı, buraya oldukça uygun düşer. Hegemonik bir düzenleniş içindeki bir özne için bu düzenleniş, orada olan her şeydir; bir İdeal'e doğru sonsuz bir ilerleme içindeki bir uğrak değildir. Bu nedenle Žižek'in Kant'a atıfları bütünüyle yanlış yerleştirilmiştir. Kant'a göre İdea'nın düzenleyici rolü, numen dünyasına doğru sonsuz bir yakınlaşmanın sonucudur, fakat bu türden hiçbir şey, bir hegemonik özdeşleşme içinde olmaz. Neye doğru sonsuz yaklaşım? Žižek'in sunduğu alternatif – naif beklentiler ya da siniklik – , kısmî bir nesneye bir kez radikal bir yatırım yapıldığında (bir kez nesne, "Şey'in saygınlığına yükseltildiğinde") çöker. Bu nesne, her zaman kısmî olduğu halde, radikal değişmeyi ya da küresel toplumsal dönüşümü içerebilir, fakat durum böyle olduğunda bile, radikal yatırım ânı orada olacaktır. Şey bizatihi kendisi olarak, hiçbir noktada, bir nesne aracılığıyla temsili olmaksızın doğrudan dokunulabilir olmayacaktır. Gerçekten de, geçmişe dönük bir varsayım olmaktan başka böylesi bir "Şey" yoktur. Fakat nesnenin bu kısmiliği herhangi bir feragât ya da reddediş içermemektedir.

Ancak bu kuramsal anlaşmazlığın asıl kökeni nedir? Bu, sanırım,

Žižek'in çözümlemesinin, biri psikanalize ve Freud'un bilinçdışını keşfine, diğeri Hegelci/Marksçı tarih felsefesine bağlanan iki aykırı ontolojinin üstüne oturmasından dolayı, bütünüyle eklektik olduğu gerçeğinde yatar. Žižek bu ikisini bir araya getirebilmek için akla yatkın olmayan her türlü çarpıtmayı kullanmaktadır, fakat açıkça başarılı olmaktan uzaktır. Onun en çok başvurduğu yöntem, yapay benzeşimler kurmayı denemektir. Bir noktada, örneğin, kapitalizmin Lacancı anlamda, günümüz toplumunun Gerçek'i olduğunu, çünkü onun her zaman geri dönen şey olduğunu iddia eder. Fakat eğer belirsiz yinelenme Gerçek'e içkin tek özellik olsaydı, aynı biçimde soğuğun da kapitalist toplumun Gerçek'i olduğunu, çünkü her kışın geri geldiğini söyleyebilirdik. Sahici bir metaforik benzeşim – epistemolojik değere sahip olan – , kapitalizmin toplumsal simgeleştirmenin ötesinde olduğunu göstermeliydi: bu, Žižek'in kanıtlamayı olanaksız bulacağı şeydi.

Žižek'e göre, ben, kapitalizmin bir heterojen özellikler çokluğunun konjonktürel ve tutarsız bileşimi olduğunu iddia ediyorum. Söylemek gereksiz, ben asla böylesine aptalca bir şey söylemedim. Gerçekte *söylediğim* şey – ve bu bütünüyle farklıdır – , toplumsal bir oluşum olarak kapitalizmin tutarlılığının meta formuna içkin çelişkilerin mantıksal bir çözümlemesinden çıkarsanamayacağıdır, çünkü kapitalizmin toplumsal etkililiği, onun kararsız iktidar ilişkileri aracılığıyla kontrol edebildiği, fakat kendi iç mantığından türetilemeyen heterojen bir dışarıdakiyle ilişkisine bağlıdır. Başka bir deyişle, kapitalist egemenlik, öz-belirlenimsel, kendi formundan türetilebilir değildir, fakat hegemonik bir inşanın sonucudur öyle ki, onun merkeziliği, toplumdaki diğer şeyler gibi, heterojen öğelerin üstbelirlenimiden gelir. Bu nedenle, güçler ilişkisi gibi bir şey toplumda var olabilir – Gramscici anlamda "mevzi savaşı". Eğer kapitalist egemenlik salt kendi formundan çıkarsanabilseydi – eğer homojen, kendini geliştiren bir mantıkla karşı karşıya olsaydık – herhangi bir direniş tamamen gereksiz olurdu, hiç değilse bu mantık kendi içsel çelişkilerini geliştirinceye kadar (İkinci Enternasyonal Marksizminin flört ettiği bir sonuç bu ve Žižek, buna varmaya hiç de uzak değildir).

Žižek benimle olan anlaşmazlığının, kendisine göre, hegemonik

mücadeleye giren öğelerin eşit olmadığı, her zaman bir tanesinin, "zincirin parçası olmakla birlikte, tam da bu zincirin ufkunu üstbelirlediği" gerçeğinden kaynaklandığını söyler. Ona göre bunun anlamı, hegemonya mücadelesinden daha temel bir şeyin, bu ikincisinin meydana geleceği alanı yapılandıran bir şeyin var oluşudur. Hegemonya mücadelesine giren öğelerin özünde eşitsiz oldukları iddiası, kesinlikle aynı fikirde olacağım bir iddiadır – hegemonya kuramı, tam olarak bu eşitsizliğin kuramıdır. Fakat Žižek, *tarihsel* değil, *aşkın* bir sav sunmaktadır. Ona göre, her olası toplumsa bu belirleyici rol, zorunlu olarak ekonomiyle örtüşür (bu noktada, 1960'ların naif "son kertede belirlenim", "hâkim rol", "göreli özerklik" vb. ayrımlarına geri dönüyoruz). Žižek'in klasik Marksizme doğru boş jesti hakkında söyleyebileceğim ilk şey, onun Freudcu üstbelirlenim kategorisini yanlış kullanmakta oluşudur. Freud'a göre, üstbelirleyici kerte, bütünüyle kişisel tarihe bağlıdır – kendinde ve kendisince üstbelirleyici olan hiçbir öğe yoktur. Ancak eğer Žižek, şimdi bize kimi öğelerin tarihsel olarak önsel, üstbelirleyici olmaya önceden yazgılı olduğunu söylüyorsa, o zaman bütünüyle Freudcu kampı terk ediyor – aslında Jung'a daha yakın duruyor. "Ekonominin son kertede belirleyiciliğini" savunmadaki çaresizliği içinde Žižek, defalarca natüralizmin korunması gereken nihai sığınağından söz eder. Bu işe yaramaz. Kimse iki aykırı ontolojiyi bir araya getiremez. Üstbelirlenim ya sonuçları itibariyle evrenseldir – bu durumda, Copjec'in son zamanlarda yazdığı gibi, itkiler kuramı klasik ontolojinin yerini işgâl etmektedir – , ya da üstbelirlenimin içinde işlediği sınırları yasalaştırırken temel bir ontolojinin yeri haline gelen bir tam belirlenim alanınca çevrilmiş bölgesel bir kategoridir.

İroni, Žižek'in kapitalist toplumlarda ekonomik süreçlerin merkezîliğini göstermek için bu beceriksiz eklektik söyleme hiç de ihtiyacı olmasındadır. Hiç kimse bu merkeziliği ciddî biçimde reddedemez. Güçlükler, onun "ekonomiyi" toplumun temeli olarak işleyen öz-tanımlı, homojen bir kerteye dönüştürmesiyle – yani, ekonomiyi Hegelci bir açıklama modeline indirgediğinde – baş gösterir. Hakikat şudur: Ekonomi, toplumdaki başka her şey gibi, toplumsal mantıkların üstbelirleniminin odağıdır ve onun merkeziliği, toplumun maddî

yeniden üretimi, diğer kertelerden daha fazla toplumsal süreçlerde yansımalara sahip olduğu açık gerçeğinin sonucudur. Bunun anlamı, kapitalist yeniden üretimin tikel, kendini tanımlayıcı bir mekanizmaya indirgenebileceği değildir.

Burada Žižek'in yaklaşımındaki sorunların kritik noktasına erişmiş oluruz. Bir yandan, kendi dışındaki hiçbir nesneye yatırılmaksızın kendi adına hareket eden tam devrimci bir eylem kuramına bağlanır. Öte yandan, kapitalist sistem, egemen olan, altta yatan bir mekanizma olarak, kurtuluş eyleminin kırması gereken gerçekliktir. Her iki öncülden çıkan sonuç, tamamen ve doğrudan anti-kapitalist olanın dışında, geçerli bir kurtuluş mücadelesinin olmamasıdır. Kendi sözleriyle: "Anti-kapitalist mücadelenin merkezî yapılandırıcı rolüne inanıyorum."[10] Ancak sorun şudur: Anti-kapitalist mücadelenin ne olabileceğine dair hiçbir ipucu vermemektedir. Žižek, çokkültürlü, cinsiyetçilik karşıtı, ırkçılık karşıtı mücadeleleri, doğrudan anti-kapitalist olmamalarından ötürü çabucak kovalar. Sol'un ekonomiye daha doğrudan bağlı geleneksel amaçlarını da onaylamaz: daha yüksek ücret, endüstriyel demokrasi, emek sürecinin denetlenmesi, gelirin dengeli dağılımı talepleri de anti-kapitalist sayılmazlar. Luddıtelerin (makine düşmanlarının) bütün makinelerin tahrip edilmesi önerisinin kapitalizmi sona erdireceğini hayal ediyor mu? Žižek'in çalışmasında, onun neyi anti-kapitalist mücadele olarak düşündüğünü örneklendiren tek bir satır yoktur. İnsan, onun başka bir gezegenden varlıkların istilâsını mı ya da bir zamanlar önerdiği gibi, dünyayı değiştirmek yerine onun parçalanmasına neden olacak bir tür ekolojik felâketi mi beklediğini merak etmekle kalıyor.

Peki bütün tartışma nerede yanlış gitti? Tam da kendi öncüllerinde. Žižek hegemonik mantığı stratejik politik düşünceye uyarlamayı reddettiğinden, çıkmaz bir sokakta sıkışıp kalır. Bütün kısmi mücadeleleri "sisteme" (bu ne demekse) içkin olmalarından ötürü kovmak zorundadır; "Şey" elde edilebilir olmadığı için de anti-kapitalist mücadelesi için elinde hiçbir somut tarihsel aktör olmaksızın kalakalır.

---

[10] Slavoj *Žižek* ve Glyn Daly. *Conversations with Žižek* Cambridge. Polity, 2004, s. 149.

Sonuç: Žižek, herhangi bir kurtuluş öznesi kuramı sunamaz.[11] Aynı zamanda onun sistemli bütünlüğü, bir temel olarak, kapalı biçimde kendi içsel yasalarınca düzenlendiğinden, tek seçenek bu yasaların kendi sonuçlarının toplamını üretmesini beklemektir. Bundan dolayı, [sonuç] politik nihilizm.

Ancak eğer Žižek'in öncüllerinin her ikisini de sorgularsak, umut için daha fazla yer olan bir senaryo üretiriz. İlk olarak, mücadelelerin kısmiliğine değinelim. Gördüğümüz gibi, eşdeğersel aydınlatma alanı olmayan mücadele ya da talep yoktur. Žižek, çokkültürlü olanlar gibi mücadeleleri, ikincil ve tamamen var olan sistemle bütünleşebilir saymakta hatalıdır. Sorunu, hangi terimin daha temel olduğu sorusu gibi sunmak, tümüyle yersizdir. Gördüğümüz gibi merkezilik, her zaman, demokratik taleplerin üstbelirlenimiden daha fazla bir şey olmayan, popüler kimliklerin oluşumuna bağlanır. Dolayısıyla her istencin merkezîliği, Žižek'in düşündüğü gibi, onun toplumsal etkilerinin soyut geometrisi içindeki yerine değil, bir popüler topluluk içindeki öteki taleplerle somut eklemlenmesine bağlıdır. Açıktır ki, bu, bütünün "ilerlemeci" niteliğini sağlama almaz, ama içinde çeşitli hegemonik girişimlerin yer alacağı bir zemini yaratır. İkinci olarak, neden *kendiliğinden* bir anti-kapitalist mücadele gibi bir şeyin olmadığını ama belli bir kırılma noktasında çoğul mücadelelerden türeyebilen anti-kapitalist etkilerin olduğunu açıkça görebiliriz. Yalnızca devrimci hareketlerden söz edeceksek, geçen yüzyılın – Rus, Çin, Küba ya da Vietnam devrimleri değil – önemli kalkışmalarından hiçbiri kendilerini daha çok anti-kapitalist ilân etmiş değildir. Sütün "göğüs değeri" hakkındaki psikanalitik tartışmamda söylediğim şeye, burada politik bir yatırımın "anti-kapitalist" değeri olarak göndermede bulunulabilir. Ancak bir sorun kalır: "Anti-kapitalizm"in semantik içeriği nedir? Anti-kapitalizm bir boş gösteren midir – yukarıda sözü edilen eksikliğin adlarından biri – öyle ki bu durumda, "kapitalizm" anti-kapitalist hareketin bir inşası, anti-kapitalist mücadele-

---

[11] *Contingency, Hegemony, Universality* içindeki tartışmamız sırasında. Žižek'ten, ona göre kurtarıcı öznenin kim olduğunu ve tartışmanın daha çok politik, daha az "metafizik" temeller üzerinde sürebilmesi için hangi genel stratejik çizgiyi önerdiğini belirtmesini defalarca rica ettim. Hiçbir yanıt gelmedi.

lerin eşdeğerlikler kampının birliğini kuran sınırın "öteki tarafı"dır? Ya da kapitalizm daha çok bütün sistemin altına yatan mantığı mıdır – ki bu durumda, anti-kapitalizm yalnızca kapitalizmin kendisinin mantığının içsel etkisi olurdu? Burada Žižek'i benden neyin ayırdığını tam olarak görebiliyoruz. Žižek, tam içkinlik alanında kalırken – ki bu, Hegelci terimlerle, yalnızca mantıksal bir içkinlik olabilir – bana göre, olumsuzluk uğrağı (radikal yatırım, temsilin bulanıklığı, nesnenin bölünmüşlüğü) indirgenemez. Bu nedenle, benim için, merkezî tarihsel aktör – ki kimi durumlarda ampirik olarak bir "sınıf" olabilir – her zaman bir çeşit "halk" olacaktır, oysa, Žižek için, bu her zaman bizatihi bir "sınıf" olacaktır. O, bu bakımdan Lacan'a olduğundan çok Hegel'e yakın olduğu halde, sanırım ben, Hegel'den çok Lacan'a daha yakınım.

Hardt ve Negri: Tanrı getirecek

Žižek, toplumsal aktörlerin kimliğini son kertede belirlenimin "tarihsel önseli" içinde oturturken, Hardt ve Negri böylesi bir aşkın ontolojik ayrıcalığa yormaktan kaçınmaktadırlar.[12] Onlar için, bütün toplumsal mücadeleler, bağlantısız da olsalar, "çokluk" dedikleri bir kurtarıcı öznenin kurulmasında yakınlaşırlar. Şimdi, onların "çokluk"larıyla benim bu kitap boyunca "halk" dediğim şey arasında görünüşte belli bir benzeşim vardır, fakat bu benzeşim tamamen yapaydır. Hardt ve Negri'nin yaklaşımlarının ana özelliklerini, araştırma konumuzla ilgisi ölçüsünde düşünelim. Başlangıç noktaları, Deleuzecü/Nietzscheci içkinlik kavramıdır ki Hardt ve Negri bu kavramı, modern zamanların laikleşme sürecine bağlamaktadırlar. Laik bir içkincilik, ancak, evrensel bir mekanizmanın işleyişini ve belli bir noktada evrensel tarihsel aktörün ortaya çıkışını gerektirir. Ancak her şey, bu evrenselliğin kısmî politik olarak inşa edilmiş bir evrensellik ya da altta yatan kendiliğinden bir evrensellik olarak anlaşılma biçimine bağlıdır. Radikal içkincilik, belli ki yalnızca ikinci durumla uyum-

---

[12] Michael Hardt ve Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000.

ludur ve Hardt ve Negri kararlılıkla bunu benimserler. Önceki konum – ki benimkidir – , toplumsal temeli parçalayan ve saf içkinliğe indirgenemez bir olumsuzluk ister. Radikal içkinlik, Hardt ve Negri'ye göre, en yüksek görünebilirlik noktasına, İmparatorluğun, sınırları olmayan ve – eski emperyalizme aykırı biçimde – merkezî olmayan bir varlığın, kurulmasıyla ulaşır. Bu biçimden yoksun ama kendinden tanımlı tamlığın özellikleri, İmparatorluğun mezar kazıcısı olarak çokluğa, Marx'ın kapitalizm tarafından, evrensel sınıf proletaryanın ortaya çıkışına bir prelüd olarak meydana getirilmiş evrenselleşme betimlemesini andıran bir biçimde, geçirilir. Modern zamanlarda egemenlik, çokluğun tarihsel bir yenilgisi olurdu, çünkü kralların mutlak iktidarının yeniden kurulmasını ve çokluğun birliğinin yaratılmasını olanaklı kılan tek mekanizma olan bu kendiliğinden yakınsamayı engelleyecek olan temsil mekanizmalarını gerektirirdi. Bu birleştirici mekanizma nasıl işler? *İmparatorluk*'a göre, bu mekanizma herhangi bir politik arabuluculuğu içermez. Yazarlara göre baskılananların isyan etmesi doğal olduğu için, bunların birliği de basitçe kendiliğinden bir yakınlaşma eğiliminin ifadesidir. Birlik, Cennet'ten bir armağan olarak, onların kuramında bizim hegemonik eklemlenmeye ayırdığımız yeri işgâl eder. Dikey olarak ayrılmış mücadeleler yatay olarak bağlanma gereksinimi içinde olmadıklarından, her politik inşa kaybolur. Çokluğun ortak bir amaç etrafında birleşmesini sağlayan tek ilke, Hardt ve Negri'nin "karşı olmak" adını verdikleridir: bu, her şeye, her yerde karşı olmak meselesidir. Amaç, evrensel *terk ediştir*. Bu süreç, zaten, sınırların bir tarafından diğer tarafına insanların göç benzeri kök salma hareketleri aracılığıyla sürmektedir.

Bu kuramsal dizi hakkında ne düşünmeliyiz? İnsan, bütün çözümlemenin yapaylığı karşısında şaşırmaktan kendini alamıyor. Onun bariz zayıflıklarına işaret etmektense, gelin bunların kaynaklarına inelim, çünkü bunlar basit yanılgılar değil, gerçek ve önemli sorunlarla yanlış yollarla ilgilenmenin sonuçlarıdır. Önce "karşı olmak" kategorisini ele alalım. Görünür değerinde, pek anlam ifade etmez: insanlar her şeye, her yerde karşı değillerdir. Ancak eğer Marx'ı kendi ifademizle anlatarak, "rasyonel çekirdeği mistik kabuğundan çıkarmaya" çalışırsak, bu beceriksiz ifadenin gerisinde önemli bir sorunun yattı-

ğını görürüz, bu kitapta "toplumsal heterojenlik" açısından ele almaya çalıştığım sorun. Marx'a göre devrimci öznenin – proletaryanın – birliği, kapitalizm altındaki toplumsal yapının yalınlaştırılmasından kaynaklanan özsel bir homojenliğin ifadesiyken, Hardt ve Negri'nin çokluğu, toplumsal aktörlerin heterojenliğini yadsımaz, ne de birliği, Žižek gibi bir mücadelenin bütün diğerleri üzerinde aşkın biçimde kurulmuş öncelliğine dayandırır. "Halk" kavrayışımda, aynı zamanda, toplumsal taleplerin temel heterojenliğini ve bunların kolektif varlıklarda yakınlaşmalarını da kabul ettim ki bunlar, kendi eklemlenmelerinden ayrı alta yatan herhangi bir mekanizmanın ifadesi değildirler. "Karşı olmak" kavramı bile, somut bir göndergesi olmaksızın, silik bir tarzda, benim "boş gösterenler" adını verdiğim şeyi akla getirmektedir. Bu durumda fark nerede yatmaktadır? Çok yalın biçimde, eklemlenme sorununa farklı yaklaşımlarımızda. Bana göre birliğin heterojenlikten doğması, eşdeğerlik mantıklarının kurulmasını ve boş gösterenlerin üretilmesini varsayar. *İmparatorluk*'ta bu, insanların baskıya karşı doğal mücadele eğilimlerinden kaynaklanır. Birisinin buna Cennet'ten bir armağan ya da içkinliğin bir sonucu demesi hiç fark etmez. *Deus sive Natura* (Tanrı ya da Doğa) Önemli olan, Hardt ve Negri'nin bu soruna yaklaşımlarının onları politik süreci hafife almaya yöneltmiş olmasıdır. Eğer doğal bir isyan eğilimi varsa, isyanın öznesinin politik inşasına hiç ihtiyaç yoktur. Fakat toplum, bu basitleştirici ifadenin izin verdiğinden çok daha karmaşıktır. İnsanlar, hiçbir zaman sadece "karşı" değillerdir, fakat bazı şeylere karşıdırlar bazılarına da taraf. Üstelik daha geniş bir "karşısındalığın" – daha genel bir kimliğin – kuruluşu, yalnızca uzatılmış bir politik konum savaşının (ki kuşkusuz başarısız olabilir) sonucudur. İçsel iktidar kutuplarının kaybolduğu merkezsiz bir emperyal bütünlük – bir çeşit Spinozacı ebediyet – resmine gelince, bu daha iyiye gitmez. Yalnızca, 9 Eylül'den beri uluslararası sahnede neler olduğuna bakmamız gerekir.

Hardt ve Negri'nin tartışmalarının bir başka boyutu için de benzer şeyleri söylemek mümkün. Tartışma, kesinlikle taktikleri stratejiye ayrıcalıklı sayar. Bunun içinde yine uyuşacağım bir şey var. Sosyalist gelenek, uzun dönemli kestirimleri olanaklı kılan zorunlu yasa-

ların işleyişine dayanan bir tarih anlayışının ve onun toplumsal fail-lerin katı sınıf konumları etrafında kuruldukları kavramının sonucu olarak, taktiklerin stratejiye tam bağımlılığını savunmuştur. Ancak bugün, geleceğin olumsal çeşitlenmelere açık olduğunun görülmesi ve toplumsal aktörlerin heterojenliğinin giderek daha çok tanınması nedeniyle, strateji ve taktikler arasındaki ilişki tersine dönüyor: Stratejiler, zorunlu olarak, daha kısa dönemlidir ve taktik müdahalelerin özerkliği artmaktadır. Ancak bu, Hardt ve Negri'yi aşırı – ve benim görüşüme göre yanlış – bir sonuca itmiştir: Strateji bütünüyle ortadan kalkarken, bağlantısız taktik müdahaleler kasabadaki tek oyuna dönüşür. Bir kez daha, ancak zamanlı dikey mücadeleler, militan bir ilginin nesneleri olarak tanınırlarken, bunların eklemlenmesi, Tanrı'ya (ya da Doğa'ya) kalır. Başka bir ifadeyle, elimizde tam politika tutulması vardır. Hardt ve Negri'nin yaklaşımları, 1960'lardaki İtalyan *operaismo*'sunun [bir işçicilik biçimi] en kötü sınırlılıklarını gösterir.

Žižek'in yaklaşımını Hardt ve Negri'ninkiyle karşılaştıracak olursak, her iki durumda da bulduğumuz şey, bunların kuramsal ve politik çıkmazlarının aynı kuramsal kökten geldiğidir: Bunların bir ya da bir başka içkinlik biçimine – kabul edelim ki her iki durumda farklı olan bir içkinliktir bu – nihai bağımlılıkları. Žižekin durumunda, belirttiğim gibi, Hegelci türden bir mantıksal içkinlikle uğraşmaktayız. Bu, onun, toplumsal pürüzlülüğü bir toplumsal önselin aşkın düzeyine aktarma çabasına yansır. Gerçekte, Žižek'in düşüncesi, onun daha erken dönem çalışmalarının yüreklendirici vaatlerinin hepsinden geriye çark etmektedir. Onun, burada tartıştığım adlandırma sorusuna öngörülü yaklaşımı, ad verme, nesnenin daha önceki aşkın kuruluşunda sınırlarını bulur bulmaz – ki bu sınırlar hiçbir adlandırma tarafından ihlâl edilemez – üstünlüğünün çoğunu yitirir. Žižek, duygunun temel rolünü de koruyamaz. Eğer önsel bir çerçeve, hangi varlıkların *radikal* yatırımın nesneleri olacağını belirliyorsa, bir *objet petit a* üzerine *radikal* yatırım da olamaz. Son olarak Žižek, olumsuz açısından da görüşünü değiştirmiştir. Benim, sosyal kuram alanında Lacancı Gerçek'in yeniden ortaya çıkışı olarak gördüğü antagonizmanın indirgenemez olumsuzluğu çözümlememi coşkuyla karşılamıştı. Şimdi

ise bana karşı, antagonizmanın öznelerinin belirlenmesinin tarihin önsel morfolojisince dikte edildiği tezini savunuyor. Bu, Simgesel'in Gerçek'in içerisinde işleyebileceği sınırları oluşturan nihai bir çerçeve olduğunu söylemekle aynı anlamdadır; kesinlikle Lacancı değildir. Žižek'in projesi, onun her zamanki fıkralar, söz oyunları ve çapraz atıflar ordusunun güçlükle saklayabildiği bir eklektizmin içine düşmektedir.

Hardt ve Negri'nin çalıştıkları içkinlik, Hegelci değildir, Spinoza-Deleuze çizgisindedir. Žižek'in Lacancı tereddütlerini paylaşmazlar, bu yüzden bu bakımdan daha tutarlı ve daha az eklektik başarırlar. Fakat kesinlikle bu nedenle, tamamen içkinci bir yaklaşımın sınırlılıkları, onların çalışmasında Žižek'inkinden daha açık görülür. Yukarıda söylediğim gibi *İmparatorluk*'un yazarları, toplumsal antagonizmaların kaynağına ilişkin tutarlı bir açıklamaya sahip değillerdir. En çok yapabildikleri, bir çeşit Spinozacı *conatus* (girişim) olarak, insanların doğal ve sağlıklı isyan etme eğilimlerini varsaymaktır. Fakat bu varsayımın temellenmemiş bir *komut* olarak sunulmasının, onların kuramı açısından birkaç ciddî sonucu vardır ki bunların bir bölümünü zaten işaret ettim. İlk olarak yazarlar, çokluk içindeki birliğe yönelik işleyişleri hafife alma eğilimindedirler. Bu eğilimlerin yengici ve abartılı biçimde iyimser bir öngörüsüne sahiptirler, insan, onların yaklaşımları temelinde bu eğilimlerin sanal mı yoksa gerçek mi olduklarına asla karar veremiyor da olsa. İkinci olarak ve aynı nedenle, İmparatorluk içinde süren çatışmaların önemini azaltma eğilimindedirler. Fakat üçüncüsü ve en önemlisi, İmparatorluk'tan çokluğun iktidarına götürecek kırılmanın doğasına ilişkin herhangi bir tutarlı görüş sunmayı başaramamalarıdır. Kuşkusuz, devrimci bir kırılmanın fütürolojik tarifinden değil ama daha temel bir şeyden söz ediyorum: Bu devrimci kırılma neyi kapsayacak? Açıklamanın bu başarısızlığının – ki toplumsal politik çözümleme açısından ciddi sonuçları vardır – *İmparatorluk'a* özgü olmadığını, açıklamaları *kırılma* ve *süreklilik* arasındaki karar verilemez alanda hep tedirginlikle asılı kalan herhangi bir radikal içkinci yaklaşımda da içkin olduğunu savunurum. Hegel'in diyalektiği, iki kutupsal uğrağı bir birlik içinde yeniden bütünleştirmeye muktedir bir sentezi sağlamak konusunda başarısızdı.

Žižek'in çözümlemesinde bulduğumuz güçlüklerin çoğu, yine bu konuya atfedilebilir.

Bu zorluklar, radikal içkinlik alanında çözülemezler. İhtiyacımız olan şey, o halde bir zemin değişikliğidir. Bu değişiklik, bununla birlikte, tam oluşmuş bir aşkınlığa geri dönüşü kapsayamaz. Toplumsal zemin, benim görüşüme göre, bütünüyle içkin olarak ya da aşkın bir yapının sonucunda yapılanmaz, fakat *başarısız aşkınlık* diye adlandırabileceğimiz bir şey aracılığıyla yapılanır. Aşkınlık toplumsalda yokluğun varlığı biçiminde görünür. Toplumsal bir kurucu eksiklik etrafında örgütlenir. Buradan çözümlememizi biçimlendirmiş ana kavramlara, olmayan tamlık, radikal yatırım, *objet petit a*, hegemonya vb., nasıl geçebileceğimizi görmek kolaydır. Bu, kuramsal kategoriler olarak *çokluk* ve *halk*'ın birbirlerine eşlik etmeyi bıraktıkları son noktadır. Şimdi "halk"ın özgüllüğünü düşünme konusunda bir başka çağdaş çabaya – ki bana göre en önemlilerden biridir – geçeceğim.

Rancière: halkın yeniden keşfi

Rancière, kendi "halk" kavramını nasıl kurar? Politik felsefe ve politika arasındaki can alıcı bir anlaşmazlığa işaret ederek başlar: Birincisi, ikincisinin kuramsal bir tartışması değildir, ama onun bozguncu toplumsal sonuçlarını etkisizleştirme girişimidir. Uyuşmazlık nerededir? Esas olarak, iyi, düzenli bir topluluk düşüncesi kendi parçalarını bir bütüne tâbi kılmasına, yani onları parça *saymasına* bağlıyken, bu kabulde paradoksal bir parça olması, parça olma halini yitirmeksizin kendini bir bütün olarak sunan bir parçanın mevcut olması gerçeğindedir. Bu nasıl olur? Rancière çözümlemesine, klasik Yunan felsefesindeki topluluk kavramı üzerine düşünerek başlar. Orada, ticarî değiş tokuşları ve ceza yasasında cezaların kararlaştırılmasını yöneten *aritmetik* eşitlik kavramına dayanan bireyler arası ilişkilerle bütün ekonomisi içindeki her parçaya belli bir işlev yükleyen *geometrik* uyum kavramı arasında bir karşıtlık bulur. İyi, düzenli bir topluluk, içinde geometrik ilkenin nihai yönetici rolünü oynadığı topluluktur. Faillerin işlevlere göre bu olasılığı, bu dağılımı – ya da sayılmaları – bir sıra dışılık tarafından kesintiye uğratılır: Özünde sayılamaz olan ve

böylece sayma ilkesinin kendisini bozan bir şeyin ortaya çıkışıyla. Bu, *demos*'un – "halk"ın – ortaya çıkışıdır, *demos*, bir parçayken aynı zamanda bütün olma iddiasındadır.

Politika'da Aristoteles, topluluğun üç *axiai*'sini saptamaya çalışır: Az sayıdakilere ait olan zenginlik (*oligoi*), *aristoi*'ye ait olan erdem ya da mükemmellik ve herkese ait olan özgürlük. Buradaki güçlük, Rancière'in işaret ettiği gibi, bu üç ilkenin, tutarlı bir ontolojik sınıflandırma içindeki bölgesel kategoriler olmamalarıdır. Zenginlik, nesnel olarak belirlenebilir bir kategoriyken erdem, biraz daha az öyledir ve "halk"ın özgürlüğüne geldiğimizde ise, tikel bir belirlenebilir yerleştirime sahip olmayı kesen bir alana girmiş oluruz. Özgürlük, aksiyolojik bir kategori olarak, aynı ânda, genelde topluluğun üyelerinin bir yüklemi ve belli bir grup insanın *tek* tanımlayıcı özelliğidir – tek toplulukçu işlevidir. O halde, rolü, evrenselliği somutlaştırmak olan bir tikelliğe sahibiz. Bu, geometrik iyi topluluk modelinin bütününü bozar. Hem *populus* hem *pleb* olarak "halk" arasında tanımladığımız muğlâklık, Rancière'in ne hakkında konuştuğunu anlamımıza yardımcı olmaktadır. Bir kez bu noktaya eriştiğimizde, onun *polis* ve *politika* arasında yaptığı ayrımı tam olarak kavrayabiliriz: Polis, toplulukçu bir bütün içinde bütün farkların kısmiliklere indirgenmesi – farkı salt tikellik olarak anlama ve evrensellik anını saf, kirlenmemiş bir kerteye atfetme (Platon'un filozof kralı, Hegel'in devlet bürokrasisi, Marx'ın proletaryası) – girişimini kapsarken, politika yok edilemez bir bozulmayı, eşzamanlı olarak bütün gibi işlev gören bir parçayı içerir. Geleneksel olarak politik felsefenin görevi, *politikayı polise* indirgemek olmuşsa da, sahici politik düşünce ya da pratik, politik uğrağın, polisleştirilmiş toplumsal çerçevelere hapsinden kurtarılmasını kapsar.

Rancière'in çözümlemesinde, benimkine çok yakın iki boyut mevcuttur. İlkin, bütün gibi işlev gören parça üzerindeki vurgu: Hegemonik işleyişe içkin pürüzlülük olarak nitelediğimiz şey, Rancière tarafından, sayı ilkesinin kendisini bozan ve böylece bu kurucu olanaksızlık etrafında süregelen bir dizi işlem olması anlamında politikanın ortaya çıkışını mümkün kılan bir sayılamaz biçiminde kavramlaştırılıyor. İkincisi Rancière'in, bir tikel belirlenim olarak evrensel bir

dışlama – bizatihi dışlama ilkesinin kendisi – yapısında bir şeye sahip olan sınıf olmayan sınıf kavramı, benim "boşluk" dediğim şeyden çok uzak değildir. Tikel mücadelelerin evrensel işlevlerini, kendi tikelliklerini aşan simgesel bir anlamla donatıldıkları zaman keskin biçimde algılamaktadır. Örneğin, 1849'da yasama organı seçimlerinde oy verme denemesinde eylemi aracılığıyla genel oy hakkı ve kendisinin evrensel olandan cinsiyetiyle dışlanması arasındaki çelişkiyi açığa vuran Jeanne Deroin'ın durumuna atıfta bulunur. Benzer biçimde, belgelenmemiş göçmen işçiler, işçi kimliklerinden sıyrılmış ve tamamen etnik bir kimliğe indirgenmiş durumda, onları sayılanın parçası kılacak politik öznellik biçimlerinden yoksun bırakılırlar.

Pek çok bakımdan benim çözümlemem Rancière'inkine yakın olsa bile, ondan iki noktada ayrılır. İlk olarak "boşluğu" kavramlaştırma tarzlarımız farklıdır: Rancière, haklı olarak politik uyuşmazlığın "çıkarlar"ın uyuşmazlığından, bu ikincisinin her zaman sayılabilir olanın kısmiliğinin egemenliği altında olması söz konusuyken, birincisinde sayılabilirlik ilkesinin kendisinin tehlike altında olması ölçüsünde, farklı olduğunu savunur. Savını, bu noktaya kadar tamamen onaylıyorum. Fakat bunun anlamı, (Sol'un bakış açısından) "halk"ın tarihsel bir aktör olarak ilerici bir kimliğin etrafında kurulacağının hiçbir garantisinin olmayışıdır. Kesinlikle sorgulanan şeyin sayılan şeyin *ontik* içeriği değil, sayılabilirliğin kendisinin *ontolojik* ilkesini olmasından ötürü, bu sorgulamanın benimsediği söylemsel biçimler geniş ölçüde belirsiz olacaktır. Rancière, inanıyorum ki, politikanın olabilirliğini özgürleştirici politikanın olabilirliğiyle, diğer alternatifleri göz önüne almaksızın, fazlaca özdeşleştirmektedir – bu öteki alternatifler, örneğin, sayılmayanın bunların sayılamazlıklarını benim ya da Rancière'in politik olarak savunduklarımıza ideolojik olarak aykırı biçimlerde (Faşist bir yönde örneğin) inşa edilenler. Faşist bir alternatifin, bütünüyle sayılabilir olanın alanında oturduğunu düşünmek, tarihsel ve kuramsal olarak yanlış olacaktır. Alternatifler sistemini incelemek için, Rancière'in şu âna dek atmadığı adımı atmak durumundayız: yani, sayılamazlığın yol açtığı temsil biçimlerinin soruşturulması. Olanaksız ama zorunlu nesneler her zaman temsil alanına erişmenin yollarını – bozulmuş biçimde hiç kuşkusuz – bulurlar.

Benim görüşlerimin Rancière'inkilerden bir parça ayrıldığı ikinci nokta, "halk"ın kavramlaştırılmasındadır. Şunu belirtir:

> Onlara diğer kesimlerce yapılan yanlış adınadır ki halk bütün toplulukla özdeşleşir. Payı olmayan her kimse – eski zamanlarda yoksullar, üçüncü zümre, modern proletarya – gerçekten de, hepsinden ya da hiçbirinden öte herhangi bir paya sahip olamaz. Bunların üstünde, payı olmayanların bu payının, her şey olan bu hiçbir şeyin varlığı aracılığıyladır ki topluluk, politik topluluk olarak var olur – yani, temel bir tartışma tarafından, topluluğun parçalarını onların "haklarından" bile daha çok saymayla ilgili bir tartışma tarafından bölünmüş olarak. Halk, diğerleri arasında bir sınıf değildir. O, topluluğa zarar veren ve kendisini bir âdil olanın ve olmayanın "topluluğu" olarak kuran uygunsuzların sınıfıdır.[13]

Popüler öznelliğin oluşumuyla ilgisi ölçüsünde bu çözümlemeyi onaylayabilirim. Rancière'in "halk"ı oluşturan figürleri sıralayışı çok açıklayıcıdır: Açıktır ki, sosyolojik bir betimlemeyle, tikel yerlere sahip olan toplumsal aktörlerle ilgilenmiyoruz, çünkü "halk"ın varlığı, işlev ve yer arasındaki bütün geometrik farklılaşmaları yıkar. Gördüğümüz gibi, eşdeğersel bir mantık çok farklı grupları, bunlar antagonist sınırın aynı tarafında oldukları sürece kesebilir. Rancière tarafından tarif edildiği biçimiyle proletarya kavramı, "halk"ın kimliğinin sosyolojik olmayan doğasını vurgulamaktadır. Böylece,

> Proletarya, ne elişçileridir ne de emekçi sınıflardır. Bunlar, yalnızca hesabı olmayanlar olarak sayıldıklarının ilanında var olan sayılmayanlar sınıfıdır. *Proleter* adı, ne bir bireyler çokluğunca eşit biçimde bölüşülen bir dizi edinimi (el emeği, endüstriyel emek, yoksulluk, vb), ne de bu bireylerin üyesi olacakları bir ilkeyi somutlayan bir ortak bedeni tanımlar. ... "Proleter" öznellik, bir uygunsuz özne tanımlar. (s. 38)

Rancière'de, yine de, çözümlemesinden çıkarılabilecek önemli kuramsal sonuçları sınırlandıran bir belirsizlik vardır. Kendi proletarya kavramıyla grubun sosyolojik betimlemesi arasındaki her bağı ti-

---

[13] Jacques Rancière, *Disagreement: Politics and Philosophy*, çev. Julie Rose, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999, s. 9. İzleyen atıflar metinde parantez içinde verilecektir.

tizlikle kestikten sonra, âniden belli sosyolojik kabullerde bulunmaya başlar. Örneğin, politikanın kurumlaşmasını sınıf mücadelesinin kurumlaşmasıyla özdeşleştirir. Doğru, bu ifadesini hemen nitelendirir: "Proletarya bütün sınıfların çözülüşü olduğu kadar sınıf değildir; bu onun evrenselliğini kuran şeydir, Marx'ın söyleyeceği gibi. ... Politika, gerçekten sınıf olmayan sınıflar arasındaki uyuşmazlığın dekorudur. "Sahici" sınıflar, toplumun gerçek parçaları, işlevlere karşılık gelen kategorilerdir ya da öyle olmalıdırlar" (s. 18). Fakat bu ifade yeterli olmaz. Marx'a atıf, özellikle yardımcı değildir, çünkü Marx'a göre proletaryanın merkeziliği ve bütün sınıfların çözülüşünü imlemesi, kesin sosyolojik terimlerle betimlenmiş bir sürecin sonucudur: kapitalizm altında toplumsal yapının yalınlaşması. Gerçek işçilerle proleterler arasındaki ilişki, Rancière'e göre olandan çok daha içtendir. Kuşkusuz Rancière'e göre sınıf savaşı ve politika ayrılamazken, Marx'a göre politikanın yok oluşu ve devletin ortadan kalkması, sınıfsız bir toplumun kurulmasında birlikte önemlidir. Marx'a göre, artan toplumsal homojenlik proleter bir zaferin önkoşuluydu, oysa Rancière için indirgenemez bir heterojenlik, bizatihi, popüler mücadelelerin koşuludur.

Bu düşüncelerden hangi sonuçları çıkarabiliriz? Sınıf mücadelesinden, onun sınıf olmayan sınıfların kavgası olduğunu eklemek için söz etmenin anlamını göremiyorum. Gramsci'de bulunan başlangıç niteliğindeki "sınıflardan" "ortak iradelere" geçişin tamamlanması gerekir. Ancak o zaman Rancière'in verimli çözümlemesinin potansiyel sonuçları erişilebilir olur.

Bitirme zamanı geldi. Projemi, tartıştığım üç yaklaşımla karşılaştırmak, onun özgül doğasını ve boyutlarını daha görünür hale getirdi. Zizek'e karşı, bütün politik kimliklerin üstbelirlenmiş doğasının, aşkın bir ufukta önsel olarak belirlenmediğini, her zaman somut süreç ve pratiklerin sonucu olduğunu savunuyorum. Bu, ad vermeye ve duyguya kendi kurucu rollerini veren şeydir. *İmparatorluk*'un yazarlarında karşı, eklemlenme ânının, geçmişte savunulmuş basit formüllerden – parti aracılığı gibi – çok daha karmaşık olmasına rağmen, il-

gisinden ve merkeziliğinden hiçbir şey kaybetmediğini öne sürmekteyim. Rancière'e gelince, yanıt çok daha zor, çünkü yaklaşımının merkezî önermelerinden bazılarını paylaşıyorum. "Halk", benim için olduğu kadar onun için de politikanın merkezî kahramanıdır ve politika, toplumsal olanı tam olgunluğa erişmiş bir toplumda, kendi kesin ayrımları ve işlevleriyle tanımlanan bir varlık içinde, billurlaşmaktan alıkoyar. Bu nedenle, benim görüşüme göre, toplumsal antagonizmaları ve kolektif kimlikleri kavramlaştırmak çok önemlidir ve "sınıf savaşı" gibi kalıplaşmış, neredeyse anlamsız formüllerin ötesine geçme ihtiyacı, çok zorlayıcıdır.

Entelektüel çalışmada, Leonardo'nun "direngen özen" dediği bir etik zorunluluk vardır. Pratik koşullarda – ve özellikle insan, hep duyguyla aşırı yüklenmiş politik sorunlarla uğraştığında – bunun anlamı, insanın kimi ayartmalara direnmek zorunda oluşudur. Bunlar tek bir formül içinde toplanabilir: Sözcüklerin terörüne asla yenik düşme. Freud'un yazdığı gibi, insanın yüreksizliğe ödün vermekten kaçınması gerekir: "İnsan hiçbir zaman bu yolun nereye götürdüğünü bilemez; önce sözcüklere teslim olunur, sonra da azar azar maddeye."[14] Bu yüreksizliğin bugünü kapsayan başat formlarından birisi, çözümlemenin etik kınamayla yer değiştirmesidir. Kimi konular, Faşizm ya da Yahudi Katliamı gibi konular, bu tür bir uygulamaya özellikle yatkındır. Elbette Katliamı kınamanın yanlış bir yanı yok. Sorun, kınamanın açıklamanın yerini almasıyla başlar ki bu, bazı fenomenlerin, herhangi bir rasyonel biçimde kavranabilir bir nedenden yoksun sapkınlıklar gibi görülmesi durumunda ortaya çıkmaktadır. Faşizmi anlamaya, onu, herhangi bir rasyonel açıklamanın ötesinde bir şey olarak değil, çağdaş toplumlara içkin içsel olasılıklardan biri olarak gördüğümüzde ancak başlayabiliriz. Aynı şey, olumlu duygusal çağrışımlara sahip olan terimler için de olmaktadır. Sol'da, "sınıf savaşı", ekonominin son kertede belirleyiciliği" ya da "işçi sınıfının merkeziliği" gibi terimler, duygusal olarak yüklü fetişler işlevi gö-

---

[14] Sigmund Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, içinde *The Standard Edition of teh Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Der. ve Çev.: James Strachey vd., Londra, Hogarth Press, 1953-1974, C. 18, s. 91.

rürler – ya da son zamanlara kadar gördüler. Bunların söylemsel çekicilikleri azaltılamamakla birlikte, anlamları giderek daha az açık hale geldi.

Bugün gördüğüm biçimiyle – burada alçakgönüllü bir katkıda bulunmaya çalıştığım – politik entelektüel görev, övgüleri ve kınamaları içinde bu yüreksizlik tarafından çizilen ufkun ötesine geçer. Politik bir kategori olarak "halk"a geri dönüş, ufukların genişlemesine bir katkı olarak görülebilir, çünkü öteki kategorileri – örneğin sınıf – ne iseler öyle sunmaya yardım eder: Eklemlenen taleplerin olumsal ve tikel formları, yoksa taleplerin kendilerinin doğasının açıklamasının kaynağı olan nihai bir çekirdek değil. Ufukların böyle genişlemesi, küreselleşmiş kapitalizm dediğim bir çağda politik ilgimizin biçimlerini tasarlamanın önkoşuludur. İçinde yaşadığımız dünyada toplumsal ilişkilere içkin olan yerinden edilmeler, geçmişte olduğundan daha derindir, öyle ki geçmiş toplumsal deneyimi sentezleyen kategoriler, giderek modası geçmiş hale gelmektedirler. Toplumsal taleplerin özerkliğini, bunların eklemlenmelerinin mantığını ve bunlardan kaynaklanan kolektif kimliklerin doğasını yeniden kavramlaştırmak zorunludur. Bu çaba – ki zorunlu biçimde kolektiftir – önümüzdeki gerçek hedeftir. Umalım ki buna ehil olalım.

Dizin

adlandırma, 119-5, 128, 137, 146, 251-2, 270-1
aile, 61
alkolizm, 48-9
Althusser, Louis, 116
Antagonizm
  Marsizmde, 169
  politik olarak, 253
  popüler kimliğin negatifi olarak, 159
  sınır, 103
  Zizek'in yanlış oluşturduğu, 254-5
Antigone, 130-2
anti-Semitizm, 62
Apfelbaum, Erika, 51
Aristoteles, 267
Arjantin, 32
  bkz. Peron, Peronizm
aşk/sevgi, 70-1
aşkınlık, 276
Atatürk, Mustafa Kemal, 214, 229
  Atatürk'ün altı oku, 229-35
  bkz. Kemalizm
Averescu, Alexander, 216
Avusturya, 216
ayaklanmalar, 92-4, 98-9
Aydınlanma, 49
Badiou, Alain, 86
Balasz, Bela, 132
Balbin, Ricardo, 149
Barker, Ernest, 178
Barros, Adhemar de, 141
Barrows, Susanna, 48
basın, 63
Bataille, Georges, 166
  'Faşizmin Psikolojik Yapısı', 176
Belaunde Terry, Fernando, 23
Benjamin, Walter, 142
Bergasse, Nicholas, 51
Berlusconi, Silvio, 208, 210-1
Bernheim, Hippolyte, 52, 55
Betimleyicilik karşıtlığı, 121
betimleyicilik, 120-2
Betz, H.G., 195
Biorcio, I., 210
birlikler, 58
I. Dünya Savaşı, 160-61
Bolşevizm, 145
Bonapartizm, 165, 210
Borch-Jacopsen, Mikkel, 75
Bosna-Hersek, 218
Bossi, Umberto, 207
boş gösterenler, 87, 89, 95, 158,176, 177, 183, 192,

209, 202, 263, 268
milliyetçilik olarak, 248
tanım, 123-5
ve Peron, 236
ve popüler kimlikler, 114, 148
ve yüzer gösterenler, 152, 173, 226
boşluk, 191
Bouillaud, Christophe, 210
Bourgeois, Leon, 230
Bozell, Brent, 155
Bozkurt, Mahmut Esat, 230
Breckman, Warren, 162
Brissot, Jacques Pierre, 51
Bryan, William Jennings, 226-7
Buckley Jr., William F., 155
Burnham, James, 155
bütünleştirme, 96, 161

Canovan, Margaret, 16, 17-20, 243
caput mortuum, 159
Carta, Jean Louis, 52
Cardenas, Lazaro, 23
Chambers, Whittaker, 155
Charcot, Jean Martin, 48, 51-2, 55
Cicero, 89
Cobbett, William, 108
Cook, John William, 237
Copjec, Joan, 119-25, 138, 247, 256
'Dolaylı Yaklaşılan Narsisizm', 132-5
'Sebat'ın Mezarı: *Antigone Üzerine*', 130-4

Çartizm, 22, 108-111, 114
Çavuşesku, Nikolay, 216
Çiftçi İttifakı, 223, 225

da Vinci, Leonardo, 271
De Gaulcülük, 106, 192
De Gaulle, Charles, 197-9, 212
bkz. De Gaulcülük
de Man, Paul, 124
Deleuze, Gilles, 132-3, 261, 265
demokrasi, 187-201
ve poülizm, 195
bkz. talepler ve demokratik
Deroin, Jeanne, 268
devrim, 144-5, 260, 265-6
Diamanti. R., 210
diyalektik, 265
Downs, Anthony, 185
"9/11 (Dünya Ticaret Merkezi Saldırısı 2002), 263
Dummett, Michael, 120
Dumont, Paul, 229
Durkheim, Emile, 229
Düzleyiciler, 22

Eastman, Max, 155
egemen(lik), 119
ekolojik bunalımlar, 170
Emek Şovalyeleri, 225-26
eşdeğerlik zinciri, 92, 93, 95, 97, 102, 107, 159, 176, 183, 192, 212, 219, 229, 235, 238, 248
etik/ahlâk, 30, 33, 249, 271
etnik temizlik, 217
Eulau, Heinz, 181

Fanon, Frantz, 171-2, 173
faşizm, 55, 115, 144, 145, 181, 206, 216
Barker, 178-9,
Bataille, 176-7
le Pencilik, 106-8

Pitkin, 181-2
ve Ranciere, 269-70
Yahudi Katliamı, 271-2
Ferri, Sighele, 54
Fllynn, John T., 154, 155
Fournial, Henry, 57
Franlin, Benjamin, 41-2
Fransız Devrimi, 46-50, 54, 92-3, 97-9, 108
ve kamular, 61
Fransız Ulusal Cephesi, 106
Freud, Sigmund, 35, 43, 64, 80, 137, 238, 257,
bilinçdışının keşfi, 134
Fare Adam üzerine, 40
Grup Psikolojisi, 69-79
gruplar/lider üzerine, 72, 74-78, 88, 101-2, 119
toplumsal politik analizde, 81
Frondizi, Arturo, 239

Gandhi, Mohandas Karamchand, 22
Gasset, Ortega y, 138
Gellner, Ernest, 24
Ginneken, Jaap van, 50, 61
Goodwyn, Lawrence, 228
Gökalp, Ziya, 230
Gramsci, Antonio, 22, 77, 107, 126, 128, 135, 173, 199, 228, 267, 280
Marksizmde
epistemolojik bir kırılma olarak, 135
hegemonya üzerine, 14-6
ve İtalya, 212
gruplar, 70, 59-60, 69, 90-1, 245
Freud, 69-70, 73-78, 119
Guerin, Daniel, 98

Habermas, Jurgen, 185, 199, 219-20
'halk'
cazibesi, 19
inşası, 173, 183, 184, 190, 192, 204, 221, 222, 235, 252
irade, 17
karşı çokluk olarak, 261, 176
kuruluşu/oluşumu, 183-4, 192, 204, 207, 212, 214, 221, 238, 248
Mao'da, 141
ortaya çıkışı/doğuşu, 177, 183, 198, 217, 221, 249, 252-3
politik kategori olarak, 245
sınıfa karşı, 203
tarihsel fail olarak, 148
toplumsal kategori olarak, 254
ve tarihsizlik, 161, 168
Halk Partisi (ABD), 18, 22, 153, 222-28
Hardt, Michael, 261-3, 270
Haziran seçimleri (ABD), 240
Hegel, G.W.F., 265, 267
devlet üzerine, 126
tarih üzerine, 159
hegemonya, 77, 88-9, 111-12
Gramsci, 145-6
Herberg, Will, 155
Hermet, Guy, 215-6
Heterojenlik, 159-61, 161, 166-69, 172, 173, 183, 244, 251, 263
Bataille, 176
Hırvatistan, 218, 219

hipnotizma, 48, 50-2, 57, 59, 73
Hitler, Adolf, 197
Hobbes, Thomas, 107, 119
Hıristiyan Demokratlar (İtalya), 205-6, 210

Irak, 248
ırkçılık, 67, 78, 128, 156, 209-10, 217-18, 223

ideoloji, 24-7
insan hakları, 192
İonescu, Ghita, 24
İslâm, 235
işçi sınıfı, 17, 111-14, 202
işlevselcilik, 86
işsizlik, 162-3, 170-1
İzzetbegoviç, Ali, 219

Jackson, Andrew, 19, 224
Jakobenizm, 172, 212
Jackson, John Hughlings, 48
Jones, Gareth Stedman, 108-11
Jung, Carl Gustav, 258

kadın, 48, 49-51, 57-8
  Le Bon'da, 49-50
kalabalık, 48-9, 50-2, 55-6, 60
  kalabalık psikolojisi, 48-9, 52, 56, 57, 63-4
  kamuya karşı
    kalabalık, 62-4, 68
  McDougall, 56, 64-5
kamular, 61-2, 69
Kanıksız onaylama, 41
Kant, Immanuel, 254, 255-57
Kapitalizm karşıtlığı, 252
Kapitalizm, 251-3, 257
karizma, 181
katılım, 18
Kazıcılar, 22
Kazin, Michael, 153, 154
  Halk Partisi üzerine, 232-36
Kelsen, Hans, 75
Kemalizm, 229-45
Kendall, William, 155
kısmî nesne, 132-3, 182, 245, 255-6
Kilise, 56, 71
Kirk, Russell, 155
kitle
  patolojik' olarak, 34, 43, 52-3, 54-5
  psikolojisi, 34, 35, 43, 69, 221
Komün, 51, 53, 210
Komünist Parti (Fransa), 106
Komünist Parti (İtalya), 148, 222-4, 205-6
Komünizm karşıtlığı, 154, 210
Komünizm, 216
Komüntern, 204
köylülük, 18, 165
Krasner, Stephen D., 258
Kriminoloji, 53-5
Kripke, Saul, 120
Kuzey Ligi (İtalya), 207-19
küreselleşme, 251-2

Lacan, Jacques, 102, 121-23, 127
  yüceltme, 132
Lange, Oskar, 167
Lanusse, Alejandro, 241
Latin Amerika, 192, 213-14
Lavau, Georges, 106
Le Bon, Gustave, 53, 56, 79, 81
  Kalabalık, 35-44
Le Pen, Jean-Marie, 106

Lefort, Claude, 185-198, 190
Lenin, V.I., 22, 29, 236
Levingston, Roberto Mario, 241
Levi-Strauss, Claude, 87
Liberalizm, 198, 192
  Latin Amerika'da, 213-14
libido, 70
linç, 67-68
Lombroso, Cesare, 53-4
lümpen proletarya, 163-5, 166-68
Lyons, Eugene, 155

Macaristan, 205, 214
MacRae, Donald, 20
Mao Zedung, 22, 141, 171, 204, 212
marjinal kitle, 166-7
Marksizm, 135, 169-71, 254-5
Marx, Karl, 257, 262, 267
  devlet üzerine, 126
  Stallybrass, 163-65
  erken yazılar, 21
  Fransa'da Sınıf Savaşları, 164
  Kapital, 112
  On Sekizinci Brumaire, 164-65
  Politik Ekonomi üzerine, 31
  proletarya üzerine, 162-64
  tarih üzerine, 160-1
McCarthycilik, 154
McDougall, William, 56, 64-69, 75, 79, 81
McGuire, Gregory R., 52
McKinley, William, 227-28
Meksika, 100
Meny, Yves, 106, 206
milenyumculuk, 139-40
Mill, John Stuart, 120
Miloşeviç, Slobodan, 218
Minogue, Kenneth, 24-7
Moskovici, Serge, 44
Mouffe, Chantal, 27, 146
  demokrasi ve popülizm üzerine, 187-190
Mutlakiyet, 49, 79, 144

narodnikler, 17, 18, 19
narsisizm, 71-2
nefret, 78
Negri, Antonio, 261-74, 0
neo-liberalizm, 27
nesnel/lik, 133
Nietzsche, Friedrich, 261
Nixon, Richard, 152, 156, 157
Nun, Jose, 168-7
Nyerere, Julius, 23

Oakshott, Michael, 253
objet petit a, 120, 131, 134-5, 137, 146, 201, 246, 247, 256, 274
Ordu, 56, 66, 67, 101
önder/lider, 57-62, 70
  faşizmde, 75-76
  Freud'ta, 72, 73-78, 100-1
  -in yokluğu, 80
özdeşleşme, 71, 73, 80
özgürlük, 277

Peker, Recep, 231
Peron, Juan, 18
Peronizm, 19-21, 105, 214, 235-43
Phillips, Kevin, 152
Pitkin, Hanna Fenichel, 191-2, 184
Platon, 277
Plebler, 112-3, 126, 130, 135, 227, 229-31. 245-6, 267
point de capiton, 122, 123

politeia, 191
politika, 134
  silinmesi, 80
  bütün/her şey olarak, 174-75, 176
  polis, 176
Polonya, 98-100
popülizm/halkçılık
  ABD'de, 152-3,
  anti-demokratik, 195-6,
  anti-modernist olarak, 20-1, 24-5
  boyutları, 112-3
  Canovan'da, 19-20
  Germani, 18
  kavram, 17
  'küçük insan' popülizmi, 153, 224-5
  Mouffe'de, 187-89
  pejoratif bir terim olarak, 25-6, 30-3, 85-6, 137
  politik mantık olarak, 25, 31-2, 136-7
  Surel'de, 195-7,
  tanımları, 17-18, 177
  toplumsal içeriği, 21-2
  ve gruplar, 80, 90-1
popüler kimlik/özdeşlik, 101-2, 112-114, 117
  temsil olarak, 184-85
  ve boş gösterenlerin, 114-15
popülist akıl, 245-6, 130, 135, 217, 229, 245, 246, 267
Portillo, Michael, 151
Poujade, Pierre Marie, 25
Prens Alexander Cuza, 216
Prens Charles Hohenzollern, 216
proletarya, 162-3, 212, 216-7
  Ranciere'de 269-70

radikalizm, 106-7, 151-2
Ranciere, Jacques, 112-13, 176, 266-70
Rawls, John, 185, 199
Reagan, Ronald, 157
refah devleti, 97
Referandum, 18
Reform Eylemleri (Britanya 1832), 108-110
retorik, 24-7, 33, 85, 89-90, 128
Ribot, Theodule, 48
Romanya, 226
Rorty, James, 155
Rousseau, Jean-Jacques,, 67, 179
Rude, George, 92-4
Rus Devrimi, 99-100, 116
Rus-Japon Savaşı, 66-67
Russell, Bertrand, 119-21

sans-culotte (cumhuriyetçiler), 94, 97
Saussure, Ferdinand de, 39, 86, 129
saygı, 185
Schedler, Andreas, 197, 199
Schopenhauer, Arthur, 107-9
Schumpeter, Joseph, 184-85
Searle, John, 120
seçkincilik karşıtlığı, 19
sendikalar, 128, 156-7, 239
Seselj, Vojslav, 219-31
Shaw, George Bernard, 137-38
Shils, Edward, 29
sınıf savaşı, 98, 255, 281
  olumsal olarak, 272
  Ranciere, 269-271
  Üçüncü Dünya'da, 29
Sırbistan, 218
Sighele, Scipio, 54
Sinn Fein, 22

sivil haklar, 156, 192
Smith, Adam, 165
Sofo, Spyros, 218
Solidarnosc, 99, 114, 218, 247
sosyal/kitle psikolojisi, 56, 69
sosyalizm, 116, 136-7, 225
sömürgesizleştirme, 148-9
söylem
  tanım olarak, 86
  yapılanmış bütünlükler olarak, 27
Spinoza, Baruch, 263-265
Stalin, Joseph, 22, 236
Stallybrass, Peter, 162-6
Surel, Yves, 106, 162-66, 212
Sweeyz, Paul, 167

Taine, Hippolyte, 46-50, 54
  Fransız Devrimi, 79
talepler
  demokratik, 95-6, 100, 104-5, 107, 144-7
  global, 129
  ortaya çıkışı, 91
  popüler, 95-6, 100, 104-5, 147
  toplumsal, 91, 97, 101, 104-5, 248, 251, 263
Tarde, Gabriel, 56, 79, 81
  Kalabalık ve Suç Mezhepleri, 57-59
  Kamu ve Kalabalık, 57, 61-63
telefon, 61
televizyon, 30
telkin edilen, 59, 60, 65-66, 70, 118
temsil, 178-80
Thatcher, Margaret, 97
Tito, Josip Broz, 204
Togliatti, Palmiro, 202-3, 204, 208
Toplumsal Güven/Kredi (Alberta), 17, 22-3
totalitarizm, 186
Troçki, Leon, 145, 236
Türkiye, 214-5

ücretler, 253
Üçüncü Dünya, 25, 29, 91, 145

Vandor, Augusto, 240
Vargas, Getulio Dornelles, 212, 214

Wallace, Georg C., 18, 156, 157
Warsley, Peter, 24, 27-31
Wiles, Peter, 21-2
Wittgenstein, Ludwig, 18, 27, 125, 136

Yahudi Katliamı, 271
Yeni-Sol, 21, 156
Yeşil Uyanış, 18
Yolsuzluk, 108, 141, 207, 222
yüzer gösterenler, 142, 143, 150, 177, 212
  ve boş gösterenler, 152, 173, 226

Zencilik, 21
Zizek, Slavoj, 119, 121-26, 127, 270
  Laclau üzerine, 249-51
  ve Hegel, 261
Zupancic, Alenka, 249-50

— **MARX'IN EKOLOJİSİ:** ***Materyalizm ve Doğa***
John Bellamy FOSTER
İngilizceden Çeviren: Ercüment Özkaya

— **MARX ve DOĞA:** ***Al-Yeşil Bir Perspektif***
Paul BURKETT
İngilizceden Çeviren: Ercüment Özkaya

— **SAVUNMASIZ GEZEGEN:**
çevrenin kısa ekonomik tarihi
John Bellamy FOSTER
İngilizceden Çeviren: Hasan Ünder

— **İDEOLOJİ ve ÜTOPYA**
Karl MANNHEIM
Almancadan Çeviren: Mehmet Okyayuz

— **KLİNİĞİN DOĞUŞU**
Michel FOUCAULT
Fransızcadan Çeviren: İnci Malak Uysal

— **AHLÂKSIZ FİL:**
21. Yüzyılda Küreselleşme ve Sosyal Adalet Mücadelesi
William K. TABB
İngilizceden Çeviren: Ercüment Özkaya

— **ŞİDDET ÜZERİNE DÜŞÜNCELER**
Georges SOREL
Fransızcadan Çeviren: Anahid Hazaryan

— **DEMOKRATİK PARADOKS**
Chantal MOUFFE
İngilizceden Çeviren: A. Cevdet Aşkın

epos

— **DEVLETE KARŞI DEMOKRASİ**
Marx ve Makyavel Momenti
Miguel ABENSOUR
Fransızcadan Çevirenler: Zeynep Gambetti, Nami Başer

— **YENİ CEHALET ve KÜLTÜR PROBLEMİ**
Thomas de KONICK
Fransızcadan Çeviren: İnci Malak Uysal

— **KAPİTALİZMİN KÖKENİ:**
geniş bir bakış
Ellen Meıksıns WOOD
İngilizceden Çeviren: A. Cevdet Aşkın

— **FİLOZOF VE TİRAN:**
yanılsamanın tarihi
Christian DELACAMPAGNE
Fransızcadan Çeviren: İnci Malak Uysal

— **KADINLARIN İSYANI ve İSLÂMÎ HAFIZA**
Fatima MERNİSSİ
İngilizceden Çeviren: Aytül Kantarcı

— **KAPİTALİZM ve ENFORMASYON ÇAĞI**
EDİTÖRLER:
Ellen Meiksins WOOD
John Bellamy FOSTER
Robert W. McCHESNEY
Çevirenler: Nil Senem Çınga, Erhan Baltacı

— **BİRİCİK MODERNİTE**
Şimdinin Ontolojisi Üzerine İnceleme
Fredric JAMESON
İngilizceden Çeviren: Sami Oğuz

epos

— **CİNSEL KİMLİKLER**
Nefertiti'den Emily Dickinson'a Sanat ve Dekadans
Camilla PAGLIA
İngilizceden Çevirenler: Didem Atay, Anahid Hazaryan

— **YA SOSYALİZM YA BARBARLIK**
István MÉSZÁROS
İngilizceden Çeviren: İrfan Memetoğlu

— **İNSAN, POST-İNSAN**
Dominique LECOURT
Fransızcadan Çeviren: Hande Turan Abadan

— **GIDIKLANAN ÖZNE:**
politik ontolojinin yok merkezi
Slavoj ZIZEK
İngilizceden Çeviren: Şamil Can

— **SERMAYE İMPARATORLUĞU**
Ellen Meiksins WOOD
İngilizceden Çeviren: Sami Oğuz

— **ARAPLAR YENİLDİLER**
(Terzinin Fikri ve Diğer Şiirler)
Ercüment ÖZKAYA

— **HER ŞEY NASIL BAŞLADI**
Hapishane yazıları
NİKOLAY BUHARİN
(otobiyografik roman)
Fransızcadan Çeviren: Anahid Hazaryan

epos

MAKYAVEL'İN YALNIZLIĞI
ve Başka Metinler
"*Althusser'in Mirası*"
Louis ALTHUSSER

Fransızcadan Çeviren: Turhan Ilgaz, Alâaddin Şenel, Seda Çarmık

Makyavel'in Yalnızlığı Althusser'in kuramını oluşturan öne:nli çalışmalarını ya da Althusser'in Mirasını bir araya getiriyor. Bu kitap Althusser'in Türkçe'de şimdiye kadar yayımlanmamış bazı temel çalışmalarını da okura sunuyor. Althusser'in doktora savunusu (Marx İçin ve Kapital'i Okumak adlı kitaplarını temel alan) *Amiens Savunusu* ile *Makyavel'in Yalnızlığı* yayımlanmamış olan temel çalışmalardan ikisi...

AYKIRI SİMÂLAR
Terry EAGLETON

İngilizceden Çeviren: Ayşe Şirin Okyayuz

Eagleton bu kitapta, aslında kendi düşünce sistematiğini özetliyor.
Eagleton bu kitapta *Zizek*, David Becham, *Harvey*, Spivak, *Oscar Wilde*, Dario Fo, *Wittgenstein*, Frankfurt Okulu, *Lacan, Stalinizm*... gibi sayısız sayısız isim üzerinden sayısız konuya değinerek okuru kuram, popüler kültür, teoloji, estetik, edebiyat, modernite... alanlarında eşsiz bir kültürel gezintiye çıkartıyor.

BİRİ TOTALİTARİZM Mİ DEDİ?
Bir Nosyonun (Kötüye) Kullanımına Beş Müdahale
Slavoj ZIZEK

İngilizceden Çeviren:Halil Nalçaoğlu

Bu kitap totalitarizm nosyonunun tarihinin sistematik sunumlarına bir tane daha eklemek amacını gütmüyor.
Bu kitap, 'totalitarizm' nosyonunun bırakın etkili bir kuramsal kavram olmayı, aslında bir tür kıytırık mazeret olduğunun ifade edilme çabasıdır: 'Totalitarizm' nosyonu bizleri düşünmeye sevk etmez, tam tersine bizleri kendi tanımladığı tarihsel gerçeklikle ilgili yeni bir içgörü edinmeye zorlar ve hattâ düşünme zahmetinden kurtarır, ya da hattâ düşünmemizi aktif bir biçimde önler.
Bu kitap sabırsız okura 'totalitarizmin', daha en başından beri, hep ve hâlâ neden kıytırık olduğunu açıklamaktadır."

epos

DEVLETE KARŞI DEMOKRASİ
Marx ve Makyavel Momenti
Miguel ABENSOUR

Fransızcadan Çevirenler: Zeynep Gambetti, Nami Başer

Bu kitapta bütün zamanların çağdaşı olan ve iki "modern" kuramcı yanyana getiriliyor.

Makyavel momenti, res publica'nın (kamusalın) bir politika biçimi olarak kendinin bilincine varma ve kendini yıkabilecek olana karşı tedbir alma zorunluluğunun farkında olma durumudur. Kendi kendini yönetmek ne anlama gelir? Ortak irade nasıl vücut bulur? Tahakküm ilişkileri olmayan bir toplum nasıl tasavvur edilebilir? Ancak Marx'ın Makyavel momentiyle kurduğu ilişki muğlaktır.

"Çünkü Marx, ortak iradenin oluşmasını ve tahakküm ilişkilerine karşı olmayı, yani 'demokrasi ve özgürlüğü' Paris Komünü'nü tanımlamak için başvurduğu şema içerisinde bir 'çatışma şeması' içinde düşünmektedir. Gerçekten de demokrasi, pürüzsüz bir zeminde devletin yok oluş sürecinin bir sonucu değil, çatışmayı, karşıtlığı barındıran bir alan, birbirine ters mantıkların çarpıştığı mücadeleci bir alandır."

"Bir Makyavel momentinde miyiz? Eğer öyleyse bu dönem, politik ilke ile özgürlükçü bir hevesin karşılaşması ve birbirine yakınlaşması değil midir?

Bir yandan totaliter tahakkümün şiddetiyle kararan ufukta gün ışığının yeniden belirdiğini, modern politikayı sürekli uğraştıran özgürlükçülüğün bir kez daha benimsendiğini ya da yeni yönlere çekildiğini görüyoruz. Totalitarizmin geride bıraktığı yıkıntı ve yok etme tarzının radikalliği, özgürlüğü yeniden düşünmeyi zorunlu kılmıştır: Nasıl olur da özgürlük yasaya karşı değil de, yasayla birlikte, onu doğuran özgürlük arzusuyla birlikte düşünülmez; nasıl olur da özgürlük iktidara karşı değil de, insanların ortak eylemlerinin sonucu olarak kurgulanan bir iktidarla birlikte teorileştirilmez? En önemlisi, nasıl olur da özgürlük, politikaya karşı, ondan kurtulmak istermişçesine değil de, özgürlük arzusunun asıl nesnesi olarak algılanmaz?

Özgürlükçü ilhamla beslenen politika, dünya ve ölümlü insanların kaderine çözüm üretme çabası olarak değil, bunlara dair hiç sonlanmayacak bir sorgulama olarak yaşanmalıdır."

epos

DEVLET, İKTİDAR, SOSYALİZM
Nicos POULANTZAS

Fransızcadan çeviren: Turhan Ilgaz

Kapitalizm ve modern kapitalist devlet nasıl işler? İktidar nedir? Totaliterizm nedir? Siyasal mücadele nedir? Muhalefet nedir? İktadara karşı direniş nasıl olmalıdır? Sosyalist ülkelerin ve devletlerin temel proplemi nedir?

Devlet, Iktidar, Sosyalizm; Poulantzas'ın zamansız ölümünden önce yayımlanmış olan son kitabıdır. '*Devlet, İktidar ve Sosyalizm*' Poulantzas'ın kuramsal ve siyasal paradigmasının en açık yanını, muhtemel ki siyasete bağlılık çabasını göstermesi nedeniyle önemlidir.

'*Devlet, İktidar ve Sosyalizm*'de "Bugün devlet ve iktidardan kurtulabilen, ama aynı zamanda da onlardan söz etmeyen kimse var mı? Bu yüzyılın tüm siyasî kuramı, açık ya da örtük bir biçimde, temelde hep aynı soruyu sorar: Devlet, iktidar ve toplumsal sınıflar arasındaki ilişki nedir? Bu konuda Marksizmin kendi yolunu açması gerekti. Max Weber'den beri, her siyasî kuram kâh Marksizmle söyleşim içindedir, kâh ona karşı tavır almaktadır. Her türlü şıkta, kim hâlâ iktidar ile egemen sınıflar arasındaki ilişkiyi inkâr etmeye kalkışabilir ki?" sorusunu soran Poulantzas, özellikle iktidar konusunda önemli tezleriyle bilinen Foucault'nun ve Deleuze, P. Bourdieu, Ranciére gibi düşünürlerle Frankfurt Okulu temsilcilerinin iktidarın ve modern devletin temel düzeneklerini indirgeyici bir mantıkla gözden kaçırdıklarını öne sürüyor. Poulantzas'a göre iktidar ve modern devletin temel düzeneklerinin gözden kaçırılması aksi yönde görünen sol-teknotratçılık ve Marksist dogmatizmle bu düşünürler arasında sessiz bir uzlaşma sağlanmasına neden olmuştur. Uzlaşmanın karşılığı basittir: Devlet ve iktidarın genel organları karşısında eylemsizlik.

Poulantzas son bölümde R. Luxemburg'un yanında durarak "sosyalist yasallıktan uzaklaştılar" diye eleştirdiği reel sosyalizmlere alternatif bir demokratik sosyalizm projesi öne sürüyor.

Bu kitap, Poulantzas'ın eski düşüncelerinden vazgeçtiği ya da artık "siyasal dönüşümün" tamamladığı bir eser olarak kabul edilse de aslında reel sosyalizmlerle, sol-teknotratçılığın, ve de 'yeni filozoflarla' yeni-sol'un iktidara ve modern devlete dair görüşlerinin eleştirisine ayrılmıştır.

epos

DEMOKRATİK PARADOKS

Chantal MOUFFE

İngilizceden Çeviren: A. Cevdet Aşkın

Demokratik Paradoks'ta, tartışılan konular Chantal Mouffe ile Ernesto Laclau'nun *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'de başlattıkları ve yazarların kendilerini tanımlamalarıyla post-Marksist ya da radikal demokrat kuramın–politik ve pratik argümanlarının da–geliştiriliyor olması açısından önemlidir.

"Sağ ve solun ötesine geçme gereğini savunanlar, içinde yaşadığımız küreselleşen, refleksif toplum tipinde, ne muhafazakârlık ne de sosyalizmin yeterli çözümler sunabileceğini ileri sürerler. Kuşkusuz durum böyledir. Dahası, politik pratikte, sol ve sağ kategorilerinin giderek daha fazla bulanıklaştığı da doğrudur. Ama, bizim görevimiz, solu, eskiliğini ilan etmek için değil demokratik mücadeleyi yeniden canlandırmak için yeniden tanımlamak olmalıdır.

Sol demokratik politika açısından can alıcı iddialardan biri, neo-liberalizme bir alternatif oluşturmaya başlamaktır. Solun itibar edilebilir bir projesinin olmamasının nedeni, neo-liberal söylemin günümüzde karşı çıkılmayan hegemonyasıyla açıklanabilmektedir. Paradoksal olarak (...) sol, ideolojik anlamda hâlâ ve tümden yenik durumdadır.

Politika, bir çatışma ve farklılık bağlamında birliğin yaratılmasını hedefler; 'onlar'ın belirlenmesiyle, 'biz'in yaratılmasıyla ilgilidir daima. Demokratik politikanın yeniliği bu biz/onlar karşıtlığının üstesinden gelmek değil -bu olanaksızdır- ama onun oluşturulduğu farklı tarzdır. Can alıcı konu, biz/onlar ayrımını, çoğulcu demokrasiyle uyumlu bir şekilde yapmaktır.

Etik olanla politik olanı uzlaştırmanın mümkün olduğu yanılsamasını bir kenara atmak ve politiğin etik tarafından sonu gelmez sorgulamasını kabul etmek; aslında demokratik paradoksu teslim etmenin tek yolu budur."

epos

NASIL YAPILAMADI:
İran'da Solun Yenilgisi
Maziar BEHROOZ
İngilizceden Çeviren: Ercüment Özkaya

İran solunun tarihi hakkındaki kitabımın çağdaş Türk okuruna ulaşmasından mutluluk duyuyorum.

Konuyla ilgili araştırmalarımın başlangıcı doktora çalışmasına başladığım 1986 yılından bile önceye uzanmaktadır. İran, yirminci yüzyılda biri 1906 diğeri 1979'da olmak üzere iki toplumsal devrim ile 1951-53 yılları arasında Dr. Muhammed Musaddık'ın öncülüğünde yürütülen sömürgecilik karşıtı hareket ve petrol sanayiinin millileştirilmesine tanık olmuştur. Bu yüzden, toprak ve nüfusça büyüklüğü, doğal zenginlikleri ve toplumsal hareketleriyle bölgesel ve uluslararası planda önemli bir oyuncu olduğundan, tarihi ve deneyimleri başkaları için de öğretici olacaktır. Sol hareketin rolünün kapsamlı bir değerlendirilmesi olmaksızın İran'ın modern tarihini gerçek anlamda kavramak mümkün değildir.

Bu çalışma, daha geniş bir perspektiften de yararlı olabilir. Marksist hareketlerin, dünyanın diğer az gelişmiş bölgelerine kıyasla Müslüman ülkelerde daha az başarılı olduğu artık açıkça görülmektedir. Bunun neden böyle olduğu sorusunun yanıtı her Müslüman ülkedeki Marksist grupların performansları hakkında yeterli veri toplanmadan verilemeyecektir. İslâmcı hareketlerin her türlü başka sosyo-politik seçeneğe karşı güçlü bir meydan okuma oluşturduğu bugünlerde bu yanıt özel bir önem kazanmaktadır. Bu bakımdan, soruna kapsamlı bir yanıt verebilmek için Müslüman toplumların daha geniş bir manzarasını görebilmemizi sağlayacak benzer çalışmaların yapılması gerekmektedir.

Türk okurların İranlı komşularının yaşadıklarından kendi işlerine yarayacak bazı dersler çıkarabileceğini umuyorum. İran solunun tarihi, Türkiye solununki gibi bir çok inişler ve çıkışlar göstermiştir. İran solu, kendi sosyalist tınısıyla da olsa, modernitеyi İran'a getirmeye teşebbüs eden bir entelektüel geleneğin parçasıydı. Türkiye ve Ortadoğu'nun geri kalanıyla kıyaslandığında, bölgenin muhtemelen en geniş halk desteğine sahip olan ve benim kanıma göre en büyük sol hareketiydi. Bu yüzden, İran solunun deneyiminin öğrenilmesinin bölgenin diğer halkları açısından yararlı olacağını umut ediyorum.

Maziar Behrooz

epos

Popülist Akıl Laclau'nun Chantal Mouffe ile yazdıkları ve üzerinden hâlâ temel tartışmaların yürütüldüğü "*Hegemonya ve Sosyalist Strateji*" adlı kitapta geliştirdikleri post-Marksizm ve radikal demokrasi kuramını genişletme girişimidir.

Laclau, "Popülizm kendi başlangıcı olan politikanın yadsınışı mıdır? Yoksa popülizm politikanın kendisi midir? Popülist akıl nedir? Popülizm hangi toplumsal ve ideolojik gerçekliğe uyar? Popülizm hangi toplumsal gerçek ya da durumun ifadesidir? Popülizm söz konusu olduğunda "sınıf" gibi sektörel bir failden vazgeçerek bir "Halk" kavramına mı sahip olmalıyız?" soruları çerçevesinde popülizm/halk ve sınıf kavramlarını tartışıyor.

Bu kitapta Türkiye'de *Kemalizmin/Kemalist Devrim'in/Atatürk'ün Altı Oku*'nun uzun sayılabilecek çözümlemelerine girişen ve ardından da hem Kemalizmin hem de Arjantin'deki Peronist Hareketin popülizme karşılık gelip gelmediğini tartışan Laclau, "popülizm literatüründeki çıkmazlar"a değinirken de Rus Narodnik Hareketi ve Avrupa'daki tarımsal hareketleri tartışıyor.

Popülizm anlayışında bir ilerleme için geleneksel literatürde rütbesi indirilen aynı zamanda çamur da atılan ve bertaraf edilen popülizmi marjinal konumundan kurtarmak gerektiğini öne süren Laclau, popülizm kavramını tartışırken popülizmin/halkçılığın çözümlemesiyle uğraşmayı değil, sorunun terimlerinde bir değişikliği ortaya koymayı amaçlıyor. Çünkü o'na göre, "*Popülist Akıl*" bütün olarak *Politik akıl* ile eşanlamlıdır.

Zizek'i ve ayrıca Hard ve Negri'nin *İmparatorluk*'ta öne sürdükleri tezleri eleştiren Laclau'ya göre, Zizek kurtarıcı olarak Marslıları beklerken Hard ve Negri de umut ederek Tanrı'dan gelebilecekleri beklemektedirler. Laclau, Hard ve Negri'nin *İmparatorluk*'ta öne sürdükleri ve bütün toplumsal mücadeleleri içeriyor olmaları nedeniyle proletaryayı zaten dışarılayan "çokluk"un alternatifi olarak "Halk" kavramını öne sürüyor. Laclau'ya göre evrensel sınıf proletaryanın yerine "Halk'ı koymakla "çokluk"u koymak arasında kategorik fark yoktur.

Laclau " benim görüşüme göre, toplumsal antagonizmaları ve kolektif kimlikleri kavramlaştırmak çok önemlidir ve "sınıf savaşı" gibi kalıplaşmış, neredeyse anlamsız formüllerin ötesine geçme ihtiyacı, çok zorlayıcıdır" diyor.

epos Bilim-Felsefe-Politika